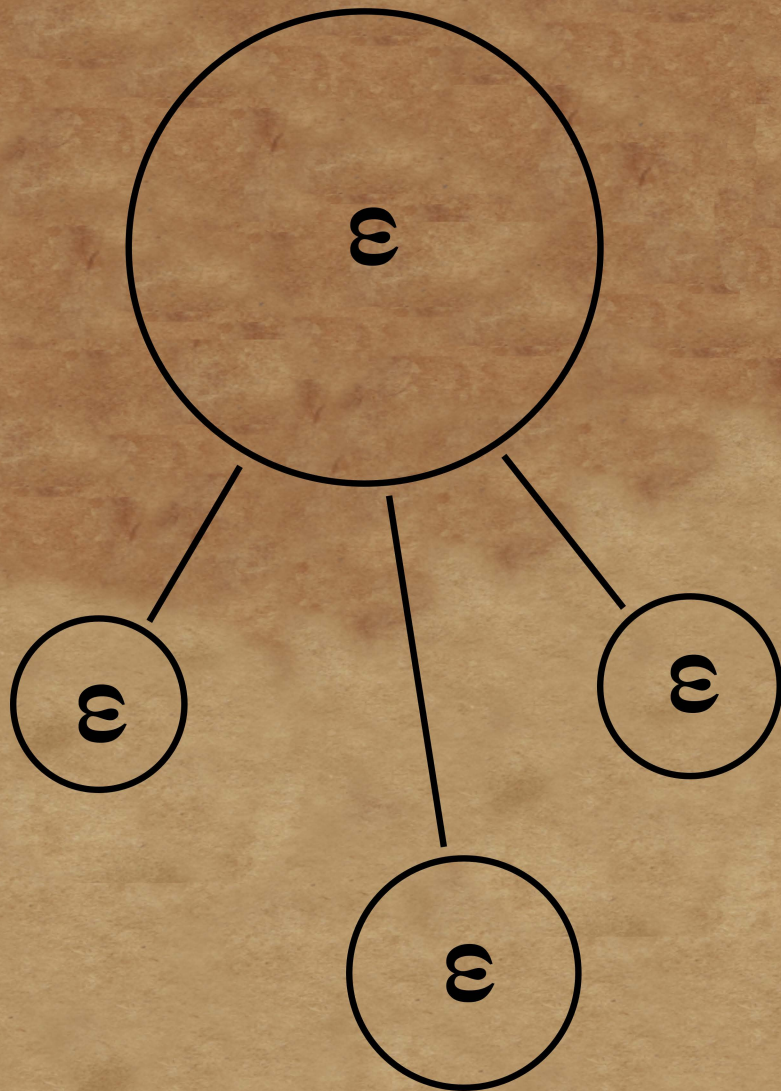
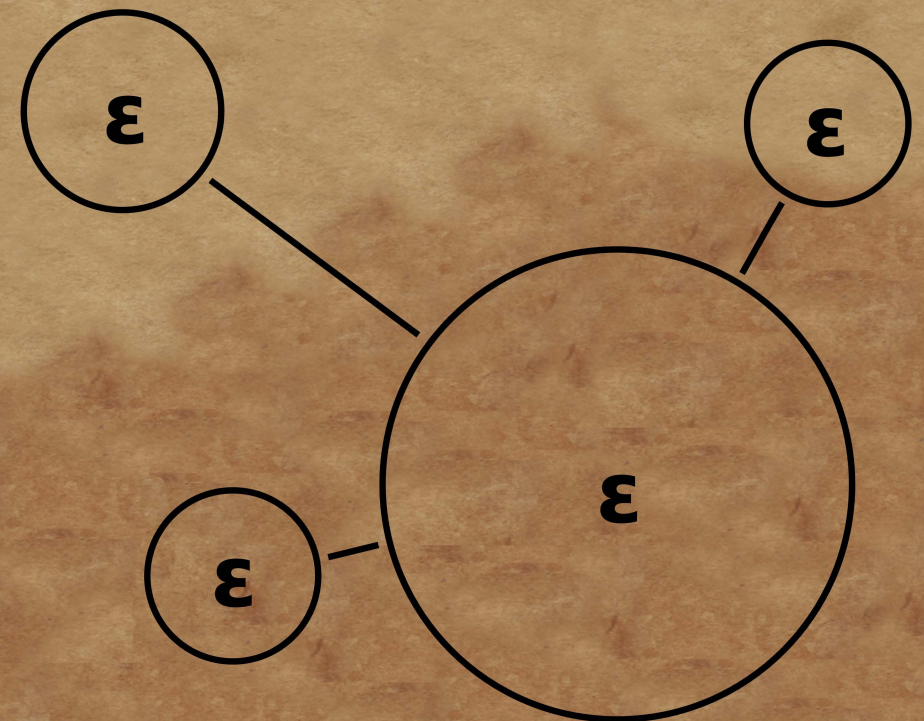




El instinto de autoconservación social



Diego Mendoza

El instinto de autoconservación social

Diego Mendoza

Instagram: diegomendozae95

Email: diegomendozae@gmail.com

Twitter (X): @Logocaregt

www.logocare.net

Copyright © 2022 Diego Mendoza

All Rights Reserved

ISBN-13: 9798370645891

Descripción de la obra

El libro presente consta de tres partes. La primera busca matizar las dinámicas de percepción de estatus social como medio de supervivencia biológicamente predeterminado. La segunda parte trata acerca de la fuerza biológica que nos orienta hacia la regulación de nuestro estatus social. La tercera parte lidia con la percepción de representaciones mentales de nosotros mismos y de las otras personas y aborda el mecanismo de la así llamada «teoría de la mente». Estas tres funciones a priori integran juntas a ese módulo cognitivo hipotético que a lo largo de este texto he denominado el «Instinto de autoconservación social», órgano que estaría ausente en los trastornos del espectro autista y que a su vez sería el fundamento de casi todas las cogniciones responsables de estructurar todos los órdenes sociales posibles que han existido y que existirán.

Tabla de contenidos

Introducción	7
1. Percepción e integración en estructuras de autoconservación social	23
<i>El Yo y el Otro</i>	<i>40</i>
<i>Distorsiones cognitivas de autoconservación social.....</i>	<i>54</i>
<i>La ausencia en el autismo.....</i>	<i>65</i>
<i>Símbolos y afectos</i>	<i>83</i>
2. Egocentrismo y la pulsión de utilidad social	105
<i>La pulsión como eje motivacional</i>	<i>119</i>
<i>La pulsión de utilidad social como vector de realidad.....</i>	<i>133</i>
<i>Déficits motivacionales en el autismo</i>	<i>142</i>
<i>Pulsión y afectos.....</i>	<i>155</i>
3. Empatía cognitiva y representaciones mentales del Yo	165
<i>Protoformas simbólicas y empatía.....</i>	<i>186</i>
<i>La teoría de la mente como canal intersubjetivo.....</i>	<i>205</i>
Ansiedad de autoconservación social	217
Terror cósmico	225
Referencias:	233
Acerca del autor	243

Introducción

En el primer libro de *El contrato social*, Jean-Jacques Rousseau abre su primer capítulo de la siguiente forma: «El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado». Esta máxima, ampliamente citada en la filosofía, resume su denuncia hacia la vida artificial que, de acuerdo con su interpretación, se había estado gestando por el proceso de civilización, el cual suprime las libertades naturales y despoja a los sujetos de su potencial para la autorrealización. Según Rousseau, la civilización desvincula al individuo de su auténtica naturaleza animal y lo somete a un régimen jerarquizado que anula los instintos más fundamentales (como la bondad y la honestidad) en pos de la ley del más fuerte. «Cadenas de hierro —insiste en su *Discurso de las ciencias y las artes*— que ahogan [en los hombres] el sentimiento de su libertad original».

Como crítico de la aristocracia con la pretensión de fundamentar una nueva política basada en la «voluntad del pueblo», su denuncia al *Ancien régime* buscaba cuestionar las jerarquías sociales basadas en la posesión de riquezas, rango, estatus, poder, títulos de nobleza... Estas jerarquías eran para Rousseau establecidas por meros convencionalismos sociales y no podrían proliferar en un estado de naturaleza previo a la cultura. A partir de esta premisa, Rousseau elaboró su teoría del *hombre natural* como la de un ser inherentemente inocente y bondadoso que desconocería los vicios de la sociedad civil (dinero, poder), y cuya corrupción se daría solo por el contacto con un entorno antinatural que favorecería las desigualdades. Para demostrar esto, Rousseau pone énfasis en la inocencia de los niños, y enfatiza la forma en la cual su ignorancia acerca de las distinciones sociales se erosiona en la adultez gracias a la educación.

Esta exaltación de la inocencia infantil se ve igualmente reflejada en la distinción que traza entre «amour de soi» y «amour-propre». Según Rousseau, el amour de soi es el amor que el hombre natural comparte con los animales; este precede a la vida social y afirma la existencia propia como inherentemen-

te valiosa, independientemente de la opinión de los demás sobre nosotros. En ese sentido, el amour de soi sería el fundamento de la plenitud y de la armonía para consigo mismo. En contraposición, el amour-propre es inherentemente narcisista y surge de las comparaciones sociales, pues se refiere a la imagen de nosotros que proyectamos hacia los demás. El amour-propre es, por ende, un vicio que solo puede germinar a causa de la vida en sociedad. Si no existiese la vida en colectivo no podríamos compararnos con los demás, ni juzgarnos en función a cómo nos ven los otros.

En este contexto, con tal de darle más credibilidad a su noción de un estado utópico de naturaleza previo a la civilización, Rousseau hizo un retrato del hombre salvaje, describiéndolo como una criatura físicamente fuerte, pero tímida y solitaria, con necesidades simples como comida, refugio, agua y sexo, en contraste con nuestras sociedades posindustriales obsesionadas con la riqueza, el estatus y la opinión que tienen los vecinos de nosotros. Esta premisa le permitió tildar a las jerarquías basadas en el estatus de «antinaturales».

No obstante —como él mismo reconoció— el estado de naturaleza idealizado desde el cual parte su modelo degenerativo de la civilización no se refiere a un período fáctico de la historia humana que pueda ser corroborado; es un ejercicio mental que nos permite juzgar el presente, comparándolo con una hipótesis de lo que sería la vida humana sin la sociedad. Lo que buscaba Rousseau era, pues, contraponer el estado de soledad primordial (en el cual el apareamiento se produciría solo por encuentros fortuitos) al estado en el que la escasez obliga a los individuos a cooperar y convivir con los demás, dando origen a la propiedad privada y a la acumulación desigual de riquezas. Dichas desigualdades marcarían la transición del sano amour de soi al amour-propre, caracterizado por el odio, la envidia y el resentimiento, en función al cual los que tienen riqueza desean acaparar más riqueza, y los que no la tienen desean lo que tienen los demás.

De tal modo, con su tesis del hombre natural, Rousseau no proponía un retorno al estado de naturaleza. Para él esto era imposible. Su idea era un nuevo orden social que marchase de acuerdo con la autonomía primordial del ser humano y que impidiese la proliferación de las desigualdades perpetuadas por las jerarquías de estatus que limitan dicha autonomía.

Por este trasfondo que se opone radicalmente a las desigualdades, no fueron pocos quienes atacaron sus ideas por considerarlas utópicas: desde sus igualmente ilustrados contemporáneos como François-Marie Voltaire, pasando por los pensadores más conservadores como Émile Faguet, para quienes el «estado natural» de libertad que propone Rousseau sería una quimera: «Todas las ovejas nacen carnívoras, y, sin embargo, en todas partes comen hierba», se burlaba Faguet. El hombre no es libre ni ha nacido libre.

En efecto, la idea de Rousseau de que pueda existir un humano aislado e independiente del colectivo en pleno estado de naturaleza ha sido puesta en tela de juicio desde los tiempos en que Aristóteles conceptualizó al hombre como un animal cívico [*zoon politikón*] con la necesidad intrínseca de habitar con los demás. Esto se ve reflejado en la máxima: «Quienes son incapaces de vivir en sociedad o no la necesitan porque son autosuficientes son animales o dioses». La evidencia que presenta Aristóteles varía mucho, desde la capacidad del hombre para usar un lenguaje complejo y comunicarse hasta su manejo de conceptos abstractos como la justicia.

Uno no puede evitar advertir las obvias similitudes entre las ideas de Aristóteles y las teorías más actuales del lenguaje en el contexto de la historia filogenética del hombre. De acuerdo con un segmento influyente de teorías, el lenguaje surgió gracias a la complejidad social del mundo en el cual habitaban nuestros antepasados homínidos. Aquí sobresalen la teoría del lenguaje como instrumento para compartir rumores (Dunbar, 1997), la teoría del ser humano como animal político, con un énfasis en el empleo del lenguaje para persuadir

y formar alianzas (Dessalles, 2007), y la teoría del lenguaje usado para formular leyes y manejar las crisis (Dessalles et al., 2006).

E inclusive en el contexto de la selección natural, ya Charles Darwin había teorizado en *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* que el estado natural propio del ser humano en el cual se gestó el último tramo de nuestra evolución fue la horda.¹ Y efectivamente, de momento, la evidencia científica apunta a que las sociedades primitivas de nuestros antepasados en el Plioceno no eran muy diferentes a las de los primates actuales, que conviven en grupos de unos 150 individuos (Foley & Gamble, 2009). Esto resulta muy coherente si consideramos la necesidad de dividir el trabajo y cooperar, en tanto a que es casi imposible para un individuo sobrevivir solo en un territorio hostil.

Vistas así las cosas, la idea de un salvaje solitario que nace en libertad y sin ataduras sociales resulta absurda. El ser humano en su estado natural no nace libre, permanece subordinado a la tribu y a sus jerarquías durante toda su vida. Las sociedades estratificadas del Antiguo Régimen que Rousseau tildaba de «antinaturales» no marchaban, pues, *contra natura*, sino que eran manifestaciones de esa misma naturaleza que él tanto idealizaba. El estado propiamente animal del ser humano no es menos, sino más social. No es la soledad el estado primitivo del ser humano, sino la vida en colectivo.

De tal manera, si bien las jerarquías del Antiguo Régimen ostentaban una complejidad superior a las de las hordas primitivas, estas fueron posibles solo gracias a la naturaleza humana moldeada durante millones de años por la selección natural. Así, podemos decir que la «arquitectura neuronal» necesaria

¹ Aunque fue James Atkinson quien posteriormente adoptó el término «horda primigenia» que Freud emplearía más adelante en su psicología de masas para referirse a las hordas prehistóricas dominadas por un poderoso macho con el monopolio de las hembras.

para la proliferación de todas y cada una de las jerarquías sociales a lo largo de la historia existe gracias a este período de nuestra evolución.

En este contexto, si la tendencia a formar jerarquías de estatus es una faceta natural de nuestra psique, y su germen precede incluso a la civilización, en este ensayo nos proponemos a desvelar el mecanismo cognitivo que hace proliferar estas jerarquías. Puesto a que los seres humanos no evolucionamos como seres aislados, sino en colectivo, muchos de los patrones cognitivos que vemos en la civilización contemporánea surgieron para facilitar la lucha por la supervivencia en un entorno primitivo. Esto nos permite especular acerca de la existencia de un mecanismo moldeado de forma específica para vertebrar y percibir la compleja trama de relaciones sociales y de poder en el rebaño.

Con el fin de describir este aparato de percepción, el neuropsicólogo inglés, Nicholas Humphrey, propuso la metáfora del «ajedrez social». La tesis de Humphrey argumenta que la inteligencia desarrollada durante la evolución neurocognitiva del Pleistoceno, en la cual el cerebro pasó de tener solamente 400 centímetros cúbicos a 1350 centímetros cúbicos, surgió para permitirle a los homínidos extraer ventaja de la vida social. Esa inteligencia tendría como prioridad la capacidad para formular hipótesis sobre los estados mentales de los demás miembros de la tribu, calcular las consecuencias que tiene la propia conducta en la percepción de los demás, formular análisis de costo–beneficio, e implementar estrategias para lograr objetivos. Todo esto mientras se busca preservar la estructura del rebaño y a la vez sacar provecho de los otros para incrementar las probabilidades de sobrevivir (Humphrey, 1984).

Como en el ajedrez, los participantes que interactúan entre sí deben proyectarse hacia el futuro para así anticipar las jugadas de sus contrincantes, como en un esquema de árbol que —dice Humphrey—: «echa sus raíces en la situación actual y alarga las ramas hacia cada potencial desenlace». En la vida diaria, esto implica manipular la percepción que tienen los demás de nosotros,

detectar a los individuos con mayor prestigio para formar alianzas, resguardar la propia reputación (o la de la familia), y ascender en la jerarquía. Este ajedrez social está a la base de todas las telenovelas mexicanas en las que un hombre adinerado engaña a su mujer con otra, y luego ésta se entera de su infidelidad por habladurías y decide vengarse destruyendo la reputación del marido, pero yace también en la esencia de cómo se han manejado todos los gobiernos de la historia, en los que un grupo con poder se vale de estrategias para perpetuar su puesto en la jerarquía formando alianzas con otros focos de poder, al tanto que debe guardarse de las traiciones de los otros miembros de la nobleza que también aspiran al poder y de las rebeliones de las masas empobrecidas.

Naturalmente, tales destrezas sociales necesarias para la supervivencia en rebaño están profundamente ligadas al mecanismo de la teoría de la mente esbozado por Simon Baron-Cohen (Baron-Cohen, 1995). La tesis de Baron-Cohen plantea la existencia de un dispositivo neuronal específico responsable de la facultad para atribuirnos a nosotros mismos y a los demás estados mentales (pensamientos, ideas, creencias, deseos, intenciones...) espontáneamente. Esto nos permitiría formarnos una idea en nuestra imaginación acerca de las motivaciones ajenas para no caer en trampas y estafas, tal como en el ajedrez social. «Juan salió de su casa, caminó en círculos y volvió adentro». ¿Por qué Juan se comportó de esa manera? *Tal vez* Juan quería salir a dar un paseo bajo el sol, pero cambió de opinión; *tal vez* quería caminar, pero se le olvidó algo y volvió adentro; o *tal vez* oyó un ruido raro y salió a ver lo que ocurría.

Todos estos «*tal vez*» referidos a los posibles estados mentales de Juan precisan de la habilidad para formular hipótesis acerca de su conducta. La idea de Baron-Cohen (fácilmente constatada por la experiencia cotidiana) es que el ser humano promedio es capaz de realizar este tipo de atribuciones de manera automática y sin necesidad de reflexionar mucho en ello.

Y no resulta sorprendente, pero la justificación que ha encontrado la Psicología evolucionista para la teoría de la mente recae sobre el obvio valor de supervivencia y adaptabilidad que posee para los organismos sociales en el contexto de la selección natural. Un organismo social capaz de «anticipar» los pensamientos de los otros miembros de su especie valiéndose de un número limitado de señas tiene más ventaja que los otros para conservarse a sí mismo. Así, si la psicología evolucionista temprana pretendía explicar los mecanismos cognitivos en términos de su utilidad (o valor adaptativo) dentro del contexto de la historia filogenética humana, la función de la capacidad para mentalizar sería estructurar la vida social y proporcionarle al hombre destrezas sociales. De tal manera, es fácil ver cómo el dispositivo de la teoría de la mente cumple el sublime propósito de la autoconservación del individuo en sociedad.

Adicionalmente, el hecho de que la capacidad para mentalizar parece fallar como conjunto en los trastornos del espectro autista ha hecho especular a ciertos autores como Jerry Fodor que la teoría de la mente está encapsulada en un módulo autónomo (Fodor, 1983) que evolucionó independientemente de otros procesos fisiológicos más primitivos, como la vista o el tacto.

En *La modularidad de la mente* (1983), Fodor parte de la premisa de una «arquitectura nativista» rica que determina a priori el desarrollo ontogenético de las facultades mentales mediante procesos intrínsecamente condicionados; es decir: innatos. Esta arquitectura neuronal sería el «sustrato» sobre el cual se alzan los módulos cognitivos individuados. Específicamente, las máquinas de Turing le ofrecen a Fodor un punto de comparación con tales módulos, pues son sistemas cerrados que manipulan símbolos mediante un número reducido de subsistemas que interactúan entre sí y un número igualmente pequeño de operaciones básicas [inicio, pausa, lectura de banda]. De la misma manera, el hecho de que las máquinas de Turing sean sistemas computacionales cerrados significa que el resto del mundo es *irrelevante* para su funcionamiento.

Semejante aislamiento con respecto a otras funciones de la mente es la esencia del módulo fodoriano, en tanto a que la información ingresada por los sistemas de entrada es «encapsulada» y procesada de forma independiente al resto de la información que posee el organismo. En el contexto de la teoría de la mente, Baron–Cohen también anticipa su índole modular al señalar que los déficits de empatía cognitiva en el espectro autista se expresan indistintamente de los otros procesos cognitivos que se mantienen intactos —o incluso son tonificados—, como el uso de la lógica y la razón sistematizadora.

En ese sentido, la «teoría de la mente» es un módulo autónomo cuyo propósito (sugieren las teorías evolucionistas) es facilitar la autoconservación en colectivo. Efectivamente, en su obra, Baron–Cohen afirma que la teoría de la mente es la elección *predilecta* de la naturaleza. Si la evolución del hombre se gestó dentro de un contexto gregario, la habilidad para mentalizar habría sido desarrollada como fruto de la vida en rebaño previa al estado de civilización. (Baron–Cohen, 1995). Así, este fugaz detalle nos suministra el primer indicio de que el órgano de la teoría de la mente podría ser igualmente responsable de una labor mucho más abarcadora que implicaría también regular nuestra vida en sociedad y las estructuras sociales, incluyendo a todos los órdenes sociales posibles, como el *Ancien régime* que Rousseau tildaba de «antinatural».

El énfasis que coloca Baron–Cohen en la «teoría de la mente» como instrumento para la supervivencia en colectivo es el punto de partida de este ensayo. Si reconocemos la existencia de un módulo individuado orientado a la autoconservación en colectivo, y admitimos también que este módulo se haya deshabilitado en los trastornos autistas, debemos preguntarnos entonces qué otras funciones cognitivas intactas en el hombre medio pero deshabilitadas en los trastornos autistas (además de la teoría de la mente) podrían corresponder a semejante módulo como conjunto, tomando en consideración su función de autoconservación social. En ese sentido, lo que proponemos en este ensayo es

una ampliación de la tesis de la teoría de la mente de Baron–Cohen añadiendo funciones adicionales a un módulo hipotético más abarcador, cuya superficie las teorías contemporáneas apenas han comenzado a escrutar.

Y ciertamente, el lector que haya leído a conciencia lo anteriormente expuesto sobre la histórica filogenética del ser humano y sobre la teoría de la horda primordial en relación con los escritos de Rousseau podrá anticipar que la primera de las tres funciones principales que yo propongo para este módulo cognitivo es la facultad para «percibir» [o engendrar] de manera espontánea las jerarquías sociales basadas en el estatus y los símbolos de estatus. Después de todo, no podemos comprender bien los esfuerzos del hombre por sobrevivir en rebaño si no tenemos noción de las jerarquías intangibles que determinan la calidad relativa de su conservación en dicho contexto (su valor social).

Estas jerarquías de estatus serían estructuradas por una red cognitiva predeterminada (a priori) dentro de cada individuo que emplea la información cultural para calibrar la posición de las personas en función a los símbolos de estatus avalados por cada contexto. Subsecuentemente, dichas jerarquías son interiorizadas en la conciencia para engendrar la porción punitiva del Superyó que, según Freud, produce en los neuróticos los sentimientos de inferioridad con respecto a los estándares de la sociedad [comparaciones intersubjetivas de estatus]. Así, paradójicamente, la parte «moral» y «virtuosa», enjuiciadora, de la conciencia que suprime nuestros instintos en pos de la moral pública no tiene su origen en la bondad genuina de la empatía, sino en las jerarquías de estatus. Y la incapacidad de los individuos con trastornos autistas para percibir dichas jerarquías es la razón por la cual ellos ignoran las normas sociales implícitas y manifiestan una conducta bizarra.

El segundo aspecto de este módulo de la autoconservación social que propongo como extensión de la teoría de la mente es la pulsión orientada a la utilidad social. Si existe un órgano cognitivo responsable de nuestra capacidad

para percibir estatus, resulta lógico, entonces, suponer que existe una pulsión (un impulso) dentro del aparato psíquico orientada hacia la apropiación de los símbolos de estatus. Al igual que el hambre nos impulsa a obtener alimento, la pulsión de utilidad social estaría orientada hacia la adquisición de los valores, las aptitudes, bienes materiales e inmateriales capaces de incrementar nuestro estatus social (dinero, belleza, títulos académicos...)

Dicha pulsión de utilidad social es la tensión interna que nos motiva a tomar en cuenta la opinión de los otros acerca de nosotros, y es la tensión que nos motiva a «mantener las apariencias» con el fin de proyectarle una imagen favorable a los demás que pueda ayudarnos a regular nuestro prestigio social. Y en efecto, dicha pulsión de utilidad social es la razón por la cual los pobres con menos estatus suelen imitar a los ricos con más estatus, de modo que las empresas acostumbran a promocionar sus productos a través de celebridades y personas de elevado valor para que la imagen del producto quede asociada a dicho prestigio y los consumidores paguen por el estatus que les suministra el producto. De tal modo, la pulsión de utilidad social se dirige hacia todos estos símbolos capaces de incrementar nuestro estatus en el rebaño.

Este es el ciclo de consumo por el cual los individuos gastan grandes cantidades de dinero en objetos innecesarios para su supervivencia fisiológica, e incluso soportan hambre y se endeudan con tal de adquirir dichos símbolos (automóviles, ropa de marca, joyas, etc.) En este contexto, podemos observar que la autoconservación social no siempre coincide con la autoconservación fisiológica, en tanto a que el impulso de utilidad social ejerce presión para que el hombre se adapte al colectivo, inclusive a costa de su salud física y mental. En el caso de los sujetos con trastornos autistas, esta pulsión no existe porque el módulo responsable de procesar el estatus de cada individuo y los símbolos de estatus que actúan como objetivos de esta pulsión se hallan deshabilitados.

Así, las emociones competitivas que dependen del reconocimiento de estatus, como la envidia y la codicia, simplemente no existen en el autismo.

La tercera dimensión del módulo de la autoconservación social es la que más se aproxima al Yo freudiano, en tanto a que su función es almacenar representaciones de nosotros mismos y de las otras personas en contenedores simbólicos. El Yo parte de un mecanismo a priori que enfatiza selectivamente ciertos datos de la realidad empírica (tales como formas humanas, ademanes, gestos, postura corporal, rasgos específicos), y ciertos datos de las sensaciones interoceptivas (tales como las sensaciones corporales y las emociones), y luego codifica toda esta información y la almacena en estructuras abstractas que nos representan a nosotros mismos y a los demás como un Yo en la realidad.

En ese sentido, el Yo es una plantilla cognitiva que detecta y codifica datos sensoriales correspondientes a nosotros mismos (y a los otros humanos ajenos a nosotros) para proporcionarnos una noción subjetiva de ser *entidades-en-el-mundo*. El Yo es, por ende, una esfera simbólica de información erguida sobre el terreno neutro de la realidad. Si eliminamos el Yo, lo que queda sería una noción del mundo como un sitio para satisfacer los propios impulsos, que es lo que pasa en las personas con trastornos del espectro autista que se fijan obsesivamente en un objetivo externo y parecen estar abstraídas del mundo. El Yo es lo que les confiere a las personas de desarrollo típico una noción de ser entidades individuales y autorreferentes en el mundo, en contraste con el ensimismamiento de los individuos autistas que dirigen toda su atención y sus recursos mentales hacia un objeto externo.

De dicha manera, la «teoría de la mente» es posible porque las huellas cognitivas del Yo que se imprimen sobre determinados aspectos de la realidad empírica poseen un carácter universal (trascendental-kantiano) que posibilita un lenguaje social intersubjetivo. Cuando utilizamos una «máscara social» para censurar nuestra personalidad y transmitirle una idea favorable de nosotros a

los demás, ¿cómo sabemos si lo que buscamos comunicar coincide con lo que perciben los otros? La máscara social es posible porque sabemos de antemano que los demás fijarán su atención en la ropa que vestimos, en nuestra radiante sonrisa, en nuestro aroma, o en las insinuaciones de que tenemos dinero, etc. Todas estas son «señas» sociales en las que fijamos automáticamente nuestra atención porque los marcadores simbólicos del instinto de autoconservación las resaltan de entre todos los estímulos neutros del ambiente que no ostentan valor evolutivo. El Yo es la protoforma que nos suministra estos marcadores a priori cuya función es centrar nuestra atención hacia los datos empíricos que corresponden a gestos, lenguaje corporal, ropa, etc., e internalizarlos.

Por el contrario, en los trastornos autistas vemos que estas personas no fijan de manera espontánea su atención hacia estos datos sensoriales. Los autistas no reparan en la ropa que visten los demás o en su propia postura, ni tampoco se fijan en las expresiones faciales. Por ello, a menudo se les dificulta reconocer rostros. No se trata de que estén ciegos, sino de que su percepción no privilegia estas señas como foco de atención ni codifica estos símbolos en una macroestructura que actúe como «contador» abstracto que los represente a sí mismos en la realidad social.

Consecuentemente, el hecho de que las personas autistas no posean un Yo podría explicar sus dificultades para empatizar. Si reconocemos que el dispositivo de la autoconservación actúa como un contenedor que almacena representaciones simbólicas de nosotros y de los demás, y aceptamos la tesis freudiana de que las estructuras intrapsíquicas pueden ser investidas desde el interior por *catexis libidinales*, podríamos suponer, pues, que la empatía afectiva (oxitocina) debe de interactuar con las representaciones mentales del Yo para luego proyectarse hacia las demás personas. Después de todo, es obvio que la empatía debe operar sobre plantillas cognitivas que detectan formas humanas para expresarse, ¿o es que acaso sentimos empatía hacia las piedras? Así, el Yo

no es solo una estructura que almacenan representaciones de todo lo humano, sino un recipiente necesario para la proliferación de ciertos afectos.

Este Yo, como recipiente cognitivo que se desarrolla gradualmente y luego es investido desde el interior por fuerzas intrapsíquicas, se acerca más a la noción que Freud tenía del Yo como portador del narcisismo:

«En el principio, toda la libido está acumulada en el Ello, en tanto que el Yo se halla todavía en proceso de formación o es endeble. El Ello envía una parte de esta libido a investiduras eróticas de objeto, luego de lo cual el Yo fortalecido procura apoderarse de esa libido de objeto e imponerse al Ello como objeto de amor. Por lo tanto, el narcisismo del Yo es un narcisismo secundario, sustraído de los objetos» (Freud, 1976, p, 47).

Efectivamente, parte de la tesis que sustentaré en este ensayo consiste en que determinados afectos se hallan vinculados a representaciones mentales específicas. No es casualidad, por ejemplo, que la envidia se produzca siempre en relación con las jerarquías de estatus dentro de entornos competitivos. Los hombres sienten envidia hacia los hombres con más éxito y dinero, mientras que las mujeres sienten envidia hacia las mujeres más atractivas, puesto a que el éxito y la belleza son símbolos de estatus que corresponden a cada uno de los sexos. Esta fue la perspectiva que Ronald Fairbairn desarrolló en su teoría de las relaciones de objeto, con base en su descubrimiento de que los afectos se encuentran siempre ligados a representaciones cognitivas de uno mismo y de otras personas. Posteriormente, Otto Kernberg se apoyaría en esta tesis de las investiduras para describir la relación entre investiduras y representaciones cognitivas a lo largo de su teoría del narcisismo:

«El narcisismo normal implica la investidura de libido de un yo normalmente integrado que incluye tanto lo bueno, como lo ideal y lo malo; representaciones propias devaluadas como estas son integradas en relaciones totales de objeto en el desarrollo de la constancia de objeto. La integración normal de relaciones de objeto mutuamente escindidas e internalizadas requiere que las representaciones propias investidas de libido predominen por sobre las representaciones investidas de agresión, y su integración implica una suerte de reclutamiento, podría decirse, de la agresión al servicio de la libido» (Kernberg, 2001).

Más en concreto, el hecho de que las representaciones mentales y los afectos estén vinculados implica que manipular las representaciones mentales puede alterar el predominio de ciertos afectos, y viceversa. La novedad que yo propongo a lo largo de este ensayo es la introducción de módulos cognitivos *a priori* que actúan como mediadores entre las representaciones mentales y los afectos. De acuerdo con esta tesis, los afectos y los símbolos están vinculados por estructuras *a priori* que determina qué afectos se encuentran conectados a qué *categorías* de representaciones, así como todas las representaciones posibles compatibles con cada módulo.

En ese sentido, la labor de estos módulos cognitivos sería: detectar y codificar espontáneamente «señas» del medio ambiente, fungir como piedras angulares que determinan qué estímulos constituyen señas y cuales otros son irrelevantes, codificar estas señas en representaciones mentales abstractas que el cerebro puede procesar, imprimirlas a las representaciones interpretaciones semánticas biológicas particulares, y actuar como mediadores entre todas estas representaciones codificadas y los afectos que les corresponden.

En el caso del instinto de autoconservación social, ya hemos mencionado las tres funciones que lo constituyen en un módulo individuado con respecto a otras funciones del cerebro. Estas son:

1. Percepción e integración en estructuras de estatus social.
2. La pulsión orientada hacia la utilidad social.
3. Empatía cognitiva y representaciones mentales del Yo.

A lo largo de los siguientes capítulos, nuestra intención será abordar estas tres funciones por separado para matizarlas, describirlas a profundidad y contrastarlas con la vida intrapsíquica de las personas autistas. Este libro no se halla, pues, orientado específicamente hacia los trastornos del espectro autista. El propósito es valerse de la vida interna de los sujetos autistas para delimitar las fronteras del módulo de la autoconservación social y poder esbozar así un retrato acertado de los mecanismos que vertebran nuestra vida en sociedad.

1. Percepción e integración en estructuras de autoconservación social

Con el fin de abordar el concepto de «autoconservación social», primero me parece necesario realizar un contraste con aquello que tradicionalmente se ha entendido por «autoconservación». El diccionario define la autoconservación como la protección de uno mismo del daño y la muerte, entendido como un instinto básico de los humanos y los animales.

Esta noción actual de un impulso orientado a preservar la propia vida ante las amenazas externas (e internas) probablemente se remonta a Spinoza. En *Ética* (1677), Spinoza plantea el concepto de «conato» como esa tendencia inherente de las cosas (animadas e inanimadas) a conservar su Ser y resistirse a la destrucción. Para el filósofo, el conato es la fuerza inherente a todo lo que existe que busca perpetuar dicha existencia, a pesar de las tensiones que ejerce la realidad en contra suya (algo semejante a la inercia, que hace permanecer a los objetos en su estado relativo a no ser que una fuerza externa los perturbe). Dicha resistencia de la materia y de los organismos a su aniquilación sería una manifestación de los modos de Dios en el mundo.

Como es sabido, Spinoza era un panteísta, por lo cual su concepto de conato pretendía situar a la mente humana dentro de un contexto natural para dar explicación a la conducta aparentemente irracional de los seres humanos, desentrañando su lógica interna, a diferencia de los pensadores dualistas de su época que concebían a la mente como una substancia espiritual y separada del mundo material. Así, al ser el conato una manifestación de la naturaleza de los entes que determina su obrar, este no alude a una única conducta aislada que realizamos en nuestro tiempo libre, independientemente de otras actividades, sino a la propia esencia desde la cual se despliegan las acciones y los afectos. La alegría, por ejemplo, sería para Spinoza resultado de la transición hacia un estado superior de poder para conservar al Ser, al tanto que la tristeza se daría por la transición opuesta, como síntoma de debilidad ante las amenazas.

Posteriormente, Schopenhauer adoptaría el concepto de la voluntad universal para designar al impulso ciego del universo que guía la conducta de los organismos. De acuerdo con Schopenhauer, todos nuestros actos estarían determinados por esta fuerza cósmica que busca perpetuarse en cada sujeto, a pesar de que nunca podemos saciar su efervescencia por completo y esto nos condena a un ciclo sinsentido de nacimiento y muerte en el cual es imposible lograr la plenitud. Este pulso irracional que permanece siempre constante fue el fundamento teórico desde el cual Schopenhauer explicó la tendencia de los organismos a conservar la vida a cualquier costo.

Esta voluntad universal de Schopenhauer, que nos hace aferrarnos a la vida a pesar del sufrimiento, se constituiría posteriormente en las pulsiones del psicoanálisis, por lo que el concepto original de autoconservación acabaría formalmente incorporado al estudio de la mente. Así, si Spinoza propuso una inclinación universal abocada a la supervivencia desde una punto de vista más teológico, y Schopenhauer argumentaba que semejante tendencia era síntoma de un impulso metafísico, Freud utilizaría el término de autoconservación de una forma más científica y sistemática para referirse al conjunto de impulsos fisiológicos que tendrían como fin mantener al organismo vivo. Entre estas se hallarían el hambre, el miedo, el dolor, la evitación al daño, etc.

Esta es la noción que en la actualidad se tiene de la autoconservación en biología. Ella se refiere a los procesos vitales que tienen que cumplirse para garantizar la supervivencia de los organismos: específicamente esos impulsos relacionados a las necesidades primarias como el hambre, que motiva a buscar alimento, o el miedo, que procura la evitación del daño. Estas conductas son universales a lo largo del reino animal, y se ha observado inclusive a bacterias unicelulares desarrollar respuestas que las hacen evitar ambientes nocivos para aumentar sus probabilidades de sobrevivir. Así, gracias al carácter universal de las conductas orientadas a la supervivencia, el concepto de autoconservación

suele estar asociado a funciones fisiológicas primitivas que todos los humanos compartimos con los animales y que, por lo tanto, corresponden a un período arcaico de nuestra historia filogenética.

Y efectivamente, el hambre y la sed son universales en el reino animal porque procuran la supervivencia inmediata de los organismos. Sin embargo, lo que proponemos con la autoconservación social es un dispositivo cognitivo filogenéticamente más reciente y de corte gregario que se habría desarrollado en el último tramo de la evolución humana gracias a la complejidad social del paleolítico —período que marcó la transición hacia las tribus bien organizadas de cazadores y recolectores. Ya Darwin había especulado a raíz de los hábitos vitales de los primates superiores que nuestros antepasados tempranos vivían en comunidades con mecanismos bien elaborados de distribución de trabajo (Tammone, 1995). Y dicho período confluye con la evolución neurocognitiva del Pleistoceno, en la cual el cerebro aumentó su tamaño de 400 centímetros cúbicos a 1350 centímetros cúbicos.

La premisa desde la cual planteamos un mecanismo de autoconservación social parte de que el proceso de selección natural en este período debió de haber favorecido el surgimiento de un órgano cognitivo capaz de vertebrar la vida en colectivo para así poder extraer ventaja de ella. Este mecanismo de supervivencia social se ve igualmente justificado por el hecho de que los seres humanos somos animales gregarios que necesitamos de un grupo para poder sobrevivir y no podemos valernos por nuestra propia cuenta como los lobos, justamente porque la complejidad de nuestro organismo hace que el satisfacer sistemáticamente todas nuestras necesidades básicas sea una tarea muy ardua como para ser llevada a cabo por un solo individuo. La especialización de los individuos en tareas que habrían contribuido en conjunto a mantener vivos a los integrantes del colectivo debió de haber sido aquí una prioridad para que el proceso de integración en tribus más amplias pudiese llevarse a cabo.

De tal manera, la necesidad de coordinar al colectivo y clasificar a los individuos según sus funciones fue probablemente lo que engendró al módulo cognitivo responsable de nuestra facultad de percepción de estatus social. En la medida en que los grupos aumentaron de tamaño durante el Pleistoceno, se hizo cada vez más necesario integrar a todos los miembros en una estructura coherente que, al ser percibida igualmente por cada sujeto [intersubjetividad], habría facilitado la división laboral y la adopción de roles sociales (cazadores y recolectores). Hablamos de un mecanismo que cumpliría la función de crear una estructura colectiva rígida y de regular todas las relaciones tomando como fundamento la posición de cada persona dentro de la tribu.

Naturalmente, en nuestro lenguaje cotidiano, «estatus» es el término que mejor describe este fenómeno. Por él entendemos, desde nuestra mirada cognitivista, a la posición «diferencial» del individuo (o grupo) en relación con los demás: un sistema comparativo que se vale de huellas simbólicas impresas sobre cada sujeto para llevar un registro de su lugar dentro de la estructura. El resultado sería una red cognitiva, articulada por una arquitectura nativista rica, que nos permitiría hacer comparaciones automáticas entre personas. Cuando nos comparamos socialmente con los demás, utilizamos este mecanismo que lleva un registro del estatus percibido de cada sujeto.

Esta red cognitiva se valdría, además, de categorías determinadas por la cultura para así nomenclaturizar a las personas en estereotipos y facilitar la cognición social. Los múltiples trabajos que puede desempeñar un individuo, por ejemplo (doctor, profesor, arquitecto...), son categorías de estatus que lo identifican dentro de una red diferencial, así como también las etiquetas (tales como «padre», «madre», «hijo»...), comunican el estatus de la persona. Como en el ajedrez, cada pieza tiene una posición distinta en relación con las otras, y además corresponde a una categoría específica (torre, caballo, alfil, peón...).

Los beneficios de utilizar el estatus como medio para taxonomizar a las personas son obvios. La división de trabajo que antes mencionamos es un ejemplo, pero otro beneficio sería la capacidad de regular el comportamiento de los integrantes de la tribu mediante roles de estatus. Los cazadores cazan, los recolectores recolectan y los jefes mandan. Semejantes roles de conducta facilitarían la armonía, ya que requieren que el ocupante de cada estatus «actúe ante los otros de manera tal que transmita la impresión de que su concepción de sí mismo y de los demás es semejante a la concepción que ellos tienen de sí mismos y de él» (Goffman, 1951). Los roles de género que le imputan valores y conductas diferentes a hombres y mujeres son un ejemplo claro. Estos roles facilitarían la armonía entre los dos sexos al impedir que aparezcan conductas impredecibles ante las cuales no se sabe cómo reaccionar.

Adicionalmente, el estatus funciona en gran parte mediante símbolos que actúan como marcadores para identificar la posición social de los sujetos. Dichos símbolos cumplen la función de hacer el estatus visible ante los otros integrantes de la tribu y facilitar así la cooperación. Un hombre con una bata blanca le comunica a los demás que es médico, y un hombre con un uniforme verde comunica que es soldado. El módulo cognitivo de la autoconservación social debe tener la capacidad para registrar automáticamente estos símbolos y alterar nuestra percepción del estatus propio y ajeno en función a ellos.

Podríamos decir entonces que los símbolos de estatus comunican la posición social del individuo. Si la red cognitiva lleva un registro de la ubicación de cada persona dentro de la comunidad, los símbolos de estatus serían los marcadores que nos suministran nueva información acerca de las coordenadas de los sujetos, permitiendo que la red cognitiva se calibre.

Aunque esto no es del todo verdad. Los símbolos de estatus no solo «comunican» la posición del sujeto; en cierto sentido, los símbolos de estatus «crean» el estatus. Si yo salgo a la calle vestido con ropa de lujo y con un estilo

que imita al estereotipo de los millonarios, incluso si no tengo mucho dinero, lo importante es que los otros me perciban como millonario —podría incluso mentir. Los símbolos de estatus «inducen» a los demás a que me imputen un estatus, incluso si no tengo las credenciales últimas. De tal manera, yo puedo gozar de un estatus sin realmente «poseerlo» [charlatanería], pues el estatus es siempre algo abstracto que existe solo en la mente de los individuos, y no algo concreto. Así, los símbolos de estatus poseen un efecto «performativo» en la percepción, pues estos no se limitan a comunicar pasivamente el estatus, sino que lo «crean». Y los referentes últimos que supuestamente avalan un estatus (como el dinero) son también símbolos. No existe un referente final al que un estatus pueda anclarse para ser avalado, todo es cuestión de percepción.

En cualquier caso, el aparato cognitivo del instinto de autoconservación social está diseñado para detectar estas señas e integrarlas a la percepción que tenemos de nosotros y de las demás personas. Esto nos permite saber de antemano cómo relacionarnos con cada sujeto particular, haciendo de la vida en comunidad algo más predecible y homogéneo. Si este órgano no llevase un registro de las personas y no las clasificase con base en sus estatus y sus roles de estatus, la sociedad no existiría. ¿O de qué otra manera sería posible, pues, coordinar a tantos animales necios viviendo dentro de un mismo territorio...? El módulo favorece nuestra supervivencia dentro del rebaño.

Y, sin embargo, el módulo de la autoconservación social también es responsable de vertebrar las jerarquías de estatus. En su estado primordial, la red cognitiva simplemente lleva un registro de la posición de cada individuo. Por ejemplo, una persona puede gustar de la música Rock o Metal y formarse una identidad que lo represente ante la comunidad como un miembro de estas tribus juveniles, pero esto no necesariamente conlleva a una estratificación, al igual que en las civilizaciones antiguas los individuos que ostentaban el estatus de comerciantes no necesariamente eran superiores a los pescadores, pintores

o arquitectos. La estratificación se produce posteriormente, en función a los valores que les son computados a cada estatus en particular. Los tres valores primordiales que producen la estratificación son, de acuerdo con Max Weber: «prestigio», «riqueza» y «poder». Y esto tiene implicaciones profundas porque gracias a las desigualdades que se crean no todos los individuos se conservan de la misma manera.

Para ilustrar estas desigualdades relativas a la supervivencia social de cada sujeto, no puedo concebir un mejor punto de partida que el de la mirada evolucionista de una de las clases que dio el profesor Jordan B. Peterson en la Universidad de Toronto. En uno de sus vídeos, titulado *Human Motivation and Zebra Camouflage* [Motivación humana y camuflaje de cebras], Peterson formula una curiosa analogía entre la conducta de los humanos y el camuflaje de las cebras. Partimos de que las cebras ostentan rayas blancas y negras, y que estas actúan como camuflaje. ¿Pero cómo? Los leones son dorados, como la sabana, pero las cebras tienen colores muy llamativos que las hacen visibles a kilómetros de distancia. Por ende, las rayas no deberían de ser un camuflaje efectivo.

El punto es que en la naturaleza no existe «una sola cebra». Todas las cebras se pasean siempre en manada. Por eso los biólogos suelen perderlas de vista fácilmente. Si están estudiando a una cebra en particular, basta con bajar la mirada un instante para perderla en el océano monocromático. El camuflaje dificulta su identificación individual, de manera tal que este no actúa contra el ambiente, sino contra el grupo. Si tomamos a una cebra y le pintamos marcas rojas para mantenerla identificada, el resultado es que los leones la matan. Los leones tienen que identificar a una cebra para concentrar la cacería en torno a ella. Las rayas dificultan esto porque dividen la atención de los depredadores. Los leones no siempre atacan a las cebras débiles. ¿A qué león no le gusta una cebra grande y crujiente? Los leones atacan a las cebras que pueden ser identificadas individualmente porque sus rasgos las hacen diferentes.

Los peces demuestran un comportamiento similar. Los peces nadan en cardumen, pero los más grandes y dominantes permanecen en el centro de la estructura, mientras que los débiles se hallan confinados a las periferias. Así, los peces en el centro poseen un anillo que los separa de los ataques externos, al tanto que los que están en las periferias son carnada para los depredadores. Si un depredador ataca el cardumen, los débiles y enfermos que yacen en las periferias serán los primeros en morir, mientras que los peces que se hallan en el centro pueden aprovechar la oportunidad para escapar a tiempo.

Lo mismo sucede con los seres humanos. Como en la naturaleza no existe «un humano» y necesitamos de un grupo para sobrevivir, quienes yacen en el centro—del—rebaño tienen más probabilidades de sobrevivir que los que se hallan en las periferias. Y lo que determina quiénes están en el centro—del—rebaño y quiénes están en las periferias es, ciertamente, el estatus.

Como señalamos antes, el estatus es la posición de cada sujeto dentro del colectivo. La red cognitiva del módulo de la autoconservación social lleva un registro espontáneo de toda esta información, de modo que los integrantes del colectivo pueden identificar rápidamente la función que cumplen los otros en la estructura. No obstante, a esta red se le pueden introducir distintos valores que permiten a los individuos compararse en un tono jerárquico. Los tres valores principales que sugirió Weber son: prestigio, riqueza y poder, aunque en realidad la red cognitiva puede emplearse para jerarquizar a las personas en función a cualquier valor para el cual exista una demanda o un reconocimiento por parte de los demás. En ese sentido, los valores de la red cognitiva son contingentes y dependen del contexto, pero la red en sí —la cual integra a las personas en un mismo sistema diferencial— es siempre la misma porque ella se remonta a un órgano innato moldeado por millones de años de evolución.

La estratificación se produce, pues, en función a la cantidad de capital dentro de un contexto social que tienen los estatus —prestigio, dinero, poder.

Por ejemplo, no es lo mismo ser un empresario de éxito o un médico que un delincuente, como no es lo mismo poseer un título universitario que no haber cursado estudios primarios. En la medida en que un estatus logra obtener más de aquel capital que su contexto social valora, también fluctuará el valor que se le imputa y, por lo tanto, su trato dentro del colectivo. Esta jerarquización es lo que nos permite establecer un punto de comparación con la analogía de las cebras y los peces. Como los individuos con mayor estatus concentran más de aquel capital que los otros valoran, los que tienen más estatus se conservan mejor dentro de la comunidad porque las demás personas gravitan hacia ellos. Metafóricamente, es como si la sociedad *orbitase* alrededor de quienes poseen más estatus, mientras que los términos «marginados sociales» o «las periferias sociales» (que se utilizan para aludir a los que yacen en los peldaños inferiores) denotan la indiferencia u hostilidad que sufren estos colectivos.

La analogía de las cebras y los peces es lícita, ya que las jerarquías de estatus dependen de los valores colectivos, los cuales están enmarcados por el conjunto de creencias de la pluralidad. De esta forma, el estatus es una unidad darwiniana de adaptabilidad a la tribu por la cual todos los individuos intentan calibrarse a los ideales de la comunidad para beneficiarse de ella. Cuanto más se ajusta un individuo a los ideales del rebaño [hombre, blanco, protestante, millonario, atractivo...] tanto más prestigio se le imputa, y el hecho de que las jerarquías se basen en creencias ampliamente compartidas contribuye a legitimar la estratificación, haciéndola parecer justa y natural (Ridgeway & Correll, 2006). Gracias a esta naturaleza gregaria que se manifiesta dentro de un contexto social amplio, el estatus es una medida de valor extrínseca que depende del sistema de valores colectivo, de manera que el instinto por obtener estatus es igualmente un instinto por adaptarse a la estructura social para beneficiarse de ella, de la misma manera en que las cebras y los peces se amontonan entre sí para incrementar sus probabilidades de sobrevivir.

En ello se diferencian las jerarquías de estatus social de las jerarquías comparativas de fuerza, competencia u habilidad que no miden la posición relativa de las personas. Estas últimas jerarquías se refieren a medidas objetivas (casi matemáticas) inherentes a cada sujeto, que existen independientemente del sistema de valores de la tribu. Si la sociedad deja de respetar un puesto de autoridad su estatus se hace inservible, ya que este depende de la legitimidad que le confiere la pluralidad, mientras que un hombre alto y robusto conserva su fuerza física y sus destrezas sin importar si los demás valoran sus atributos. Del mismo modo, un hombre inteligente y con bastante conocimiento puede no tener ningún prestigio en vida que le certifique un estatus elevado, pero su ingenio es un atributo que continúa siempre presente, independientemente de si las demás personas lo valoran o respetan (como Nietzsche, que en vida fue alienado por sus compañeros y forzado a retirarse de su trabajo a los 35 años, solo para obtener fama después de la muerte).

Así, en contra de la especulación de Cummins (2015) que vincula los niveles altos de testosterona hallados en los ganadores de juegos competitivos como el ajedrez a un incremento de nuestro estatus social (Mazur et al., 1992), la excitación que experimentamos al ganar en un juego competitivo que exige toda nuestra habilidad y concentración no ostenta, en principio, nada que ver con el estatus —aunque también es cierto que casi cualquier gesto (incluso el ganar en el ajedrez) puede convertirse en un símbolo de estatus si el contexto social le atribuye un valor. La clave aquí es «contexto social». Las jerarquías de estatus dependen de la legitimidad que una comunidad les confiere; ganar en un juego que involucra a dos individuos que solo buscan tomar conciencia de sus capacidades no implica siempre un cambio de posición dentro del orden social. En realidad, podríamos obtener los mismos niveles de testosterona al luchar contra animales salvajes que ni siquiera forman parte de nuestras jerarquías humanas, o simplemente haciendo ejercicio.

Todo esto nos lleva a la auténtica función de las jerarquías de estatus. El estatus depende de la percepción que tienen los demás de nosotros, por lo cual este es un fenómeno social que no necesariamente guarda relación alguna con nuestras aptitudes individuales (como nuestras competencias o talentos). En otras palabras: las jerarquías de estatus no son del todo meritocráticas. Y, sin embargo, el objetivo vital de la gran mayoría de personas es ascender en la jerarquía social para incrementar sus probabilidades de conservarse. ¿Cuál es, entonces, el beneficio que obtienen los individuos al ascender en la jerarquía? ¿Cuál es el premio final por el cual competimos tan arduamente?

Según las teorías actuales más difundidas de la psicología evolucionista, las jerarquías de estatus existen para distribuir mejor los recursos dentro de un contexto de escasez (Sapolsky, 2005), para facilitar el aprendizaje sociocultural (Henrich & McElreath, 2003), o bien para aumentar la motivación de las personas (Halevy et al., 2011; Magee & Galinsky, 2008). No obstante, si bien estas teorías cuentan con fundamentos contundentes, la verdadera función de las jerarquías de estatus parece ser la de determinar el grado en el que las otras personas están dispuestas a cooperar con cada individuo.

Como los individuos con más estatus tienen más capital de aquel que todos valoran (prestigio, dinero, autoridad), los individuos cooperan con ellos porque también quieren sacar provecho de ese capital. Las personas gravitan hacia quienes tienen dinero porque ellas también quieren aumentar su propio valor obteniendo una tajada de ese capital a cambio de hacer favores [trabajo asalariado]. Lo mismo hacen los individuos que gravitan hacia quienes poseen más prestigio con el fin de aumentar su propio prestigio [fama, popularidad, reputación] y evitan relacionarse con los estatus inferiores para no manchar su imagen. En el caso del poder, las personas cooperan con la autoridad porque saben que esta es respaldada por una muchedumbre dispuesta a apoyarla (de ser necesario con fuerza bruta) y que habrá consecuencias para los disidentes.

En todos estos casos, la función del estatus es canalizar las fuerzas cooperativas del rebaño en torno a un punto específico.

En ese sentido, las jerarquías de estatus son igualmente jerarquías de dominación y dependencia, pues quienes no poseen el capital predeterminado por el sistema de valores de la sociedad (como el dinero) dependen de quienes sí lo tienen para sobrevivir y satisfacer sus deseos. De tal manera se perpetúan relaciones de poder asimétricas por las cuales las facciones más desfavorecidas deben acatar la voluntad de quienes tienen más estatus [o bien de la pluralidad en general, que, como fundamento supremo del estatus, también puede fungir como agente opresor]. Esta es la razón por la cual las desigualdades marcadas nos perturban, en tanto a que ellas dejan a un bando desprovisto de poder de autoconservación y lo obligan a someterse a las condiciones de los otros:

«Una jerarquía de dominancia es un conjunto de normas sociales implícitas. Las normas sociales son reglas prescriptivas: son reglas (implícitas o explícitas) que dictan qué comportamientos están permitidos, obligados o prohibidos. En las jerarquías de dominancia, las normas sociales se reflejan en prácticamente todas las actividades, incluido quién puede sentarse al lado, jugar, compartir comida o aparearse con quién» (Cummins, 2000).

En efecto, gracias al poder de autoconservación que el estatus otorga, no es casualidad que los puestos más altos de las jerarquías sociales hayan sido tradicionalmente asociados a la suerte. Podemos ver una representación gráfica en la *Rota fortunae*. La rueda de la fortuna no es solo una metáfora ancestral acerca de lo azaroso del destino [La vida es un juego de dados: el destino le da mucho a uno, y al otro le da esfuerzo y plaga], en sus representaciones medievales podemos apreciar que los campesinos se hallan abajo, aplastados por la rueda, al tanto que el rey se encuentra feliz en la cima. El tropo de la rueda de

la fortuna no solo representa, pues, al injusto destino, sino cómo la buena y la mala suerte están asociadas en el imaginario colectivo a determinados estatus que corresponden a un mayor o menor poder para conservarse:

«La rueda de la fortuna gira,
Yo bajo, humillado;
otro sube a las alturas;
muy en lo alto
se sienta el rey en la cima –
¡que se cuide de la ruina!
porque debajo del eje leemos:
Reina Hécuba».
—Burana Codex

Y, en efecto, el puesto de un individuo en la jerarquía es crucial para su conservación. La razón ya la hemos ilustrado a través de la analogía de las cebras y los peces: Quienes yacen en los márgenes del grupo son más propensos al hambre, la escases, la enfermedad, y a los abusos de poder de los demás integrantes de la tribu, pues los humanos dependemos de un grupo para saciar nuestras necesidades, y el valor social de cada uno contribuye a determinar el trato que recibimos de los otros. Es como en el cuento de *La niña de los fósforos* de Hans Christian Andersen, en el cual una niña intenta vender fósforos por las calles nevadas para así poder volver a su casa, pero acaba muriendo de frío porque nadie le compró nada. Las limitaciones de nuestra biología, las cuales nos impiden sobrevivir por cuenta propia como los dioses o como Robinson Crusoe, son las que hacen germinar una dinámica de dominio y subordinación que a veces da paso a instituciones como la esclavitud. Si fuésemos capaces de sobrevivir por nuestra propia cuenta en la naturaleza, al igual que el Zaratustra de Nietzsche, no necesitaríamos ni de la sociedad y ni de sus jerarquías.

Las jerarquías de estatus se basan, entonces, en qué tanto valor de los valores estipulados por el consenso colectivo posee cada individuo [prestigio, capital], o bien en el aval que le otorga el consenso colectivo a cada individuo para mandar [poder], en tanto a que la cadena de mando también es percibida como legítima y necesaria. Y dichas jerarquías determinan, a su vez, la calidad de las relaciones que mantienen los individuos entre sí, y, por ende, su acceso a bienes y servicios [poder de cooperación]. De tal manera, existe una relación inversa entre el estatus y la propensión a sufrir escasez, hambre, enfermedad y muerte, la cual es apreciable tanto en los humanos como en los animales:

«Si una enfermedad aviar se propaga por una comunidad de pájaros cantores estratificada, serán los especímenes menos dominantes y sometidos a mayor presión (aquellos que ocupan los peldaños inferiores del mundo de las aves), los que tengan más probabilidades de caer enfermos y morir. Lo mismo sucede en las comunidades humanas cuando los virus como la gripe aviar se expanden por el mundo. Los pobres y vulnerables siempre son los primeros en morir, y en mayores cantidades. Son también más propensos a contraer enfermedades no contagiosas, tales como el cáncer, la diabetes o las cardiopatías. Cuando la aristocracia se resfría, como suele decirse, las clases trabajadoras mueren de neumonía» (Peterson, 2019, p, 17).

Estas jerarquías son (efectivamente) vertebradas por los valores de la totalidad de los sujetos, por los convencionalismos que actúan bajo el consenso de la pluralidad, y por la influencia que ejercen el consenso de la pluralidad y sus convencionalismos sobre la socialización, a través de la cual se calibra el sistema de valores subjetivo de cada sujeto con el sistema de valores colectivo. En ese sentido, el rey no es rey porque sea más fuerte que los demás o porque esté más capacitado para gobernar [aunque la confluencia entre habilidad y estatus sería deseable], sino en función a las jerarquías que le dan autoridad.

Así, como señalamos, estas jerarquías se perpetúan siempre dentro de un contexto específico y reflejan los valores de los individuos en ese contexto particular. Un científico famoso que ha realizado decenas de descubrimientos importantes y que ha trabajado con las universidades más prestigiosas podrá gozar de un vasto prestigio y de riqueza en Occidente, pero si lo introducimos en una tribu del Amazonas, aislada de toda la civilización, su estatus se vuelve inservible, pues los salvajes poseen un sistema de valores totalmente diferente que no reconoce sus méritos.

Y, no obstante, incluso las tribus aisladas tienen sus propias jerarquías de estatus, pues, si bien las categorías y valores que determinan el orden de los estatus dependen del contexto, no ha existido nunca una sociedad desprovista de estas jerarquías. Las categorías y valores de estatus son contingentes, pero el módulo cognitivo que vertebra a todas las jerarquías posibles es «universal» [o, mejor dicho: «casi» universal, como veremos más adelante].

Este hecho, relativo a la universalidad de las jerarquías de estatus, nos permite formular un primer planteamiento de corte nativista: Que el carácter universal del estatus depende de un único sistema a priori que retiene huellas simbólicas relativas a la posición social de cada persona para vertebrar una red cognitiva. Estas huellas serían como marcadores que se imprimen de manera automática sobre cada individuo para proporcionarnos una noción abstracta de su posición relativa dentro de la estructura. Y, posteriormente, esta red se iría actualizando en la medida en que recibimos más información relacionada a los símbolos de estatus de cada uno. ¿En dónde trabaja? ¿Tiene dinero?

En ese sentido, mi propuesta es un mecanismo innato que vertebra a todas las jerarquías de estatus posibles partiendo de un aparato cognitivo que les imprime huellas simbólicas a todos los individuos, y, posteriormente, hace uso del conocimiento adquirido por la experiencia para integrarlos dentro de una red diferencial en función a valores preestablecidos. Semejante mecanismo

que procesa información de cada sujeto y de las categorías de estatus ocupa el lugar de lo que Jerry Fodor denominó el «sistema de entrada» de los módulos [*Input system* —o *Input analyzers*].

En su libro, *La modularidad de la mente*, Fodor sugiere que los sistemas de entrada son las fracciones de los módulos encargadas de codificar los datos sensoriales [aportados por los «transductores»] en símbolos abstractos que el cerebro puede manipular (Fodor, 1983). Esto quiere decir que: los sistemas de entrada «codifican» los datos de los sentidos que corresponden a su dominio específico y los convierten en «señales» [«*cues*»] que le proporcionan al cerebro un entendimiento de lo que se está observando o escuchando. En este caso, el módulo de la autoconservación nos suministra un entendimiento espontáneo del estatus como la posición diferencial de las personas dentro de un contexto específico, procesando datos sensoriales específicos del ambiente para luego abstraerlos dentro de una red cognitiva que nomenclaturiza a las personas. Y todos estos procesos ocurrirían de forma automática.

El sistema de entrada del módulo de la autoconservación social debe realizar como mínimo la tarea de detectar señas de estatus a partir de indicios auditivos y visuales. Y no es evidente, pero las habladurías y los rumores son mecanismos a través de los cuales se actualiza nuestro conocimiento de la estructura social y de sus jerarquías de estatus.

Por ejemplo, supongamos que Juan acaba de diplomarse en leyes y ha sido contratado por una firma que le pagará bastante dinero. Su hermana Ana se entera y se lo dice a María, María se lo cuenta a Pedro, Pedro se lo cuenta a diez personas más, y al cabo de uno días ya todo el pueblo lo sabe. En efecto, Juan acaba de incrementar su estatus ante los ojos de la comunidad gracias a la reacción en cadena que hizo esparcirse el rumor como fuego por el bosque. En cuestión de horas todo el pueblo se enteró. Pero la pregunta es: ¿Por qué esta noticia acerca de la vida privada de Juan fue la que hizo correr la voz y no

otra noticia más trivial, como la de un rayo que partió un árbol en el bosque? La noticia de Juan interesa a todos porque el módulo de la autoconservación social detecta y privilegia justamente las señas relativas al estatus; en este caso mediante la vía oral–auditiva. Un árbol caído en medio del bosque no interesa a nadie. La próxima vez que nos topemos con Juan probablemente estaremos atentos a la ropa formal y elegante que viste para su trabajo. Dicha ropa sería un símbolo visual de estatus que el módulo de la autoconservación detecta y privilegia, recortándola por sobre los estímulos neutros del ambiente. Fijamos nuestra atención en estos símbolos gracias a los mecanismos del módulo, cuya función es detectar todas las «señas» de estatus e integrarlas en la red cognitiva que lleva un registro de cada persona.

Ejemplos similares de estatus y de símbolos de estatus se manifiestan de una forma inagotable a lo largo de toda la historia. Actualmente, el obtener un título universitario y una carrera exitosa son dos de los símbolos de estatus más visibles, pero, como señalamos antes, cada cultura y civilización funciona a través de sus propios símbolos, algunos de los cuales son más exóticos.

Pongamos por ejemplo uno de los sistemas de estatus más complejos jamás concebidos: las togas del Imperio romano. A pesar de que Roma era, en teoría, una democracia, esta contaba con un sistema de togas que se utilizaban como marcadores de distinción que solo podían utilizar los ciudadanos libres, a diferencia de los esclavos, extranjeros y desterrados. Por ende, era tabú para los ciudadanos libres mostrarse en público sin estas. Asimismo, las togas eran también parte de un sistema complicado de rangos. Durante eventos formales los hombres romanos y los miembros del senado debían utilizar la toga blanca virilis: una toga que simbolizaba a la ciudadanía masculina adulta. Durante sus candidaturas a puestos públicos, los aspirantes al cargo debían emplear la toga cándida, una toga marcada con tiza para hacerla brillante. Por el contrario, la toga praetexta, con márgenes purpuras, solo podía ser usada por sacerdotes y

magistrados, mientras que la toga picta, teñida de colores brillantes, solo podía ser empleadas por comandantes militares, cónsules y emperadores (Van Vugt & Tybur, 2015). En estos ejemplos el órgano de la autoconservación funciona como un dispositivo que se vale del «aprendizaje cultural» para detectar estos símbolos y fijar nuestra atención en ellos. Nuestra atención es canalizada hacia estos objetos gracias a su utilidad de supervivencia.

Pero a pesar de esto el módulo de la autoconservación social no es un dispositivo «pasivo» de la mente que se limita a *detectar* semejantes símbolos en el ambiente, como si fuesen sustancias independientes de nuestra percepción subjetiva. El órgano activamente *produce* estas jerarquías mediante una función específica. Si tomamos a un grupo al azar de individuos y los dejamos varados en una isla, disociados de todo conocimiento cultural, las jerarquías de estatus pronto surgirán nuevamente, en tanto a que ellas constituyen el propio tejido social que posibilita la vida en comunidad. De tal manera, podríamos afirmar que este es uno de los muchos módulos cognitivos que ocupan tanto el lugar de las categorías kantianas como el del esquematismo trascendental. Es decir: tanto el lado a priori del entendimiento que, en su condición de *conceptos puros*, nos suministra esquemas mentales predeterminados (previos a la experiencia), como también los esquemas trascendentales que vinculan esas categorías base con la apariencia fenoménica, en tanto a que el módulo funge también como mecanismo que nos permite detectar el estatus en la realidad empírica.

El Yo y el Otro

Si reconocemos entonces que las jerarquías sociales son determinadas por los valores y categorías de cada contexto específico, pero que sus fundamentos se remontan a un órgano innato, podemos apreciar cómo en el estatus [y —¿por qué no?— en casi todos los procesos cognitivos de la mente] se interceptan el

carácter a priori, *eterno*, de la naturaleza humana con lo a posteriori, *contingente*. La naturaleza más íntima del ser humano hace emerger espontáneamente las estructuras de estatus que determinan la cultura, y la cultura, en cambio, como prolongación de esa misma naturaleza humana dentro de un espacio temporal delineado, determina el orden de los estatus en función a sus valores. De esta manera, la cultura no es un ente externo, parasitario, que corrompe la bondad y la autenticidad del ser humano, como pensaban Rousseau, los románticos y los posmodernos; la cultura *es* la naturaleza humana.

El módulo de la autoconservación crea esquemas que cartografían las relaciones sociales valiéndose de una arquitectura nativista rica, y esto posibilita el surgimiento de estructuras intersubjetivas complejas. Así, la sociedad es posible gracias a una serie de procesos cognitivos compartidos y sustentados por un dispositivo común que actúa como medio constitutivo del orden social y como herramienta para decodificarlo.

En términos psicoanalíticos, este módulo a priori que crea estructuras sociales y que actúa como decodificador cumple algunas funciones del Yo, en tanto a que el Yo es la instancia mediante la cual el aprendizaje se superpone a los impulsos animales, reemplazando el principio de placer por el principio de realidad, más acorde con la razón y con el «sentido común» de cada contexto sociohistórico (Marcuse, 1983, p, 28), y en tanto a que el Yo es igualmente la estructura que nos representa como sujetos en la realidad social, posibilitando así la formación de una identidad propia a través del proceso de individuación que ocurre gracias a la interacción con nuestro entorno (Jung, 2013).

Y, efectivamente, esta concepción jungiana del Yo como núcleo de la identidad incorpora igualmente a la «Persona», entendida como la fachada que usamos para regular la percepción de los demás de nosotros; es decir: aquello que Erving Goffman denominaría desde la sociología el conjunto de estatus y roles de estatus que nos representan socialmente (Goffman, 1959).

El módulo de la autoconservación nos imprime una huella cognitiva para representarnos como un Yo dentro de la red intersubjetiva de estatus, y semejante huella cognitiva determina parcialmente la percepción que tenemos de nuestra identidad a través de los muchos estatus que se le pueden predicar. Prueba de ello es que cuando conocemos a una persona nueva, generalmente nos presentamos mutuamente por los trabajos que realizamos o por nuestros lugares de procedencia, siempre a través de etiquetas que nos señalan, como: «abogado», «alemán», «terrateniente», «socialista...» Esto quiere decir que por lo menos una fracción de nuestra identidad está determinada por la posición que ostentamos dentro del rebaño y por sus categorías y roles respectivos.

No obstante, el módulo de la autoconservación también representa a todas las demás personas dentro de la realidad, imprimiéndoles huellas cognitivas para acarrear un registro de su posición en la estructura, de modo que el órgano no solo me representa a mí dentro de un campo virtual–intersubjetivo enmarcado bajo un contexto semántico de supervivencia: también representa a todos los individuos externos a mí.

Esto tiene consecuencias curiosas. En primera, ya que el módulo me representa a mí y representa también a todos los demás dentro de un contexto de supervivencia, esto hace que nuestras relaciones estén también enmarcadas bajo un contexto de supervivencia. Y como todos somos conscientes de que nuestras relaciones sociales determinan nuestras probabilidades de sobrevivir, esto hace que percibamos a la pluralidad —a la masa de sujetos que integran a la pluralidad—, como un foco de poder ante el cual debemos aferrarnos.

Puesto a que el órgano de la autoconservación social representa al Yo y a todos los individuos externos al Yo, la brecha que separa al Yo solitario de las otras personas que integran a la masa crea un desequilibrio de poder por el cual el sujeto se ve en la necesidad de someterse a la pluralidad para sobrevivir [recordemos que los humanos necesitamos de un grupo para poder satisfacer

nuestras necesidades]. Esto conlleva a una homogenización cognitiva, necesaria para que la estructura se perpetúe, pues a través de dicha homogenización los individuos adoptan espontáneamente las categorías y creencias sustentadas por la pluralidad. Así, casi todos los individuos dentro de una cultura llegan a compartir el mismo sistema de creencias. No es casualidad que quienes nacen en China tiendan a ser budistas y los que nacen en los países árabes tiendan a ser musulmanes. El mecanismo de la autoconservación absorbe las creencias culturales de su entorno para adaptarse al rebaño.

En ese sentido, el módulo de la autoconservación crea a la vez al Yo y al Superyó. El Yo es la instancia constituida por la huella cognitiva que nos representa a nosotros mismos en la realidad y sobre la cual se registran todos nuestros estatus, mientras que el Superyó es la instancia constituida a partir de las representaciones mentales de todos los humanos externos a mí que actúan como foco de poder. Y esta conceptualización del Superyó como la totalidad de humanos externos a mí se corresponde perfectamente con su equivalente psicoanalítico en la obra de Lacan: el «gran Otro».

En su conceptualización más fundamental, el gran Otro de Lacan se refiere a la alteridad de otro individuo del cual no sabemos nada y con el cual no podemos identificarnos: un abismo insondable que persiste como «presencia inerte, enigmática e impenetrable que me histeriza» (Žižek, 2008). El Otro es, en ese sentido, una entidad que representa a todos los humanos externos a mí que existen, que han existido en la historia y que integran nuestro contexto cultural. En la analogía de las cebras y los peces, el gran Otro representa a la totalidad de personas externas al Yo que integran a la tribu. El Otro equivale, pues, a todos los sujetos de los cuales ultimadamente no sabemos nada.²

² A diferencia del «otro», escrito con minúscula, que sería una construcción de la fantasía con la cual podemos identificarnos y que representa a un aliado.

Pero el gran Otro es también la mirada internalizada que nos juzga y desapueba cuando transgredimos los valores de nuestro contexto, o cuando no logramos adaptarnos a las expectativas sociales. Por consiguiente, el Otro, como Superyó, es la instancia que vigila al Yo y que reprime nuestros deseos, impulsos y fantasías en pos de los valores y actitudes que la comunidad espera de cada uno. El Otro ya no es, pues, solo otra persona en su alteridad radical, sino el conjunto de creencias que actúan como un marco de realidad y que se repiten como un eco omnipresente a través de cada individuo: como una conciencia colectiva que aplasta al Yo para encajarlo en la pluralidad.

El Otro [o Superyó] es, grosso modo, una instancia que existe gracias a la naturaleza tribal del dispositivo de la autoconservación social, responsable de integrar a todos los individuos dentro de rebaños bien organizados en los cuales la pluralidad actúa como foco de poder. Así, los sujetos se conforman a la masa por efecto de los focos de poder que surgen gracias al propio módulo responsable de estructurar la vida en sociedades más complejas. Podemos ver un ejemplo de esta dinámica tribal en los experimentos de Asch de 1951.

Los experimentos de Asch fueron un conjunto de experimentos que buscaban demostrar la influencia que ejerce el grupo sobre los individuos. Por cada experimento, los experimentadores reunían a 8 alumnos, informándoles que serían partícipes de una prueba de visión. Los alumnos eran sentados a la mesa, el uno al lado del otro, y se les pedía comparar a su juicio la longitud de unas líneas trazadas en dos tarjetas: ¿Cuáles eran más altas y bajas, y qué líneas tenían la misma altura? La primera tarjeta de referencia tenía impresa solo una línea vertical. La segunda tarjeta de comparación tenía tres líneas verticales de diferentes alturas (A, B, C), de las cuales únicamente una de ellas era idéntica a la línea de la primera tarjeta.

El punto es que todos los alumnos a excepción de uno, el verdadero sujeto de prueba, eran en realidad cómplices encubiertos que trabajaban con

los experimentadores, a los cuales se les había dado instrucciones precisas de cómo actuar. Así, los experimentadores procedieron a mostrarles las tarjetas a los alumnos, y estos debieron decir uno por uno y en voz alta qué líneas de la segunda tarjeta (A, B o C) eran iguales a la de la tarjeta de referencia, estando el sujeto de prueba en posición de responder solo luego de haber escuchado la opinión de la mayoría de actores. En un principio los actores respondían de forma acertada, pero después de tres rondas todos procedían a dar respuestas claramente equivocadas, teniendo como objetivo ejercer presión grupal para influir en la respuesta del sujeto de prueba y exponer su conducta.

Los resultados mostraron que, si bien en circunstancias sin presión de grupo los participantes daban respuestas equivocadas solo el 1% de las veces, de los 123 participantes que hubo en pruebas con presión grupal éstos elegían la opción equivocada el 36.8% de las veces, y hasta un 75% dio al menos una respuesta incorrecta para ajustarse a la opinión de la mayoría.

En esta clase de experimentos, cada participante es siempre su propio Yo, mientras que los demás participantes son para cada Yo el gran Otro que representa tanto a esa alteridad que me juzga y desaprueba como al consenso implícito de la pluralidad que actúa como foco de poder de autoconservación social. La cultura es posible en la medida en que el gran Otro hace gravitar al Yo hacia el consenso de la mayoría, de modo que cuantas más personas creen en algo, tanto más tienden las masas a gravitar hacia esa idea.

El estatus opera con base en la misma homogenización cognitiva, ya que este obtiene su amplia legitimidad a partir del consenso implícito del gran Otro. El dinero, por ejemplo, ostenta valor solo porque el consenso social lo avala. Sin un contexto social que lo avale, el dinero sería inútil y no podríamos emplearlo como medio de intercambio que garantice nuestra capacidad para comprar la fuerza de cooperación ajena. Igualmente, un barrio lujoso obtiene su prestigio de su reputación en el «imaginario colectivo» que lo hace deseable

ante los ojos de los demás. La centralización cognitiva sería en estos dos casos un proceso necesario para llegar a un acuerdo sobre los valores colectivos que le permiten a la sociedad funcionar.

Mas la naturaleza propiamente simbólica del gran Otro radica en que los símbolos y las categorías que determinan cada estatus no se manifiestan en nuestra conciencia subjetiva como un mero «consenso de la mayoría». Pese a que el estatus depende de las creencias contingentes de la pluralidad, solemos percibirlo como una substancia rígida sobre la cual el tiempo no tiene poder. Por ejemplo, a pesar de que los roles de género relativos a los estatus de cada sexo dependen de un contexto contingente, no solemos verlos como fruto de una convención arbitraria: tratamos a estos roles casi como si fuesen actitudes determinadas por una esencia universal—abstracta. Justo lo mismo ocurre con las clases sociales. Pensamos a la sociedad en términos de categorías estables, como si los estatus fuesen propiedades rígidas de la naturaleza y no un efecto de las relaciones sociales. Esta tendencia a *eternalizar* es una ilusión producida por la conciencia simbólica que nos hace percibir a los símbolos abstractos y a sus categorías como «objetos» con una existencia sólida y un peso propio.

Esta es una de las diferencias entre la cognición social de las personas con trastornos autistas y los no autistas. Los individuos con trastornos autistas sí son capaces de observar desde afuera la conducta de las demás personas en relación con el estatus social, y si son inteligentes pueden llegar a comprender la lógica de por qué los objetos como los automóviles lujosos y las mansiones palaciegas regulan el estatus de los sujetos. No obstante, ellos no son capaces de procesar de manera automática estos objetos como símbolos abstractos de estatus que se integran a la percepción de su realidad social. El cerebro autista no fija su atención en estos elementos ni los codifica como abstracciones correspondientes a la índole modular de estatus.

A un nivel mucho más general (en tanto a que la conciencia simbólica no se limita al módulo de la autoconservación) vemos el mismo fenómeno en el lenguaje. A pesar de que las palabras son signos que no guardan realmente ningún vínculo objetivo con los objetos empíricos que designan más que por convencionalismos [arbitrariedad entre significante y significado], cuando las empleamos para comunicarnos tenemos la certeza de estar refiriéndonos a la realidad objetiva, como si hubiese algo eterno en las palabras que no es fruto de una ilusión sustentada por las relaciones sociales, sino que corresponde a la esencia última de lo que designan. La propia lógica y las matemáticas [en tanto a que actúan como cualquier otro lenguaje] también dependen de esta ilusión inherente a la conciencia simbólica:

«La lógica se basa también en postulados que no guardan correspondencia alguna en el mundo real: por ejemplo, en el postulado de la igualdad de las cosas, de la identidad de una cosa consigo misma en diferentes momentos; pero esta disciplina surgió de la creencia opuesta (que existían ciertamente cosas de este género en el mundo real). Lo mismo ocurre con las matemáticas, que seguramente no hubiesen nacido de haberse sabido antes que en la naturaleza no existen ni líneas exactamente rectas, ni auténticos círculos, ni dimensiones absolutas» (Nietzsche, 2007).

A causa de este carácter abstracto de la conciencia simbólica que nos hace percibir el estatus como una propiedad rígida de la realidad, la noción de un estatus permanece inerte en la conciencia incluso si la persona en cuestión no lo considera legítimo. El individuo no necesita creer él directamente en un estatus para legitimarlo, siempre que crea que una pluralidad (el gran Otro) sí cree en él. En ese sentido, un sistema de estatus puede continuar funcionando incluso si nadie cree en él, pero todos creen que los demás sí creen en él. Esto lo sabían bastante bien los nazis. Por ello, en Alemania era obligatorio realizar

el saludo nazi en público y existía una prohibición tácita que impedía criticar a Hitler con el fin de falsear el consenso social y dar la impresión de que todos apoyaban el nazismo. De haber admitido críticas al régimen, la insatisfacción hacia Hitler habría pasado de ser un disgusto privado a expresarse en la esfera pública, erosionando su estatus de Führer del Tercer Reich. El Otro abstracto no se constituye, pues, por lo que piensa la mayoría, sino por lo que creen los sujetos que creen los demás. Y dichas creencias se cristalizan en abstracciones firmes que determinan nuestra realidad subjetiva. Si el estatus no contase con esta dimensión abstracta que nos induce a interpretarlo como una propiedad objetiva de la realidad empírica, podríamos acabar como el niño del cuento de *El nuevo traje del emperador* de Hans Christian Anderson, el cual exclamó que el emperador se hallaba desnudo de entre la multitud de pueblerinos que fingían ser capaces de ver el traje invisible para no parecer estúpidos ante los otros.

Desde nuestra mirada cognitivista, este es justamente el problema de las personas con trastornos del espectro autista, que, al carecer de un módulo funcional de la autoconservación social, no procesan símbolos y categorías de estatus como abstracciones relacionadas a la posición de cada persona dentro de la estructura. De esta manera, las personas con trastornos autistas poseen dificultades consistentes al relacionarse con los demás porque el estatus no se les presenta como un aspecto interpretable de la realidad, y, a raíz de esto, es posible que malinterpreten las conversaciones o hagan comentarios extraños.

De esta incapacidad para procesar estatus podemos explicar también por qué los individuos con trastornos del espectro autista no suelen captar de manera automática las normas morales que rigen a la sociedad. En efecto, si el lector es muy perspicaz habrá concluido ya que el propio Superyó de Freud se vale de las jerarquías de estatus para someter al individuo a la tribu. Esta es la razón por la cual Lacan no está de acuerdo con la caracterización del Superyó como «conciencia moral». Para Lacan, el Superyó es la instancia inmoral que

nos obliga a traicionar nuestros deseos y a adoptar las demandas del contexto. En términos de autoconservación, el Superyó opera en función a un sistema de valores que penaliza a los individuos que se desvían de las normas morales dictadas por la pluralidad restándoles prestigio, al tanto que recompensa a los conformistas que se ajustan a sus roles designados. En ese sentido, el Superyó castiga o recompensa a los individuos en términos de su prestigio.

Tal caracterización de la moral como símbolo de estatus nos permite concluir que el estatus no es solo «dinero» o «lo que piensa el vecino de mí»; el estatus está en todas partes: en la moral, en la ropa que lucimos, en los bienes materiales e inmateriales que poseemos, e incluso en nuestra postura corporal y comportamiento. Casi cualquier cosa puede transformarse en un símbolo de estatus siempre que el gran Otro lo estipule; y la incapacidad de los individuos autistas para procesar estos símbolos como abstracciones explica su dificultad para socializar. En efecto, el estatus que las personas comunes perciben como una propiedad objetiva de la realidad debe asemejarse para un observador externo a la conducta de las cebras que se amontonan entre sí, en tanto a que los valores de la pluralidad determina el estatus, a pesar de que no nos damos cuenta de que es una ilusión producida por el contexto: «Cuando yo violo una regla de decencia, nunca hago simplemente algo que la mayoría [de personas] no hace: hago lo que no “se” hace» (Žižek, 2008, p, 21).

En este contexto, el vínculo fundamental entre estatus y Superyó nos permite abordar la culpa patológica. En la medida en que los estándares de la sociedad se condensan en abstracciones, el sujeto ya no solo busca aparentar éxito o superioridad moral ante la presencia ajena; también adopta semejantes valores para sí mismo y se conforma a ellos incluso cuando está a solas, pues la mirada interiorizada del Otro lo hostiga continuamente con sentimientos de inferioridad y de minusvalía. En Japón, por ejemplo, una nación con una ética de trabajo tan rigurosa que los trabajadores suelen emplearse hasta 12 horas al

día y rendir más de 80 horas de sobretiempo al mes (alentados por una cultura militarista de sumisión a la autoridad), un estudio reveló que los japoneses no utilizan en promedio 10 días de sus vacaciones pagadas y avaladas por la ley, y un 63% afirmaron sentirse culpables al tomar vacaciones. En este caso vemos cómo la voluntad de trabajo japonesa no consiste solo en una vana forma de ganar prestigio ante los demás; antes bien, los japoneses han internalizado los estándares sociales que hacen a su Superyó agredir a su Yo con una sensación de culpa —exacerbada aún más por los estigmas que tildan de «perezosos» y «egoístas» a quienes no están dispuestos a explotarse como los otros. De esta forma, el trabajo se convierte en un método para «redimirse» a uno mismo de la culpa: una suerte de «tributo» que se ofrece para apaciguar la conciencia.

Estos sentimientos de inferioridad, culpa y temor que sentimos al no poder adaptarnos a las demandas del Otro no son solo una ilusión perpetuada por una instancia psíquica sádica: Tales afectos corresponden a un mecanismo primitivo de autoconservación que busca adecuarnos a la tribu para aumentar nuestras posibilidades de supervivencia. Recordemos, pues, que el estatus es una unidad de adaptabilidad al colectivo, y es la pluralidad la que determina el valor relativo que se le asigna a cada persona individual, de modo que quienes no ostentan los indicadores de estatus suficientes no reciben la validación del grupo, y, por lo tanto, son percibidos como «menos humanos» y despreciados por los demás. Y ello equivale a ser despojado de los medios necesarios para sobrevivir en rebaño. El mecanismo del Superyó existe, entonces, para evitar que caigamos en una posición de desventaja relativa a las otras personas, cuya desigualdad nos haga vulnerables a la incapacidad para adquirir oportunidades y recursos, y vulnerables a los abusos de parte de los focos de poder.

En ese sentido, el módulo de la autoconservación, como portador de las instancias del Yo y del Superyó, es el testamento más explícito de que para un animal gregario como el ser humano existe poca diferencia entre la muerte

biológica y la muerte social: el ser excluido de la comunidad. Necesitamos de los demás para sobrevivir, y nuestro estatus determina qué tanta cooperación se nos otorga. De esta premisa podemos concluir, entonces, que el estatus es la «fuerza bruta» de la comunidad condensada en símbolos abstractos.

En los animales inferiores, la fuerza bruta, el tamaño y el peso son los factores que determinan quiénes yacen en la cima de las jerarquías. Los pollos, por ejemplo, fijan sus jerarquías cuando los más grandes someten a los demás. A ellos les corresponde comer primero y aparearse más (a diferencia de los de los pollos con un menor rango, que no tienden a reproducirse). Lo mismo no pasa con los chimpancés. El chimpancé más grande y dominante puede caer fácilmente derrotado si dos o tres con una fracción de su fuerza lo confrontan en equipo. La capacidad para formar alianzas y cooperar es aquí fundamental para determinar quién es el macho alfa del grupo. Lo mismo acontece con los humanos. Lo decisivo no es la fuerza física, sino cuantos hombres le cubren la espalda al individuo. Así, el estatus vendría a constituirse como un sistema de símbolos y abstracciones que reemplazan a la fuerza física, individual, por el consenso de la comunidad capitalizado para favorecer a ciertos individuos, tanto en los conflictos como en la distribución de recursos y hembras.

Así, las jerarquías de autoconservación social son la fuerza bruta de la pluralidad canalizada en torno a un punto. La pluralidad «centraliza» su poder cooperativo en torno a los sujetos con más estatus y desdeña a quienes tienen menos estatus. La raza, por ejemplo, puede ser tratada como un estatus en la medida en la cual ella afecta las oportunidades laborales, la calidad del trato y la atención en las interacciones sociales. Inclusive los fallos judiciales pueden verse sesgados por la raza. En ese sentido, el estatus puede ser visto también como una forma de violencia que la pluralidad ejerce contra de los individuos. Esto se aprecia más claramente en el sistema de castas de la India.

Según el hinduismo, la deidad Púrusha dio origen a cuatro castas tras ser descuartizada. Cada una de ellas, brahmanes, chatrías, vaishias y shudrás, estarían formadas por pedazos distintos. Los brahmanes habrían sido creados a partir de la boca, por lo cual serían los más puros. Tradicionalmente, se han dedicado a trabajar de sacerdotes, intelectuales o docentes. Los chatrías tienen el segundo puesto, habiendo sido creados a partir de los hombros de Púrusha. Por ocupación serían políticos o militares. Después se encuentran los vaishias, salidos de las caderas, que se emplearían en negocios y comercios. Por último, se hallan los shudrás, creados a partir de los pies, que serían campesinos.

El sistema de castas de la India es firme y la casta determina el estatus del individuo en función a su «pureza». Esto es importante, ya que cada casta tiene una estética distinta. La estética son los colores y los patrones asociados a cada estatus, así como las nociones de pureza y de limpieza que embriagan o que repugnan el gusto. Los trabajos que pueden efectuar las personas de cada casta son igualmente roles que corresponden a cada estética en particular. Los roles que están asociados a los aspectos elevados del alma (como el intelecto y el espíritu) son exclusivos de los brahmanes, mientras que los shudrás (la clase baja) se ocuparían de trabajos agrarios o relacionados a la tierra, sin que exista posibilidad de movilidad. Las personas nacen y mueren en la misma casta, y la única forma de cambiar de casta es reencarnando.

No obstante, existe un quinto grupo llamado los «intocables», o *dalit*. Los dalit, al no estar representados en la mitología por no haber sido creados a partir de ningún pedazo de Púrusha, ostentan una posición tan baja que no son percibidos como parte de la comunidad. Ya que son los más impuros, sus trabajos se limitan a labores de saneamiento, tales como recoger desperdicios, excremento y sangre, barrer calles y limpiar alcantarillas. La fuerza cooperativa se reduce aquí al mínimo, pues nadie quiere asociarse con ellos. Las personas evitan inclusive pisar sus sombras en la calle, en tanto a que el mero hecho de

que los demás lo vean a uno cerca de ellos puede disminuir el prestigio social de quienes deciden acercarse lo suficiente.

Se trata, pues, de una economía social especulativa: «Tal vez a mí no me desagradan los dalit, pero si los otros me ven cerca de ellos mi valor social va a disminuir ante la comunidad y también me van a marginar». Así funciona el estatus. Tal como en una economía de especulación, las cosas (o personas) no valen solo por lo que pensamos que valen: valen por lo que pensamos que valoran los otros. Relacionarse con cierto tipo de personas puede incrementar o disminuir nuestro prestigio. «A mí tal vez no me caen mal los judíos, pero si los nazis me ven cerca de ellos también me van a matar». De esta manera, los dalit han sido excluidos de sus comunidades y condenados al ostracismo, cosa que los ha predispuesto a la pobreza extrema y a ser víctimas de violencia. De una forma muy literal, es como si la atmósfera social los estuviese aplastando, y en ello radica la fuerza del Otro dirigida en contra de los individuos.

En principio, esta imagen nos permite apreciar claramente cómo son las jerarquías de estatus. En teoría es tan fácil como decir que en la cima están los brahmanes, y que los dalit yacen al fondo. La cuestión es que las jerarquías de estatus no siempre son así de explícitas. No resulta sorprendente, pero las personas con autismo sí podrían descifrar las jerarquías claramente delineadas como las de la India porque decir que los brahmanes son primero, y luego los chatrás, los vaishias, los shudrás y los intocables es tan sencillo como afirmar que $5 > 4 > 3 > 2 > 1$. Esta manera de organizar las jerarquías es muy sencilla y matemática, como decir que Juan es más rico que Pedro porque Juan tiene 3 millones de dólares y Pedro tiene 2 millones. El problema es que las jerarquías de estatus raramente ostentan una forma tan delineada, ya que estas no suelen basarse en números exactos, sino en centenares de transacciones axiológicas y estimaciones de valor implícitas (oferta y demanda) que las personas efectúan entre sí en todo momento. Así, la verdadera «forma» que poseen las jerarquías

de estatus no es siempre tan explícita y suele asemejarse más a un «embudo» entorno al cual gravitan las personas, y no a una escalera lineal. Esto hace que las jerarquías de estatus sean más difíciles de visualizar.

Podríamos elaborar una metáfora a partir de la teoría de la relatividad general de Einstein. Los grupos humanos [las masas de individuos] son como la materia que distorsiona la geometría del espacio-tiempo. Cuando la masa se acumula en un punto específico, el universo a su alrededor se comporta como un embudo que atrae a los cuerpos hacia él y los pone en órbita. De la misma manera, las masas humanas se orbitan entre ellas, creando focos de poder que atraen más masa. Este embudo social es más difícil de discernir, pues no tiene la forma de escalera típica de las jerarquías militares y suele estar en constante rotación. El centro-del-rebaño cambia, y las masas se desplazan en función a los nuevos focos que van emergiendo. Igualmente, cada grupo humano ejerce también su propio peso. Un grupo social puede tener una determinada masa, con jerarquías de valor bien trazadas, pero este grupo orbita a otros grupos, y estos grupos orbitan en conjunto al grupo más extenso (la sociedad), al igual que la tierra y la luna orbitan al sol, y el sol orbita el núcleo de la vía láctea.

Distorsiones cognitivas de autoconservación social

Así, queda claro cómo las jerarquías de estatus son el testimonio más claro del temperamento gregario del ser humano. Puesto a que precisamos de un grupo para saciar nuestras necesidades, los humanos nos hallamos en una condición extremadamente patética que da paso a todo tipo de relaciones de dominación y subordinación. No somos lobos ni superhombres para valernos por cuenta propia en las montañas. Las jerarquías de estatus son el complemento cognitivo de esta necesidad. El módulo de la autoconservación social integra a todos los individuos en una red diferencial, y los valores del colectivo determinan el

orden de las jerarquías. Así, el órgano de la autoconservación hace inteligibles los vínculos de dependencia a los que nos someten nuestras necesidades.

En ese sentido, aunque nuestras propias necesidades y deseos son los que ultimadamente nos hacen dependientes de los demás, la película cognitiva de estatus que el mecanismo de la autoconservación le imprime a nuestra experiencia subjetiva del mundo es lo que verdaderamente nos permite tener un entendimiento instintivo de las relaciones de poder entre individuos, así como de las dinámicas de prestigio social que rigen a todos los sujetos.

El estatus es, entonces, un fenómeno cognitivo que se proyecta sobre la realidad empírica para vertebrar nuestras relaciones sociales de acuerdo con un formato específico, y para, simultáneamente, facilitarnos un entendimiento de estas mismas dinámicas. Al igual que los colores son creaciones del cerebro que no existen como propiedades independientes de los objetos, el estatus es una categoría mental que se proyecta en la realidad. Y puesto a que el módulo de la autoconservación yace siempre presente y operacional en la mayoría de personas, los productos cognitivos que engendra son los mismos para todos, dándonos la sensación de que estos existen como propiedades objetivas de la realidad. Así, el carácter intersubjetivo del dispositivo de la autoconservación, en conjunto con su funcionamiento automático y veloz, es lo que contribuye a cegarnos ante su poder estructurador, haciéndonos confiar ciegamente en la «certeza cognitiva» que nos presenta al estatus como una propiedad objetiva de la realidad.

En la sección anterior quedamos en que la distinción entre los sujetos de desarrollo típico y los individuos con trastornos del espectro autista radica en que los últimos no procesan el estatus como abstracciones. Si un individuo autista se detiene a observar meticulosamente la conducta de los demás, si es inteligente llegará pronto a la conclusión de que la sociedad se maneja a través de jerarquías invisibles determinadas por valores abstractos (como el prestigio

y los objetos materiales que tienen un valor de intercambio) ante las cuales los demás individuos se someten para beneficiarse igualmente de esos valores. Sin embargo, este entendimiento no les resulta intuitivo ni ostenta el mismo peso semántico que tiene para las personas sin trastornos autistas. El meollo de la cuestión yace, pues, en que la conciencia simbólica de los autistas no procesa esta información automáticamente a través del dispositivo modular designado, de modo que ellos no cuentan con el mismo nivel de certeza en relación con las dinámicas del estatus y su utilidad para nuestra conservación.

La certeza cognitiva funciona aquí para las personas típicas como una sensación de verdad que nos presenta a las dinámicas de estatus, sus representaciones, categorías y valores como elementos de la realidad externa, provistos de una densidad inherente que las convierte en entidades legítimas, presentes, y con un significado específico asociado a nuestra naturaleza biológica–social. Efectivamente, durante nuestro obrar cotidiano no pensamos que el estatus es una construcción cognitiva sustentada por determinaciones sociales. Tenemos la certeza de que el estatus es una propiedad objetiva, que existe independientemente de nosotros como algo externo, universal e imperecedero [así como Platón concibió al *mundo de las ideas* en el cual radica la verdad].

Esto lo podemos apreciar claramente en la cognición de estereotipos. Cuando conocemos por primera vez a una persona de una cultura diferente a la de nosotros, nuestro cerebro «crea» una nueva categoría de estatus a raíz de esta primera impresión, y luego la generaliza a todos los demás integrantes de esa cultura. Y dicha primera impresión no se quita hasta que hayamos conocido a más individuos de esa cultura. En este caso, podemos ver cómo nuestro cerebro procesa este tipo de datos espontáneamente y los introduce dentro de categorías cognitivas rígidas que nos hacen creer que nuestros pensamientos se corresponden a la realidad objetiva.

Dicha certeza de que nuestros productos cognitivos «corresponden» a la realidad es un *efecto de verdad* producido por la conciencia simbólica. Si decimos que $7 + 6 = 13$ (por ejemplo), todas las personas tendrán la certeza de que esta afirmación es verdadera, eterna y universal. Tal sensación de certeza es producto de las representaciones abstractas, y existe para organizar nuestra percepción de la realidad empírica. Mas en el caso de los trastornos autistas, la certeza cognitiva relativa al dominio del estatus es inexistente, pues el módulo de la autoconservación no funciona adecuadamente, lo cual les impide poseer el mismo entendimiento de las relaciones sociales [si bien las demás funciones cognitivas yacen intactas]. Así, al no ser capaces de procesar espontáneamente el conjunto de símbolos que corresponden a la dimensión del estatus, la realidad social debe necesariamente parecerles caótica y carente de certeza.

En contraste, cuando las personas típicas percibimos símbolos de estatus, tenemos la certeza de que el objeto percibido corresponde a la categoría de estatus. Por ejemplo, cuando observamos un vehículo deportivo de última generación, sabemos que estamos ante un objeto que no es solo «el objeto en sí», sino que es, además, un símbolo de éxito que comunica poder adquisitivo, y que por consiguiente comunica también poder de autoconservación, incluso si conscientemente no nos damos cuenta de ello. Solo sabemos por instinto lo que estamos viendo, en tanto a que les asignamos un valor a tales objetos.

La certeza cognitiva es aquí doble. Primero, tenemos la sensación de que el objeto percibido posee un significado relativo a la autoconservación del individuo. El módulo detecta elementos que ostentan valor dentro de nuestro contexto social, y luego codifica espontáneamente a tales objetos en símbolos cognitivos capaces de regular la posición social de los sujetos dentro de dicho contexto. Esta certeza se refiere, pues, a la categoría de representaciones a la cual pertenecen los estímulos. Sabemos por instinto que un objeto específico, como un automóvil deportivo [que en términos de funcionalidad absoluta es

un despilfarro de recursos, menos práctico que un vehículo sencillo] se refiere a nuestra posición dentro de una jerarquía de valor, de modo que este objeto pertenecería a la categoría mental de estatus.

Por otra parte, poseemos también la sensación de que estos símbolos abstractos se corresponden a una propiedad intrínseca de la realidad, como si todo el sistema social de valores fuese algo rígido y objetivo, y no una ilusión colectiva sustentada por el funcionamiento de nuestros aparatos mentales. La certeza cognitiva funciona, así, tanto como una sensación de verdad que nos indica la categoría modular a la cual pertenece el símbolo percibido como a la capacidad de este símbolo para representar un aspecto de la realidad.

La certeza cognitiva de la autoconservación posee, entonces, muchas implicaciones. Como esta nos permite procesar información social mediante un órgano modular desarrollado a lo largo de millones de años de evolución, podemos estructurar la vida en comunidad de acuerdo con esta información. Ello posibilita el surgimiento de ordenes sociales espontáneos que permiten la coordinación de todos los miembros del colectivo en función a la sumatoria de los intereses de sus integrantes. Y toda la información que de ello se deriva es percibida subjetivamente por cada sujeto como «verdad». Esta es la certeza cognitiva que falla en el autismo y que deja a estos individuos con la sensación de no poder descifrar a los demás.

Por otro lado, el hecho de que dicha certeza esté a la base de nuestra experiencia de verdad (y, por ende, de la realidad misma) posee implicaciones epistemológicas evidentes, pues de esta deriva la exaltación racionalista de la verdad como valor supremo en torno al cual fundamentar la ética y la moral. Y en efecto, la tradición grecorromana confunde a la razón y al concepto con la realidad misma, en vez de concebirlos como órganos cognitivos propios del ser humano que utilizamos para interactuar con el mundo.

En cambio, nuestro planteamiento se aproxima más al de Nietzsche y al de Freud: Existen estructuras simbólicas [instancias] que funcionan de una manera similar en todas las personas para proporcionarnos un entendimiento compartido [o intersubjetivo] de la realidad que nosotros interpretamos como «verdad». Pero dichas estructuras simbólicas obedecen igualmente a instintos e impulsos inconscientes, cada uno con su imperativo biológico particular. Así como para Freud la razón está sometida a los instintos del Ello, la certeza que nosotros experimentamos como verdad [o como posibilidad de verdad] parte de un conjunto de abstracciones que obedecen su propia gramática.

En ese sentido, podemos afirmar que los seres humanos tenemos *instintos cognitivos* que empleamos para relacionarnos con nuestro entorno, si bien semejantes instintos son formas estereotipadas de percibir la realidad empírica que no siempre se ajustan al estado real de las cosas. Y, en verdad, fueron los posestructuralistas quienes colocaron más énfasis en los mecanismos sociales que producen efectos de verdad. Si reconocemos que no existe tal cosa como un orden superior que garantice la verdad absoluta (como Dios, o la deificada razón a la cual se le rendía culto en la Ilustración), la labor de los intelectuales del siglo XX como Foucault fue desvelar los mecanismos de poder que crean estas ilusiones de verdad. ¿Cómo emergen las narrativas hegemónicas que se imponen como verdades absolutas y que determinar las vidas de las personas? ¿Qué intereses individuales y de clase existen detrás de estas narrativas?

Ciertamente, como teórico social, Foucault se centró más en el poder ubicuo que enmarca a todas las relaciones sociales y que determina el discurso público y la conducta de los sujetos a través de entidades colectivas, como las escuelas, las leyes, los paradigmas de salud mental, etc. De tal modo, Foucault parte del aparato social [de la estructura social] para desvelar los mecanismos que producen efectos de verdad y que reformulan al individuo.

No obstante, el error de Foucault y de los demás posestructuralistas, al igual que el de los posmodernos, fue partir de una concepción del individuo como *tabula rasa* y concebir a la ideología como un éter omnipresente, con el poder de producir al individuo desde cero y reformularlo a voluntad. De esta manera, tanto Foucault como los otros posestructuralistas niegan la existencia de una naturaleza a priori, afirmando que prácticamente todas las dimensiones del espíritu humano son socialmente construidas [construcciones sociales].

Los trastornos del espectro autista son la refutación más contundente que podemos erguir contra los posestructuralistas. El hecho de que el estatus, las relaciones de poder y las transacciones axiológicas entre sujetos no puedan ser percibidos intuitivamente por quienes poseen trastornos autistas [autismo de alto funcionamiento, síndrome de Asperger, etc.] nos sugiere desde nuestra óptica nativista que debe existir un mecanismo responsable de modular estos procesos: una instancia responsable de articular estos patrones estereotipados de cognición y de conducta que (re)reproducen el entramado social.

En ese sentido, e irónicamente, las propias dinámicas de poder social que según Foucault «crean» al individuo desde cero mediante roles de estatus dependen de una base a priori —nativista— que él mismo demeritó en favor de un empirismo ingenuo. Ya describimos cómo la mera capacidad cognitiva para percibir las relaciones de poder dentro de distintos contextos depende de este mecanismo que codifica huellas mentales relacionadas a la posición de los individuos con respecto a los demás, a sus alianzas y a su capital.

Pero quizá la forma más descarada en la que este módulo posibilita el poder social yace en las distorsiones cognitivas que produce. Ya dijimos antes que la conciencia simbólica es responsable de generar toda nuestra noción de verdad. Lo que entendemos por Verdad no es realmente una propiedad independiente de la realidad, sino una sensación interna que tenemos de que nuestras creencias y pensamientos se corresponden a la realidad; una sensación in-

terna producida por el aparato mental que nos da la impresión de que algo es verídico y objetivo. El punto es que el módulo de la autoconservación emplea este mecanismo de certeza para crear efectos de verdad en función a los símbolos, las categorías y los valores de estatus de la estructura social.

¿Por qué las personas suelen creer más en los individuos con autoridad que en los sin poder? La pluralidad tiende a tomar más en serio la opinión de un adulto que la de un niño, la de un profesional que la de un delincuente, la de un local que la de un extranjero, etc. En todos los casos, detrás de estas certezas influyen los estatus de cada sujeto. La validez con la cual las personas típicas tienden a percibir un argumento tiene menos que ver con el argumento en sí que con quién lo enunció. Si un científico famoso de mucho éxito afirma que el calentamiento global no existe, es más probable que la gente se lo crea a que si un adolescente dice lo contrario presentando argumentos sólidos. De la misma manera, el racismo histórico nos muestra que, si ocurre un conflicto entre un extranjero y un local, las personas tienden a creerle al primero.

Este mecanismo evolucionó probablemente para garantizar una división de trabajo eficiente y posibilitar la subordinación de la pluralidad ante los mandatarios. La sociedad no podría funcionar sin la confianza que le tenemos a los profesionales —especialmente si ya han sido avalados por los demás—, y tampoco podría funcionar sin una cierta confianza en la autoridad: en que la autoridad es necesaria para la autoconservación. Uno puede imaginarse incluso cómo la existencia de la horda primigenia dependía de la confianza que los integrantes se profesaban entre sí con respecto a sus labores, e incluso hoy las personas tendemos a creer en lo que dicen los profesionales, los famosos y la pluralidad que nos rodea. De la misma manera, los profesionales también enfrentan la constante tensión de ajustarse a sus roles de estatus, de manera que un doctor actúa formalmente, tal y como se supone que debería de actuar un

doctor, y un religioso debe (en teoría) esforzarse por demostrar siempre altura moral ante los demás. Esta es la esencia del Superyó.

Todas estas distorsiones son posibles gracias al mecanismo de certeza cognitiva que emplea el órgano de la autoconservación social para sustentar el estatus. Las personas confían en un estatus porque este estatus es avalado por una gran cantidad de personas. Las otras personas suponen, entonces, guiados por esa primera masa, que el estatus es bueno y legítimo, y el resultado es que cada vez más personas gravitan hacia la misma dirección. Se pone en marcha, pues, una homogenización cognitiva, según la cual todas las personas acaban pensando de la misma manera porque asumen que la pluralidad siempre tiene razón. Ciertamente, en ese sentido, la distorsión cognitiva primordial de la autoconservación social es la falacia *ad populum*.

En la lógica informal se entiende por falacia *ad populum* [o falacia de la creencia común] al error de razonamiento por el cual las creencias, actitudes o valores se asumen como verdaderos porque la mayoría los sustenta. El órgano de la autoconservación nos produce una sensación de certeza para darnos así la ilusión de verdad allá en dónde los demás piensan que la hay. La impresión aquí de un temperamento tribal es obvia. ¿Por qué íbamos a creer que algo es verdad solo porque todos lo dicen? Como explicamos antes, el módulo de la autoconservación nos representa a nosotros como un Yo en la realidad social. Mas este órgano también representa a todos los humanos que existen fuera de nosotros como entidades separadas de las cuales no sabemos nada ni tenemos control. Esta brecha que existe entre el Yo aislado e individual por un lado y todas las demás personas que existen bajo un contexto de supervivencia social produce un desequilibrio de poder por el cual el Yo debe someterse a la masa para sobrevivir. La mentalidad de rebaño por la cual los hombres se camuflan los unos contra los otros, como las cebras, depende de esta distorsión que nos integra al discurso público.

Del mismo modo, esta «verdad en la mayoría» parece ser la distorsión primordial de la cual se desprenden otras falacias. Confiamos ciegamente en el juicio popular por su utilidad para nuestra autoconservación, ya que este nos permite gravitar hacia los focos de poder social. La falacia *ad verecundiam* funciona de la misma manera. Confiamos en la autoridad porque su estatus está avalado por una pluralidad. Igualmente, la falacia *ad hominem* puede interpretarse usualmente como la refutación de un individuo en función a su estatus. Y como el estatus es determinado por el consenso de la pluralidad, existe poca diferencia entre la aceptación de un juicio porque el individuo que lo enuncia tiene estatus elevado (falacia *ad verecundiam*) o su refutación porque la persona pertenece a otro estatus o tiene poco valor social (falacia *ad hominem*).

Existe una amplia lista de falacias de las cuales se vale el módulo de la autoconservación social para favorecer la integración de los individuos dentro de estructuras colectivas sofisticadas, así como la transmisión de información de sujeto a sujeto, indispensable para que la estructura se perpetúe. La falacia *ad antiquitatem* (que toma a la tradición como fuente de certeza cognitiva), las falacias *ad crumenam* y *ad lazarum* (que consideran la riqueza y la pobreza como criterios de verdad), y algunas formas de la falacia genética que basan la veracidad de un argumento en función al origen del individuo (tal como su país de procedencia), clasifican también como distorsiones de autoconservación.

En este contexto, gracias al mecanismo de certeza cognitiva, la mera posesión de símbolos de estatus basta para que los juicios sean parcializados y acaben favoreciendo o perjudicando injustamente a los individuos. Esta es la razón por la cual Thorstein Veblen, en su *Teoría de la clase ociosa*, no desestima el beneficio que ciertas conductas específicas asociadas a las clases altas, como el consumo conspicuo, pueden acarrearle a quienes las practican —en tanto a que el propio derroche ha sido tradicionalmente un símbolo de estatus:

«El ladrón que ha ganado una riqueza de sus delitos tiene más posibilidades que el ratero de eludir el castigo de la ley porque el gasto de su botín agrada extraordinariamente a las personas con un sentido cultivado de conveniencias y contribuye a mitigar el sentido de depravación moral con que se consideran las infracciones cometidas» (Veblen, 2014).

Ciertamente, un símbolo de estatus tan simplón como el gasto desenfrenado de dinero puede servir para mejorar nuestra imagen en determinados contextos, incrementar nuestro valor social y obtener un mejor trato de parte de los otros. El médico que se compra un automóvil lujoso de última generación también hace lo mismo, ya que sabe que los pacientes se fiarán más de él que de la competencia si a su título académico le suma otro símbolo de éxito, como un vehículo caro. Lo mismo pasa en las reuniones sociales en las cuales no se nos permite ser vistos dos veces con la misma ropa para evitar levantar sospechas de escasez de dinero. El capitalismo actual se basa en esta compra compulsiva de símbolos de estatus, cada vez más necesaria para evitar *quedarse atrás* en la carrera armamentista del consumo competitivo.

«Dado que el consumo de estos bienes más excelentes es evidencia de riqueza, ello se vuelve honorífico; y a la inversa, el no consumir en cantidad y calidad debidas se convierte en una señal de inferioridad y demérito. Este aumento de la discriminación puntillosa en cuanto a la excelencia cualitativa en la alimentación, la bebida, etc. afecta actualmente no sólo al modo de vida, sino también a la formación y la actividad intelectual del caballero ocioso. Ya no es simplemente el hombre agresivo y exitoso: el hombre de fuerza, recursos e intrepidez. Para evitar el embrutecimiento también debe cultivar sus gustos, porque ahora le corresponde discriminar con delicadeza entre lo noble y lo innoble en bienes de consumo» (Veblen, 2014).

La ausencia en el autismo

Reconocemos, entonces, que la conciencia simbólica le imprime significado a la realidad empírica. Cuando percibimos estímulos del ambiente les asignamos un significado automático gracias a la arquitectura neuronal especializada para cada proceso. Esto nos permite construir el mundo social complejo en el que habitamos, en el cual hasta una pequeña sonrisa, una mirada amenazadora, la postura corporal e inclusive los objetos cotidianos *significan* algo. La novedad que yo presento en este texto con respecto a la tesis original de Simon Baron-Cohen radica en una ampliación de la teoría de la «teoría de la mente», con el fin de integrar también la función que vertebra nuestra percepción de estatus y símbolos de estatus en un mecanismo de dominio específico, responsable de mediar todos estos procesos cognitivos que regulan las estructuras sociales altamente organizadas de las cuales dependemos para sobrevivir.

Este órgano encargado de procesar el estatus es responsable también de suscitar la sensación de certeza cognitiva en este campo específico. Cuando nos hallamos frente a un símbolo de estatus cualquiera, como un vehículo deportivo, por ejemplo, tenemos la certeza instintiva de que su función real [más allá de su utilidad objetiva] es la de comunicarnos el estatus de su propietario, y tenemos la sensación también de que estos símbolos corresponden a su vez a una propiedad objetiva de la realidad y no a una construcción aportada por nuestro aparato mental. Así, tratamos a las jerarquías sociales como si fuesen objetivas, eternas y universales, y no como construcciones contingentes sujetas al cambio por un proceso continuo de reformulación.

El módulo de la autoconservación social fija nuestra atención en los estímulos que podrían poseer un significado asociado al estatus, resaltándolos por encima del paisaje neutro del ambiente, y luego los integra a la percepción que tenemos de las personas. Si un sujeto cualquiera nos abre la puerta de su casa, por ejemplo, lo primero que llamaría nuestra atención serían los modelos

de los vehículos estacionados en el garaje, los cuadros exóticos en el vestíbulo, los títulos académicos que cuelgan en el estudio, la música en la sala, los libros gordos sobre la mesa, etc. Con toda esta información podemos inferir muchas cosas, como su nivel socioeconómico, su lugar de procedencia, la categoría de profesión a la que pertenece (catedrático, doctor u abogado, etc.)... Toda esta información nos permitiría, a su vez, hablar acerca de banalidades cotidianas, como, por ejemplo, de qué modelo son sus vehículos y de dónde los importó, o de qué universidad son sus títulos, etc. La persona promedio suele tener un repertorio muy extenso de información relacionada a los símbolos de estatus [objetos materiales, conductas, lugares, etc., que ostentan valor dentro de un contexto social], de modo que podríamos participar en una larga conversación trivial durante largo tiempo sin aburrirnos el uno del otro.

La certeza cognitiva es aquí el mecanismo que nos da la sensación de que el estatus es un fenómeno inherente a la realidad objetiva de la cual participamos todos. Así como percibimos otras construcciones sociales, como los países y sus fronteras, como sustancias reales y no solo ficciones establecidas por convencionalismos, la certeza cognitiva de la autoconservación social nos hace percibir el estatus como si fuese una «sustancia» que existe allí afuera y que nosotros solo nos limitamos a aprehender.

En contraste, la ausencia del módulo de la autoconservación social en los trastornos del espectro autista significa que los estímulos de la realidad que deberían ser codificados como símbolos de estatus no producen la misma certeza; es decir: no existe un proceso de codificación que detecte y almacene esa información de los objetos empíricos, ni que les asigne un significado relativo a la posición de las personas dentro de una red diferencial. Y el fallo de estos procesos automáticos de cognición (que nos permiten llevar el registro de una cantidad enorme de información), debe necesariamente dejar a estas personas con la impresión de un mundo social caótico.

Esto da origen a muchos malentendidos (unos cómicos, y otros trágicos) que caracterizan las interacciones sociales de las personas en el espectro. Tomemos un ejemplo de la autobiografía de John Elder Robison, *Look me in the eye: my life with Asperger's* [Mírame a los ojos, mi vida con el síndrome de Asperger], a través de cuyas páginas Robison da testimonio de su vida con Asperger antes de ser diagnosticado a los 40 años. En el capítulo 25, *Montagunians*, Robison describe el curioso incidente de cuando presentó a una pareja de abogados de Montague a otras personas: «Estos son George y su esposa, Barbara, son abogados montagunianos». Para Robison la presentación fue cortés, pero George hizo un gesto como si hubiese sido mortalmente insultado, lo cual confundió a Robison. Robison procede entonces a hacer una reflexión: ¿Por qué George se ofendió si a las personas de Canadá se les denomina canadienses y a los de América, americanos? ¿Cómo se le dice a los de Montague? ¿Montagunianos? Dicha forma de referirse a las personas parecía ser la correcta:

«Era un enigma para mí. ¿Qué más podría ser alguien de Montague sino un montaguniano? Supongo que la idea de ser montaguniano es lo difícil aceptar. Quizá [George] no estaba seguro acerca de qué era un montaguniano y si era bueno. O a lo mejor a las personas solo les gusta “ser” cosas a gran escala. No es ofensivo decir: “Bob es estadounidense”, ni tampoco “Bob es alto”. Pero decir “Bob es un montaguniano” provoca la misma reacción que decir “Bob es un judío”, o “Bob es un queer” [no heterosexual]. Esta afirmación resalta una dificultad que tengo en las conversaciones. En algunos casos, presentar a alguien diciendo “él es un judío”, o “él es un queer” es ofensivo, equivalente a decir “él es un ladrón de carros”. Pero en otros casos parece que decir lo mismo es un cumplido, o incluso divertido. Darme cuenta de la diferencia puede ser un desafío para mí» (Robison, 2008, p. 244–245).

Esta breve anécdota es importante porque nos muestra la dificultad de los individuos autistas para percibir estatus. Los sujetos como Robison no

comprenden que, según el contexto, etiquetas «judío» o «homosexual» pueden ser categorías con una connotación de desprestigio, las cuales pueden usarse para señalar a las personas como miembros de grupos inferiores, al igual que las etiquetas como «montaguniano» pueden emplearse como burla, señalando al individuo como proveniente de un pueblo marginal. Es como si la etiqueta acusase a la persona de ser un Otro, de un valor humano inferior.³ Así, esto es interesante porque los juicios de estatus nos permiten identificar el sistema de valores de cada contexto. Como señala Robison en una reflexión subsecuente: ¿Se habría ofendido su amigo George si Montague fuese la ciudad más elitista de Estados Unidos? Probablemente usaría su gentilicio con orgullo:

«Si no puedes identificarte con el lugar en donde vives, solo hay una buena solución: múdase a otro lugar. Apuesto a que George habría asentido con aire de suficiencia si yo hubiese dicho: “Este es George, él es un abogado de Nueva York”. Después de todo, todo el mundo sabe que todo es mejor en la gran ciudad: la comida, los espectáculos de Broadway, los abogados, las chicas. Pero él no es neoyorquino. Es montaguniano. Y debería afrontar el hecho con una sonrisa, o mudarse. No tiene derecho a enfadarse conmigo por eso. Yo no lo puse allí. Después de la reacción que obtuve de los abogados montagunianos, pensé un poco en lo que significa ser algo. Si tú dices que eres estadounidense, la gente sacará algunas conclusiones predecibles sobre ti en función de su conocimiento de los estadounidenses. Pero, ¿y si dices que eres algo que la gente no reconoce? Fuera de Montague, la mayoría de la gente no sabría lo que era un montaguniano» (Robison, 2008, p. 245).

La confusión de Robison está justificada, pues su déficit cognitivo del módulo de la autoconservación social no le proporciona un conocimiento ins-

³ Y, en general, las personas suelen ser muy sensibles a su lugar de origen, ya que el lugar de procedencia suele ser un «símbolo duro» de estatus.

tintivo del significado y el funcionamiento de las dinámicas de estatus. Así, no es extraño ver a las personas autistas meterse en problemas y ser injustamente amonestadas por decir cosas que a los demás pueden parecerles ofensivas. En realidad, es mi experiencia que cuanto más elitista y desigual es una sociedad (como los Estados Unidos), tanto más en serio las personas tienden a tomarse las ofensas hacia su estatus, y tanto más frecuentemente tienden a tocar temas relacionados al estatus en sus conversaciones cotidianas.

Otro hecho que llama poderosamente la atención es que Robison no tiene problemas para el pensamiento categorial. Robison (como la mayoría de personas con trastornos autistas) tiene intacta la función del lenguaje, y puede utilizarlo para nomenclaturizar los objetos de su experiencia cotidiana, pero el uso de estas etiquetas no acarrea ninguna connotación de estatus. Para un individuo autista, decir «judío» o «homosexual» designa un mero conocimiento positivo carente de efectos sociales performativos, al igual que para un científico la nomenclaturización de los elementos o la clasificación taxonómica de los animales no implica una jerarquización de prestigio en la cual él mismo se halla integrado. Esto nos sugiere que el módulo de la autoconservación social y el módulo de la gramática universal de Chomsky (responsable de la adquisición del lenguaje) son módulos diferentes.⁴ Es como si el mecanismo de la au-

⁴ Aunque, como sucede con todas las estructuras del cerebro, el dispositivo de la autoconservación y el módulo de la gramática universal muy probablemente interactúan entre sí de una manera compleja. Recordemos que, tal vez, uno de los símbolos de estatus más fuertes que existen es el idioma. Las palabras que componen a los idiomas son ya de por sí también símbolos que facilitan la integración al colectivo, de modo tal que el órgano de la autoconservación bien podría facilitar la adquisición del lenguaje al priorizar los estímulos lingüísticos del ambiente y facilitar su retención en la memoria, en tanto a que ellos serían interpretados como símbolos de estatus. No obstante, los procesos sintácticos que nos permitirían crear oraciones con significado serían ultimadamente posibles solo gracias al órgano de la gramática universal de Chomsky.

toconservación «tomase prestado» del otro órgano la posibilidad de pensar en etiquetas para emplear estas categorías en sus juicios de estatus.

El libro de Robison está lleno de ejemplos similares que ilustran esta incapacidad autista para procesar el estatus. Podemos encontrar otro ejemplo en el capítulo 20, titulado *Logic vs. Small Talk* [*Lógica contra plática trivial*]. En él, Robison describe una conversación incómoda que tuvo con una amiga acerca de la motocicleta que conducía un hombre con el cual una compañera de ella estaba teniendo una aventura. Nuevamente, podemos apreciar la incapacidad autista para advertir cómo las propias palabras son también símbolos de estatus que pueden incrementar o lastimar el prestigio de una persona:

«La semana pasada, mi amiga Laurie dijo: “Una de mis amigas está teniendo una aventura. ¡Y el tipo conduce una motocicleta como la tuya!” Su comentario representó un problema. A diferencia de la mayoría de interacciones, la nuestra no había comenzado con una pregunta. ¿Debo responder con una opinión sobre el comentario? ¿O debería hacer una pregunta? Ponderé lo que acababa de escuchar [...] Entonces formulé una pregunta. “¿Qué amiga es esa?” Laurie pareció sorprendida. “¿Por qué querías saber eso?”, dijo. Cuando le pregunté a Laurie por qué sospechaba, me hizo unas preguntas: “¿Por qué necesitas saberlo? Nada bueno podría salir de que yo te lo dijera. ¿Y si se entera su marido?” Me di cuenta de lo que debería haber dicho casualmente, al observar a dos mujeres hablando en un restaurante tiempo después: “¡Jenny en contabilidad está teniendo una aventura, y el tipo conduce un Corvettel!” La línea de apertura era sorprendentemente similar, así que presté atención. “¡Qué genial es eso! ¿Está casada?” Esta era la respuesta correcta. Cuando los escuché hablar, de repente comprendí que la declaración de Laurie estaba destinada a entretenerme o impresionarme, y la respuesta debería haber sido una expresión de admiración o entusiasmo» (Robison, 2008, p. 189–191).

Superficialmente, primero llama la atención el que Robison no haya notado la intención de su amiga por impresionarlo, pues tanto la motocicleta como el Corvette son objetos que ostentan valor porque comunican algo. La motocicleta comunica emoción y es un símbolo tradicionalmente asociado al estatus de rebeldía de quienes rechazan los estilos de vida austeros; y el hecho de que Robison posea una igual debería sorprender por la similitud en cuanto a la posesión de estos objetos de valor de la misma índole. Del mismo modo, el automóvil Corvette cumple igualmente la función de comunicar emociones asociadas a la velocidad, pero también lujo y derroche por su elevado valor en el mercado. En ambos casos, los vehículos son objetos de valor que comunican algo acerca del individuo que los ostenta, de la estética de su estatus y del espacio que ocupa dentro de la sociedad. Tal como señala Slavoj Žižek:

«Alguien que vive en una gran ciudad y maneja un Land Rover todo terreno (que obviamente no le sirve para nada) no solo lleva una vida simple y silvestre; más bien, se compra un auto así para *indicar* que lleva una vida bajo el signo de una actitud simple y silvestre. Vestir jeans gastados es *indicar* cierta actitud respecto de la vida» (Žižek, 2008, p, 25).

El fracaso de los individuos autistas para procesar espontáneamente esta información nos sugiere que su capacidad para percibir símbolos de valor y categorías de estatus dentro de un contexto social se halla deteriorada, pese a que las otras funciones cognitivas, como el pensamiento categorial positivo, permanecen intactas.

Por otro lado, y aún más importante, es muy reveladora la manera en la que Robison respondió al comentario de su amiga, preguntándole sobre la identidad de la otra compañera que tenía la aventura. Esto refleja la dificultad de los sujetos autistas para percibir el prestigio como valor social, así como las

repercusiones que puede tener sobre la conservación de las personas. Al igual que el dinero y el poder son valores abstractos que regulan la forma en la cual nuestro entorno se comporta ante nosotros, el prestigio es también un valor que puede beneficiarnos o perjudicarnos. En el caso de Robison, vemos que él no parece tener una noción espontánea acerca de cómo el hecho de que los rumores de la aventura se propaguen puede dañar gravemente el prestigio de la compañera de su amiga y traerle problemas con el esposo. Recordemos que el propósito del módulo de la autoconservación es ayudarnos a sobrevivir en colectivo, de modo que, al carecer de este módulo, los autistas pueden hablar con brutal honestidad y poner en riesgo su propio prestigio y el ajeno.

Esta dificultad autista para procesar estatus también afecta la percepción de los gestos y de los ademanes que actúan como marcadores de estatus. Por ejemplo, en el libro de Liane Holliday Willey, *Pretending to be Normal: Living with Asperger's Syndrome* [*Pretendiendo ser normal: viviendo con el síndrome de Asperger*], Holliday describe cómo empezó a estudiar el comportamiento de sus compañeras de clase «como un científico observa un experimento»; menciona que se volvió consciente de los detalles más diminutos, tal como los ademanes de sus amigas, la forma en que tiraban su cabello sobre los hombros o lo metían tras las orejas: «cómo hacían ellas de la presentación un show de arte con trenzas, lazos y rizos». En este caso vemos que hasta los movimientos más minúsculos pueden ser símbolos empleados con el propósito de proyectar una estética favorable, o una identidad que nos distingue de los demás:

«Era muy consciente de las reglas que mis amigas se imponían a sí mismas y al grupo, particularmente si aplicaban a comportamientos y otras habilidades sociales. Como si tuviese un Rolodex en mi mente [dispositivo rotador de tarjetas empleado para almacenar información de contactos], yo clasificaba las acciones de las personas, notando sus diferencias y sutilezas con una mezcla de apreciación abstracta y verdadera curiosidad sobre por qué actuaban como lo hacían.

Me volví muy consciente de los aspectos más pequeños y sutiles de los movimientos de mis compañeras. Tomé nota de cómo se echaban el pelo largo sobre los hombros, se metían el flequillo detrás de las orejas o cómo hacían ellas de la presentación un show de arte con trenzas, lazos y rizos. Grabé mentalmente la forma en la que usaban los ojos, cómo los abrían de par en par cuando hablaban en voz alta y animada, o cómo los bajaban si hablaban en voz baja o lenta. Me cautivó la forma en que sus manos se movían cuando hablaban, cómo las doblaban en formas que parecían pequeños edificios, o las giraban como si las manos fuesen el mensaje. Observé a la gente como un científico observa un experimento. Nunca sentí que me miraba en un espejo. Siempre sentí que yo estaba aquí y ellos estaban allá» (Willey, 1999, p, 41–42).

Lo mismo ocurre con la ropa y con la moda. En los párrafos siguientes, Holliday afirma que repitió el mismo esfuerzo, pero esta vez prestándole atención a la ropa que traían sus amigas e intentando seguir sus consejos para mejorar su aspecto personal. No obstante, al final, Holliday explica que dichas tendencias sociales siempre le parecieron banales y carentes de sentido:

«Las tendencias de la moda siempre me han distraído, aunque nunca he podido entenderlas como entidades merecedoras de una vida llena de propósitos. Me di cuenta de que mis compañeras se tomaban en serio sus elecciones de ropa porque todas imitaban el estilo de las demás. Sabía que se suponía que debía seguir las reglas establecidas por la moda, pero lo intenté como pude y las rompí todo el tiempo. Todavía luchaba con texturas, colores y patrones, como lo hacía cuando era niña, y simplemente no podía animarme a usar cierta ropa sin importar cuántas reglas sabía que estaba rompiendo. Jeans ajustados que me caían hasta la cadera, camisas que eran del color de la arcilla, chaquetas de lana áspera que llevaban la nuca cruda... no eran para mí» (Willey, 1999, p, 42).

En este fragmento, además de advertir la sensibilidad magnificada de Holliday, vemos que la ropa actúa como símbolo de integración que posibilita

la aceptación del individuo por parte de la pluralidad. La función del módulo de la autoconservación aquí es imprimirles partículas cognitivas a los objetos de la realidad empírica (como la ropa) para retenerlos en nuestra conciencia y dotarlos de un significado relativo al valor social. El órgano de la autoconservación cumple, pues, la función de detectar los objetos cotidianos que tienen valor social y codificarlos en símbolos para favorecer nuestra integración a la estructura. En los trastornos del espectro autista esta dinámica falla, de modo que los elementos cotidianos que actúan como marcadores de estatus no son detectados espontáneamente y no obtienen la relevancia adecuada. Por ello, es extremadamente irónico que en el segundo capítulo de *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind* [Ceguera mental: un ensayo sobre el autismo y la teoría de la mente] Baron-Cohen haya sugerido que la ropa y la moda probablemente no tienen una utilidad darwiniana en el contexto de la selección natural. ¡Cómo...! ¿No es, acaso, la ropa una de las formas de estatus más importantes?

Esta misma ceguera mental de las personas con trastornos autistas se manifiesta en función a los roles de estatus. Quedamos en que el estatus tuvo un origen probable en la división de trabajo. La estructura colectiva funciona bien en la medida en que cada persona adopta los roles de conducta que se le predicen a sus estatus, de modo tal que esperamos que un padre de familia se comporte como un proveedor responsable, que un doctor actúe con cordialidad ante sus pacientes, y que un político maneje un lenguaje diplomático al relacionarse con su comunidad y con sus homólogos de otras naciones. Esto es particularmente evidente en los roles de género que tradicionalmente se le han imputado a hombres y mujeres. Los hombres deben ser fuertes, racionales y demostrar un dominio esquivo de sus emociones; las mujeres tienen que ser femeninas, abocadas al cuidado de los otros y emocionalmente sensibles.

En el caso de los trastornos del espectro autista, sin embargo, vemos que estas personas tienen dificultad para adaptarse a estos roles. Puesto a que

los roles de estatus [lo que los otros esperan de nosotros] dependen en primer lugar de la capacidad para percibir estatus e integrarnos cognitivamente a las categorías que nos corresponden, los autistas tienen mucha dificultad a la hora de reproducir estos comportamientos de manera espontánea. Frecuentemente ni siquiera advierten las normas de comportamiento que la comunidad espera de ellos. Por ejemplo, en su libro *Aspergirls: Empowering Females with Asperger's Syndrome* [*Chicas-Asperger: empoderando chicas con el síndrome de Asperger*], la autora con Asperger, Rudy Simone, describe su persistente dificultad para adaptarse a los roles de género que se le predicaron a ella como mujer, tanto en su vida cotidiana como en el mundo de las citas:

«Se “supone” que las chicas tienen que hacerse las difíciles, pero las Aspergirls [chicas con síndrome de Asperger] no juegan juegos. Además de no comprender los roles de género y sus expectativas, somos criaturas lógicas y directas. Podemos pensar cosas como: “Quiero salir con él; por lo tanto, debería pedirle una cita”, y prepararnos para el ridículo y el rechazo. Todo el proceso de citas y qué hacer y cómo hacerlo está más allá de la mayoría de nosotras. Intentamos, pero fallamos en comportarnos de una manera que atraiga citas. Podemos ser rechazadas con frecuencia dado a nuestro comportamiento inapropiado, tanto en la escuela secundaria como en la edad adulta. Es posible que nos volvamos muy temerosas del rechazo y, como resultado, evitemos cualquier cosa relacionada con el romance. Un romance de toda la vida con la soledad puede empezar aquí» (Simone, 2010, p. 80).

Mediante estos testimonios podemos ver cómo inclusive la conducta es ya de por sí un símbolo de estatus. Esto explicaría el por qué los individuos corrientes sin autismo pueden imitar con facilidad la conducta de los demás y emplear estos esquemas para adaptarse al grupo. En el tercer capítulo de esta tesis vamos a ahondar a mayor profundidad las otras dimensiones del módulo de la autoconservación que facilitan este aprendizaje por imitación a través de

huellas cognitivas que se imprimen sobre las sensaciones motoras del cuerpo para mejorar la postura corporal y la coordinación. No obstante, de momento lo que me interesa es señalar cómo hasta los gestos más diminutos y los objetos más insignificantes pueden convertirse en símbolos de estatus gracias a las partículas cognitivas que el módulo les imprime.

Cuando hablamos cotidianamente de «estatus» tendemos a pensar en dinero o en las jerarquías militares, ya que estas son, quizá, las estratificaciones más visibles en nuestra sociedad. No obstante, en realidad, los símbolos de estatus están en todas partes: En la postura corporal, en la conducta, en la ropa, en el tono de voz, la jerga, el acento, las expresiones coloquiales, en la música que escuchamos, en la ideología, en la forma de pensar, etc. En este contexto, resulta bastante notorio el libro *Asperger Syndrome and Social Relationships: Adults Speak Out about Asperger Syndrome* [*Síndrome de Asperger y relaciones sociales: adultos hablan acerca del síndrome de Asperger*]. En él se reúnen 14 testimonios de adultos diagnosticados con síndrome de Asperger en los cuales explican su perspectiva de vida y aprovechan para proporcionarnos un contraste interesante entre su conducta y la conducta de las personas de desarrollo típico. Cae un especial énfasis en el último ensayo de Cornish, en el que éste describe con frustración la conducta social de las personas típicas desde su perspectiva externa:

«Una de las principales diferencias entre los dos genotipos es la siguiente: los neurotípicos [personas de desarrollo típico / sin autismo] viven en un mundo social muy complejo, compuesto principalmente por ambigüedades, con un modo de comunicación metafórico y vago —básicamente esto significa que pueden cubrirse el trasero en cualquier momento que lo necesiten. Necesitan vivir en una gran esfera social grisácea, en donde pueden cambiar al capricho de las personas que los rodean. Esto quiere decir que pueden alterar sus propios delirios para satisfacer las necesidades de la mayoría, y ello les da los medios para adaptarse y encajar en cualquier momento que lo necesiten. Encajar es la principal prioridad de cualquier neurotípico. Sus lealtades siempre serán

las preferencias sociales y las doctrinas culturales del momento, y siempre estarán dirigidas por sus pares. [... En contraste, para las personas con Asperger...] nuestras lealtades siempre (si no están corrompidas) estarán con la verdad y no con los pensamientos de los demás. Si hay algo que he aprendido: “todos los hechos son amistosos”: si no puedes hacer frente a los hechos, entonces eres tú quien tiene el problema. El problema no radica en los hechos, y esa es una obviedad de la vida. Nuestras lealtades siempre serán al pensamiento original, no a la mentalidad grupal» (Cornish, 2008, p, 152).

Este fragmento nos permite apreciar una crítica obvia a la mentalidad de rebaño. El módulo de la autoconservación social busca mantenernos vivos dentro de un colectivo social amplio, de modo que las personas corrientes, sin autismo, tienden a gravitar hacia los focos de influencia y de poder con el fin de adaptarse a sus expectativas y canalizar el poder cooperativo de los demás a su favor: «Encajar es la principal prioridad de cualquier neurotípico», es otra forma de decir que la supervivencia en rebaño (el estatus) es lo más importante en la vida para la mayoría de personas banales en este mundo. Recordemos que el hombre es un animal salvaje por naturaleza y que nuestro cerebro está diseñado, ante todo, para mantenernos vivos, no para contemplar el cosmos con una pasión científica que nos incite a buscar verdades objetivas.

La segunda mitad del párrafo es incluso más interesante, pues ella nos ilustra cómo la capacidad para formar jerarquías de prestigio está ausente en el autismo. Los sujetos autistas sobresalen por su honestidad porque al formular una opinión no toman en cuenta el factor del prestigio que regula los intereses de autoconservación de los individuos. Eso ocurre porque la noción de lo que es el estatus (el estatus como sistema de símbolos abstractos) simplemente no existe en la mente autista. Así, no es extraño que las personas con Asperger se metan en problemas por decir cosas tales como «esa mujer está gorda» o «él es

judío», pues tales palabras no son malas en sí mismas, a no ser que el contexto social haya determinado previamente que son malas.

La cuestión es que, tal y como señala Cornish, cuando las personas se ofenden porque se les dice la verdad, desde una óptica autista sí parecería que son ellas quienes tienen un problema con la verdad. Pero la realidad es mucho más macabra: Las personas «neurotípicas» juzgan constantemente a los demás en función a qué tan bien se ajustan a los ideales de las masas, y el ser juzgado de mala manera significa que los demás estarán menos dispuestos a cooperar con nosotros por temor a que también se les asocie con alguien públicamente señalado como un inferior. Esta es la razón por la cual para muchas personas el estatus parecería ser cosa de vida o muerte. A un nivel biológico, primitivo, ¡el estatus es literalmente cosa de vida o muerte!

«Por lo tanto, debes poder encajar en cualquier grupo con el cual desees socializar. Debes tener el modo correcto de comunicación con todos los eslóganes, jergas y metáforas correctas, vestirse como todos los demás miembros, y debes tener las mismas opiniones y prejuicios y estar preparado para defenderlos a toda costa. Así que consigue tus capuchas, tus zapatos de tacón, tus sudaderas, camisetas, Nikes, iPods con solo las canciones que el grupo considere aceptables, y olvídate de cualquier forma de identidad individual. Básicamente, necesitarás moldearte a ti mismo en la mentalidad del grupo y moldearte en su identidad general. Cualquier decisión que tomes debe ser la decisión que tome el grupo en su conjunto... No intentes ninguna forma de pensamiento original... si lo haces te excluirán y expulsarán inmediatamente. Además, olvida el modo Aspergiano de comunicación directa. Necesitas usar muchas declaraciones ambiguas contradictorias y ocultar todo lo que digas bajo capas de implicaciones y vaivenes. Cuanto más seas capaz de hacer esto, más popularidad y posición social lograrás... listo... trabajo hecho... misión cumplida... top banana... todos unidos... baaa... baaa...» (Cornish, 2008, p. 154–155).

Mediante esta disertación podemos evocar nuevamente la analogía de las cebras y el estatus. Las cebras son blancas y negras porque su camuflaje les sirve para camuflarse contra la manada, de manera que su camuflaje no actúa contra el ambiente, sino contra los otros miembros de su especie. Del mismo modo, los símbolos de estatus (ropa, opiniones, prejuicios, comportamientos, actitudes, creencias, moralidad, etc.) actúan como elementos que favorecen la integración del individuo al rebaño, y, por consiguiente, su conservación. Los humanos se «conservan» a sí mismos ajustándose a las expectativas del grupo, y quienes poseen más estatus tienen más probabilidades de sobrevivir que los demás. Tal es la razón por la cual tendemos a adoptar las creencias de nuestro entorno social, sin importar qué tan irracionales sean:

«Los neurotípicos creen en algunas de las cosas más ilógicas y dañinas que me han dejado perplejo constantemente a lo largo de los años y, sin embargo, ellos se aferran a ellas independientemente de las consecuencias: como las armas de destrucción masiva, el ascenso del nazismo y la religión en cualquiera de sus formas. Pero esto se justifica bajo el lema de la adhesión social... solo algo a tener en cuenta. Además, estas son las cosas en las cuales cualquier persona que quiera participar debe tener fluidez. Y sí, realmente necesitas saber a quién molestar y a quién apuñalar... porque en algún momento, serás llamado a hacerlo. En cuanto a mí... como he dicho, simplemente no me molesté en ello... opté por no participar» (Cornish, 2008, p, 158).

El estatus es, pues, una unidad darwiniana de la cual se valen los individuos como organismos autónomos para adaptarse a su entorno y sobrevivir. No obstante, de forma simultánea, el estatus integra el tejido cultural que nos posibilita crear estructuras colectivas en función a la confluencia de los intereses egoístas de cada uno de sus miembros. Las personas no se relacionan con los otros en sociedad por «amor al prójimo», sino porque ven algo de «valor»

en los demás que puede resultarles de utilidad para sobrevivir, y viceversa, en una auténtica relación simbiótica. Y aquellos que poseen más valor dentro de la estructura adquieren más estatus y se conservan mejor.

Tal es la norma de todas las sociedades que han existido, y es la razón por la cual existe tanta competencia intragrupal. Salir por encima de los demás dentro de la estructura es el sueño de la mayoría, y caer por debajo de ellos es su peor pesadilla. Uno puede argumentar, incluso, que la abrumadora mayoría de actividades que las personas corrientes hacen y que no poseen relación con la supervivencia inmediata, fisiológica, tiene que ver con alguna forma de estatus. Tal es la razón por la cual, en el artículo, *Autistic Survival Guide* [Guía de supervivencia autista], escrito como una extensión del texto original *A survival guide for people with Asperger Syndrome* [Una guía de supervivencia para las personas con síndrome de Asperger] del autor Marc Segar, encontramos la siguiente observación con respecto a la excesiva fijación en el estatus de los sujetos típicos:

«La mayoría de los esfuerzos y comportamientos humanos que no están relacionados con la supervivencia probablemente están relacionados con escalar el orden jerárquico para que el individuo pueda desarrollar confianza en sí mismo y volverse más atractivo. Los clubes y los deportes son ejemplos de jerarquías sociales que a menudo se diseñan con el propósito de tener un orden jerárquico que pueda ser desafiado. El éxito financiero, la popularidad y la caridad también son a menudo juegos de estatus social, aunque a veces tienen más que ver con la supervivencia. [...] Las personas a menudo hacen cosas durante las interacciones para probar o demoler la confianza de una persona o desafiar el orden jerárquico. Las personas también suelen utilizar un ataque a la confianza de los demás para comunicar insatisfacción. Si el mensaje no se comunica correctamente, la situación puede agravarse. [...] La gente suele recurrir a decir una mentira piadosa o a decir “insinuaciones” en lugar de una verdad que pueda parecer un ataque a la confianza de alguien. Probablemente sea buena idea considerar esto como algo gentil. El concepto de igualdad (o equidad) que los

autistas parecen valorar a menudo simplemente no existe en las personas no autistas, pese a los moralismos que afirman lo contrario» (Credly, 2018).

En contraste, la indiferencia autista hacia el estatus social, entendido como unidad de adaptabilidad al colectivo que favorece la autoconservación, ha sido documentada en la literatura científica muchas veces. Previamente citamos a los experimentos de Asch para ilustrar la gran influencia que ejerce la masa sobre el individuo y cómo la pluralidad actúa como foco de poder. Pues en un artículo titulado *Social conformity and autism spectrum disorder: a child-friendly take on a classic study* [*Conformismo social y trastorno del espectro autista: una aproximación amigable para niños de un estudio clásico*] se probó una versión modificada de los experimentos de Asch con 30 participantes, con un promedio de 9 años, entre los cuales no hubo diferencias significativas de edad, habilidad numérica y literaria. 15 niños habían sido diagnosticados anteriormente con autismo de alto funcionamiento, y los otros 15 eran de desarrollo típico.

En cada una de las 18 pruebas se le mostró a cada niño por separado tres imágenes similares pero de distintos tamaños a la derecha de un monitor. Luego se les pidió que determinaran cuál de las tres imágenes era del mismo tamaño que la imagen original de comparación, ubicada a la izquierda del monitor. Durante las pruebas se le decía a cada niño por separado que «la mayoría de personas piensan que esta (señalando a la imagen original) es del mismo tamaño que la número X (señalando a una de las tres imágenes a la derecha). ¿Cuál piensas tú que es del mismo tamaño?». En 12 pruebas de 18 se dio a los niños información errónea en un orden pseudoaleatorio, siendo la puntuación de 12 el máximo que podían obtener de conformismo.

Los resultados mostraron que los niños de desarrollo típico tendían a conformarse significativamente más a las expectativas de la presunta mayoría que los niños que fueron diagnosticados con autismo de alto funcionamiento.

Pero lo más notable del estudio fue que, a nivel individual, el niño que más se conformó en el grupo de los 15 niños autistas (en 5 de 12 pruebas) fue el que poseía un coeficiente de autismo (AQ) relativamente bajo para los estándares de los que también fueron diagnosticados, y, viceversa, el niño que menos se conformó de entre los 15 niños de desarrollo típico (en 1 de 12 pruebas) tenía un AQ por encima del umbral que sugiere un potencial trastorno del espectro autista no identificado. Y este patrón pudo apreciarse claramente en todos los niños que se sometieron al experimento: Independientemente del grupo en el cual habían sido inicialmente clasificados (autismo o desarrollo típico), cuanto más marcados eran sus rasgos autistas, tanto menor fue su propensión a conformarse a la mayoría, y, a su vez, cuanto más disminuían los rasgos autistas, tanto mayor era la tendencia a conformarse a la pluralidad:

«El objetivo de este estudio fue determinar si los niños con autismo se conforman menos que los niños con desarrollo típico. Para comprobar esto, utilizamos una implementación del estudio clásico de Asch (Asch, 1956) que empleó estímulos amigables para los niños y evitó el uso de un grupo de cómplices. En cambio, el investigador indicó lo que “la mayoría de la gente” pensaba que era la respuesta correcta (a veces de manera engañosa). Usando este protocolo, se pudo corroborar la diferencia hipotética entre ambos grupos. Además, la asociación negativa entre los rasgos autistas (medidos por el AQ) y la propensión a la conformidad se mantuvo incluso dentro del grupo de niños con un desarrollo típico. Estos resultados proporcionan más evidencia de conformidad en los niños (por ejemplo, Hayanama & Mori, 2011; Haun & Tomasello, 2011), pero, lo que es más importante, también sugieren que los procesos de conformidad social se atenúan en personas con autismo» (Yafai et al., 2013).

Estos resultados nos sugieren que cuanto más incrementan los rasgos autistas en una persona, tanto menor será su propensión a conformarse, y que el conformismo incrementa a menor cantidad de rasgos autistas. Esto podría

explicar el por qué los hombres (que en promedio tienen más rasgos autistas) tienden a operar con mayor independencia de la opinión ajena, mientras que las mujeres tienden a conformarse más al grupo y a evaluarse a sí mismas por sus estándares. Recordemos que, según la teoría de Baron–Cohen, el cerebro autista es una forma extrema del cerebro masculino.

Simultáneamente, esta tendencia a desconocer el régimen del estatus social y a no conformarse a la mayoría puede explicar por qué el mismo Hans Asperger describió a la inteligencia autista como una inteligencia no convencional, apenas tocada por la cultura: Una inteligencia «pura», como un bosque virgen que no ha sido contaminado por los prejuicios y estereotipos populares sobre los cuales opera necesariamente el instinto de autoconservación social. La función del órgano de la autoconservación es integrarnos a la tribu, incluso a costa del pensamiento autónomo. Por el contrario, los individuos autistas se mantienen como islas cognitivas en medio de un océano homogéneo.

Símbolos y afectos

Reconocemos entonces que el módulo de la autoconservación es responsable de dos funciones primordiales que nos permiten sobrevivir dentro del rebaño: (1) procesar información de la esfera social–humana e (2) interpretar semejante información dentro de un contexto de supervivencia. Cuando percibimos símbolos de estatus, tenemos la certeza instintiva de que estos nos comunican la posición social de los individuos, y que esta posición determina en mayor o menor medida sus probabilidades de supervivencia. De igual manera, cuando buscamos comunicarle nuestro estatus a otro individuo, operamos bajo la certeza de que los signos que transmitimos van a ser interpretados dentro de ese contexto darwiniano. Es como si hubiese un mecanismo en nuestro cerebro que le asigna una interpretación vital a estos símbolos de estatus.

Entonces podemos afirmar que las estructuras sociales complejas son posibles porque todos los humanos (a excepción de los autistas) compartimos una gramática a priori que funge como vía de comunicación intersubjetiva. Y esta vía garantiza que cada gesto obtendrá la misma interpretación darwiniana para todos los miembros del grupo. Por ejemplo, todas las épocas y culturas humanas tienen jerarquías diferentes que se hallan determinadas por símbolos de estatus distintos (dinero, propiedad agraria, ganado, títulos académicos...), no obstante, la interpretación cognitiva relativa a nuestra supervivencia que le damos a estos símbolos cambiantes es siempre la misma: simplemente *sabemos* que poseer estos símbolos es inherentemente bueno y que nos ayuda a sobrevivir, y *sabemos* que no poseer estos símbolos dificulta nuestra existencia.

¿Significa esto que los seres humanos poseemos un conocimiento innato, como pensaba Sócrates? La respuesta es que quizá no se trate en verdad de un «conocimiento innato», sino de una forma innata de procesar los datos que obtenemos del medioambiente. Los seres humanos poseemos una forma estereotipada de procesar los estímulos ambientales de acuerdo con patrones de cognición a priori que funcionan como una gramática intersubjetiva que nos permite entablar relaciones complejas bajo un marco semántico de estatus. La evidencia para esta tesis se aprecia, como indicamos, en los trastornos autistas. El hecho de que los individuos con trastornos autistas no puedan comprender de una forma automática este lenguaje social es una prueba irrefutable de que, como mínimo, la carga semántica que le proporcionamos al estatus no se halla intrínsecamente determinada por un proceso de aprendizaje empírico.

Esto es extremadamente relevante porque la existencia de un módulo capaz de suministrarle una interpretación semántica innata a los datos que obtenemos de la realidad empírica significa que las emociones también podrían estar mediadas por dichos módulos. Recordemos que la premisa fundamental del cognitivismo es que los afectos se disparan en función a la interpretación

que le damos a los acontecimientos cotidianos. No es el acontecimiento en sí lo que dispara la emoción, sino el significado que le damos. Nuestra propuesta es, entonces, que el significado que le imprimimos a ciertos elementos de la realidad está parcialmente mediado por estructuras modulares innatas. Estos módulos les asignarían de manera automática interpretaciones biológicas y de supervivencia a los datos de la realidad, y ello suscitaría las emociones.

En este caso, si asumimos esta misma premisa para cada dominio específico, podemos especular que cada módulo sería responsable de imprimirle a los datos empíricos un significado biológico diferente, acorde a su función. Así, suponiendo que exista —¿por qué no?— un módulo para la agresividad, este cumpliría la función de imprimirle huellas cognitivas a objetos asociados a actos de violencia, como los rifles y las bombas (que ciertamente no existían en la época de las cavernas), y de vincularlas dentro de un espacio común con las pulsiones y emociones que les corresponderían, como el enojo, el temor o la voluntad para luchar e infligir daño. Esto nos permitiría a su vez reaccionar automáticamente ante estos estímulos. No es, pues, el objeto lo que dispara la emoción, sino el significado biológico que le adherimos en función a la categoría cognitiva a la cual pertenece.

¿Cómo podríamos entonces formular una aproximación a la relación entre el órgano de la autoconservación social y las emociones vinculadas a sus representaciones mentales? El punto de partida que nos permite advertir esta mediación entre símbolos y afectos dentro de un marco de supervivencia en el cual nos comparamos con los otros miembros del rebaño es, ciertamente, a través de las emociones jerárquicas como la envidia.

En primer lugar, para abordar esta cuestión, nos conviene trazar una diferencia entre lo que entendemos por «envidia» y otras emociones similares, como los celos. Como observan Ramachandran y Jalal (2017), en países como Estados Unidos «envidia» y «celos» suelen emplearse de forma intercambiable.

Esto es problemático porque semejante ambigüedad da paso a malentendidos, fruto de depositar significados distintos dentro de un solo bolsillo lingüístico. En contraste, en Reino Unido, la palabra «celos» suele utilizarse en un contexto sexual y romántico, mientras que «envidia» suele emplearse más en relación con las posesiones materiales y el prestigio de los demás que desearíamos para nosotros. Este matiz es consistente con la distinción evolucionista trazada por Parrot, 1991; Salovey & Rothman, 1991; e Izard, 1991, según la cual los celos aparecen cuando una relación sexual o afectiva corre peligro, más frecuentemente dentro de un contexto triádico en el cual un rival busca arrebatarlos a la persona valorada. En contraposición, la envidia suele manifestarse con más frecuencia en un contexto diádico, y su objeto suelen ser los bienes materiales o el éxito de la otra persona, los cuales desearíamos para nosotros, y, de forma simultánea, desearíamos que el otro no los tuviese. En ese sentido, podemos apreciar que los celos se producen por el miedo a perder a una persona amada dentro del contexto de las relaciones, mientras que la envidia no precisa de tal pérdida para manifestarse como afecto (Bauminger, 2004).

Siguiendo esta lógica, podemos generalizar diciendo que los celos son una reacción ante la carencia o la pérdida de un objeto que desearíamos tener por sus cualidades intrínsecas, mientras que la envidia no se dirige realmente hacia el objeto en sí mismo, sino hacia el estatus de la otra persona dentro de un contexto jerárquico. Los celos serían, pues, una reacción ante un objeto o una persona que valoramos subjetivamente, al tanto que la envidia existiría en un contexto estratificado de estatus, y, por lo tanto, estaría mediada por el sistema de valores externo del colectivo. Solo así podríamos explicar por qué algunas personas suelen sentir envidia por los bienes materiales ajenos que en el fondo ni siquiera quieren. El verdadero «foco» de la envidia no es el objeto como tal, sino el valor de autoconservación (estatus) que este confiere.

Si esta distinción entre celos y envidia es correcta, podemos llegar a la conclusión de que las personas con trastornos autistas sí son capaces de sentir celos por las personas y las posesiones de los otros que ellos desearían para sí mismos, pero no son capaces de sentir la envidia de autoconservación que se dirige hacia las representaciones mentales de estatus.

Esto es, simultáneamente, un argumento para la mediación modular de la envidia. La envidia siempre está vinculada a representaciones de estatus. Cuando envidiamos a otro individuo, no son realmente sus posesiones lo que deseamos, sino su estatus o el estatus que le confieren estas. De tal manera, la envidia posee siempre una índole diferencial según la cual nos comparamos a nosotros mismos con los demás. Los celos, por el contrario, se dirigen hacia las posesiones o hacia las relaciones que valoramos con un fin en sí mismo y que tememos perder, como, por ejemplo, cuando nos enfadamos con nuestra pareja porque salió a cenar con un amigo de la infancia. Como vemos, aquí no hay una comparación jerárquica que actúe como requisito para los celos.

Para probar esto, podríamos partir de un estudio titulado *The road not taken: Social vs. private comparisons in Asperger's syndrome and high functioning autism* [El camino no tomado: comparaciones sociales versus privadas en el síndrome de Asperger y el autismo de alto funcionamiento], en el cual se demuestra cómo la capacidad para realizar comparaciones cognitivas dentro de un contexto social está mermada en los trastornos autistas.

El estudio parte de la descripción de los dos análisis contrafactuales más comunes que realizamos: las comparaciones privadas y las comparaciones sociales. Las comparaciones privadas las realizamos tras obtener un resultado, tomando como referencia otros resultados (mejores o peores) que podríamos haber obtenido de haber tomado decisiones diferentes. Estas comparaciones se realizan entre alternativas de lo que podría haber sucedido, y suelen poseer

un carácter negativo. El arrepentimiento sería la emoción más asociada a ellas: «Si yo hubiera tomado el otro camino, ya estaría hoy en casa».

En contraposición, las comparaciones sociales se basan en decisiones que no tomamos cuando tuvimos la oportunidad pero que las otras personas sí aprovecharon, de modo tal que podemos apreciar los resultados, con mayor frecuencia positivos, que los demás obtuvieron: «Yo tendría hoy más dinero si hubiese elegido la misma carrera que mi vecino». Estas comparaciones son un fundamento de la envidia, y nos permiten a la vez llevar un registro de nuestro estatus de acuerdo con los logros de los demás.

Desde la perspectiva evolucionista de estos autores, la envidia parece ser la contraparte «social» del arrepentimiento. Mientras que el arrepentimiento lleva un registro de las decisiones individuales que nosotros hemos tomado en el pasado para así modificar nuestra conducta futura, la envidia lleva un registro de las decisiones que han tomado las otras personas (Bault et al., 2008).

A partir de esta teoría, el estudio reunió a un colectivo de 18 personas diagnosticadas con Asperger y autismo de alto funcionamiento, y a otro grupo de 33 individuos típicos que igualaban a los primeros en edad y en coeficiente intelectual. La tarea consistió en un juego computarizado en el cual todos los sujetos eran expuestos de manera individual por 1.5 segundos a una pantalla llena de peces. Tras ese lapso, los peces desaparecían y los participantes tenían que estimar si la cantidad que habían visto era superior a 24 peces o inferior a 24 (opciones binarias). Se les dijo que la aproximación correcta les proporcionaría en cada prueba la mayor recompensa, mientras una aproximación errada les daría una menor cantidad.

El truco era que el juego estaba diseñado para que cada participante ganase un 40% de las pruebas y perdiese otro 40%, independientemente de si sus respuestas fuesen acertadas o no. El otro 20% de las pruebas fueron solo

prácticas en las cuales los participantes recibieron siempre cantidades iguales sin ser notificados acerca de posibles resultados alternativos. De tal modo, en total hubo, pues, 88 pruebas: 44 fueron de comparaciones privadas y las otras 44 fueron de comparaciones sociales. En las privadas a los participantes se les mostraba la cantidad que habían ganado, seguida por la cantidad que pudieron haber ganado de haber elegido la otra alternativa. En contraste, en las sociales se les mostraba la cantidad que habían ganado, seguida por una fotografía de otro presunto jugador y la cantidad que éste supuestamente había ganado en una sesión anterior. Luego se les pidió que evaluaran su estado emocional.

Como se esperaba, las comparaciones sociales tuvieron una influencia más fuerte en el estado anímico de los individuos típicos que las privadas. En concordancia con la *Social Comparison Theory* [Teoría de la comparación social], que propone una tendencia poderosa a buscar imágenes externas para evaluar las propias opiniones y habilidades, las comparaciones sociales estuvieron asociadas a respuestas emocionales más intensas. Esto nos sugiere que las personas «saludables» tienden a reaccionar con más intensidad a las comparaciones sociales que a las privadas (Bault et al., 2011).

En contraste, en los trastornos autistas los resultados mostraron que la sensibilidad se invirtió hacia las comparaciones privadas. Los participantes con trastornos autistas mostraron una sensibilidad emocional mayor (aunque despreciable) a las comparaciones privadas, y una sensibilidad mucho menor a las comparaciones sociales. Eso significa que mientras las reacciones afectivas ante las comparaciones privadas fueron prácticamente iguales entre ambos, el grupo con trastornos autistas tuvo una diferencia significativamente menor en el efecto de las comparaciones sociales.

Esto es importante, pues el estudio revela, ante todo, que la reacción hedónica de recompensa general (no social) y la respuesta hedónica propia de la recompensa social están mediadas por estructuras distintas. Los dos grupos

mostraron preferencias iguales por obtener recompensas mayores y tuvieron reacciones emocionales parecidas ante las pérdidas relativas. El déficit en los trastornos autistas yace únicamente en la capacidad para emitir comparaciones cognitivas sociales y en las respuestas emocionales correspondientes:

«La segunda hipótesis fue que las personas con trastornos autistas mostrarían un efecto menor de comparación social en su respuesta emocional o incluso mostrarían un mayor efecto de comparación privada. Esta predicción también fue apoyada, demostrando que las personas con trastornos autistas mostraron un efecto de comparación social más bajo. Estos resultados van acordes con la suposición de que las anomalías en las regiones del cerebro que se sugirió que desempeñan un papel en el procesamiento de la comparación social (como la corteza prefrontal medial y superior y el estriado ventral), pueden contribuir a un efecto disminuido de la comparación social entre individuos con déficits sociales» (Dvash et al., 2014).

Podemos integrar estos resultados al modelo de la autoconservación social si consideramos que la capacidad para emitir comparaciones sociales es posible gracias a la red cognitiva que acarrea un registro diferencial de nuestro estatus y del estatus ajeno, y que dicha facultad de dominio específico sería la encargada de regular las emociones jerárquicas como la envidia. De tal manera, si esta tesis es correcta, la envidia debería de estar deshabilitada en los trastornos autistas, puesto a que estos afectos competitivos irían siempre vinculados a las representaciones de estatus, y sin semejantes representaciones cognitivas no podrían existir estas emociones jerárquicas.

Esta hipótesis sería sumamente sencilla de demostrar empíricamente con pacientes autistas. No obstante, tengo que confesar que, a día de hoy, no he encontrado un solo estudio en toda el área de la Psicología que aborde de forma directa la relación entre la envidia de estatus y los trastornos autistas. El

estudio previamente citado demuestra la existencia de un déficit cognitivo en cuanto a las comparaciones sociales en los trastornos del espectro autista, y la existencia de un déficit afectivo en las respuestas comparativas, pero no aborda directamente la cuestión de la envidia dentro de un contexto de estatus.

El estudio que más se aproxima a esta empresa es, tal vez, *Recognition of 'Fortune of the Others' Emotions in Asperger Syndrome and High Functioning Autism* [Reconocimiento de emociones de 'fortuna del Otro' en el síndrome de Asperger y el autismo de alto funcionamiento]. En él se aborda la capacidad de las personas autistas para reconocer emociones competitivas como la envidia y el regodeo en los rostros de los demás, mas no aborda la cuestión de si los propios autistas son capaces de experimentar estas emociones.

El estudio constó de dos grupos de participantes. El primero estuvo integrado por 18 participantes diagnosticados con Asperger y autismo de alto funcionamiento, con una edad promedio de 22 años. El segundo estuvo integrado por 21 participantes de desarrollo típico, con una edad promedio de 23 años. El estudio consistió en una tarea computarizada con un rostro de caricatura llamado Yoni situado en el centro de la pantalla, y fotografías de rostros humanos y caricaturas con expresiones faciales muy bien delineadas (positivas y negativas) situadas en los extremos de la pantalla. A los participantes se les pidió que identificaran hacia qué personaje mostraba Yoni envidia o regodeo, basándose en la interacción entre la expresión de los personajes en los cuatro extremos (feliz, triste, enojado, etc.) y la expresión facial de Yoni. En total, a los participantes se les administraron 24 pruebas relacionadas a las emociones competitivas, 8 pruebas adicionales para determinar si se hallaban en capacidad de equiparar las reacciones faciales de Yoni con las de los demás personajes, y 64 pruebas de primer y de segundo orden de la teoría de la mente como controles para determinar si eran capaces de realizar inferencias acerca de los estados cognitivos, afectivos y físicos de los personajes.

Los resultados mostraron que los participantes con trastornos del espectro autista tuvieron dificultades para identificar las emociones competitivas en los personajes, si bien su capacidad para reconocer las demás emociones y realizar tareas básicas de primer y de segundo orden se mantuvieron intactas. Esto sugiere, primero, que los déficits para comprender los estados mentales de los demás son selectivos y que la teoría de la mente solo está parcialmente deshabilitada en los trastornos autistas [no todas las funciones que propone la teoría de la teoría de la mente de Baron–Cohen están mediadas por el módulo de la autoconservación]. Por otro lado, esto nos sugiere que la capacidad para percibir emociones competitivas, como la envidia y el regodeo, debe de estar mediada también por este módulo de autoconservación social que, en teoría, regula las capacidades de mentalización ausentes en el autismo:

«Estos individuos [los participantes con trastornos autistas] no mostraron un desempeño deficiente en las tareas básicas de teoría de la mente de primer y de segundo orden basadas en la mirada, ni en el reconocimiento de identificación con la emoción de otro. Sin embargo, de acuerdo con nuestra hipótesis, encontramos que la percepción de las emociones competitivas, a saber, la envidia y el regodeo, estaba dañada en los individuos con síndrome de Asperger y autismo de alto funcionamiento» (Shamay–Tsoory, 2007).

Desde el marco de nuestra teoría, la dificultad autista para percibir las emociones competitivas de estatus en los demás sería consecuencia directa de la incapacidad para integrar a los individuos dentro de una red diferencial que actúe a la vez como un canal intersubjetivo de comunicación, pues a través de esta vía podríamos intuir que las demás personas están pensando en lo mismo que nosotros (estatus) y que experimentan afectos competitivos similares ante los mismos estímulos (envidia) dado al funcionamiento similar de nuestros cerebros. Si el mecanismo responsable de procesar estatus no funciona adecua-

damente en el autismo, entonces es lógico suponer que estas personas tendrán también problemas para reconocer estas emociones en los demás.

Ahora bien, como mencionamos, el estudio antes citado no aborda la cuestión de si los autistas son capaces de experimentar la envidia como afecto competitivo; este se limita meramente a señalar los déficits de percepción de dicha emoción en las demás personas. La limitación yace, entonces, en que es necesario obtener más evidencia en este ámbito. Sin embargo, para fortalecer mi tesis, me tomé la molestia de trascender el ámbito académico y de obtener testimonios directos de personas en el espectro autista.

Desgraciadamente, es común en la psicología que los profesionales se aferren de manera dogmática a sus paradigmas y que ignoren los testimonios directos de sus pacientes que no encajan allí. Por ello consideré preciso ir más allá de la literatura científica y buscar testimonios directos de individuos con trastornos autistas para saber qué piensan ellos en relación con el estatus. En la popular página web de preguntas y respuestas llamada *Quora*, sobresale una pregunta titulada: *Do people with Asperger's usually worry about things like social status?* [*¿Las personas con Asperger usualmente se preocupan de cosas como el estatus social?*] La pregunta tenía muchas respuestas, de las cuales podemos citar algunas para ilustrar la apatía que estas personas manifiestan por el estatus social:

«Estatus social... hay un impulso instintivo totalmente diferente para los NT [neurotípicos] que para los ND [neurodivergentes]. [Nosotros] destacamos diferentes aspectos de la realidad. Las personas autistas son muy prácticas. Pensamos en términos absolutos. [...] Creo que el estatus social es menos una jerarquía de poder que respeto... compatibilidad, capacidad, inteligencia... Todo más de una manera práctica... Digamos que hay un trabajo que hacer que es altamente especializado... Los autistas elegirán más probablemente a quién esté más calificado para hacer el trabajo y se abstendrán de considerar el rango / estatus social... etc....» (Gisler, 2019).

«Siempre me sorprende cómo cosas insignificantes y pequeñas que digo, hago o no hago, causan una gran impresión en los demás, lo mucho que hablan de ellas. Me frustra cuando les atribuyen todo tipo de explicaciones falsas, sean buenas o malas. Es como vivir en una pequeña pecera. No creo que haya nada especial en mí. Me imagino que todo el mundo se enfrenta a tal escrutinio. Puedo ver lo fácil que sería para mí manipular esta imagen social mía, por las cosas que digo o hago, incluso lo que visto o qué tipo de automóvil conduzco. Pero simplemente no veo el punto. No me importa. Sin embargo, puedo entender lo tentador que sería hacerlo para personas que se preocupan por su imagen social, para engañar a otros con el propósito de elevar su estatus. Cof, [Donald] Trump, cof. En cuanto a la jerarquía social en general, ella no significa mucho para mí. No me impresiona nadie por ser popular o una celebridad. Solo me impresionan las acciones de la persona. ¿Qué han hecho para hacer del mundo un lugar mejor? Si se lo merecen, los idolatraré, me esforzaré por ser como ellos» (Hall, 2019).

«La aceptación y la integración sociales tiende a ser un problema mucho mayor que el estatus social, a excepción de una manera. Las personas [autistas] como grupo son comúnmente “vistas como un otro”, consideradas como un grupo de menor valor humano. Esto se relaciona con el estatus social, pero no con el tipo por el que las personas neurotípicas se preocupan y desean – lo que a menudo se reduce a dar la apariencia de ser superiores a los demás. El estatus social que más les importa a las personas autistas se relaciona con pertenecer, encajar, ser aceptadas como personas de igual valor inherente, merecedoras de consideración y respeto, en lugar de ser rechazadas, avergonzadas y ser ignoradas o marginadas por el dominio normativo» (Noall, 2019)».

«No. Es una pérdida de vida. De hecho, veo a las personas obsesionadas con las redes sociales y su estatus social como patéticas y nada más que NPCs [NPC significa “personaje no jugable” en la jerga de Internet. Es un término peyorativo que se refiere a las personas que carecen de pensamiento crítico y simplemente dicen y hacen lo mismo que hacen los demás]. De hecho, es por

eso que realmente siento lástima por las mujeres en general. La evolución las ha formado hasta el punto en que lo más importante en sus vidas es su estatus social y su pertenencia a la tribu. Esto se debe a que, en el pasado, los que no eran del agrado de la tribu eran expulsados y murieron o no se reprodujeron. Simplemente no me importa un carajo el estatus social. Me vestiré bien porque esa es la imagen que pongo de mí y me hace sentir bien. Elijo mi look porque es lo que me gusta. Elijo mi trabajo porque es lo que me gusta. Elijo mis aficiones porque es lo que me gusta. Etc. Ni una sola elección en mi vida ha sido en beneficio de mi estatus social porque aquellos que se preocupan por tal cosa desperdician su vida» (Don, 2019)».

Como advertencia, si bien tres de estos usuarios que proporcionaron respuestas afirmaban tener Asperger u otro trastorno del espectro autista, no es posible confirmar si fueron diagnosticados por un profesional capacitado. Sin embargo, sus testimonios son consistentes con las experiencias vitales de las personas en el espectro y encajan perfectamente dentro del marco de esta teoría. Lo que buscamos enfatizar aquí es, sobre todo, cómo la insensibilidad hacia el estatus en el autismo debe de acarrear necesariamente un déficit en las emociones jerárquicas. La hipótesis es sencilla: Si los afectos como la envidia dependen de representaciones mentales de estatus, y las personas autistas no son capaces de codificar estas representaciones mediante el módulo designado para dicho labor, entonces las personas con trastornos del espectro autista no pueden experimentar emociones jerárquicas basadas en el estatus.

Y en efecto, la ausencia de estas emociones en el autismo nos permite especular acerca de una posible mediación modular entre símbolos de estatus y afectos competitivos como la envidia. Podemos ilustrar esto a través de un esquema de tres fases que integra a: (A) la adquisición de datos sensoriales del ambiente mediante los sentidos, (B) la codificación de datos en representaciones abstractas de estatus, y (C) los afectos que se disparan como resultado.

- A. La primera fase, sensorial, se refiere a la representación de la realidad externa mediante los sentidos. Este es un proceso pasivo en el cual los sentidos como la vista y la audición nos proporcionan datos brutos del mundo que nos rodea. Estos datos aún no han sido procesados por los esquemas cognitivos del cerebro que les imprimen significado. En los sujetos con trastornos autistas, esta dimensión no está deshabilitada y es perfectamente funcional (a menos que el individuo en cuestión esté ciego o haya perdido la audición).
- B. En la segunda fase, cognitiva, el módulo de la autoconservación detecta los datos que podrían corresponder a símbolos de estatus, los codifica en representaciones cognitivas y les imprime un sentido darwiniano de supervivencia social. Las abstracciones son luego incorporadas a la red diferencial que lleva un registro de la posición de cada individuo. Este es un proceso activo del cerebro en el cual interpretamos los datos de los sentidos de acuerdo con esquemas predeterminados de manera a priori por el proceso de selección natural para vertebrar nuestra realidad social.
- C. La tercera fase, afectiva, integra a las respuestas emocionales vinculadas a los símbolos de estatus. Luego de que el órgano de la autoconservación codifica las representaciones de estatus, los afectos competitivos como la envidia se disparan en el trasfondo de nuestra conciencia. Con respecto a los casos menos graves de autismo, es posible que los químicos relacionados a la envidia, como la oxitocina (Shamay-Tsoory et al., 2009), no estén totalmente ausentes en el cerebro, pero las reacciones emocionales no serán las mismas porque las

representaciones mentales que necesitan estos químicos para producir envidia no existen.

Lo que proponemos con este modelo es que los afectos necesitan de sus representaciones cognitivas respectivas para poder manifestarse, y sin tales representaciones las respuestas afectivas serían limitadas. Podemos observar esto en relación con la empatía afectiva y la empatía cognitiva. A pesar de que casi todas las personas autistas tienen la empatía afectiva intacta, estas suelen tener dificultades para reaccionar ante las emociones de los demás porque no son capaces de codificar automáticamente los gestos corporales. De tal modo, estas personas podrían no reaccionar ante el sufrimiento ajeno (especialmente ante el psicológico) dado a su escasa capacidad para mentalizar. Sin embargo, si se les informa de modo explícito que la otra persona está sufriendo, la gran mayoría de individuos autistas se mostrarán preocupados e intentarán ayudar, al igual que las personas de desarrollo típico que poseen empatía.

Este modelo es relevante porque la ausencia de emociones comparativas en el autismo nos sugiere que hasta los afectos más trascendentales, cuya belleza sublime no puede ser expresada en palabras, dependen de un lenguaje simbólico que no es el lenguaje hablado que empleamos cotidianamente, sino un lenguaje abstracto, inconsciente, basado en representaciones mentales que preceden al lenguaje hablado y con el cual el cerebro manipula la información. En relación con el psicoanálisis, los afectos equivalen aquí a lo Real lacaniano que «no puede ser descrito». Los afectos son la «experiencia oceánica» que nos desborda y que no podemos «poner en palabras». En la obra de Žižek, lo Real es descrito como el lugar en donde reside la «negatividad absoluta» como cosa insoportable, tan letal como para Platón lo era ver el sol directamente al salir de la caverna (Žižek, 2003).

Y en efecto, todas las emociones parecen perder la capacidad para ser simbolizadas tan pronto como traspasan cierto umbral de intensidad. De allí

brotan la sensación típica de no poder «expresarlas en palabras» que nos invade cuando nos sentimos desbordados, si bien nada de ello implica realmente que estas emociones intensas no dependan inicialmente también de símbolos.

Nos encontramos, pues, con un modelo secuencial en donde las tres fases (A, B, C) obedecerían un orden predeterminado. Primero partimos por la fase sensorial, después seguimos por la cognitiva, y finalmente acabamos en la afectiva, por lo que el resultado sería la secuencia:

Datos sensoriales → Percepción modular → Afectos

De primero existe un estímulo sensorial que detectamos mediante los sentidos. Después, el módulo de la autoconservación social codifica los datos sensoriales en representaciones cognitivas abstractas de estatus que el cerebro puede manipular. Finalmente se dispara la emoción. Según la lista de criterios de Fodor para los módulos, este proceso es automático y estaría encapsulado con respecto a los demás procesos mentales, de modo que no es posible solo «elegir» no percibir estatus; percibimos símbolos de estatus espontáneamente y los integramos a nuestra noción de la realidad, como si fuesen parte de ella. La tendencia a suponer que las jerarquías humanas son eternas, incambiables y universales es prueba de esta certeza cognitiva.

Podemos visualizar este proceso mediante el siguiente diagrama, en el cual la secuencia fluye de las categorías A–B–C:

DATOS SENSORIALES	MÓDULO COGNITIVO	AFECTOS
A. Datos sensoriales • Datos sensoriales • Realidad observable • Estímulos externos	B. Módulo cognitivo • Módulo a priori que determina qué datos de (A) serán codificados • Interpretación semántica de los símbolos de estatus dentro de un contexto de supervivencia • Red cognitiva de estatus	C. Afectos • Afectos libidinales • Emociones y sentimientos • Fuente de la gratificación libidinal (Eros), pero también del sufrimiento neurótico • Gran depósito de libido
	D. Pulsión • Impulso fundamental humano hacia la adquisición de estatus • Automatismo mental • Pulsión de muerte • Más allá del principio de placer	

E. Fantasía

En este diagrama, podemos apreciar la secuencia de cómo los datos sensoriales de los estímulos exteriores (A) son procesados por el módulo (B) para disparar los afectos (C), en una mecánica de percepción de abajo–arriba. Los estímulos de estatus son codificados por el módulo, y estos accionan una respuesta emocional. En las personas de desarrollo típico, el diagrama fluye de manera continua: A (estímulo) – B (módulo) – C (emoción). Por el contrario, en las personas autistas, la sección B está ausente, de modo tal que, pese a que los datos sensoriales de A existen, el individuo es insensible a ellos: el cerebro no los detecta automáticamente ni los codifica mediante el módulo necesario

para accionar una emoción, incluso si el individuo en cuestión ha aprendido a prestarle más atención a estos estímulos a través de un proceso de aprendizaje consciente que le proporcione destrezas sociales «artificiales» (transferencia de función). En este contexto, yo insisto en la envidia como emoción arquetípica de estatus. Si bien algunas personas con autismo pueden «aprender» a percibir estatus, la envidia no se dispara como ocurre en los individuos corrientes que procesan los datos a través del módulo, en tanto a que, inclusive tratándose de representaciones mentales de igual contenido, el significado biológico relativo a la supervivencia dentro del rebaño que se les adhiere a las representaciones y que se halla vinculado a cargas afectivas es de carácter innato y modular.

No obstante, una dinámica más interesante ocurre cuando invertimos la causalidad en el diagrama. ¿Qué ocurriría si, en verdad, la cognición no solo afectase a las emociones, sino que, a la inversa, las emociones determinasen la orientación del aparato cognitivo; es decir: el contenido de los pensamientos y los estímulos que el cerebro percibe del entorno? Contrario a la tradición dualista occidental, emoción y razón no son opuestos. Las emociones determinan también ciertas facetas de la percepción, atención y memoria «al concentrarse en aspectos importantes del ambiente» (Brosch et al., 2013). De tal forma, los pensamientos conscientes que experimentamos podrían ser puros epifenómenos de las emociones subyacentes que les preceden y que los accionan desde el interior, sin necesidad de un estímulo externo.

De acuerdo con este modelo, los estímulos exteriores que detectamos en la realidad [y a los cuales les atribuimos a menudo la causalidad de nuestras emociones] serían construcciones a posterior que funcionarían, en verdad, como receptores de nuestros afectos preexistentes. Es como si un afecto u emoción que ya existe en nosotros formase vínculos con objetos externos [representaciones] para darnos la sensación de que el objeto es el que está produciendo la emoción, y no viceversa. Aquí la emoción está «creando» al supuesto estímulo

al focalizar nuestra atención en él y retenerlo en la conciencia. Un ejemplo de este mecanismo son los vínculos que forman los paranoides. Los paranoides experimentan primero una fuerte sensación de ansiedad, y luego, a posteriori, construyen una narrativa de la realidad en la cual integran elementos ficticios, como una organización del gobierno que los persigue. Así, la «fantasía» de los paranoides produce una entidad ficticia (organización del gobierno) que le da forma a su emoción. Es como si cada emoción se emparejase con los objetos cotidianos que mejor la representan.

¿No ocurre lo mismo con la depresión? La depresión no es solo una emoción «irracional», apartada de la realidad. La depresión estructura nuestra realidad al hacer que nos centremos en estímulos negativos y que creemos una imagen catastrófica del mundo. Los depresivos filtran los estímulos positivos, centrándose en los negativos, y entonces crean esquemas pesimistas sobre sí mismos, el mundo y el futuro. Así, lo importante radica en que las emociones negativas no son meras «consecuencias» de los pensamientos irracionales; los pensamientos irracionales son también «consecuencia» de las emociones negativas. Es como si cada emoción estuviese vinculada a una serie de representaciones mentales, y estas representaciones se disparasen con la emoción. En el caso de la depresión, los individuos pueden sentirse primero como inútiles y luego hallar «razones» para justificar esos sentimientos, inclusive si en realidad cuentan con muchos logros reales (como esos cantantes famosos que acaban suicidándose). Las emociones negativas interactúan con las representaciones mentales para hacerlos sentir como inútiles, muy a pesar de su éxito real.

En términos de las representaciones de estatus, podemos ver cómo la fantasía arquetípica de «caer por debajo de los demás» y ser despreciados por las personas de nuestro entorno inmediato (tribu) es posible solamente gracias a la interacción de los afectos negativos y el módulo de la autoconservación. Para situarnos en un contexto: los adultos tienen miedo a ganar menos dinero

que sus vecinos, los jóvenes temen ver que sus amigos se gradúan y obtienen trabajos bien pagados mientras ellos se quedan estancados, las mujeres temen no ser tan atractivas como el resto de sus amigas, y los niños temen no poder ser lo suficientemente geniales como para ser aceptados por sus compañeros. Todos estos miedos entran dentro de lo que yo he denominado «ansiedad de autoconservación social», pues son temores que aparecen a partir de las comparaciones de estatus. Como tal, estos miedos no existen en el espectro autista porque dichos individuos no pueden formular comparaciones de estatus. Esta fantasía tiene, pues, una base biológica fuerte, y, aunque se expresa de manera diferente en todas las personas y culturas, la esencia es la misma.

En la depresión, vemos que la ansiedad de autoconservación social se manifiesta de una manera exacerbada, a tal extremo en el que podríamos decir que la depresión «simula» la condición de tener un estatus social bajo, incluso cuando en verdad nuestro estatus es alto. ¿Qué significa esto? Que los afectos pueden accionar al módulo desde el interior para producir certezas cognitivas que determinan la noción del sujeto de sí mismo y de la realidad social.

Lo que tenemos aquí es, entonces, una inversión del primer esquema, la cual nos dejaría con una secuencia C–B–E, en la cual los afectos ejecutarían un proceso activo de percepción arriba–abajo a través del cual le imprimimos nuestros patrones subjetivos de pensamiento al mundo empírico:

Afectos → Percepción modular → Fantasía

Las emociones predominantes que existen en el trasfondo de nuestra conciencia estimulan a los módulos desde el interior para disparar patrones de pensamiento que alteran nuestros esquemas de realidad y nos suministran una

imagen distorsionada de esta. Y este proceso de distorsión está activo en todo momento, incluso cuando se trata de emociones positivas. Las emociones positivas, por ejemplo, hacen que nos centremos mayoritariamente en estímulos positivos y que desestimemos los estímulos negativos. Basta con despertarnos un día soleado de buen humor luego de haber descansado bien para sentirnos como «ganadores» y percibir el mundo que nos rodea de forma agradable.

La dimensión (E) de la fantasía quedaría impresa aquí por encima de la realidad sensorial (A) en el diagrama anterior, puesto a que la fantasía es un elemento cognitivo activo que enmarca a nuestra realidad, pero que a su vez necesita de los datos sensoriales para manifestarse. Sin una experiencia sensorial previa, la fantasía sería imposible. Como señaló San Agustín, no podemos imaginar cosas que nunca hemos visto, y todo lo que imaginamos es siempre distorsión y reconstrucción de lo que hemos visto antes. De ahí el por qué los ciegos de nacimiento son incapaces de soñar con imágenes vívidas, y nosotros no somos capaces de imaginar colores que no hemos visto. En ese sentido, la fantasía es una función cognitiva que «transfigura» a la realidad sensorial, pero siempre dentro de sus propios límites y en función a esquemas a priori.

Siguiendo esta lógica, la fantasía se vale de los marcadores cognitivos modulares que se imprimen sobre los datos sensoriales para así codificarlos y, posteriormente, evocarlos. De tal manera, la mediación modular de las representaciones simbólicas que producen a la fantasía podría explicar la existencia de los arquetipos. Los arquetipos que describe Carl Jung a lo largo de su obra no son «imágenes primordiales» almacenadas en un inconsciente colectivo innato que precede a toda experiencia. Recordemos que la fantasía es imposible sin una experiencia sensorial previa. Los arquetipos (o prototipos) parecen ser más bien el resultado de la interacción entre los módulos, fundamentalmente predispuestos a detectar y a fijar nuestra atención hacia cierto tipo específico de datos sensoriales, y estos datos contingentes que el contexto inmediato nos

suministra. Eso explicaría el por qué si bien existen imágenes arquetípicas que comparten todas las culturas humanas (el héroe, el gobernante, el inocente...), estas presentan variables regionales que las diferencian entre sí. Los módulos cognitivos están diseñados para procesar ciertos datos del ambiente de forma estereotipada, y esta forma innata de interpretar los datos explicaría el por qué todas las culturas siguen los mismos patrones y existen tropos recurrentes en la historia humana, si bien estos nunca son exactamente iguales.

2. Egocentrismo y la pulsión de utilidad social

El módulo de la autoconservación estructura el orden social para ayudarnos a sobrevivir en colectivo. La sociedad está compuesta por una red cognitiva que lleva un registro de la posición de todas las personas —estatus—, de los roles asociados a cada posición, las categorías que distinguen a los individuos, y los marcadores simbólicos que modifican las posiciones.

En ese sentido, la sociedad es una *fantasía colectiva* porque el estatus es un fenómeno cognitivo que ultimadamente no existe de manera objetiva en el mundo. Las jerarquías de estatus dependen de la forma en que los individuos perciben a los demás; y esta percepción responde a una gramática a priori que nos predispone a interpretar los fenómenos sociales de esta forma. El dinero, por ejemplo, es solo papel; pero la interpretación semántica que le damos nos permite adquirir con él la cooperación de las otras personas, y esto incrementa nuestro estatus porque el estatus es una unidad de adaptabilidad al rebaño que determina el grado en el cual las demás personas están dispuestas a cooperar con cada individuo. Si tengo dinero, los demás cooperan conmigo, y, si no lo tengo, carezco de acceso a los bienes y servicios que se ofrecen. Podemos ver tribalismo incluso en las construcciones sociales recientes como el dinero.

La función del órgano de la autoconservación es entonces aportarnos el aparato cognitivo necesario para percibir espontáneamente estos símbolos e integrar a los sujetos en estructuras sociales que recompensan a quienes mejor se adaptan a ellas. El módulo detecta los indicadores que el consenso social ha determinado como valiosos, y ese mismo consenso beneficia con la fuerza de cooperación a quienes ostentan más de ese valor. Así, el estatus depende de la «constitución no escrita de la sociedad» que actúa como conjunto de creencias y valores compartidos por los individuos (ideología).

Este mecanismo de percepción va de la mano con la homogenización cognitiva, mediante la cual los sujetos sincronizan sus creencias y valores con los de la pluralidad. El estatus necesita de un consenso social que actúe como rúbrica con la cual podemos compararnos, y la homogenización cognitiva es el medio que hace a los individuos llegar a este consenso. La pluralidad ejerce un centro de gravedad, y el cerebro adapta sus creencias a la masa.

Este proceso es automático e imperceptible, pues los sujetos no solo fingen hipócritamente adoptar la ideología de su entorno. La certeza cognitiva nos da la sensación de que el consenso social es algo verdadero y objetivo, tan evidente que no necesita ser demostrado empíricamente.

Durante milenios fue quizá la fe en los dioses el ejemplo más claro de ello. En toda la historia no ha existido una cultura que no haya practicado una religión, la mayoría de ellas basadas en el culto a dioses antropomórficos. Pero ¿cuántos primitivos vieron a un dios con sus propios ojos? Quizá ninguno. Su certeza les hacía creer lo mismo que todos los demás, y esta homogenización no era un autoengaño. El módulo de la autoconservación produce «efectos de verdad» cuando una idea es compartida por un gran número de sujetos, pues al ser respaldada por un colectivo, la idea acapara un poder enorme, y a nivel evolutivo nos conviene estar del lado de la mayoría. En ese sentido, las ideas y creencias compartidas son símbolos de estatus que favorecen la integración al grupo. Si pensamos como todos, los demás estarán más dispuestos a cooperar con nosotros, y ello facilita nuestra supervivencia.

Naturalmente, la homogenización cognitiva centraliza la información entorno al estatus. Es un hecho, por ejemplo, que las personas corrientes son insensibles a las buenas ideas y no distinguen en ellas calidad alguna más que el beneplácito de la pluralidad. Si un individuo de estatus inferior propone una nueva idea, es normal que esta no sea tomada en serio por la tribu y que todos intercambien miradas confusas entre sí porque están a la espera de que el líder

del grupo o de que sus compañeros se pronuncien al respecto; ninguno quiere levantar la mano y secundar la moción sin antes saber que los demás también estarán de acuerdo. Viceversa, cuando el líder propone exactamente la misma idea, todos intuyen que es seguro asentir porque saben que los otros también estarán de acuerdo. En este caso, los demás intentarán asentir pronto para así contarse entre los «primeros seguidores» e incrementar su prestigio.

En esta dinámica de estatus, podemos ver que las personas promedio tienden a colocar más peso en el estatus de los individuos a la hora de juzgar el valor de sus ideas que en las ideas en cuestión. Tal es la razón por la cual el inventor y empresario, Garrett Morgan, vio disminuir de una manera abrupta la demanda de su patentes (la mascarilla de gas, el semáforo, etc.) tan pronto como los consumidores descubrieron que era negro, y es la razón por la cual los inventos muy novedosos que en su momento nadie fue capaz de anticipar, como la televisión y las criptomonedas, fueron en un principio ridiculizados... hasta que los ricos y los famosos comenzaron a consumirlos. Solo a partir de allí fue cuando las masas empezaron a adoptarlos. El estatus es, así, un medio para centralizar la información y facilitar el consenso.

Este mecanismo que facilita el flujo de información en relación con el estatus posibilita la centralización del poder. Si Hitler fue capaz de hacer que sus órdenes llegaran a oídos de todos sus oficiales en los territorios ocupados por Alemania fue porque su estatus hacía que los demás estuviesen al tanto de sus palabras. Todos están pendientes de lo que dicen las personas de elevado estatus y nadie se toma en serio lo que dicen los sujetos de bajo estatus, razón por la cual metafóricamente se les llama los «sin voz».

En contraste, a la inversa de lo usual, esta homogenización cognitiva no ocurre de igual forma en el autismo, pues el cerebro autista no reconoce el estatus. De tal modo, mientras que los sujetos promedio viven en un «mundo de humanos» en el cual las representaciones cognitivas que predominan y que

actúan como moneda de intercambio son las de estatus, las personas autistas viven en un «mundo de objetos» en el cual las ideas solamente deben cumplir con el criterio de la veracidad para así ser valoradas. Si una idea es verdadera o si un invento es útil, el estatus de su emisor resulta irrelevante. Lo importante es que sea verdad o que funcione. Tal es la razón por la cual frecuentemente las personas autistas tienden a demostrar mucha creatividad en ciertas áreas y a innovar, en cualquiera que sea el ámbito de su interés.

No obstante, sea para bien o para mal, la homogenización cognitiva parece necesaria para lograr una comunicad bien estructurada que a la vez se fundamente en los intereses egoístas de sus integrantes. Una comunidad bien estructurada precisa de un dispositivo para centralizar la información en torno a los valores colectivos, y si todos gozásemos de un pensamiento divergente que hiciese caso omiso del estatus, tal vez la sociedad sería imposible.

Esto nos lleva al auténtico foco de esta sección. Si la homogenización cognitiva es necesaria para que la sociedad exista, ¿qué mecanismos emplea la mente para evitar que divaguemos libremente en nuestros pensamientos hacia cualquier dirección, que generemos nuestras propias certezas cognitivas y, por ende, que nos distanciamos cognitivamente de la gran masa humana?

Si reconocemos que la sociedad es un texto que se vive como verdad, y que de él se desprende un sueño compartido, podríamos asumir que la mera certeza cognitiva debería de bastar para hacer que los individuos focalicen sus recursos mentales (atencionales) en el estatus y que eviten desperdiciar energía pensando acerca de cosas sin utilidad práctica (como el cuestionar los propios prejuicios sociales). O, dicho de otra forma: Si para los individuos comunes el discurso popular es una verdad, ¿no debería de bastar esta certeza para evitar que cuestionemos los prejuicios de nuestra propia cultura? Si tenemos la firme sensación de que algo es verdad, ¿por qué habríamos de cuestionarlo?

Pero la certeza cognitiva no explica el porqué la mayoría de personas tienen mucha dificultad para la reflexión en torno a valores independientes de la pluralidad. La tendencia cognitiva a interesarse principalmente solo por las representaciones de estatus (y por poco más) nos sugiere que tiene que existir un mecanismo encargado de priorizar a este cúmulo de representaciones. Eso lo podemos intuir porque las certezas ajenas al órgano de la autoconservación no suelen manifestar la misma rigidez. Recordemos que la certeza cognitiva es una función universal de la conciencia simbólica que no se limita al órgano de la autoconservación. Por ejemplo, los genios como Isaac Newton (de quien se sospecha que padeció el síndrome de Asperger) son perfectamente capaces de esbozar teorías originales en su imaginación, de admitirlas momentáneamente como verdad, y luego cuestionarlas. Este proceso también implica un manejo de la certeza cognitiva, aunque nada hay de rígido en sus representaciones.

El problema parece existir más en la dimensión axiológica. Como las partículas cognitivas de estatus están respaldadas por la pluralidad y son útiles para nuestra autoconservación, el *imaginario colectivo* se nos presenta como un foco de interés que acapara nuestra energía mental, y el distanciarnos de dicho foco es percibido como un acto inútil y sin relación con nuestra conservación. Recordemos que el módulo de la autoconservación existe para integrarnos al rebaño. El dinero, el prestigio y el poder son valores «útiles» para alcanzar este propósito, y distanciarse de estos valores que nos aporta la sociedad parece un acto sin sentido, sin ninguna finalidad razonable. Tal es la razón por la cual la filosofía y el pensamiento existencial suelen ser despreciados en las sociedades primitivas. Puesto a que la filosofía y las artes no son valoradas por las masas, no existen consumidores suficientes. Y, como no existe la demanda suficiente, difícilmente surgirán de estas sociedades pensadores o artistas importantes. La cosa cambia, ciertamente, en la medida en que las masas comienzan a respetar a las humanidades. En tal caso la creciente demanda hace que los intelectuales

puedan beneficiarse más, tanto en términos económicos como en términos de prestigio. Y esto los incentiva a producir más. Pensemos en el caso de Jacques Lacan, que era recibido como una celebridad por los franceses. Esta es una de las paradojas del deseo humano. Los humanos somos «criaturas de mercado»: nuestros intereses subjetivos cambian y son moldeados constantemente por la demanda externa. Ósea: nuestros intereses dependen de los demás.

La sociedad existe gracias a nuestra forma estereotipada de procesar y retener información, y la información que no está respaldada por la pluralidad es percibida como inútil, pues no tiene una utilidad para nuestra supervivencia social y su poder performativo es nulo.⁵ Esta es la razón por la cual la mayoría de sujetos no son capaces de razonar más allá de los prejuicios de sus propias culturas y solo repiten toscamente lo que dicen los otros. La información que no está respaldada por el discurso popular posee un nivel motivacional menor porque carece de utilidad para nuestra conservación (estatus), de modo tal que los individuos llegan a desestimar sus propias ideas en pos del statu quo:

«El rasgo característico, absolutamente inequívoco, del hombre mediocre es su deferencia por la opinión de los demás. No habla nunca; repite siempre. Juzga a los hombres como los oye juzgar. Reverenciará a su más cruel adversario si éste se encumbra; desdeñará a su mejor amigo si nadie lo elogia. Su criterio carece de iniciativas. Sus admiraciones son prudentes. Sus entusiasmos son oficiales» (Ingenieros, 1978, p, 51).

⁵ Por otra parte, la información que desafía el consenso social también puede ser percibida como peligrosa si es respaldada por otra pluralidad, como ocurre con las ideologías extranjeras. Pensemos por ejemplo en el socialismo durante la guerra fría.

Esta es una de las diferencias más obvias entre los individuos autistas y los sujetos típicos. Los sujetos corrientes procuran casi siempre el estatus, y sus deseos los impulsan a adaptarse a los valores de la pluralidad gracias a un impulso egoísta de autoconservación. En contraste, las personas autistas son capaces de desear de manera persistente sin que su deseo deba ser reafirmado por los valores del colectivo. Los autistas no precisan de los refuerzos sociales para ser capaces de interesarse por las cosas, y por eso mismo ellos están más allá de la lógica de la oferta y la demanda del mercado social.

Dicha distinción entre autismo y no autismo nos permite realizar otra observación importante: Que los sujetos típicos, sin autismo, solemos orientar casi todos nuestros deseos (de una u otra manera) con el estatus, y que, desde una perspectiva subjetiva, existe una suerte de «campo de gravedad» que regula nuestros intereses y que nos impide interesarnos de forma genuina por todo aquello que no tenga una utilidad social. Si a nivel darwiniano los prejuicios de la sociedad son símbolos de integración, ¿qué beneficio trae el cuestionarse las cosas? Las personas corrientes están programadas para intentar ascender en la estructura social e incrementar su prestigio en ella, no para cuestionarla.

Nuestra primera tesis será entonces que existe una válvula mental que orienta nuestra energía hacia objetivos útiles para la autoconservación social y que cohibe nuestro interés por todo lo demás. Dicha válvula sería responsable de ejercer presión para garantizar el conformismo y evitar que hagamos gastos innecesarios orientando nuestro deseo hacia cosas inútiles. Recordemos, pues, que, dentro de los valores que gobiernan a nuestra vida, el tiempo y la energía son magnitudes importantes. Nuestro tiempo y nuestra energía poseen valor. De tal modo, la válvula de la autoconservación social limitaría nuestro interés por los objetos aparentemente inútiles que puedan gastar estos recursos.

En el capitalismo vigente son quizá los especialistas en mercadotecnia quienes mejor saben explotar dicho mecanismo para incrementar el consumo,

haciendo que percibamos sus productos como atractivos para una pluralidad. Por ley psicológica, es bien sabido que cuanta más gente gravite en torno a un producto, tanta más pasta humana se sentirá atraída hacia él, y el objeto lucirá cada vez más atractivo, no por sus propiedades intrínsecas (que se mantienen constantes), sino por el estatus que ahora confiere. El producto se transforma en un símbolo de integración del individuo al colectivo, y desde allí podemos afirmar que los sujetos consumen símbolos de estatus. Esta es la lógica de las modas que explotan de un día a otro y luego desaparecen sin dejar rastro. Es como si el hecho de que toda la gente se esté interesando por un objeto fuese lo que le da a nuestro cerebro motivación para interesarse también por él.

Los lectores de Lacan habrán advertido ya el paralelismo con su tesis: «el deseo del hombre es el deseo del Otro». ¿Qué quiso decir Lacan con esto? En sus escritos tempranos, el deseo como el deseo del Otro significa que para desear algo los individuos tenemos la necesidad de orientar nuestro deseo con el de la pluralidad: deseamos lo que pensamos que desean los demás (desde el punto de vista del Otro), de modo tal que una cosa adquiere valor, no por sus propiedades intrínsecas, sino porque es deseada por los demás. Desde nuestra visión darwiniana, deseamos lo que desean los otros porque el objeto deseado se transforma en un símbolo de estatus que facilita la integración al colectivo. Eso sucede con la música, con las películas, y con toda la cultura popular cuya calidad es mediocre pero que apela a esta mecánica primitiva para vender.

En el psicoanálisis freudiano, esta «válvula» que limita nuestra energía mental en pos del estatus y en contra de todo lo que no cumpla con el criterio de la pluralidad es la facción represiva del Superyó, que se expresa claramente en la presión para conformarse al grupo. El Superyó ejerce peso para que nos ajustemos a la mayoría. Por ello subjetivamente se siente como una fuerza que «aplasta» nuestra vitalidad. ¿Y qué significa que ella aplaste la vitalidad? Que la válvula representa al peso de la pluralidad externa sobre el Yo. Los individuos

con depresión, por ejemplo, experimentan esta pérdida de vitalidad como una sensación pesada de inutilidad, culpa, impotencia, y de que nunca logran sus objetivos a futuro porque se sienten insignificantes. El Yo se siente impotente ante la gran masa humana externa a él.

La válvula, como Superyó, representa ante nuestra mente la fuerza de la pluralidad. Por ello dicha válvula aplasta, censura y desvía la energía mental de la información que no guarda relación con el estatus. Así, cuando transgredimos las normas sociales experimentamos una culpa patológica que no solo es culpa por lo que hicimos, sino que acarrea el peso inquisidor de mil voces dentro de nosotros.

¿Y no ocurre lo mismo con el aburrimiento? El aburrimiento crónico puede deberse también a esta pérdida de vitalidad y a la incapacidad de hallar deleite en cosas sublimes que trasciendan el orden de la autoconservación. La válvula de hermetismo filtra todo lo que no posee utilidad para sobrevivir en colectivo, y esto devalúa a los demás placeres sencillos de la vida.

Esto debe ser contrastado con los patrones cognitivos de los sujetos autistas, que suelen ser de una naturaleza desinhibida. Al no estar avasallados por la válvula que nos fuerza a conformarnos a la masa, los autistas tienen una imaginación desatada que no experimenta contención alguna, ya que carece de toda censura. No tienen miedo a pensar diferente, y no sufren de penalización superyóica por retar al sentido común. Quizá por eso algunos pueden parecer infantiles: al no tener límites, su imaginación es fresca, como la de los niños:

«Como inventores, tienen elevados niveles de energía y motivación, y una tremenda capacidad de observación. Muchos, como Einstein, muestran una extraordinaria capacidad de imaginación visual. En consecuencia, hay muchos inventores en las áreas de ingeniería y matemáticas con autismo de alto funcionamiento / síndrome de Asperger. También son evidentes una enorme

capacidad de curiosidad y una compulsión por comprender y dar sentido al mundo. Las personas con autismo de alto funcionamiento / síndrome de Asperger no aceptan las perspectivas científicas actuales u otras visiones del mundo, y a menudo rechazan la sabiduría recibida y a los expertos en sus áreas. En este sentido, a menudo dan la impresión de ser infantiles y de tener personalidades inmaduras» (Fitzgerald, 2004, p. 3).

Tal tendencia autista de cuestionar el consenso de la pluralidad y a los expertos puede dar la impresión de inmadurez porque las personas corrientes perciben el estatus como fuente de verdad. Por ejemplo, un científico con una exitosa carrera al que miles de personas avalan es una autoridad que se tomará más seriamente que la de un autodidacta que carece de reconocimientos. Así, aunque la verdad en términos empíricos esté del lado del genio autodidacta, el hecho de que una persona sin estatus cuestione a la otra es juzgado como una falta de respeto a la autoridad y un querer ponerse «por encima de los demás» sin tener méritos: en suma, como una arrogancia infantil.

Pero la falta de respeto es doble porque el cerebro de las personas de desarrollo típico está biológicamente predeterminado para percibir al estatus como un medio para su autoconservación y para la supervivencia de los otros. De tal manera, quienes cuestionan el estatus (y, por ende, el orden social) son a menudo vistos como disruptores que amenazan el buen funcionamiento de la comunidad y, por consiguiente, los medios para la supervivencia de todos. Por ello, quienes violan las normas de la sociedad (sean delincuentes o genios incomprensidos) son usualmente tildados de «inmaduros» e «infantiles».

Esto puede ilustrar la presión que ejerce la válvula del Superyó en el cerebro para perpetuar el conformismo. En la medida en que esta representa al estatus como peso de la pluralidad, la energía mental se retrae de las demás funciones para fijar nuestro interés en estas representaciones y dotarnos de un

egoísmo necesario para sobrevivir. Todo lo que no se ajusta a dicho propósito de autoconservación es, desde entonces, tildado de inútil.

Podemos ver, pues, que el conformismo no se basa solo en la certeza cognitiva de que el discurso popular es verdad, sino en la presión que ejerce el módulo de la autoconservación para percibir al estatus y a la estructura social como necesarios para sobrevivir (interpretación semántica). La ciega confianza en los prejuicios culturales es solo el complemento de esta tendencia.

En contraste, ¿qué pasa en el autismo? Podemos apreciar una enorme capacidad para derrochar energía mental en intereses especiales que raramente acarrear un beneficio inmediato para la autoconservación social. Esto quiere decir que los individuos autistas no necesitan hacer coincidir su propio deseo con el del Otro para interesarse por algo, pues no orientan a los símbolos de estatus como los objetos de sus voliciones. Y en efecto, un estudio superficial con sujetos autistas nos dejará con la impresión inequívoca de que sus intereses especiales suelen carecer de utilidad social:

«Las áreas de interés especial pueden incluir fascinaciones tan diversas como freidoras, la lista de pasajeros del Titanic, medidas de cintura, la librea de los trenes Great Western, las guerras del desierto de Rommel, bolsas de papel, luz y oscuridad, escobillas de baño, globos terráqueos y mapas, lápices amarillos, pinturas al óleo de trenes, fotocopadoras, el avión de hélice de la Segunda Guerra Mundial Hawker Hurricane, ventiladores industriales, ascensores, polvo o zapatos. Al reconocer que las personas neurotípicas pueden estar desconcertadas por la atracción que estos intereses tienen para las personas con síndrome de Asperger, Frith (1991) señaló que “el interés puede parecer excesivo, abstruso y estéril para los demás, pero no para la persona con Asperger” (p. 14). [...] Aunque las áreas de especial interés son una de las características definitorias de las personas con síndrome de Asperger, son un área clave sobre la que casi no existen datos de investigación. Los padres y educadores a menudo ven las áreas de interés especial solo como actividades molestas, socialmente

inhibidoras e incluso dañinas, y la participación de los estudiantes en ellas como conductas a extinguir» (Winter–Messiers, 2007).

Y, ciertamente, no solo su intensidad, sino la índole tan bizarra de los intereses autistas dejan perplejos a los otros. Las personas comunes sí pueden comprender los esfuerzos abocados a objetivos útiles, como ganar dinero, ir a la moda, o socializar para rodearse de contactos, pero no comprenden cómo alguien puede esforzarse en tareas sin utilidad aparente como memorizarse las constelaciones o coleccionar motores. Por esta razón los autistas también son percibidos como infantiles. La capacidad para idealizar objetos sin buscar en ellos su utilidad es un rasgo que comparten con los niños, que se entusiasman por cosas que los adultos consideran inútiles, pero también con los inventores y visionarios. Dicha dicotomía entre motivación pragmática e idealismo fue ya antaño descrita por Nietzsche en relación con su análisis del vulgo:

«A las personas vulgares todos los sentimientos nobles y generosos les parecen faltos de utilidad, y por ende sospechosos. Cuando oyen hablar de ellos, guiñan los ojos como diciendo: “alguna ventaja tendrán, pero no se le ve por ningún lado”. Están llenos de desconfianza contra el noble, de quien sospechan que busca su provecho por caminos desviados. Y si llegan a convencerse de que no hay intereses ni ganancias personales, el noble aparecerá ante sus ojos como un loco: desprecian su alegría y el brillo de sus ojos. “¿Cómo puede alegrarse uno tras sufrir un perjuicio? ¿Cómo exponerse sabiendo que va a recibirlo? No hay de otra que pensar que el noble afecto se debe a una enfermedad de la razón”. Así piensan y observan con un aire de desprecio, con ese desprecio que sienten hacia la alegría que disfruta el loco con su idea fija. En este sentido, la persona vulgar se caracteriza por nunca perder de vista su beneficio y por el hecho de que este pensamiento provechoso es más fuerte que sus mayores impulsos; no se deja engañar por sus impulsos realizando actos inútiles, y en ello consiste su sabiduría y amor propio. En comparación, las naturalezas superiores son más irracionales, pues el ser noble y generoso, al sacrificarse a sí mismo, sucumbe

en realidad a sus propios impulsos y, en su mejor momento, deja a su razón en suspenso. Un animal que se sacrifica para cuidar a sus crías o que en época de celo sigue a la hembra hasta la muerte deja también a su razón en suspenso, pues está dominado por el goce que le producen sus crías o la hembra y por el temor de verse privado de ese goce, convirtiéndose en más estúpido de lo que es normalmente, tal como le sucede al ser noble y generoso. Éste experimenta intensamente ciertos sentimientos de goce o de repulsión de forma tal que el intelecto se reduce al silencio o queda al servicio de ellos. En ese ser el corazón ocupa el lugar de la cabeza, y desde ahí sólo puede hablarse de “pasión”. [...] La sinrazón o la razón pervertida de la pasión es lo que el vulgo desprecia en el noble, pues dicha pasión se dirige a objetos cuyos valores parecen quiméricos. [...] El gusto de las naturalezas superiores se dirige a las excepciones, a objetos que por lo general permanecen indiferentes y parecen insulsos; la naturaleza superior tiene un juicio de valor singular. Pero, dado a la idiosincrasia de su gusto, ésta no piensa que esté juzgando por un criterio singular; establece sus valores y contravalores como si tuvieran un sentido absoluto, por lo que cae en lo incomprensible. Es muy raro que una naturaleza superior tenga la suficiente razón como para entender y tratar a las personas comunes como tales; lo más común es que crea que su pasión es la pasión secreta de todos, y esta creencia es lo que la llena de ardor y de elocuencia» (Nietzsche, 2014, p. 20–21).

Ciertamente, estamos lejos de leer en Nietzsche una referencia directa a las personalidades autistas; el contraste que esboza es tan solo más visible en ellas por su déficit del módulo responsable de mediar las voliciones de utilidad social, lo cual nos permite apreciar mejor la contraparte idealista.

En efecto, lo que vemos en el autismo son personalidades autotélicas, capaces de mantener un interés persistente hacia temas particulares por largos períodos de tiempo. Esta autotelia marcha acorde a lo que el psicólogo Mihaly Csikszentmihalyi describió como una motivación interna que depende menos de recompensas externas para retroalimentarse, en contraste con las personas

típicas, cuyos actos están principalmente orientados a integrarse al grupo para incrementar sus probabilidades de supervivencia (estatus).

Tal tendencia es visible desde temprana edad. Los niños de desarrollo típico tienden a interesarse por los juegos populares que interesan a los demás y participan en ellos para así integrarse al grupo. Pero los niños con Asperger suelen preferir actividades solitarias y no sienten la misma motivación por las actividades compartidas. Lo que ocurre aquí es que para los niños típicos no se trata solo de la diversión que experimentan al jugar con los demás: también hay una ganancia pulsional en cuanto a su orientación a la autoconservación, de modo que, incluso si individualmente no les gustan los juegos de los otros, se sienten obligados a participar en ellos para no ser excluidos, y luego pueden llegar incluso a convencerse a sí mismos de que en verdad los disfrutan.

Existe, así, una inequívoca diferencia motivacional. Para el individuo corriente que vive imbuido en su contexto social, la motivación se dirige hacia las representaciones de estatus, mientras que los individuos con trastornos del espectro autista pueden canalizar su motivación hacia objetos sin necesidad de que la válvula superyóica actúe como mediadora.

La ausencia de esta válvula podría explicar la alta comorbilidad entre autismo y déficit de atención con hiperactividad. El déficit de atención puede deberse a que los trastornos del espectro autista disminuyen la capacidad para percibir estímulos que la mayoría de personas percibimos espontáneamente y que estructuran nuestra realidad social, de modo que la capacidad para fijar la atención hacia estos estímulos está mermada. La hiperactividad puede deberse a que la ausencia de la válvula superyóica que vincula nuestra motivación con el estatus da paso a una regulación anormal de la energía (derroche).

En el autismo, al no existir un módulo de la autoconservación social, la energía mental no se concentra en la estructura del Yo ni en sus intereses de

supervivencia, de modo que la energía se descarga en intereses especiales y en ideas obsesivas que generan estados afectivos intensos que se somatizan en el movimiento constante y en actos impulsivos:

«El autismo y el trastorno de hiperactividad no se observan juntos en todos los niños con autismo. Pero la hiperactividad es uno de los síntomas más comunes en el diagnóstico de autismo. En cuanto a la definición de hiperactividad, podríamos decir que es tener una movilidad extrema que no está acorde con la edad y el nivel de desarrollo de una persona [...] La mayoría de los niños con autismo tienen hiperactividad junto con déficit de atención. También se puede observar una movilidad excesiva alrededor de los dos años. En personas con autismo, es posible que esto pueda durar mucho tiempo» (Elcik, 2018).

En resumen, la ausencia de las representaciones cognitivas de estatus impide que la energía se descargue de manera tradicional hacia estos objetivos pulsionales, como sucede en las personas corrientes, y ello repercute tanto en la economía energética del cerebro como en el estilo de razonamiento, que es de carácter más desinhibido. La presencia de esta válvula hipotética ayudaría a centrar la atención en los estímulos cotidianos que vertebran nuestra realidad social, previniendo el gasto atencional en objetos inútiles, y, por consiguiente, en una mayor centralización de la energía en torno a estos focos.

La pulsión como eje motivacional

La clave para comprender el funcionamiento de la válvula superyóica consiste entonces en la regulación de nuestra motivación en función a los objetivos de estatus avalados por la pluralidad. Si la masa humana es el «patrón de oro» que acredita al estatus, la válvula calibra nuestra motivación en sincronía con este aval para legitimar a ciertos objetos como focos de interés (posesiones, logros,

puestos de poder, parejas atractivas, etc.) El dinero, por ejemplo, cobra valor solo porque sabemos que los demás lo valoran y que, por ello, es útil. Así, un objeto inútil como el papel puede llegar a despertarnos una fuerte motivación que de otro modo (en un estado previo a la socialización) no existiría.

Podemos ver, pues, que la motivación se despierta cuando el objetivo adquiere valor (estatus), y que en este contexto la pluralidad humana funciona también como una entidad abstracta, psicológica, que confiere valor. Así, casi cualquier objeto puede adquirir valor de manera repentina si la pluralidad se lo otorga. Por el contrario, la válvula también limita nuestro interés hacia todo lo que no tenga relación con el estatus, pues subjetivamente lo percibimos como una *pérdida de vida* que gasta nuestro tiempo sin beneficiarnos. Y recordemos que psicológicamente, nuestro tiempo también tiene valor.

Esta motivación es tan intensa que puede llegar a alterar toda nuestra conducta. Por ejemplo, el individuo promedio experimenta un fuerte impulso por ajustarse a las expectativas que su cultura le impone. Y dichas expectativas morales funcionan como un sistema de castigos y de recompensas que regulan el prestigio de cada sujeto, y de tal modo limitan sus actos egoístas. Eso significa que el instinto fundamental por preservar el propio prestigio puede hacer que el sujeto actúe de forma «moral», incluso si ello lo hace desviarse de sus otros intereses. Así, no es que la mayoría de individuos estén motivados a actuar de manera bondadosa por empatía, sino por utilidad.

Tal sensibilidad motivacional hacia el estatus nos da la primera pauta acerca de la existencia de una fuerza individuada —autónoma— que se dirige hacia estas representaciones cognitivas. Hablamos de una fuerza motivacional que (dado a la función de supervivencia tan importante que ostenta el estatus) constituye nuestra motivación hacia él, de la misma manera en que el hambre es una fuerza que nos motiva a adquirir alimento y el deseo sexual nos motiva a obtener placer carnal. Pensamos, pues, en términos categoriales, en donde el

impulso individuado de utilidad social que se dirige hacia el estatus constituye una fuerza autónoma que se enmarca junto a las demás.

Esta tesis acerca de un instinto individuado nos permite establecer un obvio contraste con el psicoanálisis, para el cual las pulsiones son enteramente indeterminadas. Desde la teoría modular, nosotros proponemos la posibilidad de un impulso motivacional que actúa de forma distinta a los demás impulsos dado a la categoría de representaciones cognitivas a las cuales se dirige (si bien conservamos la idea original de Freud de pulsión como fuerza constante). La teoría aquí presente implica, pues, que no solo las representaciones cognitivas son procesadas por diferentes órganos modulares según su categoría, sino que existen impulsos elementales (e irreductibles) mediados por estas estructuras y que se dirigen específicamente a la categoría de representaciones del dominio con el cual interactúan.

En ese contexto, rechazamos la idea de pulsión como algo totalmente indeterminado, aunque sí reconocemos que, en el caso de la autoconservación social, la condición que predetermina a esta fuerza es que las representaciones hacia las cuales se dirige correspondan a la categoría de estatus. La pulsión de utilidad social puede dirigirse hacia objetos tan variados como las posesiones materiales, el atractivo corporal, los títulos académicos prestigiosos, la religión y la moral... El único requisito para que dichos elementos sean tratados como focos de interés es que antes hayan sido procesados como pertenecientes a la categoría de estatus por el aparato perceptor del módulo.

Media vez esclarecida esta mediación entre módulo y representación, lo que vemos en la pulsión de utilidad social es un automatismo como el que describieron Freud y Lacan en relación con la pulsión de muerte.

En su artículo, *Más allá del principio de placer*, Freud expone el concepto de la «compulsión de repetición» como la contraparte del principio de placer.

Según sus primeras formulaciones, el principio de placer era el rector de todos los procesos de la mente y habría tenido como objetivo reducir la tensión para evitar el displacer e incrementar el placer. Incrementar el placer reduciendo la tensión era, así, el mecanismo fundamental de la mente para orientar nuestra conducta. Pero en este artículo Freud advierte que este principio hedónico era violado por quienes habían experimentado sucesos traumáticos, en particular por los soldados que volvían de las trincheras de la Primera Guerra Mundial.

Según sus observaciones, los soldados previamente expuestos a eventos muy estresantes, como bombardeos, combates intensivos o riesgo mortal, tendían a repetir estas escenas en sus sueños, en compañía de sentimientos de terror y síntomas depresivos. Dichos recuerdos estresantes tenían una índole intrusiva que los acosaba de forma recurrente por la noche, al no ser capaces de distraerse de ellos, mientras que durante la vigilia hacían grandes esfuerzos por no recordar las vivencias y no parecían mostrar síntomas.

Este hecho contradecía de forma tajante a su tesis anterior del sueño como cumplimiento de un deseo al servicio del placer. ¿O es que acaso alguien podía desear repetir vivencias en extremo dolorosas?

Adicionalmente, otras observaciones lo harían cuestionar el régimen del placer como regulador absoluto de la vida anímica, como una anécdota de su nieto de dieciocho meses que simulaba con el juego de «Fort Da» la partida de la madre. El niño arrojaba lejos el carretel diciendo «Fort» y luego lo halaba otra vez hacia él diciendo «Da» para completar el ciclo. Cuando el carretel se alejaba (Fort), ello representaba la ausencia de la madre: un evento claramente displacentero, pero con el cual se expresaban sentimientos hostiles, mientras que su recuperación (Da) simbolizaba el reencuentro. El punto es que el niño insistía una y otra vez en repetir el primer acto del juego, e incluso postergaba la segunda parte que resolvía la tensión.

¿Cómo reconciliar dichas observaciones con su tesis del placer como agente motivador central? Esta cuestión llevó a Freud a concluir que cualquier satisfacción que el niño obtuviese no era por la vía del placer, ya que él repetía un acto que simbolizaba una experiencia desagradable, así como los soldados traumatizados repetían sus experiencias desagradables. La tesis central de *Más allá del principio de placer* es, pues, que, si bien el placer es un gran motivador del aparato anímico, este no es la única fuerza que rige nuestra conducta. Existen automatismos que determinan nuestros actos y que nos hacen relacionarnos con nuestro medio ambiente de una manera estereotipada, repitiendo siempre los mismos patrones, incluso a costa de una ganancia hedónica o, en sobradas ocasiones, de la propia vida.

¿Suena familiar? La idea de que el hombre no tiende hacia el placer ni hacia la felicidad es central en la obra de Nietzsche. Podemos verlo a las claras en su burla a los utilitaristas británicos: «El hombre no busca la felicidad; solo el inglés hace eso». Para Nietzsche, la voluntad fundamental (de poder) que se halla a la base de toda conducta humana va más allá del placer. Su finalidad es descargarse hacia el exterior para así «expandirse». El placer es secundario:

«Placer y displacer son meras consecuencias, meros fenómenos concomitantes; lo que el hombre quiere, lo que quiere la más minúscula parte de cualquier organismo vivo, es un aumento de poder» (Nietzsche, 2006).

En términos de la pulsión de utilidad social, hablamos de una fuerza automatizada que trasciende el régimen del placer y que se dirige hacia un fin (valor) encarnado en símbolos de estatus, a veces inclusive a costa de nuestra salud mental o bienestar físico.

Esta tesis de las pulsiones humanas como vectores motivacionales insípidos que actúan de manera independiente del placer bien podrá chocar con nuestro sentido común, pues el sentido común nos indica que son los afectos (emociones) los que nos motivan. No obstante, una mirada a la neurobiología de las adicciones nos esclarecerá pronto que en los comportamientos compulsivos como en las adicciones el placer rara vez interviene. Los sujetos adictos muy raramente experimentan placer al perseguir sus adicciones. El sistema de recompensa que regula la motivación a través del área tegmental ventral y del núcleo accumbens (entre otras) opera independientemente de los afectos y no es responsable de producir el placer que experimentamos al consumir una recompensa. El sistema de recompensa solamente posibilita la motivación hacia los objetivos. De aquí la clara distinción que la neurobiología contemporánea ha trasado entre «querer» (*wanting*) y «gustar» (*liking*).

Un ejemplo claro de esta autodeterminación que se halla más allá del placer lo vemos, una vez más, en la envidia: Deseamos tener lo que tienen los demás porque las posesiones materiales son valores (avalados por el contexto social) que actúan como símbolos de estatus, y el estatus nos ayuda a sobrevivir. Incluso si la envidia nos hace miserables, el deseo se mantiene como una fuerza que se dirige hacia las representaciones de estatus, haciendo caso omiso de la dicotomía placer–displacer. O bien, desde esta óptica, podríamos incluso argumentar que es nuestro propio deseo el que nos hace miserables.

De tal modo, vale decir que la pulsión es una suerte de algoritmo que se ejecuta necesariamente y de manera continua, muchas veces incluso a costa de nuestros otros intereses racionales.

Tomemos ahora, pues, el ejemplo de la campaña de la Pluma Blanca en Reino Unido durante la Primera Guerra Mundial. Durante la guerra, el gobierno anglosajón tuvo serios problemas para conseguir que más hombres se enlistaran a morir en las trincheras de Europa. Efectivamente, todos eran muy

conscientes de la carnicería que ocurría del otro lado del canal y se rehusaban a exponerse a las balas, el gas y la artillería. ¿Cuál fue una de las soluciones que se implementaron? La campaña de la Pluma Blanca consistió en hacer que las mujeres (entre ellas feministas) públicamente les entregaran plumas blancas a todos los hombres no uniformados para humillarlos por no haberse enlistado, haciéndolos quedar como cobardes frente a todos.

Relativamente, esa campaña de desprestigio hacia los hombres fue un éxito. Por temor a la pérdida de estatus, miles de hombres acudieron pronto a enlistarse en el ejército para evitar el estigma y la presión social ejercida en su contra, dando la vida a causa de ello. Incluso, la ansiedad de autoconservación social era tan intensa que, en muchas ocasiones, los hombres no tuvieron que recibir una pluma: fueron directo a enlistarse por temor a recibir una.

¿Cómo podemos interpretar este suceso desde el punto de vista de la autoconservación social? En primera, este evento nos permite ver claramente cómo el instinto de autoconservación social no necesariamente corresponde a la autoconservación biológica. La pulsión de utilidad social es un automatismo abocado a aumentar nuestro estatus y a minimizar su pérdida, pues el estatus es una unidad de adaptabilidad al grupo que en teoría debería de incrementar nuestras probabilidades de sobrevivir. Y, no obstante, semejante pulsión actúa de manera estereotipada, a veces sin considerar las condiciones externas que a largo plazo podrían acabar con nosotros.

En segunda, la campaña de la Pluma Blanca nos demuestra que la ansiedad humana ante la pérdida de estatus es tan enorme que ella nos impulsa a catastrofizar y a conformarnos a la pluralidad, incluso a costa de nuestra vida. Esta pulsión es, efectivamente, herencia de nuestro pasado gregario en el cual transgredir las normas del rebaño equivalía al ostracismo y, por lo tanto, a una muerte segura. La ansiedad de autoconservación social que experimentamos hoy en día no siempre es un reflejo de las consecuencias reales que podríamos

sufrir (¿qué es lo peor que podría pasar en nuestras democracias vigentes por desafiar a la pluralidad?): es un reflejo de lo que solía ocurrir durante nuestro contexto evolutivo. La pulsión de utilidad social sigue, por lo tanto, un patrón estereotipado con la finalidad de integrarnos a la gran masa humana, y este se ejecuta constantemente, muchas veces sin importar los efectos nocivos que el contexto empírico pueda tener para el sujeto, como morir en la guerra.

Desde un mirada darwiniana, esto tiene sentido porque la sociedad es un sistema: una totalidad creada a partir del conjunto de intereses egoístas de sus integrantes individuales y de sus relaciones transaccionales, pero que a su vez depende de que cada hormiga actúe de una manera adecuada a su función de estatus. La pérdida de prestigio y la marginación son mecanismos punitivos que se emplean para castigar a los que no obedecen las normas. Así, a lo largo de la historia, aquellos que se han rehusado a seguir los convencionalismos del rebaño han sido siempre tildados de «tontos», «inmaduros» o «egoístas».

Es fácil ver entonces cómo la pulsión de utilidad social puede ayudar a incrementar nuestras probabilidades de supervivencia y a la vez también esclavizar al individuo sometiendo su voluntad a la de los demás, ya que la masa humana determina el orden de las jerarquías de estatus a las cuales los sujetos buscan adaptarse. En ese sentido, este automatismo mental roba nuestra paz, y a cambio nos dota de una amplia gama de penas, como la preocupación de lo que dicen los vecinos de nosotros o el miedo a ser juzgados: penas que, sin embargo, resultan útiles en mayor o menor medida.

Gracias a este automatismo, podemos establecer una homología clara entre nuestras pulsiones modulares y la pulsión de muerte del psicoanálisis, ya que ni el placer ni la felicidad son realmente sus objetivos. Al contrario, como advierte Žižek, lejos de hacer referencia a la muerte, la «pulsión de muerte» en el psicoanálisis designa a su opuesto: un «exceso de vida» que va más allá de lo que el propio organismo puede soportar:

«Esta insistencia ciega e indestructible de la libido es lo que Freud llamó “pulsión de muerte”, el nombre freudiano que paradójicamente designa su opuesto, la forma en que la inmortalidad se inscribe en el psicoanálisis: un exceso de vida siniestro, un impulso muerto–viviente que persiste más allá del ciclo (biológico) de la vida y de la muerte, de la generación y de la corrupción. Freud identifica la pulsión de muerte con la “compulsión de repetición”, un impulso ominoso a repetir experiencias dolorosas del pasado que parece exceder las limitaciones naturales del organismo y persistir más allá de su muerte. La relación entre pulsión de muerte y el objeto parcial se encuentra claramente representada en el cuento fantástico de Andersen “Los zapatos rojos”, la historia de una joven que se pone unos zapatos mágicos que tienen vida propia y que la fuerzan a bailar sin parar. Los zapatos representan la pulsión incondicional de la joven, que persiste ignorando las limitaciones humanas, de manera tal que el único modo en que la pobre muchacha puede deshacerse de ellos es cortándose las piernas» (Žižek, 2008, p, 71).

Queda claro, pues, que la pulsión de utilidad social es, ultimadamente, una fuerza instintiva ciega que existe dentro de la repetición y que no siempre nos beneficia. Después de todo, ella es la madre de la codicia que nos obliga a desear lo que tienen los demás para alimentar nuestro narcisismo.

En este contexto, y a propósito de la referencia de Žižek a Andersen, ¿por qué no citamos el cuento de *La Cenicienta* como una representación más atinada de cómo esta pulsión no siempre conduce a un bienestar objetivo? La cultura popular recuerda a *La Cenicienta* como ese cuento inocente escrito por Charles Perrault. Pero la versión de los hermanos Grimm resulta más grotesca e ilustra mejor nuestro punto mediante sus detalles mórbidos.

En ambas versiones, Cenicienta logra asistir al festival organizado por la familia real gracias a la intervención mágica que le otorga ropas elegantes; y luego de bailar con el príncipe bota la zapatilla al tratar de escapar para no ser

reconocida por sus hermanastras. Pero en el cuento de los hermanos Grimm, cuando el príncipe llega a buscarla a su casa bajo la promesa de casarse con la muchacha a la que le quede la zapatilla y convertirla en su futura reina, las dos hermanastras se cortan los pies para que les encajen en el calzado.

Obviamente las hermanas son descubiertas y, al ver que Cenicienta es la única a la que le queda bien la zapatilla, el príncipe se casa con ella. Pero su acto de automutilación puede fungir como metáfora del tormento corporal y espiritual al cual se someten los individuos con tal de ajustarse a los moldes de estatus. La zapatilla representa el rol de estatus al que las hermanastras buscan ajustarse, y la posición de reina es el valor final al que aspiran.

Y en efecto, ¿qué no están dispuestas a hacer las personas por estatus si este imperativo biológico es para muchos el centro de su existencia? Lo que queremos recalcar aquí es que la pulsión de utilidad social no siempre vela por los intereses que podrían hacernos felices, pues ella es de dominio específico y se dirige solo hacia las representaciones de estatus. Pensemos, por ejemplo, en los estudiantes que cursan carreras en las que son infelices porque eligieron la de más prestigio y dinero. Por estatus sacrificaron su felicidad, al igual que las hermanastras de Cenicienta se mutilaron para ajustarse al molde.

Este punto es muy relevante y podemos ampliarlo para establecer un contraste con las personas con trastornos autistas. Las personas autistas sí son capaces de sentirse motivadas hacia un objetivo y emplear métodos racionales para extraer la mayor utilidad de la manera más eficiente, pero esa motivación no se dirige nunca al estatus de manera primaria y como fin en sí mismo. Una vez más, citemos el ejemplo de John Elder Robison, que abandonó la escuela secundaria, pero se obsesionó tanto por los electrónicos que empezó a reparar aparatos por toda la casa hasta convertirse en un experto y ser eventualmente contratado para a ver los efectos especiales de una banda muy famosa.

Aquí, su fijación por los electrónicos era su interés especial autista. Y este interés era autotélico: es decir: un fin en sí mismo. Robison simplemente hizo una y mil veces aquello que le apasionaba. El dinero y el prestigio fueron ganancias secundarias que nunca contempló en un inicio. Y justamente, en los autistas se espera que sea justamente este segundo proceso cognitivo, vertido hacia el estatus, el que más problemas les traiga, pues este patrón de cognición no les resulta natural; en cualquier caso sería una reflexión mecánica que surge a partir de la necesidad. Las personas como John Robison usualmente tienden a obsesionarse primero con un tema y luego a realizar un esfuerzo consciente por orientar esa pasión ciega hacia algo que les de dinero.

¿Cuál es el punto, entonces? Que las personas con trastornos autistas sí pueden pensar de manera utilitaria para conquistar sus objetivos personales: sus valores personales. Mas sus intereses rara vez se alinean con lo que resulta socialmente útil, ya que la pulsión que rige a los autistas no está alienada con la categoría de representaciones mentales de la sociedad: valor social. De ello es posible inferir que la pulsión que motiva a los sujetos autistas hacia sus intereses especiales y la pulsión de utilidad social que nos orienta a nosotros hacia el estatus son vectores que se dirigen hacia categorías cognitivas diferentes.

Lo que vemos entonces es una dicotomía entre la pulsión de utilidad social y las demás pulsiones de utilidad subjetiva. La primera se dirige tan solo hacia las representaciones de estatus (valor social) que nos ayudan a sobrevivir en rebaño, mientras que las segundas constituyen todos nuestros otros deseos que no guardan relación con el estatus. Ambos tipos de pulsión son orgánicos y profundamente instrumentales: nos impulsan hacia objetivos específicos y a la vez se valen del cálculo eficiente para cumplir sus fines. Lo que cambia es el fin hacia el cual están orientadas. La pulsión de utilidad social se halla deshabilitada en las personas autistas, mientras que las otras permanecen intactas. En

contraste, todos estos instintos deberían de estar activos y de operar de forma armónica en las personas de desarrollo típico (sin autismo).

En los individuos típicos, sin autismo, la pulsión de utilidad social es la que predomina con más frecuencia, e incluso parecería combinarse con las demás pulsiones. Esto puede apreciarse en que los sujetos típicos suelen tener más facilidad para orientar sus intereses subjetivos en torno al estatus, sea así de manera inmediata o en el futuro. Y de la misma forma, la mayoría de tareas y pasatiempos que no guardan ninguna relación aparente con alguna forma de estatus no suele motivarles en absoluto.

Como es obvio, las personas típicas también pueden hacer uso de las pulsiones de utilidad subjetiva para realizar tareas con fines ajenos al estatus, mas eventualmente estas buscan siempre orientar esos fines posteriormente al estatus. Y, viceversa, también pueden sentirse en un comienzo motivadas por el estatus y más adelante descubrir que casualmente disfrutan realizando todas esas tareas marginales que debían hacerse para lograr el fin original. Pensemos en los jóvenes estudiantes que aspiran a ingresar a una universidad de élite. El estatus de la institución es lo que en un principio los atrae, pero luego pueden trabajar duro y estudiar hasta la saciedad para lograr ese fin, realizando incluso tareas marginales que a simple vista no tienen relación con el objetivo central, como aprender otro idioma para impresionar a sus evaluadores. El estatus es el «gancho» que los motiva en un comienzo.

Así es como las pulsiones trabajan juntas para lograr sus objetivos. La teoría modular sugiere que los módulos, si bien corresponden a arquitecturas neuronales distintas, interactúan entre sí para hacernos funcionales en la vida diaria, de modo que nuestras voliciones se componen de una multiplicidad de instintos, a veces contradictorios.

Lo ideal sería hacer coincidir nuestras motivaciones intrínsecas con la pulsión de utilidad social para trabajar en lo que nos hace felices y a la vez nos da dinero, pero esto no siempre se logra, si bien las personas promedio suelen estar mejor equipadas para esta ardua tarea. En contraste, aunque los autistas sí pueden aprender a tomar decisiones en función al estatus, esta facultad no les brota de manera natural; la deben aprender a imitarla con la experiencia.

Comprender esto es crucial para trazar los contornos de la pulsión de utilidad social, ya que puede ser complicado distinguir a las pulsiones entre sí porque todas comparten el automatismo de la pulsión de muerte. La «pulsión de muerte» simplemente se refiere a la naturaleza automatizada, repetitiva, de los impulsos. Todas las pulsiones (o al menos eso suponemos) comparten una naturaleza estereotipada que puede describirse a través de su propia gramática: su propia lógica inherente. Lo importante es, pues, distinguir entre la categoría de representaciones hacia las cuales se dirigen cada una de ellas.

Por otro lado, otra cuestión importante es si acaso todas las pulsiones están hechas de la misma substancia (del mismo coctel de neurotransmisores) que luego parte hacia diferentes destinos dependiendo del órgano cognitivo al cual sirve, o si son materias esencialmente diferentes que emergen de distintas regiones del cerebro. La enorme diversidad de químicos que utiliza el cerebro podría inclinarnos hacia la segunda hipótesis, pero el punto es que todo lo que nosotros hemos descrito aquí sobre las «pulsiones» parece estar perfectamente representado en el circuito de recompensa.

Recordemos que el sistema de recompensa del cerebro está compuesto por dos regiones centrales: el área tegmental ventral y el núcleo accumbens. El área tegmental ventral interactúa de una forma muy compleja con el núcleo accumbens: ella envía pulsos continuos dopaminérgicos hacia él y así hace que los niveles de dopamina del núcleo accumbens incrementen repentinamente. La consecuencia de este incremento es un diferencial entre los niveles basales

de dopamina que existían previamente en el núcleo y el nivel subsecuente. Y esta diferencia le indica al cerebro qué tanto valor se le debe conferir al objeto consumido: cuán «atractivo» le resulta a nuestro cerebro la recompensa y qué tanto esfuerzo estamos dispuestos a realizar para consumir la recompensa de nuevo (Feltenstein et al., 2020).

Como lo señalamos antes, este mecanismo es principalmente insípido y media solo sobre la saliencia incentiva y la aversiva (motivación). El placer y el displacer que obtenemos al consumir recompensas está mediado por otras estructuras. En este contexto, cuando decimos que los pulsos dopaminérgicos del área ventral tegmental incrementan el atractivo de los objetos externos en función a los niveles de dopamina, esta sensación es probablemente diferente a la del «amor» en su sentido romántico. Hablamos más bien de un «atractivo» en términos de estimaciones axiológicas insípidas, del mismo modo en el cual decimos que valoramos el dinero.

Por ejemplo, en el caso de las adicciones, vemos que las drogas como la cocaína incrementan de manera artificial los niveles de dopamina dentro del circuito de recompensa. En los sujetos que poseen niveles base anormalmente bajos de dopamina, este diferencial basal hace que el cerebro se vuelva adicto. Dado a la diferencia entre los niveles previos de dopamina dentro del núcleo accumbens y los posteriores, el cerebro interpreta de una manera errada que la cocaína posee un valor evolutivo extraordinario. Y ello produce la adicción, al igual que los videojuegos y las redes sociales pueden producir adicción, y esta adicción se presenta más como compulsión que como placer.

¿Realmente disfrutan los drogadictos de las drogas? En la mayoría de los casos definitivamente no. Tan solo buscan el estímulo. En esto se asemeja el sistema de recompensa dopaminérgico con la pulsión de muerte. ¿Acaso yo digo que la pulsión de utilidad social está constituida por pulsos de dopamina? Es posible. En este caso, los pulsos dopaminérgicos del área tegmental ventral

que producen valor podrían investirse sobre las representaciones mentales de estatus para generar la saliencia hacia el estatus (pulsión de utilidad social). No obstante, falta evidencia para sustentar cualquiera de estas hipótesis, de modo que la cuestión quedará por ahora solo como punto de reflexión.

La pulsión de utilidad social como vector de realidad

Quedamos entonces en que la pulsión es un mecanismo insípido que actúa de manera autónoma. Esto es relevante porque el sentido común nos indica que las emociones y el placer son los agentes que nos motivan; pero ese no parece ser el caso. Experimentos con ratas a las que se les vació toda la dopamina del núcleo accumbens demuestran que, si bien estas perdían toda motivación por la obtención de recompensas como el alimento, sí podían experimentar placer cuando el alimento se les introducía en la boca (Feltenstein et al., 2020).

Así, de ese modo nos quedamos con que no es el placer, sino el valor (el «atractivo» de las «cues simbólicas» del ambiente) el que yace a la base de la saliencia, por lo que, si tuviésemos que diseñar una fórmula para la pulsión de utilidad social, esta se vería de la siguiente manera:

$$\text{Pulsión de utilidad social} \rightarrow \text{Valor [Símbolos de estatus]}$$

Y en efecto, la pulsión de utilidad sería un vector con magnitud y con dirección que se dirige hacia un valor *mediado* por representaciones de estatus. Esto significa que, a pesar de que existen miles de representaciones cognitivas con valores distintos [la comida es también un valor], la pulsión de utilidad se

dirige solo hacia los valores mediados por el estatus, al igual que las pulsiones como el hambre se dirigen hacia los otros valores (representaciones).

Siguiendo este sencillo esquema, nos es posible descifrar (o al menos intentar descifrar) las intenciones utilitarias de los demás. Tal como lo ilustró Humphrey con su analogía del ajedrez social, parte de las destrezas sociales y de eso que llamamos «teoría de la mente» consiste en ser capaces de descifrar los valores hacia los cuales se dirigen las intenciones reales de los demás.

Vamos a poner un sencillo ejemplo de lo que sería esta mentalidad de ganancia utilitaria en relación con los valores colectivos. Supongamos que un amigo nuestro busca vender su automóvil a una cierta cantidad. El vehículo ya fue utilizado por varios años, pero se halla en perfecto estado, de modo que el dinero que pide nuestro compañero no es bastante, pero tampoco es poco. Él quiere un precio justo. En eso recibe la llamada de un comprador que se halla interesado. El interesado le informa que desea comprar el auto, pero primero quiere que lo lleven a revisión en una agencia. Ya en la agencia, el comprador les pide a los empleados que midan las compresiones del motor. Éstos acatan. No obstante, desgraciadamente, al poco tiempo los empleados le comunican a nuestro amigo que el motor de su automóvil tiene malas compresiones.

Nuestro amigo sabe que el automóvil arranca y camina bien, pero los trabajadores insisten en que el motor tiene menos de 90 compresiones, siendo lo óptimo por encima de las 130. Esto significa que el motor está dañado. En eso el comprador le comenta a nuestro amigo que no se preocupe, que él está dispuesto a hacerse responsable del motor, pero que le ofrece comprar el auto por 3/4 del precio original. Un instante después nuestro amigo dice que antes de vender el vehículo quisiera escuchar una segunda y una tercera opinión de otras agencias. El comprador se muestra ofendido y se retira.

¿Qué sucedió aquí? Como es evidente, los trabajadores de la agencia estaban asociados con el comprador, y, a cambio de una modesta suma antes pactada, le dieron lecturas falsas del motor a nuestro amigo para hacerle creer que su valor era inferior al real y permitirle así al comprador estafarlo.

En este ejemplo, el automóvil es un valor que vale una cierta cantidad de dinero gracias a la ley de la oferta y la demanda que determina a todos los valores dentro de nuestro contexto social. En la mente del comprador, el auto es el valor (representación mental) hacia el cual se dirige su pulsión de utilidad social, mientras que su astucia radica en crear un escenario (una situación) en la cual pueda engañar al vendedor para extraer un mayor provecho. Lo mismo ocurre con los trabajadores de la agencia, los cuales aspiraban a recibir dinero (valor) a cambio de realizar el trabajo sucio.

En ese caso, aquello que llamamos «inteligencia callejera» consiste en la habilidad de percibir el valor que nuestro contexto les otorga a los objetos y en interpretar las motivaciones ajenas para con esos valores. Así, para detectar las motivaciones ajenas podríamos preguntarnos: ¿Qué valora la otra persona? ¿Qué desea el otro individuo? ¿Cuál es ese valor último hacia el cual se hallan encaminadas sus acciones? Los psicópatas y los narcisistas suelen tener mucha de esta inteligencia callejera. Ellos han comprendido que incluso las palabras y el lenguaje corporal revelan los valores inconscientes de los demás individuos, y esta información la utilizan para manipular a los otros y extraer utilidad. En contraste, las personas con trastornos autistas tienen muchos problemas para conducirse con este tipo de astucia: son crédulos y suelen tomar como verdad lo que dicen los demás, de modo que a menudo caen víctimas de estafas y de abusos de parte de terceros, frecuentemente sin darse cuenta.

Este es uno de los principios de la *teoría de la mente*: Los individuos de desarrollo típico tienen más facilidad para detectar las malas intenciones de las otras personas, pues casi todos comparten el mismo «sistema de valores» que

se ha sincronizado con los valores de la sociedad gracias a la homogenización cognitiva. Y como (casi) todos poseemos la misma conciencia del valor (de las cosas que «valen» socialmente), resulta más difícil ser engañados.

Pongamos otro ejemplo. Supongamos que vamos con nuestra familia a comer a un restaurante. Somos 6 personas. Juntos optamos por ordenar una jugosa ensalada de entrada, bastante grande para así repartirla entre todos. Se la ordenamos al mesero, y en eso él nos pregunta si queremos que nos traiga nuestra ensalada en un único plato grande o en 6 platos. ¿Qué respondemos? La mejor respuesta sería que la traiga en un solo plato grande, pues, si bien así nos tocará a nosotros distribuirla, podemos estar más seguros de que no nos dará menos contenido y que no repartirá la diferencia a otra mesa para ganarle un poco de dinero.

En este ejemplo, la ensalada es un objeto cotidiano, pero, ya que esta se halla imbuida en un contexto social que le proporciona valor, la ensalada es un valor que puede traducirse a dinero. Si los meseros venden un total de 100 ensaladas, pero solo distribuyen el peso de 90, bien pueden ahorrarle dinero al restaurante o hacer una mafia entre ellos. Esta estafa se parece a la que hacen en ciertos bares, en donde los meseros traen sus propias bebidas, las venden y se quedan con el dinero de esas ventas, en lugar de vender las bebidas del bar. En este contexto podemos apreciar cómo los objetos cotidianos poseen valor, y este valor se traduce a beneficios de autoconservación social de los cuales la pulsión de utilidad social busca apropiarse para favorecerlos.

Todos los individuos estamos motivados por nuestra propia ganancia utilitaria. Ello justifica nuestra participación en la sociedad. La diferencia entre las sociedades funcionales del primer mundo y las sociedades subdesarrolladas del tercer mundo es que las naciones más afluyentes han logrado equilibrar las fuerzas de utilidad social de sus miembros para evitar el crimen y las estafas, y para favorecer la participación. Los miembros de las organizaciones que están

regulando la actividad de los ciudadanos para prevenir la delincuencia, como, por ejemplo, la policía, no están allí porque tengan un sentido particularmente desarrollado de la justicia. La gran mayoría de trabajadores del estado también están velando en el fondo únicamente por su beneficio utilitario. Pero, gracias a la naturaleza de su estatus y de que hay órganos adicionales que los regulan, las fuerzas de utilidad social se equilibran de tal manera que llegan a producir un clima favorable para la proliferación de todos (o al menos en teoría).

El tema aquí es que, si bien existe un órgano responsable de procesar las representaciones mentales de los diferentes valores que imperan dentro de cada contexto intersubjetivo, también existe una fuerza motivacional primaria que se dirige hacia estos valores compartidos por la masa (estatus). El hambre y el deseo sexual son también impulsos que se dirigen hacia representaciones cognitivas distintas (comida, placer carnal, etc.). La diferencia radica en que, a pesar de que en dichos impulsos influye también el aprendizaje, las pulsiones como el hambre y el deseo sexual no se dirigen primariamente hacia representaciones mediadas por un sistema de valores externo (ajeno al nuestro).

Supongamos que Juan es homosexual y que se siente muy atraído por los hombres. El deseo sexual que Juan experimenta hacia otros hombres es de carácter primario y no depende de los valores externos de su comunidad para ser suscitado. Si por casualidad Juan vive en un entorno social hostil hacia los homosexuales, puede que él intente ocultar su orientación para ajustarse a las expectativas de su contexto (prestigio), pero nada de ello hará que su deseo se extinga o que cambie a una orientación heterosexual. A lo mejor Juan llegue a convertirse en un homosexual reprimido, pero su deseo siempre se mantendrá vigente como una constante independiente de los valores de su entorno.

La pulsión de utilidad social, en contraste, es profundamente sensible a los valores sociales de su entorno, en tanto a que ellos constituyen al estatus. Mientras que el hambre y el deseo sexual se dirigen hacia objetos (valores) que

caen en categorías cognitivas independientes de los valores del entorno social, la función de la pulsión de utilidad es adaptarnos a ese entorno.

Esta es, grosso modo, la distinción entre este impulso y los otros, y es justamente también una de las diferencias que advirtió Freud con respecto a la naturaleza del hombre y la del animal. Al animal no le importa lo que piensen los demás de él porque no posee noción del estatus, de manera que todos sus instintos elementales como el hambre o como el deseo sexual no pueden ser desviados o reprimidos por su entorno. El ser humano también posee dichos instintos elementales, pero tiene, además, la capacidad de percibir los valores de su contexto y de adaptarse a ellos.

En ese sentido, pese a que muchos de los ejemplos que hemos dado sobre la pulsión de utilidad enfatizan lo malo —ya que el interés egoísta saca a relucir este instinto con mayor pureza—, esta pulsión se manifiesta de muchas y de diversas maneras, aunque su intención siempre es favorecernos. Inclusive podríamos decir que mucho de eso que llamamos «malo» es solo el reflejo de este impulso utilitario desprovisto de la empatía que nos hace tomar en cuenta también los intereses ajenos a la hora de tomar decisiones. En ello radicarían los orígenes de lo que en las culturas colectivistas suele denominarse de forma peyorativa como el «Yo», entendido como esa fuerza de motivación individual que puede entrar en conflicto con los *supuestos* intereses del colectivo.

Paradójicamente, como mencionamos con anterioridad, este instinto egoísta que vela por nuestro interés cumple también la función de sincronizar nuestros valores individuales, e inclusive la autopercepción que ostentamos de nuestro propio Yo, con los valores de la comunidad, creando así una relación de dependencia entre nuestro contexto y el deseo de imprimirle a nuestro Yo una identidad favorable.

Supongamos, por ejemplo, que un amigo nuestro ha decidido irse de viaje al extranjero para trabajar una temporada y ganar dinero. Inicialmente, el plan era ir 9 meses. Pero, luego de 3 meses de trabajo, su visa tiene problemas y por desgracia nuestro amigo se ve obligado a regresar a su país de origen y a esperar allí 3 meses antes de poder viajar nuevamente y completar los últimos 3 meses de su plan original de trabajo. Mas en dicho periodo de 3 meses que transcurre en su país, él insiste en mantener un perfil bajo y en evitar que sus conocidos se enteren de que está viviendo en su tierra, y no en el extranjero.

En este ejemplo, podemos intuir que la motivación de nuestro amigo recae sobre el manejo de las impresiones ajenas. Nuestro amigo es consciente del beneficio que trae el que todos en su comunidad crean que está trabajando en el extranjero. Por este motivo, para preservar su prestigio, él piensa que lo más útil es ocultar la verdad y mantener el mito en torno a su persona.

Este hecho demuestra cómo la manera en la cual nos definimos ante los demás está profundamente mediada por el estatus y —por consiguiente— por la pulsión de utilidad. Los seres humanos preferimos de forma inequívoca definimos de una manera positiva ante los demás, si bien lo que determina lo positivo y lo negativo es relativo y depende del contexto social. La percepción del valor permea así a toda nuestra realidad y a nuestros pensamientos: cómo nos vemos a nosotros mismos, cómo vemos al mundo y, aún más importante, las certezas cognitivas que somos más propensos a reconocer como «verdad» en función a nuestros intereses subjetivos.

Tomemos por ejemplo la forma en la cual se imponen las ideologías. Las fases de transición en las cuales las formas de vida más tradicionales son reemplazadas por modos de vida más recientes siempre resultan interesantes. En una comunidad religiosa y muy cerrada a todo lo externo, por ejemplo, la creencia en los santos, el seguimiento de la doctrina oficial y, como es obvio, la abstinencia, son símbolos de estatus (de prestigio) que operan sobre la capa

de valores compartidos por la pluralidad. En este contexto, cada individuo se esfuerza por asistir a la iglesia los domingos, por hacerse notar ante los otros como un creyente acérrimo y, por supuesto, por intentar ser un «faro de luz» moral que alumbre a los demás. De tal modo, los individuos deben de invertir tiempo y recursos en cultivar una imagen que los haga acreedores de prestigio dentro de este contexto social específico.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando una cultura tan cerrada interactúa, por efectos de la globalización, con otra cultura que es abierta a los modos de vida alternativos, como el ateísmo y la homosexualidad? El resultado es generalmente la adopción de una actitud defensiva de parte de los miembros de la cultura que está siendo desplazada, primero porque aceptar los cambios suele ser algo inherentemente difícil, y segundo porque el statu quo original es ya de por sí una forma de organización social que distribuye utilidades de un modo específico dentro de los miembros del colectivo. El prestigio de la cultura más tradicional se distribuye, por ejemplo, de tal manera en que los individuos que son más creyentes puedan beneficiarse en mayor medida. Recordemos que los prejuicios, las actitudes y las doctrinas colectivas que determinan toda nuestra forma de ver el mundo son ya de por sí también símbolos de estatus que nos garantizan un prestigio dentro del rebaño. Si pensamos como los demás esperarían que pensáramos, los demás cooperarán con nosotros, de modo tal que prejuicios culturales = estatus (prestigio). Por tal motivo, si cuestionamos sus prejuicios culturales, los demás individuos se pondrán a la defensiva, ya que al cuestionar su moral es como si estuviésemos socavando su estatus.

Esta es la razón por la cual los cambios sociales son tardados y el ser humano promedio se halla inherentemente programado para defender el statu quo. Al defender el statu quo, lo que defienden los individuos realmente es su posición dentro de la sociedad (su poder de autoconservación social). Y todo ello lo hacen desde la perspectiva de sus propias certezas cognitivas.

En este ejemplo, vemos que la voluntad fundamental que determina la motivación por defender el statu quo es la pulsión de utilidad, mientras que las certezas cognitivas que adoptan las personas individuales son las que más útiles les resultan para proteger su estatus. Al igual que ocurre en las luchas de clase, es como si cada casta adoptase determinadas creencias en función a los intereses de autoconservación que poseen, de modo tal que podemos afirmar que aquello que solemos aceptar como «verdad» es lo que más nos beneficia. Los moralistas defenderán sus creencias, ya que ellas constituyen la capa superior de «verdades» que mejor representan sus intereses ante los otros. Pero los progresistas hacen exactamente lo mismo.

Los progresistas tienen también un sistema de recompensa ideológico que tilda de «anticuados», «primitivos» e inclusive de «fascistas» a las personas con ideas más tradicionales o opuestas a su statu quo, al tanto que beneficia a sus seguidores con etiquetas insulsas, como «librepensadores», «tolerantes» o «vanguardistas». Así, lo que vemos en estos conflictos culturales y de clase es, superficialmente, una colisión entre dos o más sistemas de recompensa social. Las culturas más tradicionales poseen un sistema de recompensa que favorece y que perjudica a ciertas personas, al tanto que las formas de vida más nuevas acarrearán también un sistema de recompensa parecido, aunque ellas impliquen una organización social diferente.

En estos ejemplos, podemos apreciar que la pulsión de utilidad actúa como un vector inconsciente que determina las ideas preconcebidas sobre la realidad que estamos dispuestos a reconocer como verdaderas. Los individuos se aferran a las creencias de su statu quo porque estas les aportan prestigio, y porque ellas representan (o aparentan representar) a sus intereses en términos de otros beneficios de utilidad. De tal forma, los sujetos de clase alta son más propensos a admitir como verdaderas las ideas libertarias que apoyan la eliminación de los impuestos, al tanto que los individuos que temen a la vejez y a la

enfermedad son más propensos a aceptar el estado benefactor como legítimo. La verdad «sigue» a los valores sobre los cuales operamos.

Déficits motivacionales en el autismo

Tras haber explicado de manera exitosa la mecánica que gobierna a la pulsión de utilidad social, no huelga la pregunta: ¿Qué evidencia tenemos para demostrar que la pulsión de utilidad social está deteriorada en el autismo? La lógica nos sugiere que, si la capacidad para procesar representaciones de estatus falla en el autismo, la pulsión de utilidad social también debería de estar ausente, ya que definimos a esta como un impulso autónomo y diferenciado que se dirige únicamente hacia dicha categoría de representaciones mentales. ¿Cómo podría funcionar este impulso primigenio (biológico) sin los objetivos naturales hacia los cuales se dirige? Este es un axioma autoevidente y no precisa de un análisis exhaustivo para aceptarse como tautología, no obstante, para ilustrar mejor la naturaleza de la pulsión de utilidad, conviene citar algunos ejemplos partiendo de su ausencia en los trastornos del espectro autista.

Quedamos en que la pulsión de utilidad social está orientada hacia los símbolos de estatus. Con estos símbolos nos referimos tanto a aquellos que la jerga coloquial asocia con mayor frecuencia al estatus (como el dinero), como a cualquier indicio capaz de regular la percepción que tienen los demás sobre nosotros. En ese sentido, casi cualquier cosa puede ser interpretada como un símbolo de estatus. Inclusive las palabras que salen de nuestra boca poseen el poder de incrementar o de reducir nuestro prestigio ante los demás.

Si a mitad de una reunión con mis compañeros de trabajo yo hago un comentario como: «Podría aportar al proyecto, pero antes debo pedirle dinero a mi madre», mi valor social disminuye (consciente o inconscientemente) ante la percepción de los demás porque mis palabras actúan como indicadores de

bajo valor y, por ende, de poco poder de autoconservación social. En cambio, si en otra reunión alguien se queja del frío y yo digo de manera disimulada que no siento frío, y que el mayor frío que he pasado me dio hipotermia, luego las personas preguntarán en dónde fue eso, y yo podré hablar acerca de mis viajes a Siberia (o a la Antártida), en donde el frío es extremo. Estos comentarios, si se hacen con mesura para no sonar como alardes, incrementan mi valor social dentro del grupo, y, como las personas tienden por naturaleza hacia el estatus, harán que los demás graviten hacia mí.

Los símbolos de estatus están en todas partes. Decir que vivo con mi madre es un indicador de bajo valor en algunos países como Estados Unidos, pero no en muchos de Latinoamérica. Mientras tanto, contarles a las personas acerca de mis viajes comunica experiencia vital y «mundo».

A través de nuestros comentarios podemos regular la percepción que tienen los demás acerca de nuestro valor y del valor que se atribuyen ellos a sí mismos. Se trata del proceso de «gestión de impresiones» que absolutamente todas las personas utilizamos (en mayor o menor medida) para relacionarnos. Según cómo nos presentamos, podemos manipular la manera en la que somos percibidos y «vendernos» para así obtener lo que queremos de los otros.

Tal es la lógica evolucionista detrás de casi todas las mentiras. Mentir puede ser una herramienta de adaptabilidad para manipular la impresión que los demás tienen sobre nosotros para obtener lo que deseamos, e inclusive si no mentimos, casi todos los individuos editamos (en mayor o menor medida) nuestra personalidad para así lucir presentables y hacernos más atractivos ante los otros. La diferencia radica en el grado de moralidad (en la intención) y en la intensidad con la cual lo hacemos. Sin la mentira tal vez seríamos excluidos de la sociedad, de modo que existe una motivación muy real para hacerlo.

En contraste, en todo el ámbito académico es sabido que las personas autistas tienen una dificultad para mentir que va más allá de la falta de ingenio para inventar historias que distorsionen la verdad. Algunos autores incluso los han llegado a tildar de «patológicamente honestos», ya que ellos ignoran todos los convenciones sociales y carecen de filtro para decir lo que piensan.

Desde una perspectiva cognitiva esto puede explicarse porque los autistas carecen del aparato de percepción de estatus, necesario para reparar en las consecuencias de las palabras para la gestión social de los valores propios y ajenos. Por eso los autistas suelen asumir que todos son honestos como ellos, y tienden a caer en las trampas de los estafadores. Su inocencia es paradisiaca, pues viven en una ignorancia eterna sobre las dinámicas sociales de poder.

Pero además del déficit cognitivo también hay un déficit motivacional por la utilidad social que hace que perciban a las mentiras (especialmente esas orientadas al estatus) como algo inútil. Esta diferencia motivacional se aprecia en el estilo rígido de pensar de algunos, que se niegan a mentir incluso cuando podrían beneficiarse de ello.

Por ejemplo, en su manual orientado a ayudar a las personas autistas, *The Unwritten Rules of Social Relationships* [*Las reglas no escritas de las relaciones sociales*], la autora Temple Grandin, diagnosticada con anterioridad con autismo, y el periodista Sean Barron describen uno de los experimentos conducidos por Patricia Rakovic, terapeuta del habla/lenguaje, en un distrito escolar de Rhode Island. El experimento reunió a dos grupos de niños de entre 12 y 15 años. El primer grupo se hallaba integrado por niños diagnosticados con Asperger, y el segundo por niños de desarrollo típico.

Una vez separados, Rakovic procedió a preguntarle individualmente a cada grupo su opinión acerca de temas como la honestidad, el decir la verdad,

las mentiras piadosas, etc. La reacción distintiva de ambos grupos demostró la diferencia motivacional de cada uno. Como lo ilustra Rakovic:

«Wow! No tenía idea de lo que ocurriría cuando le inquirí a estos dos grupos sobre el tema de la honestidad y la mentira. El grupo de chicos típicos se aferró inmediatamente al tema. Todos empezaron a hablar a la vez, rápidamente determinaron a quién mentirían y sobre qué mentirían. Incluso participaron en un juego de roles mientras demostraban lo que podría suceder en diferentes situaciones. En su mayor parte, les mienten a sus padres, maestros y otros adultos sobre sus fechorías. Hablaron de mentiras piadosas y cuándo las dirían y por qué. También hablaron de no mentir sobre cosas importantes, como alguien a quien vieron consumiendo drogas. Cuando mencionaron a sus amigos, fue interesante porque dijeron que les mentirían a ellos de casi todo —pensaron que era muy divertido. AMARON el ejercicio y se animaron a describir cómo podrían saber si alguien está mintiendo por su tono de voz, contacto visual, postura, velocidad al hablar, etc. Comparé sus reacciones por la misma pregunta que le hice a mi grupo de estudiantes Asperger. No respondieron igual. Muchos de ellos insistieron en que nunca jamás mienten. Tenían reglas para ellos mismos: “Nunca debes mentirle a nadie” y “Debes decir la verdad”. En sus mentes, estas reglas eran absolutas; no había una jerarquía para la honestidad. Tuvieron dificultad con el concepto de “mentira piadosa” y escuchamos “Estoy confundido” varias veces mientras intentábamos explicarlo. Los invité a jugar a la actuación conmigo —algo que hacemos a menudo en nuestro grupo de habilidades sociales—, y les pregunté: “¿Me veo gorda?” y otras preguntas similares. Incluso en el juego de roles se mostraron muy reacios a expresar algo que no era cierto. Algunos de estos juegos de roles los comprendieron de los comerciales en la televisión y algunos de los estudiantes pudieron responder apropiadamente. Sin embargo, todavía tenían dificultades para aceptar el hecho de que alguien mentiría o que era un comportamiento socialmente aceptable basado en el contexto de la situación» (Grandin et al., 2005, p, 200).

Como podemos ver, no se trata solamente de un problema cognitivo que les impide a los autistas mentir. Hay también un déficit motivacional real por el cual a los niños con Asperger ni siquiera les interesa aprender a mentir. La posibilidad de mentir no los inspiraba en absoluto. Por el contrario, ¿cómo reaccionaron los niños típicos ante el tema de la mentira? La sola mención del tema despertó un gran entusiasmo en ellos porque la mentira se refiere a algo útil y divertido para lo cual la mayoría de nosotros nos hallamos programados de forma biológica. El «aprender a mentir» es, en todo caso, algo que brota de manera natural y para lo cual necesitamos de una plétora de códigos morales y de religiones para contrarrestar su tendencia y poder vivir en sociedad.

Semejante diferencia entre la intencionalidad típica y la autista puede ser corroborada en que las personas con trastornos autistas, inclusive después de aprender a mentir ya de adultos (quizá luego de haber sufrido bastante por no tener esta habilidad) continúan siendo reacios a ello y mienten meramente en circunstancias especiales que lo ameritan. Tal como señaló la misma autora del libro, diagnosticada con un trastorno autista, Temple Grandin:

«Personalmente, conozco la diferencia entre una verdad y una mentira, y puedo mentir si quiero, pero no puedo hacerlo de improviso. Mentir requiere de una secuencia de pensamientos más intrincada y solo puedo mentir si lo planeo con mucho cuidado de antemano. Me enorgullezco de no mentir nunca sobre algo que sea importante o que pueda herir los sentimientos de alguien, a menos que, claro, estén involucrados problemas de seguridad. Para mí, mentir nunca se trata de un beneficio personal a expensas de otro; la mayoría de las veces se trata de burlar algunas reglas burocráticas que nuestra sociedad nos impone y que son realmente estúpidas» (Grandin, et al., 2005, p. 198–199).

No es solo que los autistas carezcan de la teoría de la mente necesaria para mentir: no poseen una motivación intrínseca para manipular su estatus a

través de la mentira. Los autistas pueden aprender a mentir y resultar convincentes, pero no sienten el mismo deseo, pues la gran mayoría de mentiras que dicen las personas típicas tienen una ganancia de estatus como fin.

«En comparación con las poblaciones de desarrollo típico, las personas con trastornos del espectro autista muestran menos estrategias de mantenimiento y parecen poner menos énfasis en preservar su reputación y manejar su propia imagen. Son menos propensos a ofrecer gestos espontáneos de saludo y despedida, a recurrir adecuadamente a estrategias de mantenimiento, como ocultar el afecto, presentarse estratégicamente para convencer a una audiencia específica o mostrar risas sociales y emociones sociales, por ejemplo, vergüenza o timidez. En un estudio reciente que evaluó la gestión de la reputación de manera más directa, la presencia del experimentador tuvo poca influencia en la forma en que los niños con autismo calificaron la calidad del dibujo del experimentador y este índice de adulación se correlacionó negativamente con los niveles de anhedonia social. Del mismo modo, un estudio en adultos con autismo no informó de un “efecto de audiencia” sobre las donaciones caritativas. De manera anecdótica, estos hallazgos experimentales hacen eco de los informes de padres y cuidadores que durante mucho tiempo han notado que las personas con autismo parecen estar menos influenciadas por consideraciones de manejo de impresiones» (Chevallier et al., 2012).

A nivel darwiniano vemos entonces que la utilidad más evidente de la mentira es la de manipular la percepción que poseen los demás de nosotros, o bien la de extraer alguna utilidad (valor) de los demás. Mentir nos otorga una ventaja (al menos temporalmente) a la hora de obtener lo que queremos. Los autistas también suelen ser conscientes de las cosas que ellos mismos valoran: Más específicamente cuando se trata de sus intereses especiales (o fijaciones). Pero tienen problemas para percibir lo que valoran las demás personas. Y esto implica que también tienen problemas para imaginarse la manera en la cual los otros los están juzgando (es decir: valorando) a ellos. Todo ello conlleva, así, a

una incapacidad para regular su propio prestigio social, pues la capacidad para advertir el modo en el cual los otros nos juzgan trae como principal beneficio el poder volvernos más atractivos ante los demás. Y ello nos da un indicio de que la mayoría de mentiras están reguladas por la pulsión de utilidad.

Esto es problemático porque mediante la mentira el individuo puede obtener ventajas de autoconservación social. Pero la mentira es también una forma de corrupción que engendra una cultura que perjudica a todos. De allí podemos enfatizar que el dispositivo de la autoconservación social es tan solo el mecanismo elemental responsable de nuestra supervivencia egoísta dentro del rebaño. Las otras operaciones morales de la mente humana, tales como la honestidad, la empatía y la idealización, corresponden a funciones superiores que no todos los seres humanos poseen: funciones determinadas también por la biología, pero que se superponen a esta capa más primitiva de estimaciones axiológicas de valor social. A un nivel primitivo, lo que desean los humanos es incrementar su estatus y su capital neto de valores compartidos por la tribu, al tanto que aspiran a evitar a toda costa la marginación, siendo esta uno de los temores más primitivos que tenemos.

Paradójicamente, es justo esta motivación primitiva tan poderosa por regular el estatus lo que posibilita el consumismo y el uso de la propaganda.

Tomemos el ejemplo cliché de las «Antorchas de libertad» de Edward Bernays. En 1929, para sacar lucro del feminismo coetáneo, Bernays contrató en secreto a varias mujeres para que fumaran en el desfile de Pascua de Nueva York. Fumar era un acto tabú para las mujeres en aquella época, de modo que el mensaje que Bernays buscaba transmitir era que fumar podía ser un acto de rebeldía para mujeres empoderadas. «Antorchas de libertad» era la mantra que hacía referencia a los cigarros, en alusión a la Estatua de la Libertad.

¿El resultado? Primero se produjo un escándalo a nivel nacional que apareció en todos los periódicos de Estados Unidos. Pero el acto de venderle a las mujeres los cigarros como símbolos de empoderamiento hizo que en un par de años las ventas se duplicaran, y que luego siguieran aumentando hasta que después de unas décadas las mujeres llegaron a consumir hasta una tercera parte de todo el tabaco (33%).

Desde el marco de nuestra teoría, primero hemos de recordar que las mujeres son particularmente sensibles al estatus. Los hombres son sensibles al estatus, pero las mujeres lo son aún más. Gracias a Bernays, el acto de fumar pasó a ser visto como un símbolo de prestigio para la mujer que comunicaba libertad y empoderamiento a los demás. Y naturalmente, al buscar apropiarse de este símbolo de estatus, las mujeres empezaron a fumar cada vez más. Así, Bernays «creó» la motivación inicial de fumar en las mujeres y luego capitalizó su recién descubierto deseo para incrementar las ventas.

En este caso, lo más relevante es advertir cómo los objetos cotidianos y previamente desprovistos de significado, como los cigarros, pueden tornarse repentinamente en símbolos de estatus y, justo por eso, despertarnos una gran motivación que de otro modo no existiría. Tal es la mediación tan grande que el contexto social ejerce sobre nuestros deseos.

Vemos el mismo patrón motivacional e ideológico en las técnicas que el feminismo vigente emplea para estigmatizar a las mujeres más tradicionales que prefieren optar por la maternidad antes que por el trabajo. El feminismo tiende a juzgar a las mujeres tradicionales como «anticuadas» o «patriarcales» con el fin de reducir su prestigio y obligarlas a conformarse con lo que hoy se entiende como «liberación». Así, muchas mujeres pueden verse en la situación de posponer su deseo de ser madres para acoplarse a dicho ideal prefabricado. De tal forma, la motivación hacia el estatus es tan poderosa que puede opacar incluso a nuestros instintos más elementales. Inclusive si algunas mujeres más

tradicionales aspiran a tener hijos, la presión de la estigmatización suplanta a este instinto primigenio por un deseo socialmente construido.

Recordemos aquí la tesis de Nietzsche de que el individuo promedio vive en un estado de apatía y solo se siente motivado casi exclusivamente por la utilidad (social), ya que sus otros instintos no son tan poderosos como para despertar una motivación autónoma que desborde al régimen de la pluralidad. La mayoría de personas no sienten motivación alguna si no perciben un beneficio de estatus. Tal es la ley de la conservación de la energía del Superyó.

Pongamos otro ejemplo. A finales de 2014 una cadena de noticias del Reino Unido sacó un reportaje del hospital Federico Mora, de Guatemala. El hospital Federico Mora es conocido en toda Guatemala por ser un lugar con condiciones de vida infrahumanas, en donde los maltratos a los pacientes no son inusuales y escasean los recursos. De tal manera, el título del reportaje de la cadena británica no pudo ser otro que: *Violaciones y tortura: el infierno del “peor hospital psiquiátrico de América”*.

Y en efecto, en el reportaje se describían los hallazgos de una investigación encubierta [el acceso de periodistas estaba prohibido], entre los cuales se incluían vídeos de pacientes arrojados desnudos a mitad del concreto, o en catres de metal oxidados con orina y heces; testimonios de pacientes confinados en celdas de aislamiento o amarrados a paredes y violados por enfermeros y guardias de seguridad, además de la confesión del director que admitió tener pleno conocimiento de lo que ocurría en las instalaciones (Rogers, 2014).

El resultado del reportaje fue una ola de indignación y de protestas de parte de los guatemaltecos que, con la ayuda de demandas internacionales por violaciones a los derechos humanos, lograron que en el tiempo récord de una semana mejoraran las condiciones de salud en las instalaciones, se redecorara

el lugar y se construyera un muro para separar a los pacientes psiquiátricos de los internos con problemas legales.

Podríamos decir que esto fue un ejemplo de cómo la motivación por el cambio por parte de las autoridades se despertó gracias a la enorme presión social que ejercieron las masas, la cual llegó a amenazar de forma directa a sus estatus como tal. Y ciertamente, esto demuestra cómo las personas corruptas que se encuentran en puestos altos de poder no suelen tener ni la más remota empatía por quienes dependen de ellos, siempre y cuando no dejen de recibir los beneficios de utilidad que les incumben (dinero). La única forma de atacar la corrupción en estos casos es ejerciendo presión desde afuera.

Y, sin embargo, nada de excepcional hay en esa presión social que las masas ejercieron para contrarrestar los abusos de las autoridades. Este mismo patrón como súbito estallido colectivo de indignación se manifiesta en todas las revoluciones del mundo. Lo realmente interesante de la historia es que las condiciones inhumanas del hospital Federico Mora ya eran antes de sobra conocidas por todos los guatemaltecos. Todo el mundo sabía lo que acontecía en el hospital, e incluso los maltratos ya habían sido denunciados previamente en el 2012 por la convención de *Derecho Internacional para la Discapacidad*. Para los guatemaltecos no era ningún secreto lo que ocurría allí adentro. Lo que en el 2014 en realidad «motivó» la ola de indignación de parte de los ciudadanos promedio fue la amplia difusión que recibió el reportaje en Estados Unidos y en Europa. Después de todo, si los estadounidenses y los europeos se llegan a enterar de lo que «ocurre» en estos lugares, el prestigio internacional de todos los guatemaltecos podría quedar manchado, pues el estereotipo del país que se adoptará en el extranjero será uno de violencia y maltrato inhumano.

Este ejemplo resulta muy útil para apreciar cómo incluso las personas corrientes que se jactan de su empatía son en verdad más indolentes de lo que se creen, o se hallan motivadas en el fondo por su utilidad. O si no: ¿Por qué

la gente no se tomó tan seriamente el sufrimiento de los internados sino hasta que salió a la luz el reportaje del 2014? ¿Por qué no ocurrió el mismo estallido social de indignación cuando en el 2012 un medio regional publicó la misma noticia? El temor a perder prestigio internacional fue la verdadera motivación que posibilitó el desplazamiento de las masas, no la empatía hacia los internos que eran tratados como convictos en un campo de concentración. La empatía fue algo secundario que los indignados «descubrieron» después.

Y efectivamente, este fenómeno es universal porque nuestro lugar de procedencia es un símbolo de estatus fuerte del cual dependen demasiados estereotipos. Por ello las personas tienden a ser muy sensibles a los comentarios relativos a su nacionalidad, al igual que son sensibles a los comentarios sobre su raza, etnia, religión, nivel de educación, ingresos económicos, etc.

Si yo me acerco a una persona cualquiera y critico a su país de origen, la reacción instintiva (automática) que obtendré será la del sujeto negando mis comentarios y defendiendo ferozmente a su patria, quizá lanzándome insultos de por medio, sin importar si hay razón en mis argumentos. Hablamos de una reacción visceral que se produce como reflejo. La persona no ha considerado lógicamente si mi crítica es válida o si se puede aprender de ella con sabiduría. El rechazo se produce de forma instantánea, y este impulso elemental que nos mueve a defender nuestro prestigio es la pulsión de utilidad social.

Por esta razón, la «cultura de crítica» europea es tan excepcional. Los europeos son probablemente los únicos que no solo toleran, sino que además reciben de buena forma y fomentan las críticas intelectuales hacia sus propias culturas. Europa posee una larga tradición de filósofos que se han dedicado a criticar asuntos de la esfera colectiva y a aportar ideas para solucionarlos. Los asiáticos y los árabes, en contraste, no suelen ser tan tolerantes hacia la crítica. Para estas culturas la utilidad del prestigio pesa más que la verdad.

Este es un rasgo que suelen poseer también las personas autistas. Al no contar con un órgano funcional de la autoconservación social, los autistas tienden a enfocarse en las cosas que son empíricamente verdaderas, sin tomar en cuenta el prestigio propio o ajeno. Y dicha tendencia se extiende, como ya señalamos, a sus propios intereses. Al no tener una pulsión de utilidad social, los intereses autistas no toman en cuenta la ganancia de estatus. De tal forma, no es raro que los autistas tomen decisiones aparentemente sin sentido y que dejen perplejos a los otros. ¿Cómo es posible —por ejemplo— que alguien se sienta más atraído por lo marginal que por lo popular, por lo viejo que por lo nuevo, por lo afectivamente valioso que por lo socialmente útil...?

Esto puede apreciarse en los testimonios de las personas autistas que ponen de manifiesto esta forma tan bizarra de tomar decisiones. Un ejemplo memorable lo encontramos en el capítulo 22 (*Becoming Normal*) [Volviéndome normal] del libro *Look me in the eye: my life with Asperger's*. En él, John Robison describe cómo repentinamente renunció a uno de los trabajos mejor pagados de su compañía para empezar desde cero como un vendedor de automóviles, dejando atrás toda ganancia monetaria para perseguir su pasión:

«Siempre he amado los automóviles. Había seguido comprando autos viejos, jugando con ellos y vendiéndolos siempre que había estado por cuenta propia. Comencé a considerar seriamente la idea de abandonar los electrónicos para convertirme en mecánico o concesionario de automóviles. Hablé del tema con algunos de mis amigos y colegas en el trabajo. “Simplemente ya no puedo hacer esto. No soporto la política y los juegos mentales, estar en una compañía como esta. Ya no es divertido”. O no me creyeron o pensaron que solo estaba deprimido. “¿Vas a dejar los electrónicos para convertirte en mecánico de autos? ¡Tienes uno de los mejores trabajos de la empresa! ¿No sabes cuántas personas darían su brazo derecho por un trabajo como el tuyo?” O dirían: “Estás lleno de mierda. Puedes ser sincero conmigo. Soy tu amiga. Si conseguiste un buen trabajo con un competidor, dímelo. ¡Quizás yo también pueda ir!” Todos

pensaron que había alguna fachada, algún truco. Pero no lo había. “Si abandonas la industria, será muy difícil volver a encontrar un trabajo en unos pocos años. Mira a Tom”. Tom era uno de nuestros técnicos. Había sido ingeniero hasta que dejó el trabajo para construir casas con su cuñado. Cuando quiso volver a la ingeniería, el único trabajo que pudo encontrar fue como técnico, un paso grande por debajo de donde había estado. Pero yo ya me había decidido. “Entré en este negocio porque quería ser creativo. Quería diseñar cosas. Ahora solo soy un administrador”. Todos con los que hablé en el trabajo parecían pensar que estaba loco, pero al final no importaba lo que otras personas pensarán sobre mi trabajo. Lo que importaba era lo que yo pensaba de mi trabajo. Y no me gustaba» (Robison, 2008, p, 212–213).

En este pasaje, tanto la decisión de Robison de abandonar su puesto de trabajo como la reacción de sus colegas son reveladoras. El hecho de que Robison renunciara a su estatus por un trabajo con ganancias inciertas sugiere que cualquier impulso que tuviese hacia la autoconservación era más débil que su deseo de laborar en su obsesión: los automóviles. Robison sabía que corría un riesgo enorme, pero, a nivel motivacional, esto no representó veto alguno que atenuase su decisión. Por otro lado, la reacción de sus compañeros, que lo tildaron de loco, ilustra cómo los individuos típicos suelen pensar en términos de costo–beneficio. Incluso si son infelices, la mayoría de personas están más dispuesta a continuar con su trabajo si los beneficios son mayores que los de las otras opciones. Tal es el automatismo de la pulsión de utilidad que va más allá de la dicotomía placer–displacer.

Y ciertamente, el estilo motivacional autista resulta bizarro porque no está inherentemente orientado a un beneficio, a diferencia de como ocurre en los individuos típicos, que suelen orientar sus voliciones a objetivos asociados con el valor social. A causa de ello, los intereses autistas sin utilidad inmediata caen en lo incomprensible.

Sorprendentemente, esta despreocupación por el estatus no siempre es mala. La falta de motivación por el estatus permite a la inteligencia autista desviarse de los paradigmas sociales y aventurarse hacia dominios alternativos que pueden acabar contribuyendo enormemente a la ciencia y a las artes. Las personas típicas tienden a imitar a los otros y, con tal de ganar estatus, acaban haciendo lo mismo que todos: son imitadoras, incluso cuando compran ropa «diferente» o se cortan el pelo de esta o de aquella manera para diferenciarse del resto. En contraste, los individuos con trastornos autistas parecen hallarse mejor equipados para aventurarse en territorio intelectual inexplorado; y a lo largo de la historia esto ha constituido una gran ventaja para la humanidad, al punto en que no sería descabellado decir que sin el autismo no existirían ni la ciencia ni la civilización contemporánea.

Pulsión y afectos

Las pulsiones designan entonces a impulsos motivacionales individuados que se dirigen hacia representaciones cognitivas. Ellas operan dentro de un marco de repetición que las hace descargarse continuamente, más allá del placer y del displacer. La felicidad y la evitación del sufrimiento no son, pues, prioridades para las pulsiones; estas solo se limitan a seguir patrones estereotipados para cada una de las funciones que surgieron a lo largo de nuestra evolución.

En este contexto, la mediación modular consiste en que las pulsiones deben interactuar con los módulos correspondientes a las categorías de representaciones mentales hacia las que se dirigen, pues cada dominio se especializa en funciones distintas. En el caso de la pulsión de utilidad social, esta se dirige hacia las representaciones mentales de estatus y tiene como fin el ayudarnos a sobrevivir en rebaño. El dispositivo de la autoconservación codifica los datos

de los aspectos sociales en símbolos abstractos que el cerebro puede manipular, y luego estos interactúan de forma compleja con la pulsión.

Y justamente, en el primer capítulo ilustramos este proceso cognitivo, así como la relación de las representaciones simbólicas con las emociones, en un breve modelo A–B–C de tres fases, en donde los (A) datos de los sentidos son procesados por el (B) módulo cognitivo para así suscitar (C) afectos:

Datos sensoriales → Percepción modular → Afectos

La envidia fue nuestro ejemplo predilecto, pues esta es una emoción de dominio específico que depende del procesamiento de símbolos de estatus. El módulo de la autoconservación codifica los datos empíricos en representaciones de estatus, y la envidia se dispara como reacción. Esto significa que la percepción de representaciones mentales sucede primero, y luego los afectos son suscitados como reacción.

Sin embargo, como argumentamos también, la operación inversa es igualmente lícita, en tanto a que, en nuestro esquema de doble vía, los afectos que preceden a la percepción también pueden excitar al módulo desde el interior para manifestar representaciones de estatus en nuestras fantasías:

Afectos → Percepción modular → Fantasía

El ejemplo que dimos aquí antes fue la ansiedad de autoconservación social. Cuando la ansiedad se empareja con las representaciones cognitivas de estatus, ella produce la fantasía traumática de que somos inferiores a los otros,

y de que, dado a la estigmatización que sufrimos por nuestra insuficiencia, las demás personas no cooperarán con nosotros y moriremos de hambre. Esta es una fantasía recurrente en personas deprimidas que raramente se refiere a una situación plausible que quepa dentro de las posibilidades inmediatas. El mero hecho de despertarse por la mañana luego de una mala noche basta para que el malhumor desencadene una película semejante en nuestra imaginación. En este caso, un afecto negativo detonado por un evento distante (el dormir mal), puede emparejarse con las representaciones de estatus para pintar una imagen catastrófica de nuestra realidad social.

Vemos entonces una relación de doble vía entre las representaciones y los afectos, en donde la percepción de estatus en la realidad empírica puede disparar afectos, pero los afectos igualmente pueden disparar representaciones transfiguradas en la fantasía. La labor del módulo es mediar entre estos polos, pues sin este módulo no puede haber representaciones de estatus, y sin dichas representaciones de estatus no pueden manifestarse los afectos que dependen directamente de ellas.

Este punto es importante, puesto a que la inexistencia de emociones comparativas como la envidia y la ansiedad de autoconservación en el autismo demuestra que los afectos dependen también de representaciones cognitivas para manifestarse, y que tales representaciones dependen, a su vez, de órganos individuados que se especializan en tareas distintas (y que muy probablemente evolucionaron de forma independiente los unos de los otros). De esta forma, podemos decir que los afectos yacen subordinados a estas estructuras.

No obstante, ¿cuál es el rol de las pulsiones dentro de estos intrincados mecanismos cognitivos, y cómo se relacionan con los afectos?

Podemos repasar el contenido de las secciones pasadas para hacernos una idea. La tesis central de este segundo capítulo es que la pulsión de utilidad

social (D) es una fuerza primordial que se dirige hacia las representaciones de estatus (E). Esta relación la ilustramos ya antes a través de la secuencia:

Pulsión de utilidad social → Valor [Símbolos de estatus]

Esta secuencia sencilla resume bien lo expuesto previamente porque muestra una relación unidimensional en la cual la pulsión simplemente busca a los símbolos de estatus mediados por el órgano. De acuerdo con el esquema previamente trazado, (D) equivale simplemente a esta magnitud motivacional primigenia, mientras que (E) se refiere a las representaciones cognitivas que se manifiestan en la fantasía.

Y ciertamente, aquí hablamos ya en términos de «fantasía», en tanto a que la fantasía es siempre algo abstracto que depende de las representaciones cognitivas que ya hemos almacenado antes. Toda fantasía depende siempre de representaciones mentales abstractas. Si cerramos los ojos durante un minuto e imaginamos una casa, todas las imágenes mentales que «vemos» en nuestra imaginación dependen tanto de nuestra experiencia empírica previa como de las partículas cognitivas que retienen esta información en nuestro cerebro. En este contexto, la «fantasía» parte de las partículas cognitivas que almacenan información en nuestra mente, de manera que ella no se refiere únicamente a las imágenes visuales, sino a todos los esquemas abstractos que empleamos para relacionarnos con el mundo.

DATOS SENSORIALES	MÓDULO COGNITIVO	AFECTOS
A. Datos sensoriales • Datos sensoriales • Realidad observable • Estímulos externos	B. Módulo cognitivo • Módulo a priori que determina qué datos de (A) serán codificados • Interpretación semántica de los símbolos de estatus dentro de un contexto de supervivencia • Red cognitiva de estatus	C. Afectos • Afectos libidinales • Emociones y sentimientos • Fuente de la gratificación libidinal (Eros), pero también del sufrimiento neurótico • Gran depósito de libido
	D. Pulsión • Impulso fundamental humano hacia la adquisición de estatus • Automatismo mental • Pulsión de muerte • Más allá del principio de placer	

En este diagrama, la dimensión de la pulsión (D) se dirige, pues, hacia las representaciones abstractas de estatus que aparecen en la (E) fantasía.

¿Sencillo? Bastante. No obstante, esta simple relación entre (D) y (E) se complica si incorporamos los afectos a la ecuación.

Antes dijimos que las pulsiones son fuerzas individuadas que existen independientemente de los afectos, ya que estas son siempre constantes. Las pulsiones son automatismos mentales que existen tanto en la alegría como en la depresión. No obstante, si bien estas fuerzas motivacionales parecen gozar

de autonomía, los afectos tienen el poder de alterar su frecuencia, excitándolas o inhibiéndolas.

Esto parece deberse a que las emociones son igualmente magnitudes mentales que les asignan valencias positivas o negativas a las representaciones simbólicas, y, por ende, contribuyen a formar la motivación. En ese sentido, los afectos funcionan como indicadores de que debemos acercarnos o alejarnos de algo. Y de ese modo parecen darles la pauta a las pulsiones para orientar la motivación con fines a estos propósitos determinados.

Retomemos el ejemplo de la ansiedad de autoconservación social. La ansiedad como afecto (C) se empareja con las representaciones de estatus del módulo (B) para crear la fantasía traumática de que nadie querrá cooperar con nosotros (E), en una secuencia C–B–E. Más adelante, semejante combinación entre ansiedad y fantasía excitaría a la pulsión de utilidad social (D) con el fin de motivarnos a incrementar nuestro estatus en la vida real. De tal manera, lo que tendríamos sería una secuencia en la cual:

(Afectos → Percepción modular → Fantasía) → Pulsión → Símbolos

Y en efecto, esta fue ciertamente la tesis que el pensador suizo, Alain de Botton, expuso en su libro *Status Anxiety* [*Ansiedad de estatus*], a lo largo del cual él muestra cómo el miedo a ser percibido por los otros como fracasados (en el contexto actual de la competitividad capitalista) contribuye al consumo conspicuo de símbolos de estatus. La ansiedad que sentimos se combina con la competitividad del contexto neoliberal para producir la fantasía traumática de «no ser suficientes» en comparación con los demás. Y entonces aparece la pulsión de utilidad social como una fuerza compulsiva (más allá del principio

del placer) orientada hacia la adquisición de símbolos de estatus, en un intento por elevar nuestra posición dentro de la jerarquía del colectivo. En tal caso, la pulsión se dispara como un reflejo del cerebro para amortiguar esa sensación desagradable de que socialmente estamos muriendo.

Del mismo modo, y en un ejemplo paralelo, esta interacción entre la pulsión de utilidad y la ansiedad podría explicar el por qué los estudiantes con un alto rendimiento tienden a ser neuróticos. La ansiedad, en su versión más moderada, actúa como un refuerzo negativo para la pulsión que motiva a los estudiantes a trabajar más duro y adaptarse a las expectativas del entorno.

¿Y no ocurre lo mismo con la frustración y la pulsión de agresividad? La frustración aparece cuando algo se interpone firmemente en nuestro paso o trata de sabotearnos. La consecuencia es un aumento en la agresividad que puede dirigirse hacia cualquier objetivo, incluso si este no guarda una relación directa con la auténtica fuente de la frustración. Esto lo vemos en los radicales de cualquier ideología. Los extremistas suelen cargar con una gran cantidad de frustraciones impuestas por sus circunstancias de vida. Pero, sin importar cual sea el origen fáctico, su agresividad se dirige hacia la oposición ideológica. Los extremistas actúan como si la oposición fuese la raíz de todo su dolor.

Y, en general, para el hombre que arde en las brasas de la frustración, basta con que cualquier sujeto se acerque lo suficiente para que éste descargue su ira en él. Recordemos la anécdota que el historiador Anthony Gottlieb nos cuenta sobre los Wittgenstein. Por cualquier motivo, los Wittgenstein siempre fueron propensos a la neurosis. De tal modo, una vez, cuando el hermano de Ludwig Wittgenstein, Paul Wittgenstein, se encontraba tocando el piano en la mansión familiar, éste le gritó a Ludwig (que se hallaba en la otra habitación): «¡No puedo tocar cuando estás en la casa, ya que siento que tu escepticismo se filtra hacia mí desde debajo de la puerta!» (Gottlieb, 2009).

En estos dos ejemplos, vemos que las emociones como la ansiedad y la frustración pueden excitar la motivación hacia otros fines, de modo tal que primero predomina un afecto negativo (como la frustración) y posteriormente la pulsión se dispara hacia un objetivo *asociado* con el malestar.

Grosso modo, lo mismo ocurre con algunos adictos. La compulsión de repetición se descarga en el consumo de una sustancia que actúa como un medio para distanciarse del malestar subyacente. Las drogas son solo objetos casuales que la pulsión reviste luego de haber sido estimulada por sensaciones internas desagradables, como el vacío. En ese sentido, los sentimientos subyacentes de vacío y de tristeza actúan como refuerzos para el consumo.

En contraste, con el predominio de los afectos positivos suele ocurrir un descenso en la actividad compulsiva de las pulsiones. Las pulsiones siguen manifestándose siempre como una constante motivacional, pero ellas ya no lo hacen de una forma tan repetitiva (autodestructiva), y resulta mucho más fácil controlarlas y orientarlas con la auténtica satisfacción hedónica, en tanto a que ya no percibimos los fines de estas pulsiones como objetivos imprescindibles que debemos cumplir categóricamente⁶ (una carencia que tenemos que llenar). Por ello nos es más fácil renunciar al exceso que ya no produce placer.

En ese sentido, los afectos positivos nos vuelven más independientes de la realidad porque el cerebro no juzga a nuestra condición inmediata como amenazante y, por ello, no interpreta a los objetivos de las pulsiones como indispensables. Si no experimentamos ansiedad de autoconservación, el cerebro no percibe al estatus como algo tan importante, y, por consiguiente, la pulsión

⁶ Aquí nos referimos, en efecto, también a las famosas distorsiones cognitivas descritas por Albert Ellis: los «debería», que designan esa tendencia humana a transformar nuestras preferencias personales en imperativos que debemos de cumplir compulsivamente.

de utilidad se relaja. De ello podemos decir que los individuos que poseen una actividad compulsiva exagerada son esclavos de los objetivos de las pulsiones, pues ellos se hallan en una relación de dependencia con respecto a tales fines.

Esto va en concordancia con la tesis budista de la renuncia al apego. En la medida en que los afectos positivos incrementan, las pulsiones se relajan y nos volvemos más independientes de los resultados de nuestras acciones, ya que no estimamos a sus objetivos como imperativos imprescindibles que por fuerza «deberíamos» cumplir. Si ya nos sentimos bien con nosotros mismos, los éxitos y los fracasos de nuestras voliciones no pesarán tanto como cuando nos sentimos en la penuria. De tal modo, la satisfacción generalizada nos hace depender menos de cualquier cosa que la realidad externa pueda proveernos, en tanto a que la fuente de satisfacción yace en el interior.

Y, sin embargo, no huelga enfatizar de nuevo en que esto no significa que los afectos positivos ahoguen la llamarada de pulsiones. De ser así pronto caeríamos muertos. Las pulsiones continúan efervesciendo siempre de manera constante, como fuerzas que motivan nuestros actos y pensamientos en todo momento, pero con un ritmo y una carga más adecuada al entorno.

La gran excepción parece acontecer en los estados más profundos de idealización, que suceden cuando ya hemos acumulado cargas positivas durante un largo periodo, y dichas cargas se vinculan con representaciones externas. El resultado es que los objetos adquieren una valencia axiológica que los hace parecer más hermosos de lo que normalmente serían, y esto los convierte en blancos para las pulsiones. Las pulsiones, en estos casos, se disparan cuando idealizamos objetos externos, pues en ellos se proyectan los afectos positivos. Esta es, ciertamente, la génesis de los enamoramientos más fuertes, obsesivos, que nos hacen desear con gran intensidad al objeto amado.

En ese sentido, podemos decir que tanto los afectos positivos como los afectos negativos ostentan el poder de excitar a las pulsiones cuando estos son extremos, de modo que la perturbación del ritmo normal de las voliciones es proporcional a la intensidad de los afectos.

Pero estas idealizaciones extremas ocurren cuando vivimos en un entorno favorable que promueve el bienestar. Los afectos positivos comienzan a acumularse, y, con el paso de los días, nuestros pensamientos van mutando de manera natural hacia patrones cognitivos más adaptativos [los afectos influyen en los pensamientos]. Eventualmente, el mundo comienza a volverse mágico; empezamos a darnos cuenta de pequeños detalles que antes no veíamos, y nos hacemos mucho más sensibles a los estímulos agradables. Entonces la fantasía se torna amena. Esta ya no nos refleja escenarios perturbadores, sino paisajes que nos dejan en calma, satisfechos con la soledad y el silencio. Allí es cuando los sentimientos religiosos comienzan a hacerse más frecuentes, pues estamos repletos de sensaciones placenteras que se emparejan con representaciones de la realidad externa, y ello mistifica al mundo que nos rodea. De esta manera, incluso si nuestra alegría se la debemos a una cantidad enorme de factores de los cuales no solemos ser conscientes, el cerebro establece una relación causal post hoc con las representaciones externas. Y es precisamente de este proceso (el de atribuirle nuestra satisfacción a factores externos) que surgen la gratitud, los enamoramientos y las idealizaciones más benignas.

3. Empatía cognitiva y representaciones mentales del Yo

Entonces, las dos funciones principales que hemos considerado del órgano de la autoconservación son la percepción de estatus y la pulsión de utilidad social orientada hacia estas representaciones. Ambas funciones ilustran bien el papel del módulo para nuestra supervivencia, pues los humanos dependemos de un rebaño para sobrevivir y el estatus es una unidad de adaptabilidad al colectivo. Así, nuestra supervivencia como animales gregarios encuentra su meollo en la capacidad para percibir el estatus y regularlo.

Sin embargo, como señalamos en el primer capítulo, el estatus no es una propiedad objetiva de la realidad que nos limitamos a asimilar de manera pasiva. Así como los colores son invenciones de la mente que se imprimen en la realidad exterior, el estatus es también una proyección del cerebro humano que se (re)produce en todo momento. El módulo de la autoconservación nos fija a nosotros mismos y a todos los demás «contadores» que nos representan como unidades sociales dentro de un contexto darwiniano, y a partir de dichas representaciones el cerebro vertebrata una red cognitiva que registra la posición de cada uno dentro de un espacio común ante el cual podemos compararnos.

Estas comparaciones son la base de los sentimientos como la envidia y la ansiedad que se disparan ante la estratificación percibida. Cuando vemos que otro individuo posee un símbolo de valor compartido dentro del espacio social que deseáramos para nosotros mismos (dinero, ropa, casas...) sentimos envidia, y cuando caemos por debajo de los demás experimentamos ansiedad de autoconservación social, pues ella nos comunica que corremos el riesgo de ser excluidos de la tribu. En ese sentido, la red cognitiva nos «nomenclaturiza» a nosotros mismos y a las demás personas dentro de un campo intersubjetivo; y este espacio social compartido nos proporciona un punto de autorreferencia que nos permite experimentar afectos comparativos que serían imposibles sin la capacidad para representarnos dentro de un contexto social.

Semejante función de autorreferencia, en conjunto con las emociones comparativas que le siguen, nos permite intuir que la representación primaria que nos imprime el órgano de la autoconservación para representarnos como individuos *en-el-mundo* cumple el papel del Yo. Es decir: Gracias a este efecto de autorreferencia por el cual podemos referirnos a nosotros como instancias dentro de un campo intersubjetivo podemos especular acerca de la existencia de una representación primordial del Yo que actuaría como la base común de todas las identificaciones posibles de estatus: un núcleo abstracto e indisoluble que nos permitiría reconocernos como entes enhebrados dentro de un tejido social desde el cual podemos asimilar los estatus como nuestros.

Así, si bien el órgano de la autoconservación les imprime contadores a todas las personas externas a nosotros, existe un contador propio que actúa como una estructura base que nos representa a nosotros mismos *en-el-mundo*, y por tanto hace que nos percibamos como entidades con intereses de utilidad social, abocadas a la supervivencia. Sin esta representación base que el aparato psíquico interpreta como un «Yo», muchos de los pensamientos y afectos que tenemos en relación con nosotros mismos no existirían, tal como les sucede a los autistas, que se enfocan totalmente en un único interés especial a expensas de la atención que de otro modo le darían a su Yo y a los demás.

Pensemos por ejemplo en la ansiedad de autoconservación que aflige a las mujeres preocupadas por su aspecto. Pensamientos comparativos como: «mis amigas son delgadas y yo soy gorda» corresponden de modo frecuente a juicios que implican una autorreferencia de estatus: un reconocimiento del Yo en relación con otros. Los seres humanos, en general, pasamos mucho tiempo pensando en nuestro estatus, en nuestro éxito, y en la opinión que tienen los vecinos de nosotros; y estos patrones cognitivos implican una autorreferencia del Yo que se reconoce a sí mismo como sujeto dentro de un contexto social más amplio del cual dependemos para sobrevivir. Por esta razón nos sentimos

justificados al afirmar que existe un contador abstracto, primordial, que actúa como base que nos representa a nosotros y a nuestros intereses *en-el-mundo*. Y esta sería la tercera función del módulo de la autoconservación.

La tercera función principal del módulo de la autoconservación sería, pues, la de representarnos *en-el-mundo* mediante la instancia del Yo que funge como punto de referencia en torno al cual interpretamos los acontecimientos sociales y nos definimos ante ellos, de modo que el Yo sería la representación fundamental alrededor de la cual orbitan los patrones cognitivos egoístas y los afectos necesarios para relacionarnos como sujetos dentro de un contexto de estatus del cual dependemos para velar por nuestros intereses de utilidad.

Y en efecto, cuando los jóvenes se esfuerzan en considerar la carrera que estudiarán pensando en su éxito posterior, en el dinero, y en cómo serán percibidos por los demás, están empleando patrones cognitivos egocéntricos que tienen como punto de referencia a la estructura cognitiva del Yo. Y estas autorreferencias con las cuales nos representamos a nosotros *en-el-mundo* no solo actúan como coordenadas para la pulsión de utilidad social, que pretende incrementar nuestro estatus e integrarnos al rebaño, sino que cumplen además el propósito de integrar el concepto estable que tenemos de nosotros mismos. Mediante la fantasía representamos los posibles estatus con los que podemos definirnos, y luego estos estatus le dan forma a nuestra identidad en la medida en que nos apropiamos de ellos.

En ese sentido, el concepto que tenemos de nuestro Yo parte de una representación base creada por el órgano de la autoconservación sobre la cual se apilan las identificaciones de estatus que hemos adoptado. Así, a lo largo de la vida podemos ocupar muchos estatus, tales como «estudiante», «ingeniero», «padre»... y modelar nuestra conducta en función a sus roles. Mas siempre hay un punto de reconocimiento primario por el cual podemos vernos reflejados a nosotros mismos en todos los estatus que adoptamos.

Este punto de reconocimiento es el fundamento que precede a todos los estatus y que nos permite adoptarlos como parte de nuestro autoconcepto. De tal modo, el Yo es la razón por la cual los estereotipos no son meramente descriptivos, sino performativos. En la medida en que los individuos son estereotipados, éstos empiezan a comportarse de acuerdo con los roles de estatus que se les han atribuido hasta llegar a identificarse plenamente con ellos. Esto lo vemos, como señalamos, en los roles de género que definían la conducta de los hombres y mujeres según las expectativas para cada uno. No era solo que los sexos adoptasen conductas particulares en presencia de los demás: dichos condicionamientos calaban muy hondamente en sus identidades y los hacían comportarse de esta o de aquella manera, inclusive en su soledad.

Esta coacción por la cual adoptamos un estatus y nos ajustamos a sus roles para cumplir con las expectativas de nuestro entorno social equivale a la tensión que el Superyó ejerce sobre el Yo, la cual halla su máximo exponente en la culpa neurótica. Cuando transgredimos una norma moral o nos alejamos de las expectativas colectivas que nos dictan cómo debemos ser y actuar ante los demás surge la culpa que el Superyó le inflige al Yo, pues el Superyó actúa como representante de la pluralidad externa dentro de nuestra mente. Dicha sensación de «culpa neurótica» no es, pues, una ilusión: es un afecto auténtico que surge porque una instancia se está superponiendo a la otra:

«Llamamos conciencia de culpa a la tensión creada entre el Superyó severo y el Yo subordinado. Esta se exterioriza mediante la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa agresividad del individuo, debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en una ciudad conquistada» (Freud, 1930).

Y en efecto, la culpa neurótica aporta evidencia acerca de la existencia del Yo como representación simbólica base a partir de la tensión creada por el Superyó. El órgano de la autoconservación nos representa a nosotros mismos como un Yo, pero también representa a su vez a todas las otras personas para constituir a la pluralidad que ejerce presión para que nos ajustemos a ella. De tal modo, la culpa neurótica nos permite sentir de forma directa la interacción entre estas dos estructuras intrapsíquicas.

¿Qué es, entonces, el Yo? No es la totalidad de lo que somos, pues la mente está compuesta por miles de procesos de cuya gran mayoría no somos conscientes. El Yo es solamente una representación simbólica primigenia que todo el resto del aparato psíquico interpreta como autorreferencia (en especial en el ámbito social) y sobre la cual se apilan las identificaciones de estatus que se nos predicán a partir de nuestra interacción con el Otro.

Esta función permite que la estructura del Yo actúe como una suerte de «contenedor» para las representaciones de estatus que determinan nuestro autoconcepto y autoestima. De tal modo, como indicamos antes, en la medida en que avanzamos por la vida podemos ocupar estatus diferentes; pero todos estos estatus se almacenan y se consolidan en el Yo como una identidad social que pasa a formar parte de nuestro autoconcepto. Por otro lado, la autoestima sería una autoevaluación del autoconcepto, y dependerá parcialmente de la calidad de los estatus que se nos han imputado. No es lo mismo tener un estatus respetable, como «doctor», que tener un estatus como «delincuente».

Según esta lógica, si sentimos que tenemos un estatus menor al de las demás personas puede que nos sintamos inferiores e incluso deprimidos, pues anticipamos que los otros cooperarán menos con nosotros, y ello tiende a expresarse a través de una sensación de vergüenza. Por el contrario, el tener más estatus garantiza un mejor trato de parte de los otros y hará que la estima en la

que nos tienen los demás incremente, pues los otros asumirán que somos más inteligentes, competentes, responsables, útiles, etc.

Todos estos juicios de estima social bien podrán ser contingentes en un comienzo y depender de cada contexto. No obstante, ya que el estatus corresponde a un conjunto de representaciones simbólicas, estas se abstraen de la realidad empírica y producen efectos duraderos en nuestra autoimagen. En los individuos sanos, esto equivale a un autoconcepto bien integrado y a una autoestima que no fluctúa tan velozmente, a diferencia de lo que ocurre en los trastornos graves de la personalidad descritos por Otto Kernberg, que tienden a tener serios problemas a la hora de integrar un autoconcepto estable.

Vemos, pues, que el Yo es una estructura que almacena información social relativa a nuestra persona y que va desarrollándose en la medida en que interactuamos con el entorno e introyectamos representaciones de cómo nos vemos nosotros y cómo nos ven los demás. Esta es la función que quizá más aproxima nuestra tesis al concepto original de Freud, aunque con diferencias palpables. La más evidente es que para Freud el Yo era también la estructura responsable de la razón, la inhibición de los impulsos y la prueba de realidad. Así, el Yo freudiano abarca a casi toda la conciencia, al uso de la lógica y a los mecanismos de defensa, como la proyección, la negación, etc. Esta noción es demasiado abarcadora, y no existe evidencia para sugerir que el módulo de la autoconservación social es responsable de todas estas funciones, pues la falta de contacto con la realidad y la incapacidad para pensar de manera lógica no son en absoluto síntomas del autismo. De hecho, la mayoría de personas con autismo destacan por poseer una orientación sumamente lógica y racional, de modo que este conjunto de funciones que Freud le atribuyó al Yo no estarían mediadas por el Yo de autoconservación al cual nos referimos aquí.

Lo que sí se halla deteriorado en los individuos autistas, y que sería el punto de superposición entre nuestra teoría y la de Freud, es la capacidad para

retener información suya y de las demás personas. Los autistas no centran su atención en los datos de los sentidos que anuncian rostros y figuras humanas, ni en los datos relativos a las expresiones faciales, ni en las vestimentas o en el simbolismo de las vestimentas, ni en la gran mayoría de información relativa a las personas. Esto parece deberse a que el procesamiento de esos datos parece estar mediado por el órgano de la autoconservación, el cual pondría un énfasis atencional muy poderoso en los aspectos que reconocemos como «humanos» y en sus derivados. Esto ha sido constatado por una multiplicidad de estudios que demuestran cómo los autistas, inclusive en su infancia temprana, poseen especial dificultad para extraer información de estas esferas:

«De la misma manera en que las señales negativas (por ejemplo, las amenazas) captan la atención, la información potencialmente beneficiosa o gratificante también se prioriza. Dada su relevancia para los humanos, las señales sociales tienen, por tanto, una prioridad atencional: los rostros y cuerpos humanos captan rápidamente la atención, los cambios en los rostros se detectan mejor que en otros objetos y los rostros enmascarados se detectan más rápidamente y con mayor precisión que los objetos enmascarados. Esta preferencia se expresa temprano en la vida, y los bebés prestan atención preferencial a los estímulos que parecen caras en lugar de a las caras revueltas o invertidas. Las señales sociales de gran relevancia, como la mirada directa, son especialmente poderosas para captar la atención tanto en adultos como en recién nacidos; estas facilitan tareas relacionadas con el rostro, como la discriminación de género o la codificación de identidades; y, cuando son artificialmente suprimidas de la percepción consciente, penetran en la conciencia más rápido que los estímulos sociales menos destacados (como las caras invertidas o las miradas desviadas). [...]

[En contraste], los niños con trastornos autistas miran más al fondo que a los personajes mientras ven fotografías sociales estáticas (p.ej. amigos charlando), y los adolescentes y jóvenes adultos que libremente ven escenas de películas se fijan menos en las personas, en los rostros y los ojos que en otras regiones de interés. De manera similar, en la modalidad auditiva, los niños con trastornos autistas no exhiben una preferencia por los sonidos socialmente so-

bresalientes por sobre el ruido de control de índole no social, y poseen déficits de atención para el habla, pero no para los sonidos que no son del habla. Estas diferencias en la atención social se encuentran entre las primeras manifestaciones de los trastornos autistas, y la preferencia por patrones no sociales en los niños pequeños se ha identificado recientemente como un predictor robusto de la presencia de trastornos del espectro autista» (Chevallier et al., 2012).

Esta observación sobre los trastornos autistas es bastante importante, pues el hecho de que la dificultad para enfocarse en figuras humanas y que la dificultad para percibir estatus converjan en los síndromes autistas sugiere que el módulo de la autoconservación social es responsable de ambas tareas. Y en efecto, quedamos en que el mecanismo de la autoconservación nos imprime a nosotros un contador primario que actúa como Yo, en conjunto con los otros contadores secundarios que les imprime a los demás individuos para vertebrar la red cognitiva que nos permite percibir estatus. De tal manera, el módulo de la autoconservación se valdría de estos contadores simbólicos para realizar las dos tareas: representarnos a nosotros en la realidad y percibir estatus.

No obstante, este hecho observable conduce a una cuestión de suma importancia: ¿Cómo es que el aparato psíquico nos imprime a nosotros y a las demás personas contadores simbólicos, si este proceso particular requeriría de una habilidad a priori para detectar formas (o siluetas) humanas? Si el aparato cognitivo nos imprime representaciones simbólicas a nosotros mismos y a las demás personas de forma automática, el módulo de la autoconservación debe de ostentar un mecanismo innato de reconocimiento de figuras humanas. De no ser así, el módulo de la autoconservación integraría también a los animales y a los objetos inanimados en nuestras jerarquías, y eso no ocurre así.

Nuestra próxima tesis será, pues, que existe una protoforma a priori en el cerebro que detecta estímulos ambientales relativos a formas humanas y

que los resalta por sobre los demás estímulos del entorno; y esta plantilla sería la base sobre la cual se crean el Yo y los contadores simbólicos. De tal modo, esta protoforma sería la precursora del Yo, y funcionaría como piedra angular sobre la cual se yergue más adelante toda la superestructura del Yo.

Así, si bien el Yo requiere de un proceso de desarrollo empírico por el cual debemos forzosamente interactuar con el entorno social, el módulo de la autoconservación ya acarrea de antemano los «planos» que se utilizarán para edificar nuestra noción de *ser-en-el-mundo*: la base arquetípica, casi metafísica, independiente de todas las formas externas, sobre la cual los datos sensoriales codificados en representaciones simbólicas se apilan.

Por muy bizarro que esto suene, el dibujo del «Hombre de Vitruvio» de Leonardo da Vinci podría interpretarse como una metáfora de esta plantilla que funciona como esquema primordial del Yo. Como los humanos somos una especie gregaria, debe de existir una suerte de «boceto cognitivo» que nos permita reconocer de forma automática a los miembros de nuestra especie y centrar la atención en ellos. Y este esquema subyacente bien podría tener una forma humanoide, con dos piernas, dos brazos, un tronco y una cabeza. Así, al igual que el hombre de Vitruvio ilustra las proporciones ideales del cuerpo, el dispositivo de la autoconservación bien podría proporcionarnos un boceto parecido que nos aporta información a priori acerca de cómo se ve el cuerpo humano; y ello nos permitiría reaccionar espontáneamente, por instinto, ante las formas humanas.

Solo de esta forma podemos realmente explicar por qué las personas de desarrollo típico tendemos a fijarnos instintivamente en formas humanas, y por qué las formas humanas se presentan como irrelevantes para los autistas, como si fuesen estímulos neutros. Y en efecto, se ha dicho incontables veces que los autistas tienen dificultades para almacenar representaciones abstractas de humanos. Pero tal incapacidad debe de ir por lógica también acompañada

por un déficit en la habilidad para resaltar figuras humanas, en tanto a que la capacidad para almacenar representaciones humanas de forma automática no podría existir sin la habilidad para primero enfocarse en estas figuras.

Esta dificultad para fijar la atención en figuras humanas y para extraer información de allí se aprecia con una mayor claridad en el déficit autista para percibir los gestos faciales, el lenguaje corporal, e inclusive el tono emocional de la voz. Cuando los individuos sin autismo vemos de frente a otra persona poque estamos interactuando socialmente con ella, no estamos «viendo» una imagen cristalina (sin alterar) de ella, tal como nos la presentarían los sentidos de por sí solos. El módulo de la autoconservación «focaliza» nuestra atención en sus facciones: ojos, nariz, boca, microexpresiones... [rasgos ínfimos que un ser astral de otro planeta, por ejemplo, tendría dificultad para identificar dado a su irrelevancia en comparación con el resto del panorama], y posteriormente codifica estos datos en representaciones mentales abstractas que nos aportan información sobre su estado afectivo (miedo, sorpresa, resentimiento...)

En contraste, al interactuar con las otras personas, los autistas suelen centrarse principalmente en el habla de forma literal, ignorando así el lenguaje no verbal, los gestos, los ademanes, las vestimentas, etc. Eso es comprensible, ya que los gestos corporales que emiten las personas son demasiado pequeños y veloces como para notarse sin la ayuda de un módulo mental especializado. En ese sentido, la plantilla del módulo de la autoconservación actúa como un «lente de aumento» que incrementa el espacio mental (relevancia) que ocupan dichos ademanes, a tal punto que nos sería lícito establecer una comparación con los homúnculos de Penfield.

Los homúnculos de Penfield son representaciones humanizadas que muestran, mediante sus miembros desproporcionados, las regiones corporales con más eferencias nerviosas. Las regiones del cuerpo con más representación en la corteza cerebral son desproporcionadamente mayores en estos modelos

que las áreas menos representadas. Así, tanto el homúnculo sensorial como el homúnculo motor poseen labios, lenguas, narices, orejas y manos enormes en comparación al resto del cuerpo, ya que estas áreas tienen conexiones más intensas con el cerebro. Del mismo modo, si imaginásemos a un homúnculo en función a las regiones que atencionalmente se encuentran más priorizadas por la protoforma del módulo de la autoconservación, veríamos a una caricatura con cejas, ojos, labios, comisuras, orejas y dedos gigantes, pues estas regiones reciben una cantidad de atención desproporcionadamente mayor a las demás.

Así, no es que los autistas no puedan «ver» las facciones de los otros; simplemente sus cerebros se centran menos en ellas, no codifican estos datos en representaciones, ni las retienen tan fácilmente en la memoria. Después de todo, ¿por qué iba el cerebro a retener información que no percibe como útil? El cerebro típico sí retiene esta información dado a la relevancia que le asigna el módulo de la autoconservación, pero lo mismo no pasa en el autismo.

Esto también puede explicar por qué muchas personas autistas tienen dificultades para reconocer rostros. Ya que la capacidad para fijarse en rostros se halla mermada y sus topografías no son retenidas, efectivamente les costará más identificar a los individuos por sus facciones. Después de todo, si nuestra teoría es correcta, la memoria no almacena imágenes completas; ella almacena pequeñas representaciones de facciones particulares de las cuales se vale luego para reconstruir e identificar rostros. De ausentarse dichas «señas», la facultad de identificación se reduce, especialmente para con los extraños con los cuales hemos interactuado muy poco y no hemos logrado retener sus facciones por vías alternativas, como la simple exposición habitual.

Grosso modo, esta es la otra clase de representaciones que procesa el módulo de la autoconservación social, además del estatus. El módulo escanea a las personas, tanto de forma auditiva (datos verbales) como visual (cuerpos y rostros); y luego codifica estos datos en símbolos abstractos que el cerebro

puede retener a largo plazo. Ello facilita la interpretación de los gestos y de los ademanes ajenos, útiles para especular acerca de los posibles estados mentales de los demás, e igualmente nos permite llevar un registro sobre cómo somos nosotros y cómo son los demás [cómo reaccionamos ante cada circunstancia], necesario para hacer inferencias futuras sobre la conducta propia y la ajena.

En todo caso, el órgano de la autoconservación facilita de primero la extracción de información relativa a la esfera humana mediante un dispositivo atencional (una protoforma), y luego integra esta información a la noción que tenemos de nosotros mismos y de los demás. Eso significa, por tanto, que los símbolos faciales y corporales codificados pasan a formar parte del Yo.

Esto lo podemos intuir porque las representaciones propias deben de confluir en algún lugar como entidades de la misma categoría para darle forma a la imagen mental que tenemos de nosotros mismos; de lo contrario nuestras representaciones se confundirían con las de otros individuos y no podríamos distinguir cuales les pertenecen a ellos y cuales a nosotros. En este caso, el Yo actúa como un contenedor para estos símbolos.

La superestructura del Yo integra a todas nuestras representaciones, y estas crean así la imagen unificada que tenemos de nosotros mismos, gracias a la cual sabemos también cómo nos perciben los demás. Al relacionarnos con las demás personas, por ejemplo, ¿cómo sabemos que ellas fijarán su atención en nuestra conducta, en nuestros comentarios, rostro, cuerpo, y en todos esos complementos adheridos al cuerpo? Esa certeza nos es otorgada solo porque naturalmente solemos fijar la atención en estos aspectos; y estos aspectos han creado la imagen mental de lo que somos y que, asumimos, es percibida de la misma manera por los demás.

Esta es la imagen espectral de fantasía a la cual se refirió Lacan en sus escritos sobre el estadio del espejo, y es la razón por cual las mujeres decoran

sus caras en áreas particulares, pues saben que estas regiones sensibles llaman más la atención y determinan la forma en la cual ellas se perciben a sí mismas y cómo las perciben los demás. En contraposición, en los trastornos autistas esta imagen propia no existe o está deteriorada; por ello estas personas tienen dificultad para imaginarse cómo los perciben los demás, e, inclusive a un nivel más general, tienen problemas para imaginarse a las personas:

«Investigaciones previas sugieren que los niños con autismo tienen deficiencias para dibujar contenido imaginativo. Sin embargo, estas conclusiones se basan en gran medida en tareas que requieren que los niños dibujen personas imposibles, y el desempeño en esta tarea puede verse limitado por déficits sociales. Para determinar la generalidad del déficit de imaginación en niños con autismo, pedimos a 25 niños con autismo (edad media 9; 7) y 29 niños de desarrollo neurotípico (edad media 8; 7) que dibujaran una persona y una casa imaginativas. Los dibujos de casas imaginarias de niños con autismo no diferían de los de los controles de desarrollo neurotípico, pero los dibujos de personas eran significativamente menos imaginativos. Estos hallazgos sugieren que el déficit imaginativo de los niños con autismo puede ser específico de los estímulos sociales. [...] Como parte del proceso de dibujo imaginativo, un niño debe primero recuperar y luego manipular sus representaciones actuales (Karmiloff-Smith 1990). Debido a que los niños con autismo poseen menos interacciones o de peor calidad con los estímulos visuales sociales (por ejemplo, Celani 2002), es probable que tengan representaciones internas menos elaboradas de personas e información social, lo que, a su vez, podría conducir a un contenido menos imaginativo en sus dibujos personales. Esto se ve respaldado por los puntajes más bajos de dibujo de personas reales (pero no los puntajes de dibujo de casas reales) logrados por el grupo autista en comparación con el grupo de desarrollo típico. Esto es consistente con la evidencia previa de que los niños con autismo producen dibujos de figuras humanas inmaduras en el desarrollo, en marcada comparación con los niños de desarrollo típico y los niños con discapacidad de aprendizaje moderada (Jolley et al. 2013)». (Ten Eycke & Müller, 2014).

En ese sentido, el contraste entre la capacidad típica para representar formas humanas en la imaginación y el déficit autista nos sugiere que la propia fantasía precisa de símbolos cognitivos (abstracciones) para operar, y el déficit autista en la capacidad para imaginar estímulos sociales se debe a la dificultad para codificar estos datos, que son de dominio específico.

Por otra parte, aquí vemos cómo la intersubjetividad ostenta una base biológica a priori: Si tenemos una noción clara de cómo nos perciben los otros es solo porque el órgano enfoca nuestra atención hacia regiones específicas de nuestro rostro, cuerpo y habla para, a partir de sus representaciones, trazar un boceto propio, personal, dentro de la imaginación. Y, tomando en cuenta que casi todas las personas ostentamos el mismo módulo, la imagen que vemos en nuestra mente sería la misma (o parecida) a la que ven los otros, puesto a que las demás personas también formarían sus impresiones a partir de los mismos datos sensoriales que usamos nosotros para crear nuestra imagen.

Esta es la razón por la cual podemos vestir con atuendos específicos que comunican una estética en particular y poseer la certeza de que los demás fijarán su atención en ellos; o es la razón por la cual podemos «manipular» la impresión de los otros sobre nuestra persona a partir de la ropa que vestimos, del lenguaje corporal que usamos, o incluso del peinado que llevamos (gestión de impresiones). Sabemos que los demás fijarán su atención en estos detalles porque nosotros nos fijamos en ellos y ellos integran nuestra imagen.

Estos ejemplos pueden ayudarnos a conceptualizar cómo el concepto del Yo se forma a partir de abstracciones de datos específicos hacia los cuales la protoforma de Vitruvio se halla inherentemente predispuesta. La imagen de nosotros que retenemos en nuestra conciencia depende, parcialmente, de este mecanismo atencional, el cual trabaja en armonía junto con la codificación y el almacenamiento de información en el recipiente del Yo. Si esta protoforma no manipulase nuestra atención de esta manera, ocurriría lo mismo que en los

trastornos autistas: Los sujetos autistas ven a los demás y los escuchan hablar durante sus interacciones casuales, pero esta información no hace eco dentro de sus mentes. Es como si estos estímulos (extremadamente importantes para el cerebro típico) careciesen de densidad y atravesasen la conciencia autista, al igual que las partículas subatómicas intangibles provenientes del universo nos atraviesan a nosotros en todo momento sin que lo advirtamos.

Imaginemos, por ejemplo, que vamos caminando por la calle cerca de nuestra casa y por la otra acera vemos a un grupo de desconocidos yendo por la dirección contraria. Nuestra tendencia natural es fijarnos en esos individuos y tratar de identificarlos. Estamos inherentemente «programados» para fijar la atención en los estímulos humanos porque nos beneficiamos al conocer esta información. Por el contrario, raramente solemos fijarnos en los estímulos del ambiente que no ostentan relación con lo humano, como las nubes blancas en el cielo o los insectos en la tierra. Estos estímulos poseen un valor limitado de supervivencia, de modo que el cerebro tiende a ignorarlos.

Lo mismo les pasa a los autistas, pero en un contexto social. Ellos no se sienten motivados por los estímulos sociales que a nosotros sí nos motivan, de modo que para muchos de ellos el socializar puede llegar a ser tan aburrido como leer una lista de compras del supermercado durante horas. Tristemente, esta dificultad para retener datos sociales (como los detalles específicos de las conversaciones) suelen pasar desapercibidas, de modo que las personas típicas suelen tildar a los autistas de «irrespetuosos» o «arrogantes». Esto es una gran injusticia, y es tan cruel como juzgar a alguien con discapacidad intelectual por no poder resolver problemas complejos de matemática.

El Yo almacena, entonces, la información codificada de los estímulos sensoriales concernientes a nuestra persona, y mediante la fantasía genera una imagen de lo que somos. El rostro y el cuerpo serían sus formas principales, pues ellas comprenden la superficie de nuestro Ser; y esta función nos serviría

para tener una noción de cómo nos ven los otros. El Yo retiene, pues, toda la información de nuestro aspecto exterior, y esta sería la tarjeta de presentación que empleamos al interactuar socialmente con las otras personas: la «fachada» superficial de nuestro cascarón humano que los demás ven.

Y, sin embargo, por otro lado, dado a la gran dificultad de los autistas para coordinar sus movimientos y su postura corporal, así como para identificar y gestionar sus estados mentales internos (inteligencia emocional) tenemos evidencia para teorizar que no solamente los datos sensoriales de la superficie de nuestro cuerpo (nuestro cascarón humano externo) son codificados por el dispositivo de la autoconservación social. Antes bien, el Yo también integraría representaciones simbólicas de funciones interoceptivas.

Esto es algo que ya ha sido documentado antes por investigadores en el campo del autismo. Se ha observado, por ejemplo, que los individuos en el espectro autista tienden a poseer problemas de torpeza motora con respecto a sus movimientos, que suelen caminar de manera encorvada, que a menudo se mueven de una forma errática e impredecible, y que frecuentemente colocan un peso desproporcionado en un pie o en áreas específicas de los pies, como en los dedos. Todo esto apunta a una marcada disminución en la capacidad de interocepción que normalmente, a los individuos típicos, nos ayuda a percibir nuestro cuerpo desde adentro. En ese sentido, es como si los autistas tuviesen una autoconciencia inferior de la motricidad de sus cuerpos:

«Las personas con trastornos autistas tienen una percepción reducida de los movimientos o cambios corporales en relación con su propia orientación y equilibrio postural. En la clínica a menudo oímos de problemas como fatiga, incomodidad, torpeza e inestabilidad de las articulaciones del pie, del tobillo y de la cadera» (Posture and Gait in Individuals with Autism Spectrum Disorder, 2018) [...] «Los niños con autismo tienden a ser patosos, físicamente torpes o descoordinados. Esta característica poco estudiada y casi omnipresente tiene a

los investigadores contemplando una nueva idea: ¿podrían los problemas motores ser una fuente de las dificultades sociales del autismo?» (Zeliadt, 2017).

«La inestabilidad al pararse o pararse en una sola pierna es desde una edad muy temprana un fenómeno interesante que no está bien investigado, pero que es también frecuente cuando se observa a los individuos en el espectro autista. La mayoría de veces es la misma pierna, pero a veces parece que están buscando algo de estabilidad y pueden estar de pie en una postura incómoda [cruzando las piernas y entrelazando los muslos] [...] La pierna que soporta el peso se hace corta y, como resultado, las personas caminan con asimetría en la longitud y el ancho de la zancada. A menudo, se hallan en pronación severa sobre la pierna contralateral en un intento por mantener el equilibrio. En la mayoría de casos se les ve estar de pie sobre la pierna corta. La pierna más larga está flexionada en la cadera y la rodilla y en pronación en el pie y el tobillo» (Zwick, como se citó en Loria, 2018).

¿Y no pasa lo mismo con las emociones? La esencia de la inteligencia emocional radica en la capacidad para reconocer las emociones y los estados mentales propios y ajenos, y en colocarles etiquetas a dichos fenómenos para facilitar su percepción, categorizarlos, administrarlos, regularlos y entender sus detonantes. En todo caso, se trata de un proceso cognitivo a través del cual le imprimimos una delgada capa de representaciones abstractas por encima a los estados emocionales. El cerebro «marca», mediante sus partículas cognitivas, a sus propios fenómenos interiores, y ello nos permite ganar autoconciencia, en tanto a que la abrumadora mayoría de procesos mentales son solo algoritmos que se ejecutan en función a estímulos y no existe nada inherente a ellos que nos pueda hacer tomar conciencia de su funcionamiento. El mecanismo de la autoconservación nos aporta esa capa superior de metacognición al identificar espontáneamente dichos procesos internos y codificarlos (emociones, postura

corporal, y otros estados menores). Esta es la razón por la cual solemos tener facilidad para pensar acerca de nuestras emociones y regularlas.

En contraste, en el autismo esta capa cognitiva superior se encuentra deteriorada. Por consiguiente, estas personas tienen problemas para percibir, e inclusive para experimentar, ciertas emociones en particular, a pesar de que en realidad sí cuentan con un amplio abanico de estados afectivos. No es que las emociones no existan en el autismo; muy por el contrario: los autistas pueden experimentarlas con una intensidad tal que les resulta complicado manejarlas, justamente por este déficit para simbolizar sus estados mentales que los puede llevar a comportarse de forma errática ante los estresores cotidianos.

Así, el problema es más bien, pues, que las emociones escapen de la percepción designada por el órgano de la autoconservación. Por consiguiente, los autistas tienden a experimentar los afectos como algo «distante» —como si las emociones estuviesen «aplastadas» o «encajonadas» en un rincón remoto del cerebro. En Psicología, a esta dificultad para identificar las emociones se le conoce como «alexitimia»: un déficit en la capacidad para procesar los propios estados afectivos que posee gran comorbilidad con el espectro autista:

«La alexitimia es común en los trastornos autistas, tanto de bajo como de alto funcionamiento (Hill et al., 2004; Fitzgerald y Bellgrove, 2006; Paula-Pérez et al., 2010; Griffin et al., 2016). También es más frecuente en familiares de personas con trastornos autistas, lo que potencialmente constituye un elemento del fenotipo ampliado del autismo que se encuentra en dichos familiares. [...] Sin embargo, lo más importante es que también hay mucha superposición de rasgos entre la alexitimia y los trastornos autistas. Las personas con alexitimia poseen dificultad en la identificación verbal y no verbal de las emociones: son incapaces de describir sus sentimientos, de utilizar términos emocionales o de reconocer emociones en las expresiones faciales y en otros estímulos emocionales no verbales, como tonos de voz o situaciones con fuertes connotaciones emocionales. A menudo confunden sus emociones con sensaciones somáticas.

Paralelamente, los individuos con trastornos autistas tienen dificultades con el procesamiento cognitivo de sus emociones, al identificar y describir sentimientos» (Poquérusse et al., 2018).

Grosso modo, más allá de la gran comorbilidad que tiene el autismo con la alexitimia, el hecho de que la conciencia simbólica responsable de crear representaciones de nuestros afectos se halle truncada en estos trastornos nos da una pauta acerca de por qué los síntomas de ambos se superponen. No se trata de que toda la alexitimia sea igual (en tanto a que esta puede aparecer en trastornos tan variados como el estrés postraumático), sino que esta acontece en el autismo por una dificultad específica en la capacidad para simbolizar que se manifiesta a través de varios niveles de gravedad y que bien podría explicar la desconexión entre emoción y cognición, así como también el tono de voz monótono, peculiar, que caracteriza a las personas autistas.

En los casos más leves, este impedimento puede pasar desapercibido y hacer que los individuos con Asperger simplemente se perciban a sí mismos como personas «poco emocionales», «centradas en los hechos lógicos y en la razón», sin advertir que tienen un problema para centrarse en sus afectos, para tomar en consideración lo que están sintiendo y para expresarlo. En contraste, en los casos más severos, esta incapacidad para expresar las emociones puede conducir a un embotellamiento y a un eventual colapso [*meltdown*]. Los sujetos autistas sienten de forma intensa, pero no pueden expresarse apropiadamente, y esto hace que muchos no adviertan cuando una emoción se acumula en sus adentros hasta que explotan por la sobrecarga de estímulos:

«Un colapso es una respuesta intensa a circunstancias abrumadoras: una pérdida total del control de la conducta. Las personas con autismo a menudo tienen dificultades para expresarse cuando se sienten demasiado ansiosas o abruma-

das, lo que conduce a un mecanismo de afrontamiento involuntario: un colapso. [...]. Una persona que tiene un colapso generalmente grita, ataca a la gente, se lastima y rompe cosas, lo que puede parecer una rabieta, pero no hay una intención o plan subyacente involucrado. En un colapso autista, el individuo no es consciente de su autocontrol, ya que se encuentra en medio de la angustia y, por lo general, la situación de colapso tendrá que calmarse, es decir, no puede simplemente “apagarse”» (What is an autism meltdown?, 2019).

Y efectivamente, la experiencia de los colapsos nos demuestra que los autistas se hallan en plena capacidad para experimentar un amplio abanico de emociones, en contraste con los prejuicios culturales que equiparan el autismo a una ausencia de vida emocional. Así, podemos especular que las emociones como tal no están mediadas por el módulo de la autoconservación social. Los estados emocionales son fenómenos más o menos autónomos que responden a procesos independientes. El módulo de la autoconservación meramente les imprime una capa simbólica, superior, que nos ayuda a identificarlos.

La gran excepción son las emociones comparativas, como la envidia, ciertos tipos de empatía (como veremos más adelante), y otros tantos afectos que sí necesitan realmente de las categorías simbólicas de la autoconservación para existir. No obstante, por lo demás, el órgano de la autoconservación nos aporta meramente una delgada capa cognitiva que se superpone a los estados interiores para permitirnos percibirlos, comunicarlos y reflexionar sobre ellos de manera espontánea.

Aquí podemos citar la tesis del «ojo interno» de Nicholas Humphrey (1986). A lo largo de su tesis, Humphrey postula el ejemplo hipotético de un animal provisto de los órganos necesarios para monitorear el mundo exterior, de las extremidades adecuadas para manejarse por su entorno, y de un centro cognitivo (cerebro) óptimo para procesar la información y tomar decisiones. No obstante, el animal carece de la capacidad para percibir lo que «ocurre» en

su interior —un «ojo interno»—, de manera que dicho animal sería como una máquina Cartesiana: efectivo en su obrar, pero carente de autoconciencia.

Por el contrario, Humphrey propone imaginar ahora un ojo interno que se habría desarrollado a partir de las fuerzas de la evolución, y cuyo foco de atención no sería la realidad exterior, sino la actividad del propio cerebro. Dicho ojo le permitiría al animal percibir sus procesos internos como estados conscientes, proporcionándole una imagen parcial y selectiva (pero útil) de la información relevante acerca del funcionamiento de su toma de decisiones.

Según Humphrey, si comparamos a ambos animales desde una óptica conductual, tanto el animal que es autoconsciente como el inconsciente serían indistinguibles. Ambos podrían ser bastante inteligentes, demostrar conductas emocionales, etc. Sin embargo, el animal inconsciente se hallaría en un estado parecido al de «piloto automático», mientras que, para el animal autoconsciente, cada acto inteligente vendría igualmente acompañado del conocimiento de los procesos involucrados (Humphrey, 1986, p. 39–40).

En el caso particular de los afectos en el autismo vemos un paralelismo con esta teoría. Los individuos autistas sí poseen los receptores cognitivos necesarios para procesar los estímulos del medio ambiente y reaccionar a ellos mediante descargas afectivas, al igual que tiene las representaciones simbólicas necesarias para mover su cuerpo según la necesidad. Sin embargo, ellos tienen una inteligencia emocional y kinestésica reducidas que limitan su entendimiento y su coordinación de dichos procesos, además de limitar también, como un daño colateral, la capacidad para comprender los estados emocionales de los otros, puesto a que el entendimiento de los estados mentales ajenos es en gran medida consecuencia de las similitudes con los estados mentales que podemos ver en nosotros. Si los individuos autistas poseen problemas para registrar los datos de sus propios estados internos, por lógica también tendrán dificultades

para interpretar los estados de los otros mediante este canal de comunicación simbólico, pues comprendemos a los demás en función a nosotros.

Así es como deberíamos conceptualizar al Yo de la autoconservación: como (1) un contenedor cognitivo que funge como autorreferencia de estatus, y como (2) un «esqueleto simbólico» que reviste la imagen externa de nuestro cuerpo, así como nuestros procesos interoceptivos (emociones, coordinación kinestésica) para integrar la estructura unificada que nos representa a nosotros *en-el-mundo*. Eso nos permite sentirnos como entes individuales en la realidad. En ese sentido, el Yo es una esfera de información simbólica proyectada por encima del terreno neutro de la realidad. Si eliminamos el Yo, lo que queda es una noción del mundo externo como un lugar llano, destinado a actuar como un lugar para satisfacer los impulsos, que es justo lo que ocurre en el autismo. El Yo es lo que nos proporciona esa noción de *estar-en-el-mundo*, en contraste con la absorción observada en los sujetos autistas que dirigen toda su atención hacia un objeto externo que funge como su único foco de interés. De esto se deduce que la atención que los individuos típicos le dirigen a su propio Yo, las personas autistas se la dirigen al objeto externo, foco de su fijación.

Protoformas simbólicas y empatía

Todo esto nos ha permitido definir al Yo como un contenedor innato creado por el módulo de la autoconservación en el cual se almacenan identificaciones de estatus. El Yo absorbe los símbolos de estatus y los asimila como propios, y dichos símbolos, en cambio, determinan nuestro sentido de identidad social: la manera en la cual somos percibidos por los otros. Aquí hablamos, claro, de las religiones, costumbres, formas de vida, prejuicios, estereotipos, esquemas vitales y tradiciones que los individuos absorben por osmosis de su entorno. Estos son símbolos de integración que identifican al usuario como miembro

del rebaño, de modo que un individuo que ha crecido en un pueblo lejano de la China, por ejemplo, evidentemente tendrá distintas costumbres a las de una persona que ha crecido en el centro Europa. Esto ocurre porque las personas absorbemos los símbolos que la pluralidad circundante comparte con el fin de aferrarnos a ella y conservarnos. Y estos símbolos, en cambio, ejercen dentro de nosotros un efecto de modelaje que determina nuestra identidad.

Y en efecto, media vez comprendemos el vínculo que guarda nuestra identidad personal con el estatus, tiene sentido que el módulo responsable de la percepción de estatus sea el mismo responsable de integrar nuestra noción de identidad: Tiene sentido que el dispositivo de la autoconservación cumpla tanto la función de percibir estatus como la de crear el contenedor del Yo en el cual se almacenan las identificaciones propias, pues el estatus es un medio identificación intersubjetivo dentro de una red cognitiva que ostenta un peso decisivo a la hora de determinar nuestra identidad.

El Yo es, entonces, una estructura de autorreferencia que actúa como fundamento de nuestra identidad. Etiquetas como «padre», «hijo», «profesor» o «doctor», por ejemplo, son formas que posee la comunidad de clasificarnos; y estas etiquetas tienen el poder de definirnos y de determinar la manera en la cual nos percibimos y los roles que adoptaremos. En este contexto, podemos ver cómo el módulo de la autoconservación establece un canal intersubjetivo de comunicación entre la forma en la cual nos percibimos a nosotros mismos y la forma en la cual los demás nos perciben a nosotros, pues partimos de un mecanismo cognitivo universal que se fundamenta en el estatus para regular la percepción que los seres humanos tenemos los unos de los otros. Si las demás personas me perciben como un «padre», yo internalizaré dicha etiqueta como parte de mi identidad y empezaré a actuar en función al estereotipo. Esto nos permite organizarnos como sociedad, en tanto a que nuestro aparato mental nos hace adoptar roles específicos y modificar todo nuestro comportamiento,

nuestras expresiones, ademanes y postura corporal para hacerlos coincidir con las expectativas de los demás.

Este último punto —relativo a los roles de conducta y al manejo de la postura corporal y la expresión afectiva— equivale al papel que cumple el Yo en el proceso de mimetización social. Casi todos los seres humanos utilizamos máscaras sociales para adaptarnos a nuestro entorno. Estas máscaras cumplen la función de censurar nuestra personalidad en sus aspectos socialmente más reprobables y enfatizar los aspectos positivos para incrementar la aceptación y minimizar el rechazo. De tal manera, los individuos típicos alteramos nuestras palabras, conductas, postura, ropa, etc. para adaptarnos al medio (casi siempre sin notarlo), y esto es particularmente cierto cuando lidiamos con personas de estatus superior que poseen poder sobre nosotros. El tono de voz con el cual le hablamos a alguien con más poder, por ejemplo, es diferente al que usamos con nuestros semejantes. Y todo esto parece ser parte del mismo mecanismo cognitivo de supervivencia social, ausente en el autismo.

Nuevamente, esta podría ser la razón por la cual las personas autistas tienen problemas para regular su postura corporal y expresar sus emociones. El Yo no es tan solo el contenedor en el cual se almacenan las identificaciones de estatus; es un «esqueleto simbólico» que reviste a nuestro rostro, cuerpo, y múltiples procesos internos para vertebrar la noción que tenemos de nosotros mismos *en-la-realidad* [en un contexto colmado de símbolos que nos afectan]. El Yo parte, por consiguiente, de un conjunto de marcadores simbólicos que registran nuestro cuerpo y la actividad afectiva y kinestésica desde el interior, con el fin de codificar sus datos en representaciones abstractas que el cerebro puede comprender y manipular.

Por este motivo empleamos la metáfora del hombre de Vitruvio para ilustrar el esquema a priori sobre el cual se yergue la estructura del Yo. Si esta teoría resulta ser correcta, existe una protoforma primordial en el cerebro que

actúa como precursora del Yo y como plataforma sobre la cual se yergue esta instancia más adelante. Esta protoforma nos permitiría reconocer pronto a las figuras humanas para que podamos fijarnos en ellas y, a la vez, tratarlas como focos que atrapan nuestro interés durante largos periodos, en contraste con la apatía social propia del autismo. En otras palabras: el fundamento del Yo que vertebra nuestra autopercepción como individuos *en-el-mundo* es una plantilla cognitiva capaz de reconocer figuras humanas. Esa plantilla sería la encargada de dirigir nuestra atención hacia nosotros y hacia los demás seres humanos, y, al mismo tiempo, de codificar los datos de los individuos particulares.

Al mismo tiempo, como esta protoforma de Vitruvio contribuye a la formación del Yo y a nuestra percepción de los demás, ella constituiría la base de un vínculo cognitivo que, a nivel inconsciente, nos permitiría identificar a las otras personas como seres humanos, iguales a nosotros, miembros de una misma especie. De dicha manera, la plantilla de Vitruvio posibilita que nuestro aparato cognitivo les imprima a los demás una representación primordial que los identifica como «seres humanos».

Esta es la razón por la cual los autistas no reparan espontáneamente en las personas: Su aparato mental no interpreta a las formas humanas como focos de interés, puesto a que, en el cerebro autista, el sistema de recompensa que emite un deseo consistente de interactuar con los otros seres humanos se encuentra muy deteriorado. En contraste, el cerebro típico sí les imprime esas partículas cognitivas a las personas para focalizar nuestro interés en ellas, por lo que, cuando interactuamos con otra persona, no interactuamos meramente con la imagen transparente de «la persona» que nos aportan nuestros sentidos; interactuamos también con las partículas simbólicas que fijan nuestra atención en la persona y que hacen que experimentemos varios afectos, como el placer por el simple hecho de socializar y hallarnos en compañía ajena.

Este punto es relevante porque quedamos en que el Yo es una esfera simbólica que actúa como un esqueleto cognitivo, creado a partir de los datos sensoriales de nuestro Ser almacenados en un contenedor. Y, puesto a que la protoforma de Vitruvio que se halla a la base de nuestro Yo es la misma que empleamos para percibir a las demás personas, la información de los demás es igualmente almacenada en contenedores simbólicos semejantes que nos hacen percibirlos como seres humanos iguales a nosotros [en una semejanza dentro de la misma especie]: Cada persona, incluyéndonos, está representada a través de un contador abstracto del cual surgen las esferas simbólicas equivalentes a nuestro Yo. Y estos contadores que actúan como los Yo(es) de los demás son los que nos permiten «proyectarnos» hacia las otras personas.

Este podría ser el origen de las formas más «sofisticadas» de empatía que no solo existen como respuesta ante los estímulos visuales (observables), como las heridas tangibles, sino que se basan en un entendimiento abstracto de los intereses de autoconservación de los demás.

Efectivamente, de primero existen las hormonas y neurotransmisores responsables del afecto empático. Estas hormonas producen los sentimientos de alegría y de dolor que experimentamos ante los sentimientos de los demás. Cuando vemos a otra persona sufriendo, por ejemplo, sentimos una sensación desagradable que nos inflige un malestar muy particular (una náusea), como si nosotros estuviésemos pasando también por la misma situación. Y, viceversa, cuando vemos a otra persona feliz, experimentamos una felicidad similar, que no es realmente la felicidad del otro, sino la reproducción en nuestro cerebro de lo que interpretamos de ella. En cualquier caso, hablamos de una reacción visceral que se produce por químicos. Entre ellos la hormona de la oxitocina.

El punto es que estos químicos, que existen primeramente solo como secreciones fisiológicas, no pueden actuar solos; ellos necesitan vincularse con representaciones cognitivas nuestras o de otras personas para así posibilitar la

manifestación óptima de la empatía. Pensemos, por ejemplo, en la tristeza que experimentamos al enterarnos que alguien ha perdido su trabajo. Para poder sentir esta tristeza necesitamos de ambos: (1) los químicos que posibilitan ese afecto empático (oxitocina) y (2) el conjunto de estructuras cognitivas que nos permiten interpretar de manera inconsciente los recursos que aporta el trabajo (dinero) como símbolos de intercambio social, indispensables para acceder a la cooperación humana (comida, medicina...) sin la cual la supervivencia sería imposible. Por esta razón sentimos una tristeza instintiva al ver a las personas sufrir por no tener acceso a recursos. El dinero sí es un invento relativamente nuevo en la historia humana, pero el significado instintivo que le adherimos al dinero (estatus) se ha ido desarrollando durante millones de años.

Y efectivamente, a diferencia de una herida tangible de la cual emana sangre, la marginación social hacia cuyas víctimas sentimos empatía no es un fenómeno visual que pueda reconocerse con gran facilidad. Toda la dinámica de integración al colectivo mediada por el estatus es profundamente abstracta, aunque no por ello menos real. El punto es que estas abstracciones tienen una base biológica y existen gracias a este módulo que nos permite «darle sentido» a lo que vemos a través de un núcleo a priori de significado. Así, pese a que la muerte no es explícita, podemos asociar la marginación con la muerte, incluso si no la podemos observar de manera inmediata.

Nuestra próxima tesis será, pues, que los químicos como la oxitocina deben «invertir» [catexis] desde el interior al Yo y a los contadores que representan a las demás personas *en-la-realidad* para permitirnos empatizar con los intereses de autoconservación ajenos. En ese sentido, la empatía se compone de dos partes: la empatía química («líquida») —que a nivel fisiológico es la que nos permiten reaccionar de forma empática ante los estímulos del ambiente— y la empatía cognitiva —que abarca la protoforma que registra y que almacena las representaciones cognitivas relativas a los seres humanos y a sus intereses

de autoconservación social. Estas dos partes deben trabajar juntas para que la empatía tenga una funcionalidad óptima. Si una de las dos falla, el resultado es una reducción del afecto empático.

Esta es probablemente la razón por la cual las personas con autismo tienen problemas para empatizar. Cuando las personas típicas con empatía y sin autismo vemos o leemos acerca de sujetos cuyos intereses vitales han sido saboteados, podemos reconocer a la amenaza que los asecha e identificarnos con su sufrimiento, ya que nuestra estructura del Yo puede verse reflejada en ellos: nuestros intereses de autoconservación y sus intereses de autoconservación serían exactamente iguales si ambos estuviésemos en el mismo contexto, de modo que si alguien muere sentimos miedo porque podemos ver a nuestro Yo reflejado en sus mismas condiciones [lo que les ha pasado a ellos también puede pasarnos a nosotros]. Es decir: los contadores abstractos que el módulo de la autoconservación les imprime a los otros son equivalentes a nuestro Yo, y gracias a ellos podemos proyectarnos en los demás y sentir empatía. Por el contrario, si el Yo y los demás contadores faltan, la empatía afectiva no puede operar a este nivel abstracto de fantasía y debe verse limitada a funciones más básicas, como la de reflejar el dolor producido por daños físicos, observables, o, en el caso del autismo, evitar la pérdida de vínculos valiosos.

Tomemos como ejemplo el caso de John Elder Robison para ilustrar cómo las respuestas afectivas se hallan deterioradas en el Asperger:

«Naturalmente, no nos preocupamos por las personas que no conocemos. Si diez personas mueren en un accidente de autobús en Brasil, no siento nada en absoluto. Comprendo intelectualmente que es triste, pero no me siento triste. Pero veo a la gente haciendo un gran alboroto por eso y me desconcierta y me preocupa porque no parece que yo reaccione de la misma manera. Durante gran parte de mi vida, ser diferente equivalía a ser malo, aunque nunca pensé de mí de esa manera. “¡Eso es terrible! ¡Oh, me siento horrible!” Algunas per-

sonas llorarán y seguirán adelante, y me pregunto... ¿Realmente sienten eso, o es solo un juego para llamar la atención? Es muy difícil para mí saberlo. La gente muere cada minuto, en todo el mundo. Si tratáramos de sentir pena por cada muerte, nuestros corazoncitos explotarían» (Robison, 2008, p, 30–31).

Primero, para responder a la pregunta que plantea Robison, es cierto que muchas personas exageran sus respuestas emocionales ante las catástrofes de las noticias y de los medios de comunicación porque disfrutan del alboroto del momento y de llamar la atención. Estímulos fuertes como el enterarnos de una tragedia del otro lado del mundo tienen el poder de hacernos sentir algo más allá de la apatía y del aburrimiento cotidianos. Por otro lado, también es verdad que muchas personas dramatizan sus reacciones empáticas para darle a entender a los demás que ellas son personas muy «compasivas», con el fin de incrementar así su prestigio social. A veces dichas personas tienen inclusive la arrogancia moral de creer que por solidarizarse con las víctimas ya están en el «equipo de los buenos», en contraste con la abrumadora mayoría de mortales ruines y mezquinos. No obstante, la tesis central que queremos defender aquí es que cuando leemos noticias de personas que mueren, muchos de nosotros realmente experimentamos una sensación de malestar e incomodidad porque nuestro cerebro les imprime contadores mentales a las otras personas solo por el hecho de ser humanos, y estos contadores investidos de empatía líquida nos hacen sentir tristeza, miedo y náusea al enterarnos del dolor de los demás. Sí. Efectivamente. Sí existe una respuesta de empatía primaria, aunque, como lo sugiere Robison, muchas personas exageran sus reacciones emocionales para así «venderse» a los demás y ganar prestigio social.

La capacidad para sentir empatía está así deteriorada en los trastornos autistas porque ni el boceto de Vitruvio ni el Yo y sus equivalentes funcionan bien. Por eso los autistas tienen un déficit empático verdadero que brota de la incapacidad para «proyectarse» hacia las demás personas; es decir: proyectarse

hacia los intereses ajenos. Sin embargo, curiosamente, este déficit no se debe a una ausencia de empatía líquida. El problema de las personas con autismo no es que carezcan de la empatía química. El déficit en el autismo es cognitivo, ya que, a pesar de que los autistas sí son capaces de comprender lógicamente que hay gente muriendo del otro lado del mundo, el cerebro autista no cuenta con las representaciones mentales que usamos para proyectarnos hacia los demás, y tampoco cuenta con el «significado» innato de la autoconservación que nos permite familiarizarnos con el impulso de supervivencia de las otras personas. La pérdida de empatía en el autismo es, de tal forma, secundaria, pues, aunque ellos sí poseen el potencial para sentir empatía, dicha empatía no se encuentra vinculada a las representaciones cognitivas necesarias para manifestarse.

Por ello no puede decirse que los autistas carezcan completamente de empatía. Prueba de esto es que, contrario a como sucede con los psicópatas y con otras perturbaciones del carácter como el narcisismo, los autistas no son activamente malévolos y predatorios. No solemos ver a los individuos autistas militando activamente en contra de los intereses de los demás, ni tampoco los vemos aprovechándose de los otros para salir ellos adelante, como sí lo hacen la mayoría de personas de desarrollo típico. Antes bien, nuestra impresión con los autistas es que, a pesar de que ciertos afectos inherentes a la empatía y a la compasión (como ciertos tipos particulares de tristeza) se hallan entumecidos, los autistas sí tienden a sentirse motivados a ayudar a los otros cuando se dan cuenta de que hay sufrimiento de por medio, así como se muestran receptivos también a ayudar a determinadas personas a alcanzar sus intereses.

Esta es otra forma de empatía. Si bien los esquemas del módulo de la autoconservación yacen deteriorados y por ende los autistas tienen problemas para entender las emociones ajenas, los autistas sí pueden tomar acción para ayudar a los otros. Se trata, así, de una empatía que se expresa a un nivel más motivacional que emocional. Y efectivamente. Si las personas corrientes solo

estuviésemos dispuestas a actuar en pos de los otros cuando «sentimos algo», no habría misioneros dispuestos a trabajar duro y a viajar por el mundo para brindarle ayuda humanitaria a países remotos. La empatía no solo se compone de «buenas emociones»; ella afecta también la motivación a largo plazo. De tal forma, hay más dimensiones de la empatía a parte de los afectos espontáneos ausentes en el autismo.

En ese sentido, los déficits de empatía en el autismo parecen deberse a una incapacidad para identificarse con los otros. Recordemos que el módulo de la autoconservación es un dispositivo a priori que establece un canal intersubjetivo dentro de nuestra misma especie para interpretar tanto los estímulos provenientes de nuestro cuerpo como los de los demás. Si una persona autista tiene problemas para descifrar los gestos faciales ajenos, ¿cómo se supone que pueda sentir empatía, si las representaciones cognitivas especializadas en dicha labor simplemente no existen?

Sorprendentemente, por esta misma razón, esta falta de empatía que suele atribuírseles a las personas autistas no es exclusiva de ellos. Las personas de desarrollo típico también pueden tener niveles decentes de empatía, pero al no ser capaces de «descifrar» las señas implícitas de los otros neurotipos, ellas también suelen mostrarse poco empáticas con las minorías neurodivergentes, así como se muestran poco empáticas con las personas que padecen de otros trastornos discapacitantes, como el dolor crónico, o que simplemente poseen arquetipos distintos de la personalidad. Esto ocurre, como señalamos, porque la empatía no es únicamente un sentimiento. La empatía requiere también de una parte cognitiva para funcionar, y si nosotros no somos capaces de «leer» a las demás personas de tal manera que sus intereses y sus sentimientos hagan sentido para nosotros, resulta muy difícil empatizar.

Esta es la misma razón por la cual las personas típicas que nunca han padecido de depresión tienen dificultades para «empatizar» con aquellos que sí

la padecen. Las personas típicas no logran comprender de dónde surge toda la culpa, la pesadez y la negatividad del otro, de modo tal que lo más probable es que tiendan a proyectar su propia intencionalidad utilitaria hacia las personas con depresión, llegando a pensar que las enfermedades mentales no existen en realidad y que todo es una estratagema para extraer recursos y atención. Esta fue, al menos durante largo tiempo, una de las creencias con mayor difusión, al menos antes de que la Psiquiatría se popularizara.

Digamos, pues, que los déficits de empatía cognitiva no son exclusivos del autismo. Las personas típicas tampoco tienen empatía hacia lo que es diferente. Los seres humanos son solipsistas por naturaleza y tienden a creer que las intenciones y emociones que los motivan a ellos deben necesariamente ser las mismas que motivan también a los demás. A esto se le conoce como el *doble problema de la empatía*, de Damian Milton:

«Aunque las personas diagnosticadas con síndrome de Asperger reportan dificultad para entender lo que las otras personas están pensando, la investigación también ha demostrado que en las relaciones sociales este fenómeno es de dos caras, porque los amigos y familiares cercanos también tienen dificultades para entender a las personas con síndrome de Asperger. Los malentendidos (cuando una de las partes le atribuye una creencia errónea a la otra) son experimentados tanto por los individuos con síndrome de Asperger como por sus familiares» (Heasman & Gillespie, 2017).

Y ciertamente, la tesis de la empatía como un doble problema es más sofisticada que la tesis tradicional de Simon Baron-Cohen, que sugiere que los autistas simplemente carecen de empatía y de teoría de la mente. Esta noción es falsa y ya ha sido desmentida de muchas maneras. Si tomamos a un grupo de personas con trastornos del espectro autista y los ponemos a todos juntos, por ejemplo, cualquier vieja noción de que los autistas carecen de «teoría de la

mente» se desmorona de inmediato. Sorprendentemente, los individuos en el espectro autista dejan de mostrar problemas sociales y de comunicación y se integran perfectamente al grupo cuando están con otros sujetos con autismo. Por ejemplo, en un estudio con el título *Autistic peer-to-peer information transfer is highly effective* [La transmisión de información entre autistas es altamente efectiva], se ha demostrado que en juegos como «teléfono descompuesto», la comunicación entre varias personas autistas que se susurraban al oído se mantuvo intacta, al igual que se mantuvo igualmente intacta cuando la cadena estuvo compuesta solo de sujetos típicos. Los problemas de comunicación surgieron cuando el grupo mixto incluyó a sujetos típicos y autistas (Crompton et al., 2020).

De la misma manera, los individuos con autismo son más capaces de comprenderse entre sí que al interactuar con individuos neurotípicos, al igual que son más capaces de descifrar las señales implícitas de emocionalidad y de intencionalidad que se manifiestan de forma mutua entre ellos. A raíz de esto, no es extraño que los individuos con autismo prefieran interactuar con otras personas que también tienen autismo antes que con los sujetos típicos, al igual que, en este tipo de relaciones, las personas con autismo tienden a desarrollar conexiones más fuertes entre sí antes que con los típicos.

Se trata, pues, de dos formas diferentes de ser. No es que los autistas no tengan teoría de la mente, sino que su «teoría de la mente» obedece a una gramática diferente: a una gramática muy ajena a la gramática neurotípica de la autoconservación social, de modo que tanto a las personas autistas como a las personas típicas se les dificulta empatizar las unas con las otras. La diferencia más grande es que los individuos típicos son mayoría, de modo que se espera que sean las personas autistas quienes se ajusten a su modo de interactuar con el mundo: un mundo construido por individuos típicos para gente típica. Así, las personas autistas son mucho más vulnerables a padecer de discriminación y de tratos degradantes que las personas típicas.

Por ejemplo, en un estudio titulado *Neurotypical Peers are Less Willing to Interact with Those with Autism based on Thin Slice Judgments* [Los sujetos neurotípicos están menos dispuestos a interactuar con quienes tienen autismo en función a juicios superficiales], se demostró que los sujetos típicos tienden a discriminar a las personas con autismo en función a primeras impresiones apresuradas que se hacen con base en las irregularidades autistas, como el tono de voz y la postura corporal. Estas pequeñas irregularidades hacen que los individuos típicos juzguen a las personas autistas como menos abiertas, más torpes, e inclusive como malas y engañosas, atribuyéndoles intenciones malvadas. Y este patrón es sumamente robusto, sucede en cuestión de segundos y se mantiene firme a pesar de que se incrementa la exposición (Sasson et al., 2017).

En todo caso, vemos que tanto las personas autistas como los sujetos de desarrollo típico tienden a carecer de empatía al interactuar entre sí, ya que la forma de procesar datos sociales y de imprimirles un significado específico a los datos difiere entre neurotipos. Los individuos autistas tienden a centrar su atención hacia cierto tipo de datos a la hora de interactuar con los demás, al tanto que los sujetos típicos tienden a enfocarse en otros datos. Un ejemplo de ello es que las personas autistas no tienden a ponerle mucha atención a los convencionalismos (las normas) sociales, de manera que cuando dos personas autistas conversan entre sí pueden hacerlo más fluidamente y sin temor a ser juzgadas, en tanto a que para las dos partes existen niveles de tolerancia y de comprensión más elevados. Por el contraste, si una persona autista transgrede los convencionalismos morales, es más probable que los individuos típicos se ofendan y la rechacen, en tanto a que los convencionalismos son símbolos de estatus que disminuyen nuestro prestigio cuando los transgredimos.

Este libro, que por razones obvias he titulado «*El instinto de autoconservación social*», contiene la esencia del «neurotipo» neurotípico: la gramática que gobierna el funcionamiento del cerebro neurotípico. De tal modo, como ya he

insistido bastantes veces, este no es un libro acerca de trastornos autistas. Los trastornos autistas son empleados en este libro tan solo como una plataforma de comparación para desvelar los mecanismos cognitivos neurotípicos.

Y lo que vemos en los mecanismos cognitivos de la autoconservación es, como señalamos, la tendencia a imprimirle cierto tipo de representaciones cognitivas a todas las personas, y a interpretar dichas representaciones dentro de un contexto darwiniano en el cual el estatus es la clave de la supervivencia. Las personas neurotípicas que sí poseen empatía tienden a reaccionar de una manera empática ante la pérdida de estatus de los demás, al tanto que para los autistas el estatus es una unidad cognitiva que ni siquiera existe.

Pero, tal y como propusimos antes, esta es tan solo una porción de la empatía. Existen otras formas de empatía que no poseen relación con la teoría de la mente del módulo de la autoconservación, tales como esa preocupación que sentimos ante la posibilidad de perder a un ser querido. En este contexto, la empatía no se manifiesta como un «ponernos en los zapatos del otro», sino como un temor ante la pérdida del objeto querido, fruto del valor (amor) que le hemos atribuido antes a la persona. Tomemos nuevamente por ejemplo un segmento de la autobiografía de John Robison, en el cual Robison describe su reacción ante un accidente que sufrió su padre:

«Hace diez años, recibí una llamada de la policía estatal. “Tu padre ha tenido un accidente de automóvil. Lo van a llevar al hospital de Greenfield”. “Eso es terrible”, dije con una expresión inexpresiva. Inmediatamente me sentí ansioso, casi con náuseas. Estaba preocupado. Estaba frenético. ¿Morirá? En unos momentos, dejé lo que estaba haciendo y me dirigí al hospital de Greenfield. Tal como ocurrió, mi padre no murió. Tanto él como mi madrastra se recuperaron de ese accidente. Pero el sentimiento de enfermedad y ansiedad no se fue hasta que llegué al hospital, los vi, hablé con los médicos y me convencí de que iban a estar bien. Comparé eso en mi mente con escuchar la noticia de un

avión que se estrelló en Uzbekistán. Cincuenta y seis personas están muertas. “Eso es terrible”, dije con una expresión inexpresiva. Para un observador, mi reacción a esos dos eventos sería la misma. Pero para mí hay una diferencia de día y noche» (Robison, 2008, p, 31).

De igual manera, muchas personas en el espectro autista manifiestan respuestas claramente empáticas cuando ven a otros experimentar dolor físico evidente, como sangre, heridas y mutilación. Por tal razón, a diferencia de los psicópatas, que sí carecen de la oxitocina responsable de la empatía afectiva, muchos autistas pueden tener oxitocina, pero carecen de las representaciones simbólicas que vertebran su concepto del Yo y los Yoes de los demás. Esto es lo que limita la emocionalidad y hace que la empatía en los trastornos autistas se dirija primariamente hacia el dolor físicamente observable, en contraste con la empatía sofisticada que se dirige hacia las formas abstractas de sufrimiento basadas en el estatus. Por tal razón, a esta forma de empatía cruda que no está mediada por las representaciones de autoconservación yo personalmente la he denominado «empatía líquida».

Esta diferencia en la manera de experimentar la empatía nos permite establecer un contraste entre los trastornos del espectro autista y la psicopatía. La psicopatía es un trastorno afectivo, en tanto a que los psicópatas sí poseen una conciencia simbólica plena y un módulo de la autoconservación capaz de procesar representaciones cognitivas de las personas. Los psicópatas pueden descifrar intuitivamente cuáles son los intereses de autoconservación de los demás y saben perfectamente cómo utilizar el lenguaje no verbal y la teoría de la mente para manipularlos, pero no tienen la dimensión de la empatía líquida necesaria para interesarse por el bienestar ajeno. Ellos saben que sus actos van en contra de los intereses ajenos, pero simplemente no «sienten» que ello deba importarles. En contraste, el autismo es un trastorno cognitivo, en tanto a que la mayoría de autistas sí tienen empatía líquida y reaccionan con preocupación

genuina cuando advierten que sus actos lastiman a los otros. Así, no es que no les importe el bienestar de los demás; el problema es que, a un nivel cognitivo, ellos no son capaces de comprender ciertos sufrimientos ajenos.

Un ejemplo claro de esta dificultad para experimentar empatía, fruto de las diferencias estructurales entre los autistas y los no-autistas, lo podemos observar en la ansiedad de autoconservación social.

En los capítulos anteriores describí la «ansiedad de autoconservación social» como el miedo a perder estatus y a caer por debajo de la tribu. Este es el sentimiento que experimentan los jóvenes estudiantes al sentirse fracasados porque todos los demás se gradúan y consiguen buenos trabajos, a excepción de ellos. Tal ansiedad suele manifestarse como una atmósfera externa pesada que nos aplasta y que a nivel darwiniano representa a la fuerza de la tribu que el Superyó ejerce en contra nuestra. Porque, ciertamente: la ansiedad de autoconservación emerge de las comparaciones de estatus que hacemos entre nosotros y los demás.

Los individuos típicos pueden fácilmente identificar este sentimiento destructivo en los demás y asumir correctamente que el sufrimiento de la otra persona se debe a la sensación de haber caído por debajo del rebaño, fruto de las comparaciones de estatus. ¿Cómo? Porque la gran mayoría de las personas neurotípicas sí han experimentado esta sensación antes, y por ello saben cómo se siente. Por el contrario, los autistas no se comparan nunca con los otros en términos de estatus, de modo que, al no haber padecido nunca de ansiedad de autoconservación, difícilmente podrán empatizar con los demás a este grado de abstracción, a pesar de que el sufrimiento neurotípico es legítimo, en tanto a que el módulo de la autoconservación nos hace interpretar las fluctuaciones de nuestro estatus (como la pérdida de nuestra posición en la jerarquía) como una amenaza para nuestra supervivencia [social].

De igual modo, existen incontables situaciones parecidas en las cuales se producen malentendidos similares entre los autistas y los no-autistas, fruto de poseer estructuras mentales diferentes. Otro ejemplo de estas divergencias parecen ser los «miedos primitivos» de supervivencia presentes en los sujetos corrientes, pero ausentes en el autismo. Hablamos de miedos probablemente parecidos a los que experimentaban nuestros antepasados cuando veían a un depredador a punto de comérselos. Y en efecto. En la filosofía es ya un cliché la noción de que, a pesar de que vivimos en un «mundo civilizado y pacífico», los miedos primitivos de nuestro pasado remoto continúan estando presentes con nosotros. Estos miedos primitivos son el miedo hacia lo extraño y hacia lo diferente; miedos que muy a menudo conducen a la discriminación.

Mi tesis es que, como los individuos autistas no pueden representarse simbólicamente a sí mismos como entidades en la realidad, muchos de estos «miedos irracionales» que experimentan las personas típicas durante sus vidas cotidianas (miedos que poseen un componente abstracto) no están presentes en los trastornos autistas, en tanto a que todos estos miedos precisan de una representación simbólica de nosotros mismos atada a una realidad hostil para manifestarse. Como las personas autistas no poseen una estructura yoica que los represente, ellos pueden tener problemas para experimentar la dimensión fantástica de dichos miedos, e incluso pueden no reaccionar con anticipación ante el peligro hasta no «verlo» delante de ellos. Es decir: es frecuente que los autistas no reaccionen con miedo ante algo hasta que ese miedo se materialice en algo concreto que los amenace de forma inminente.

Tomemos por ejemplo el común «miedo a los extraños». La mayoría de personas se sienten por instinto amenazadas en presencia de extraños o de miembros de grupos distintos, si bien en nuestro mundo contemporáneo este miedo está cada vez menos justificado. La gran mayoría de extraños no se ven como bestias salvajes esperando a lanzarse encima de sus presas, y la violencia

se hace cada vez más escasa. Antes bien, el miedo a los extraños parece ser un automatismo que se originó en el pasado como una respuesta adaptativa a ese contexto pero que sobrevivió hasta nuestro presente, haciendo que los sujetos coloquen todo tipo de barreras mentales entre sí mismos y los demás: barreras como las que se erigen a partir de las etiquetas de estatus. Las más temerosas de entre nosotros son, obviamente, las mujeres: razón por la cual ellas tienden a amontonarse las unas con las otras como un rebaño para no sentirse solas e impotentes ante lo externo. Por esta razón el sonreír a los demás es una parte importante de la vida social que las personas autistas no suelen entender, pues una sonrisa posee el poder de «humanizarnos» a nosotros ante los ojos de los demás y comunicarle a las otras persona en un lenguaje evolutivo: «no te voy a comer», o: «yo no soy una amenaza para su estatus».

«Los niños pequeños con autismo muestran menos miedo cuando se enfrentan a algo aterrador que los niños típicos o aquellos con retraso del desarrollo. Esta ausencia de miedo puede explicar el por qué los niños pequeños con autismo a menudo se meten en el tráfico o en cuerpos de agua profundos». [...] «[En el estudio], los niños también enfrentaron un miedo social: un extraño entra en la habitación y se para muy cerca. De nuevo, los niños autistas mostraron menos miedo que los típicos y tuvieron poca reacción fisiológica» (Wright, 2018).

En resumen: Para manifestarse, la empatía necesita de una dimensión fisiológica (líquida) y de las representaciones cognitivas. Si una de ellas falta, el resultado es un déficit empático. En el caso de la psicopatía, el déficit se debe a la ausencia de la parte líquida de la empatía, mientras que el problema de los autistas es que ellos carecen de las representaciones cognitivas que vertebran al concepto del Yo y a los Yoes homólogos, necesarios para representar a las demás personas dentro de nuestra mente, reaccionar de la misma manera ante determinados estímulos ambientales y poder establecer un canal intersubjetivo

de comunicación. Si los autistas procesan la realidad de forma diferente y ellos no reaccionan de la misma manera ante los mismos estímulos que los sujetos de desarrollo típico, la empatía se dificulta.

En este contexto, la tesis de que las personas autistas simplemente no poseen empatía es apenas en parte cierta. Los autistas sí pueden experimentar empatía ante acontecimientos concretos, siempre que las representaciones que estos impliquen no sean las del dispositivo de la autoconservación. Pero ellos sí poseen un déficit verdadero para comprender a los demás en su dimensión más abstracta, al igual que las personas típicas poseen este mismo déficit para comprender a los autistas.

¿Es entonces la empatía entre personas distintas imposible? No. O, al menos, no lo es del todo. Cuando la empatía líquida alcanza niveles elevados y esta inviste a las representaciones del Yo y a los Yoes ajenos, el resultado es el surgimiento de una sensación de dignidad inherente hacia la humanidad de las personas. La empatía les confiere a los Yoes una sensación de valor inherente a todos independientemente del estatus, por el simple hecho de ser humanos. Y en sus estados más elevados, semejante empatía puede motivarnos a tratar de «comprender» a los demás bajo sus propios términos, no bajo los términos de lo que nosotros consideramos como «bueno» o «apropiado».

Esta es la empatía que podemos sentir hacia los criminales o hacia las personas que han transgredido las normas sociales. Incluso si existen razones de sobra para odiar a ciertas personas en particular, la empatía que reviste a las representaciones yoicas nos motiva a intentar comprender a los otros, no solo a reaccionar con instinto hacia las amenazas (percibidas) a nuestro estatus.

Así, cuando las representaciones yoicas son investidas de empatía, la consecuencia es una noción de dignidad inherente a todos los seres humanos, sin importar su forma, procedencia o estatus. La empatía nos permite querer

comprender a los demás, sin importar las diferencias. Es casi como si de cada individuo emanase una «sustancia mística» que le otorgase un valor intrínseco a su existencia, de modo que cuando las personas sufren experimentamos su malestar, y cuando vemos a otros maltratando a alguien sentimos vergüenza. Este quizá es el fundamento psicobiológico de los derechos humanos.

La teoría de la mente como canal intersubjetivo

Quedamos entonces en que existe un módulo de la autoconservación común a casi todas las personas (exceptuando a los autistas), y que este módulo opera parcialmente como una protoforma que detecta estímulos de estatus y figuras humanas. Esto significa que, inclusive desde antes de nacer, el cerebro típico («común») está diseñado para atender señas ambientales (sociales) específicas, y para recompensarnos hedónicamente por esto. Así, la mayoría de individuos disfrutamos en mayor o menor medida de socializar, pues, como la compañía ajena es indispensable para integrarnos al rebaño, el cerebro produce saliencia motivacional y recompensas hedónicas cuando nos hallamos en presencia de los demás y obtenemos información específica sobre nuestro contexto social, como los chismes y las historias que nos cuentan los otros acerca de sus vidas y acerca de las dinámicas relaciones de los individuos de nuestro entorno.

De igual manera, en conjunto con esta sensibilidad ante los estímulos sociales, otras funciones del dispositivo incluyen el reconocimiento de rostros y de la postura corporal. El aparato psíquico nos predispone a fijar la atención en los rostros humanos y en la postura corporal, y semejante información es retenida en la memoria sin que debamos hacer un esfuerzo consciente gracias a la importancia vital que el módulo le asigna. Así, la protoforma del módulo de la autoconservación nos permite fijar la atención de manera espontánea en cosas tan minúsculas como los gestos del rostro que hacen las personas con la

boca y con los ojos (por ejemplo) y luego ir asociando estos patrones faciales con estados emocionales específicos.

Este último paso es indispensable para el funcionamiento de la teoría de la mente. Nuestro cerebro está biológicamente programado para fijarse en determinados datos ambientales, como en las facciones faciales de los demás, y esta información se va acumulando con la experiencia. Más adelante, dado a que nosotros, como seres humanos, poseemos también las mismas respuestas afectivas, podemos asociar las expresiones de las demás personas con estados emocionales que nosotros ya hemos experimentado previamente. Así, cuando vemos a alguien con una expresión decaída en el rostro, podemos asociar esto con nuestros recuerdos de cuando estuvimos tristes o deprimidos e intuir que él también se siente triste; y esto nos permite sentir empatía. Por el contrario, alguien que nunca ha pasado por una depresión difícilmente podrá empatizar con alguien deprimido, pues, al no ser capaz de imaginar qué es la depresión, difícilmente podrá comprender lo que está atravesando la persona.

En todo caso, primero existe una base a priori que nos hace centrar la atención en determinados datos del ambiente (como las caras humanas), y que luego nos permite proporcionarles una interpretación biológica a dichos datos y retenerlos como abstracciones. Posteriormente, mediante la experiencia, esta información se va acumulando, y ello nos permite identificar patrones sociales y realizar inferencias, usualmente tomándonos a nosotros mismos y a nuestras propias actitudes y reacciones como modelos para darle una explicación lógica a la conducta de los demás. De tal manera, podemos entender instintivamente (con naturalidad) a los otros en la medida en que nuestro aparato cognitivo es parecido, en tanto a que todos fijamos la atención hacia los mismos estímulos del ambiente, les damos interpretaciones semánticas parecidas y actuamos de la misma forma estereotipada ante ellos.

Para comprender esto mejor, previamente citamos un ejemplo similar al de Simon Baron-Cohen: «Juan salió de su casa, caminó en círculos y volvió adentro». ¿Por qué Juan se comportó así? Tal vez quería dar un paseo bajo el sol, pero cambió de opinión; tal vez quería caminar, pero olvidó algo y volvió adentro; o tal vez oyó un ruido extraño y salió a ver qué ocurría. La capacidad para observar la conducta ajena y formular estos «tal vez» en la imaginación es la teoría de la mente que utilizamos para hacer sentido del mundo social.

Este tema podrá parecer un poco trivial, pues la mayoría de personas somos muy buenas para hacer estas inferencias. No obstante, esto ocurre solo porque nuestro cerebro se fija automáticamente en la conducta de los demás y porque registra sus patrones, usualmente sin que seamos conscientes de ellos. Al mismo tiempo, la teoría de la mente también es posible porque la conducta de los demás es estereotipada y se asemeja mucho a la nuestra, de manera que, al interactuar con otra persona, ambos sabemos que nuestros focos de interés están colocados en nuestros respectivos intereses de ganancia utilitaria, ya que el incrementar nuestro capital dentro de un contexto social es un instinto (una pulsión) innata que nos motiva a todos en mayor o menor medida. Así, nos es más fácil sospechar (por ejemplo) cuando alguien está mintiendo para obtener algo de nosotros, o cuando alguien exagera sus méritos para inflar su prestigio ante los demás, en tanto a que podemos asociar dichos engaños con objetivos (valores) que nosotros también estamos acostumbrados a pretender, ya que se trata de los recipientes naturales de la pulsión de utilidad social.

En todo caso, la «teoría de la mente» nos permite especular acerca de la conducta de los demás individuos porque el aparato cognitivo crea cadenas de asociaciones que vinculan las representaciones observables con estados intrapsíquicos previamente reconocidos, partiendo de nuestros propios estados internos como referentes. Esto nos permitiría comprender (más o menos) las reacciones de los otros, así como las cosas que los motivan.

Para fines prácticos, este mecanismo es igual al que describe Baron-Cohen en relación con los sistemas cognitivos que nos permiten determinar la presencia de objetos partiendo tan solo de la dirección de las miradas ajenas. En la naturaleza, por ejemplo, los animales pueden inferir que hay comida en un lugar basándose solo en la dirección hacia la cual se dirigen las miradas de los demás animales. Ellos no pueden ver la comida directamente, pero pueden imaginar que hay «algo» allá en función a la reacción de los demás. Del mismo modo, si nosotros caminamos por una calle oscura por la noche y vemos que la persona frente a nosotros empieza a correr asustada, incluso si no podemos ver lo que ve el individuo en la intersección perpendicular, podemos especular que se trata de algo malo, como de un ladrón o de una pandilla de criminales, basándonos en la reacción de la persona (lectura corporal), y basándonos en el estereotipo de los ladrones que salen por la noche (categoría de estatus).

Ahora, supongamos que vamos caminando durante el día y vemos a una multitud alborotada en torno a un teatro. No sabemos realmente por qué están todos emocionados o qué están esperando, pero podemos inferir que se trata, por ejemplo, de una celebridad. En eso recordamos, por casualidad, que sí, que, efectivamente, hoy por la mañana oímos hablar de que un famoso iba a venir a nuestra ciudad. Entonces tomamos esta información, y, en función a ella, «completamos el rompecabezas» para especular que la multitud afuera del teatro se halla motivada por conocer a este famoso (valor).

Aquí hay muchas cosas. Primero, el hecho de que la información de la noticia del famoso que iba a venir a nuestra ciudad se quedase «adherida» a nuestra conciencia es ya de por sí un proceso cognitivo complejo que implica la retención de datos específicos en el cerebro relativos al estatus social. La información que leemos o que escuchamos decir acerca de personas influyentes y de alto valor social se codifica con mayor facilidad en la memoria porque es relevante para nuestra supervivencia, pues nos permite determinar las fuerzas

de influencia que rigen a nuestro colectivo, y a la vez beneficiarnos de formar asociaciones con estos focos de influencia. En contraste, alguien con autismo, por ejemplo, bien pudo haber leído u oído mencionar casualmente esta misma noticia por la mañana, pero dicha información no se retiene espontáneamente en la memoria a largo plazo.

Por otro lado, el hecho de que una pluralidad se encuentre reunida en torno a un solo lugar nos da el indicio de que hay algo valioso allá adentro [un objeto—representación mental que desconocemos pero que actúa como valor pulsional]; y según nuestra experiencia ese valor suele coincidir con la utilidad social que busca cada individuo al asistir a estos eventos de alto impacto. Las personas con autismo, nuevamente, difícilmente se interesan por este tipo de celebridades, ya que la economía del prestigio que motiva a sus seguidores les resulta ajena. Recordemos que el atractivo de los famosos no suele deberse a la calidad de sus obras (¿cuántos cantantes mediocres no llegan a la fama por 15 minutos solo para luego caer en el olvido de inmediato?), sino a la pulsión de utilidad social que busca alimentarse del prestigio emanado por lo que está actualmente de moda. Si algo está de moda, entonces a todos les gusta.

Todo esto nos permite reconocer que la teoría de la mente consta de un conjunto de procesos que parten de la forma en la cual cada individuo fija su atención en el entorno, y de las cosas que cada uno valora de ese entorno, para así, posteriormente, permitirnos descubrir similitudes en la manera en la cual los otros reaccionamos ante la realidad. La teoría de la mente es posible en la medida en cual reconocemos nuestros propios procesos intrapsíquicos en los demás y advertimos que los otros también reaccionan de acuerdo con los mismos patrones estereotipados de conducta.

En ese sentido, podemos plantear el funcionamiento de la teoría de la mente a través de una secuencia específica:

1. El cerebro individual está «diseñado» para priorizar ciertos datos del medio ambiente, «cues»: le damos atención prioritaria a determinados estímulos [sociales] de nuestro entorno.
2. Dichos estímulos son codificados en representaciones cognitivas que poseen una densidad propia —partículas cognitivas— y que, además, son impregnadas por significados biológicamente determinados.⁷
3. Estas partículas cognitivas son representaciones que el cerebro puede manipular desde su propio lenguaje para formar asociaciones que nos permiten vincular aspectos observables de las personas y del mundo con emociones e intenciones, con base en el propio funcionamiento de nuestras estructuras mentales: Proyección. De tal modo, podemos realizar toda clase de asociaciones con dicha información para crear «hipótesis» que expliquen la conducta de los demás.

Todo este proceso representa un problema para las personas autistas, ya que parte de su conciencia simbólica se halla mermada. Ellos no procesan la realidad del mismo modo que las personas típicas, y, por ende, no se hallan motivados por los mismos estímulos sociales ni reaccionan de la misma forma que los demás. A lo mejor no sienten interés por las interacciones sociales, o a lo mejor no tienen una motivación intrínseca por procesar la información que el entorno social nos suministra [lo cual hace que se distancien del así llamado «sentido común» por no tener el mismo imaginario colectivo]. Y todo ello les dificulta ver reflejados estos estados mentales en los otros. ¿Cómo podríamos comprender de una manera intuitiva a los demás si ellos experimentan fuerzas motivacionales y emociones que nosotros nunca hemos sentido?

⁷ Los símbolos de estatus varían de cultura en cultura, mas todos dependen de una semántica innata que los determina como tales.

Esto produce una brecha de empatía notable entre los dos neurotipos que dificulta la comunicación entre sujetos autistas y de desarrollo típico. En específico, las personas autistas tienen dificultad para atribuirle ciertos estados mentales a los demás porque un segmento importante de las representaciones cognitivas y de los impulsos motivacionales que emplea el cerebro típico para trabajar no existen en el autismo. De tal modo, como mencionamos antes, las personas con autismo pueden tener problemas para sospechar cuando alguien miente para extraer un beneficio de ellos, pues ellos no comprenden cómo la mentira puede estar al servicio de la pulsión de utilidad social. De igual forma, ellos pueden tener también problemas para advertir que sus monólogos están aburriendo a los demás, pues tienen dificultades para detectar los indicios del lenguaje corporal y asociar estas señas a estados mentales específicos.

Por otra parte, como señalamos, esta brecha de empatía cognitiva se produce también del lado de las personas típicas. Cuando las personas típicas ven a una persona «rara» capaz de obsesionarse profundamente con un tema en particular hasta alcanzar los límites del conocimiento, usualmente asumen que lo está haciendo para llamar la atención, o suponen que lo está haciendo para obtener una ventaja utilitaria. Pero todas estas inferencias fallan porque parten de una atribución errada de los procesos mentales propios a los demás. La mayoría de personas son incapaces de experimentar una pasión tan intensa como la de los autistas, y a ello nos referimos cuando decimos que la teoría de la mente se basa en proyectar los estados mentales propios en los demás para realizar inferencias en función a los datos disponibles.

De tal modo, la «teoría de la mente» es equívoca y falible. De hecho, los individuos de desarrollo típico también cometen todo tipo de «errores» de teoría de la mente reiteradamente. Pensemos en que antiguamente poca gente creía en la depresión y las enfermedades mentales. Para la mentalidad del siglo anterior, los trastornos mentales eran cosas de débiles, y la depresión era una

mentira que las personas decían para así evitar el trabajo y obtener beneficios. Esto es también un error de teoría de la mente que consiste en atribuirle a los demás una intención utilitaria cuando probablemente no la hay. De la misma manera, el instinto natural de los sujetos típicos es pensar que los individuos con autismo lo son para «llamar la atención», o que sus síntomas no son reales y que son malas costumbres que se corrigen con la buena «educación».

Este «error» popular en la teoría de la mente se corrige, ciertamente, solo cuando los médicos, profesionales e investigadores «ratifican» finalmente que el autismo y que las demás enfermedades mentales son trastornos reales, y cuando los ricos y los famosos comienzan a contar en sus biografías cómo ellos también padecieron de depresión. Es decir: las personas típicas les creen a los demás en función a su estatus; de lo contrario tienden a pensar que todo lo ajeno debe necesariamente ser como ellos suponen.

Existe, pues, la necesidad de tener similitudes en cuanto al neurotipo, en cuanto a la forma de procesar cognitivamente la realidad, para poder comprender intuitivamente a los demás. Si nuestra forma de ser es muy diferente, seguramente aparecerán brechas de empatía cognitiva que además dificulten la empatía líquida. Y este es, en efecto, el problema que tienen los autistas.

Tomemos nuevamente otro ejemplo de John Robison para visualizar mejor esta brecha en la comprensión mutua entre autistas y no-autistas:

«Una vez, mi madre invitó a su amiga Betsy. Yo entré mientras ellas estaban sentados en el sofá, fumando cigarrillos y hablando. Betsy dijo: “¿Escuchaste sobre el hijo de Eleanor Parker? El sábado pasado fue atropellado por un tren y murió. Estaba jugando en las vías”. Sonreí ante sus palabras. Ella se volvió hacia mí con una expresión de asombro en su rostro. “¡Qué! ¿Piensas que eso es gracioso?” Me sentí avergonzado y un poco humillado [...] Cuando me fui, pude escuchar a Betsy. “¿Qué le pasa a ese chico?” Mi madre me envió a tera-

peutas, todos los cuales se centraron en las cosas equivocadas. En su mayoría, me hicieron sentir peor de lo que ya me sentía, enfatizando mis supuestos pensamientos malvados y sociópatas. Todos estaban llenos de eso. No me hicieron bien. Simplemente hicieron que me sintiera peor. Ninguno de ellos entendió por qué sonreí cuando escuché que el hijo de Eleanor había sido atropellado por un tren. Pero yo ahora lo sé. Y me di cuenta yo mismo [...] Esto es lo que pasó por mi mente ese día de verano: *Alguien fue asesinado. ¡Wow! Me alegro de no haber muerto yo. Me alegro de que Varmint o mis padres no hayan muerto. Me alegro de que todos mis amigos estén bien. Debe de haber sido un niño bastante tonto, jugando en las vías del tren. A mí nunca me atropellaría un tren así. Me alegro de estar bien.* Al final, sonreí con alivio. Lo que sea que haya matado a ese chico no me va a lastimar» (Robison, 2008, p, 29–30).

Este extracto muestra la brecha de comunicación que existe entre las personas corrientes y las personas que se alejan mucho de la normalidad neurológica. No todos los cerebros funcionan de la misma manera ni procesan la realidad de la misma manera, y esto ocasiona muchos malentendidos. No era que Robison no tuviese empatía; antes bien, podemos ver que sus reacciones fueron interpretadas bajo un contexto neurotípico.

Sin embargo, para bien o para mal, como los individuos neurotípicos constituyen la abrumadora mayoría, su manera de ser se nos presenta bajo la ilusión de «normalidad», y esto produce un desequilibrio de poder bajo el cual la forma neurotípica es percibida como la única «válida», mientras que todo lo que se salga del parámetro es sospechoso, inferior o incluso patológico.

Esto es una injusticia en contra de los individuos con trastornos del espectro autista, pues se espera que ellos deban adaptarse a la pluralidad y que aprendan a tener «empatía» para poder recibir respeto, pero no se le indica a la pluralidad que su normalidad es una ilusión tribal, creada por sus jerarquías de estatus, que deshumaniza a quienes se alejan de los ideales colectivos.

En este contexto, debemos notar que las personas autistas sí tienden a realizar un gran esfuerzo por adaptarse a su entorno social, y con ese esfuerzo pueden llegar a mimetizarse con mayor o menor éxito, siempre intentando imitar las reacciones de los demás para parecer «normales» ante los otros. Sin embargo, como estas habilidades de percepción, de asociación y proyección, en conjunto con sus respectivas fuerzas motivaciones y emocionales, no son inherentes a ellos, ellos no pueden ejecutarlas de manera espontánea y con la misma naturalidad que la del grueso de la población. Por ello el socializar suele consumirles mucha más energía de lo habitual.

En otras palabras: Los sujetos autistas sí pueden aprender de la teoría de la mente neurotípica, pero siempre de una manera limitada, como aprender a hablar un segundo idioma. Las partes del cerebro que los autistas usan para compensar sus déficit son diferentes a las que utilizan los individuos típicos al interactuar con los demás. Y esto hace que se fatiguen al socializar, pues están coordinándose conscientemente a sí mismos para poder presentarse ante los demás de una manera incongruente con sus reacciones naturales.

En ese sentido, este fenómeno del aprendizaje incompleto en el autismo puede ayudarnos a responder a una de las críticas más habituales que se le hacen a la teoría modular de Jerry Fodor. De acuerdo con Fodor, entre los criterios que definen lo que es un módulo se encuentran: (1) Especificidad de dominio [los módulos solo operan ante la introducción de ciertos datos], (2) disparo obligatorio, (3) accesibilidad limitada del procesador central [tan solo el producto final es accesible], (4) velocidad, (5) encapsulamiento, (6) Salidas sencillas—superficiales, (7) un desarrollo ontogenético particular, (8) una arquitectura neuronal particular, (9) patrones específicos de rompimiento cuando sus circuitos fallan.

El problema es que al menos los primeros 6 de estos 9 puntos aplican también a los estados más elevados de aprendizaje en los que el conocimiento

se automatiza, de modo que ni el encapsulado ni el procesamiento a alta velocidad son facultades exclusivas de los módulos, por ejemplo. La respuesta que podemos erigir es que el dispositivo de la autoconservación no es un módulo que nos proporciona mágicamente habilidades sociales. El módulo de la autoconservación es un instrumento que facilita al aprendizaje proporcionándonos habilidades específicas de percepción dentro de un dominio específico y una forma estereotipada de reaccionar ante los estímulos que posteriormente nos ayuda a comprender a las demás personas. En ese sentido, la crítica que se le hace a la teoría de Fodor confunde el aprendizaje social que obtenemos solo a través de la experiencia con el potencial, la facilidad y los parámetros que nos aporta el módulo de la autoconservación para el aprendizaje social.

Es falso eso de que las destrezas sociales son innatas. Lo innato es la capacidad para procesar cierto tipo de información social con mayor facilidad: información que nos es dada por experiencias vitales que nos permiten detectar patrones con mayor facilidad. Así, nadie nace con habilidades sociales. La diferencia entre los individuos neurotípicos y los autistas es que los primeros adquieren las habilidades sociales por osmosis y sin tener que pensar en ello, pues el cerebro ya está predispuesto a recibir esta información y procesarla de acuerdo con ciertos parámetros estandarizados, así como ya está predispuesto a recibir datos sobre nuestro futuro idioma nativo durante la infancia.

Ansiedad de autoconservación social

El reconocimiento de que existen sistemas cognitivos biológicos que no solo procesan datos específicos de la realidad, sino que además les imprimen una interpretación semántica innata a sus representaciones mentales en función a la categoría a la cual pertenecen, constituye un avance para la comprensión de nuestra vida afectiva.

Por ejemplo, de acuerdo con los fundamentos de la terapia cognitiva, las respuestas afectivas no dependen de los hechos, sino de la interpretación que realizamos de ellos. Esta fue ciertamente la tesis de Albert Ellis, según la cual primero se producen (A) los acontecimientos fácticos, luego efectuamos (B) cogniciones automáticas —nuestra interpretación de los hechos—, y esto dispara finalmente (C) las emociones. De tal manera, de acuerdo con Ellis, si (A) oímos un ruido afuera de nuestra casa y (B) pensamos que es un ladrón, el afecto que experimentaremos será (C) miedo. En contraste, si reformulamos estos pensamientos y damos por hecho que fueron las ramas de los árboles, la emoción que experimentaremos será alivio.

La tesis que planteamos aquí desde la teoría modular es que algunas de las interpretaciones que hacemos de los acontecimientos cotidianos están biológicamente programadas por estructuras semánticas innatas. Por ejemplo, en nuestro mundo moderno existen armas como pistolas, rifles y bombas que a lo largo de nuestra historia evolutiva estuvieron ausentes. No obstante, a las representaciones mentales de estos objetos se les pueden predicar toda clase de significados, tales como «daño», «peligro» o «muerte». Y estos significados serían funciones biológicas a priori del cerebro. De tal manera, cuando alguien nos apunta con una pistola, la experiencia por aprendizaje nos hace asociar el arma con el peligro, haciéndonos reaccionar; mas el significado «peligro» tiene sentido solo porque el cerebro ya acarrea este potencial semántico de manera a priori. Claro que para reconocer a una pistola como peligrosa tuvimos que

haber tenido un aprendizaje previo, y sin este aprendizaje a posterior no sería posible realizar dicha asociación. Pero ultimadamente, la noción que tenemos del peligro como una amenaza hacia nuestra existencia existe por una función semántica innata ante la cual el cerebro ya está preparado para reaccionar.

Así, el punto es que algunos significados que el cerebro les imprime a las representaciones cognitivas son innatos, al igual que las emociones que se disparan ante dichos significados son igualmente innatas. Y, efectivamente, si imaginamos a una deidad inmortal, por ejemplo, su concepto sobre lo que es la muerte será muy distinto al nuestro. Tal vez la deidad pueda «comprender» lógicamente lo que significa la muerte para un humano, pero su comprensión será un proceso meramente lógico y estéril [como decir $2 + 2 = 4$], desprovisto de todos los esquemas cognitivos y fisiológicos que poseemos acerca de lo que para nosotros implica la muerte, y desprovisto de las emociones que para nosotros vienen instintivamente asociadas a ese significado.

Lo mismo ocurre con el estatus en el autismo. Las personas en el espectro autista sí pueden observar las conductas y actitudes ajenas relacionadas con el estatus, como la homogenización cognitiva, la tendencia a «seguir» a la pluralidad, la discriminación y el consumo competitivo, pero el entendimiento que poseen ellos de dichos comportamientos «extraños» se asemeja más a las asociaciones lógicas y casuales que establecen los científicos en sus campos de estudio, en tanto a que todo el sistema cognitivo de estatus, como red innata de comparaciones axiológicas entre individuos, no representa nada para ellos, ni a nivel semántico ni a nivel emocional, pues ellos no ostentan los esquemas innatos necesarios para percibir el estatus como una unidad de supervivencia, ni tienen por ende las respuestas emocionales típicamente asociadas al estatus, tales como la envidia.

Mas entre todos estos afectos ausentes en el autismo se encuentra un sentimiento particularmente destructivo: una emoción relacionada al estatus,

pero en extremo desagradable, en tanto a que en su contenido semántico ella anuncia la muerte, aunque no una muerte orgánica, sino una muerte social: la sensación de que hemos caído por debajo de los demás, de que los demás nos van a juzgar por no cumplir los estándares que la pluralidad nos ha impuesto, y de que perderemos todo nuestro estatus dentro de la tribu y moriremos de hambre por no poder asegurar la cooperación ajena.

Esta es la ansiedad que experimenta el estudiante universitario al ver a sus amigos graduarse y prosperar mientras él se queda estancado en la vida; es la ansiedad que surge cuando realizamos comparaciones sociales en nuestra contra: una «ansiedad de estatus» que no solo nos hace sentir envidia hacia los demás por tener más que nosotros, sino que nos hace sentir como individuos sin valor, fundamentalmente defectuosos. Yo llamo a esta ansiedad «ansiedad de autoconservación social», y me refiero a ella como la ansiedad inherente de reconocernos como entes integrados a una red turbulenta de relaciones sociales que opera de un modo diferencial, en donde la prosperidad de uno puede representar la caída de los demás, y en donde los que tienen más pueden usar ese poder para explotar a los que tienen menos.

En ese sentido, la ansiedad de autoconservación es un miedo primitivo que surge de las comparaciones sociales y que encarna la parte punitiva del Superyó. Si el Superyó es una representación internalizada de la pluralidad que actúa a través de una red diferencial, la ansiedad de autoconservación social es esa sensación desagradable que aparece cuando nos percibimos desprotegidos ante esa abrumadora pluralidad, sea así porque no logramos cumplir con sus exigencias o porque nos sentimos desbordados por las fuerzas que operan en nuestro entorno. De tal modo, la ansiedad de autoconservación es un síntoma del Superyó que aparece cuando transgredimos los estándares de la pluralidad, perdemos estatus y nos sentimos desprotegidos a causa de ello.

En su dimensión más fundamental, semejante ansiedad se asemeja a una «atmósfera» pesada que nos aplasta, y cuyo peso se experimenta a lo largo del cuerpo. Porque sí. A pesar de que las emociones suelen aparecer debido a las cogniciones, estas son también reacciones fisiológicas que se experimentan por todo el cuerpo. En el caso específico de la ansiedad de autoconservación, lo más común es sentir que nos «aplastan» desde el exterior, al tanto que por dentro (en nuestra cabeza) tenemos la vivencia subjetiva de que hay un peso muerto que nos asfixia y que nos arrebató la vitalidad. Este «peso muerto» es la válvula del Superyó que ejerce como representación de la pluralidad.

La ansiedad de autoconservación social es, en ese sentido, un temor que experimentamos ante la indiferencia total de la pluralidad hacia nosotros —o bien ante la hostilidad de la pluralidad dirigida en contra nuestra—, pues, como animales gregarios, dependemos de esa pluralidad para sobrevivir. Tal como citó Alain de Botton a William James en su libro, *Status Anxiety*:

«No se podría idear un castigo más diabólico, si fuese físicamente posible, que el de que uno sea soltado en la sociedad y pase absolutamente desapercibido para todos los miembros de la misma. Si nadie se volviera cuando entráramos, respondiera cuando habláramos o se preocupara por lo que hiciéramos, si cada individuo con el cual nos topásemos nos “cortara en seco” y actuara como si fuéramos cosas inexistentes, una especie de rabia y desesperación impotente pronto brotaría en nosotros, de la cual la tortura corporal más cruel sería un alivio» (James, 1890, en De Botton, 2004).

Por obvias razones, esta ansiedad es bastante común en las personas que padecen discriminación. «Discriminación» significa que a ciertos grupos o individuos con características determinadas se les excluye sistemáticamente de la comunidad y se les niega la cooperación, con frecuencia bajo la justificación de que son humanos defectuosos que merecen un trato inferior. Recordemos

que las jerarquías sociales determinan en gran parte todo aquello que nosotros comprendemos por «humanidad», en tanto a que el aparato de percepción de estatus nos hace percibir a los individuos con mayor valor social como «más humanos» y a los individuos de menor valor social como «menos humanos». Este es un axioma duro, pero la masa humana nos asigna a todos un nivel de humanidad y nos hace suponer, a través de nuestros mecanismos cognitivos, que estatus = humanidad = bondad = verdad.

Todo esto nos permitiría concluir —según la teoría aquí expuesta— que la ansiedad de autoconservación debería de ser un sentimiento exclusivo de los sujetos con menos estatus. Si nuestra teoría fuese correcta y la ansiedad de autoconservación fuese una respuesta instintiva al hecho de percibirnos a nosotros como personas de bajo valor, solo los individuos pobres padecerían de ella, al tanto que los ricos estarían exentos de dicho sufrimiento. Pero esto no es lo que vemos. En verdad, no es inusual encontrar gente pobre con poca ansiedad de autoconservación social y gente adinerada plagada de toda índole de inseguridades. ¿Cómo podríamos reconciliar esto con nuestra teoría?

La respuesta a esta paradoja parece ser que, debido al predominio de los afectos negativos que existen en algunos individuos, este sistema cognitivo parece excitarse de sobremanera. Recordemos que parte de la teoría expuesta a lo largo de este libro es que no solo las cogniciones disparan emociones; las emociones también disparan cogniciones. Así, las emociones negativas, como la impotencia, podrían estimular a este sistema cognitivo desde el interior para hacer que nos percibamos a nosotros mismos como individuos de bajo valor, incluso si en la vida real tenemos un estatus elevado.

En ese sentido, la depresión «simula» el hecho de ser una persona de bajo estatus, incluso cuando, paradójicamente, el poseer un estatus bajo en la vida real no nos hace automáticamente neuróticos y existen individuos pobres que, gracias a un círculo familiar amplio, a un temperamento optimista, a una

alimentación aceptable y a un clima favorable, nunca se ven en la necesidad de librar una ardua lucha contra este sentimiento tan destructivo.

Uno solo debe advertir que dicho afecto parece ser más prevalente en ciertas demografías. Las mujeres, por ejemplo, parecen ser más vulnerables a la ansiedad de autoconservación, ya que el cerebro femenino parece estar más orientado a la percepción de estatus y de los estándares sociales, mientras que el cerebro masculino, dado a una presencia superior de rasgos autistas, parece ser menos sensible a las comparaciones. De allí el por qué las mujeres tienden a padecer más ansiedad al ser juzgadas por su entorno social que los hombres. Por otro lado, esta ansiedad de autoconservación social parece ser más común en los jóvenes que en los mayores, en los sujetos neuróticos que en los menos neuróticos, y, evidentemente, en los individuos con menos rasgos autistas que en los que poseen más rasgos autistas.

Todo esto nos conduce a una observación muy curiosa: Las personas con trastornos del espectro autista verdaderamente tienden a experimentar la depresión de una forma distinta. Mientras que las emociones negativas en las personas neurotípicas [sin autismo] parecen excitar a la protoforma cognitiva de estatus para simular en nuestra imaginación una situación de muerte social que nos produce tristeza y sentimientos de inferioridad, las personas autistas tienden a experimentar la depresión más como una sensación generalizada de debilidad, insomnio, cansancio, agitación, y como otros tipos de ansiedad [no relacionados directamente al estatus], antes que como la tristeza típica de los trastornos depresivos (Montazeri et al., 2019):

«La depresión podría manifestarse como insomnio e inquietud en los niños con autismo, en lugar de los sentimientos más comunes de tristeza, sugiere un nuevo estudio. Estimaciones de la prevalencia de la depresión en el autismo oscilan entre el 10 y el 72 por ciento. Aún así, un estudio de 2015 encontró que

solo cerca de la mitad de los sujetos autistas que se quitaron la vida habían sido diagnosticadas antes con depresión, lo cual sugiere que su depresión no había sido detectada. La forma única que adopta la depresión en las personas autistas puede explicar por qué los médicos a veces la pasan por alto, dice el investigador principal George Anderson, científico investigador principal del Yale Child Study Center. Los resultados sugieren que aliviar los problemas del sueño y la inquietud podría aliviar la depresión en los niños autistas. “La inquietud y el insomnio parecen ser más importantes para comprender la depresión en niños con autismo que en otros niños”, afirma Matti Cervin, psicóloga clínica de la Universidad de Lund en Suecia» (Wright, 2019).

Sorprendentemente, el apoyo social sí parece mitigar la depresión en el autismo, pero esto se debe a que, si bien la cooperación de los demás es la fuerza primordial a la cual ultimadamente se refiere el estatus, la cooperación como forma de apoyo es reconocida de manera independiente del estatus. El estatus es solo un sistema cognitivo que nos permite percibir estas dinámicas de poder para integrarnos en estructuras sociales más complejas. Tal y como dijimos: El estatus es solo una delgada película simbólica que se imprime por encima de las otras funciones del cerebro con el fin de ayudarnos a sobrevivir en sociedad, pero no es el origen de los otros fenómenos más complejos que trabajan en conjunto, como la percepción que tenemos del apoyo de nuestro entorno y el aparato axiológico que nos permite proyectar valor. El órgano de la autoconservación social simplemente actúa por encima de estas capas.

En ese sentido, a pesar de que los individuos con autismo no pueden experimentar la ansiedad de autoconservación como lo hacen las personas sin autismo, eso no significa que no sufran. La felicidad brota, en gran medida, de la sensación subjetiva de que contamos con la cooperación ajena, y la miseria brota de la sensación de que el mundo nos ha dado la espalda o de que se ha puesto en nuestra contra. Esta es la base afectiva precursora del estatus que sí existe en el autismo. Los individuos con Asperger sí pueden sentir alegría por

saberse rodeados de buenos amigos; el problema es que, cognitivamente, ellos no manejan la capa superior de representaciones mentales que a nosotros nos facilita la percepción de las dinámicas de interés que gobiernan a las relaciones sociales. De tal manera, podemos intuir que el órgano de la autoconservación no es responsable de los placeres superiores, como la sensación placentera de saber que contamos con apoyo y que los demás nos aprecian. Las estructuras que median estos sentimientos son probablemente diferentes.

Terror cósmico

La ansiedad de autoconservación social es, entonces, una respuesta emocional que experimentamos por el mero hecho de percibirnos como seres integrados dentro de una red diferencial de estatus de la cual casi no tenemos control; es decir: por el simple hecho de advertir de que estamos forzados a participar en una dinámica compleja de poderes en la cual nuestra fortaleza no se mide por los músculos, sino por la cooperación que obtenemos de los demás, y por las alianzas que formamos. La función del estatus es regular la cooperación ajena que obtenemos, y sentimos ansiedad de autoconservación cuando pensamos que, dado a nuestro valor inferior —real o imaginario— no podremos lograr obtener esa cooperación. En ese sentido, la ansiedad de autoconservación es una emoción que aparece como una respuesta instintiva ante nuestra relación (real o imaginaria) con la pluralidad; con la gran masa humana.

No obstante, si bien la ansiedad de autoconservación es una emoción profundamente destructiva que surge como consecuencia de la capacidad para percibir espontáneamente las dinámicas de estatus, además de dicha ansiedad, existe otro sentimiento destructivo que aparece también como consecuencia de la capacidad para representarnos a nosotros como entes individuales en la realidad. Puesto a que el módulo de la autoconservación social nos representa a nosotros mismos como seres separados de la totalidad, lógicamente, de esta brecha entre el Yo finito y la totalidad ilimitada del cosmos en su inmensidad —la totalidad de objetos externos a nosotros— se produce un sentimiento de insignificancia que nos invalida y que nos induce al sinsentido.

Quedamos en que el Yo es una fracción pequeña de nuestra conciencia simbólica. El Yo actúa como un «contador» abstracto que nos representa a nosotros *en-la-realidad*: una estructura abstracta que se «refiere» a nosotros. No obstante, la realidad que nos rodea es inconmensurablemente más grande y, peor aún, nuestro tiempo de vida es sumamente limitado, de tal manera que

los seres humanos nos encontramos en una condición patética de fragilidad y de impotencia en comparación al mundo. Somos, en cierta manera, hormigas, y por ello es natural que nos invada una sensación de insignificancia.

A este sentimiento de terror, y quizá de náusea, que surge por el acto de compararnos con la creación ilimitada yo lo llamo «terror cósmico», ya que ese nombre hace referencia a la sensación de insignificancia que se apodera de nosotros cuando contemplamos la amplitud del cosmos. No se trata aquí solo de las comparaciones de estatus que hacemos con otras personas, sino con la totalidad de lo que existe (animado e inanimado, humano u objeto). Claro que nos sentimos pequeños en comparación con los reyes y con los emperadores, pero el terror cósmico no se agota allí: también nos sentimos pequeños ante los edificios, ante las ciudades, ante los campos, las montañas, y las distancias infinitas del universo. Así, no se trata de una sensación constructiva y estética, como bien ocurre con lo sublime matemático de Kant, sino de un sentimiento desagradable de minusvalía que se despliega sobre nuestro Yo.

Y ciertamente, el escritor H. P. Lovecraft fue un maestro a la hora de evocar este sentimiento en sus obras, la mayoría de las cuales buscan retratar la insignificancia de los humanos en comparación con el cosmos. Un ejemplo lo vemos en el primer párrafo de *La llamada de Cthulhu*, el cual comienza como una advertencia acerca del poder de la ciencia para eventualmente desvelarnos verdades acerca de nuestra posición tan insignificante en el cosmos: verdades que nos enloquecerían, a no ser que optemos mejor por la ignorancia:

«No hay en el mundo fortuna mayor, creo yo, que la incapacidad de la mente humana para relacionar entre sí todo lo que hay en ella. Vivimos en una isla de plácida ignorancia, rodeados por los negros mares de lo infinito, y no es nuestro destino emprender largos viajes. Las ciencias, que siguen sus caminos propios, no han causado mucho daño hasta ahora; pero algún día la unión de esos

disociados conocimientos nos abrirá a la realidad, y a la endeble posición que en ella ocupamos, perspectivas tan terribles que enloqueceremos ante la revelación, o huiremos de esa funesta luz, refugiándonos en la seguridad y la paz de una nueva edad de las tinieblas. Algunos teósofos han sospechado la majestuosa grandeza del ciclo cósmico del que nuestro mundo y nuestra raza no son más que fugaces incidentes. Han señalado extrañas supervivencias en términos que nos helarían la sangre si no estuviesen disfrazadas por un blando optimismo» (Lovecraft, 2017).

En esta introducción podemos apreciar que este temor aparece ante la inminente intelección de nuestra posición en el universo. Pues, ciertamente, para las doctrinas religiosas del pasado, el hombre solía ocupar una posición central en el universo designada por Dios; y esto facilitaba nuestra búsqueda de sentido y esa sensación de que somos valiosos. Si Dios es el más grande, *el alfa y el omega*, y el ser humano fue creado a su imagen y semejanza, de ello se deduce que nuestro valor como especie y como individuos es incalculable, ya que tenemos un vínculo especial con la instancia que creo al universo.

No obstante, la ciencia nos ha arrebatado esta ilusión y nos ha abierto los ojos a lo infinitamente minúsculos que somos en comparación al todo, de modo tal que podemos llegar a sentirnos insignificantes ante las estrellas y las galaxias, las cuales son extraordinariamente enormes... pero también podemos llegar a sentirnos insignificantes ante los acontecimientos del mundo con los cuales nos bombardean las noticias día tras día, ante las ciudades impersonales dentro de las cuales nos sentimos como hormigas en el montículo, o inclusive ante las celebridades y las personas famosas.

Este último punto no debe, tal como enfatizamos, confundirse con la ansiedad de autoconservación. La ansiedad de autoconservación es un temor que aparece ante la posibilidad de perder estatus y de ser juzgado de un modo negativo por los demás. La ansiedad de autoconservación es una ansiedad que

aparece por anticipar una pérdida de estatus dentro de un contexto jerárquico. En contraste, el terror cósmico es ya en sí mismo una forma de nihilismo: una sensación negativa de irrelevancia, de falta de valor, que nosotros realizamos en contra nuestra y en favor de los objetos externos.

En ese sentido, pese a que la ansiedad de autoconservación social y el terror cósmico se parecen y ambos sentimientos están mediados por el mismo órgano cognitivo, el primero parece exclusivo de las comparaciones de estatus con otros humanos, mientras que el segundo es mucho más abarcador y no se limita a los seres humanos. Antes bien, el terror cósmico aparece también ante objetos y ante cantidades abstractas, y su síntoma más claro es la devaluación: Si hay billones de personas en el mundo, entonces ¿cuánto puedo valer yo?

Efectivamente, es como que si el hecho de que existan también otras personas u objetos en el mundo le restase valor a nuestra existencia. Es como si nuestra vida y nuestra existencia no ostentasen valor intrínseco alguno, y las comparaciones tuviesen el poder de anular todo nuestro valor. Un ejemplo de esto lo vemos en *El principito*, de Saint-Exupéry. Cuando el principito llega a la Tierra finalmente, luego de viajar por el universo en un asteroide pequeño con una única rosa, éste descubre un jardín lleno de rosas iguales a la suya, y dicha experiencia lo hace darse cuenta de que su rosa no es única en el universo:

«Pero sucedió que el principito, habiendo atravesado arenas, rocas y nieves, descubrió finalmente un camino. Y los caminos llevan siempre a la morada de los hombres. “Buenos días”, dijo. Era un jardín cuajado de rosas. El principito las miró. ¡Todas se parecían tanto a su flor! “¿Quiénes son ustedes?”, les preguntó estupefacto. “Somos las rosas”, respondieron estas. “¡Ah!”, exclamó el principito. Y se sintió muy desgraciado. Su flor le había dicho que era la única de su especie en todo el universo. ¡Y ahora tenía ante sus ojos más de cinco mil, todas semejantes, en un solo jardín! [...] Y luego continuó diciéndose: “Me creía rico con una flor única y resulta que no tengo más que una rosa ordinaria.

Eso y mis tres volcanes que apenas me llegan a la rodilla, y uno de los cuales está extinto para siempre. Realmente no soy un gran príncipe...” Y echándose sobre la hierba, el principito lloró» (Saint-Exupéry, 2017).

Este es el mismo sentimiento que podemos experimentar cuando nos encontramos en lugares con una gran multitud, como un estadio. El hecho de advertir que no somos los únicos puede ser, ciertamente, percibido como un ataque hacia nuestro valor: una herida narcisista de la cual muchos individuos buscan recuperarse posteriormente acaparando estatus, en un intento por así sentirse «especiales» nuevamente.

Pero probablemente ningún intento por acaparar estatus sea capaz de eliminar este sentimiento a largo plazo. El meollo del terror cósmico no yace en nuestra ausencia de valor percibido dentro del mercado social [en nuestra ausencia de valor percibido dentro de un contexto transaccional]. La cuestión con el terror cósmico parece remontarse a la incapacidad para concedernos a nosotros mismos un valor intrínseco, independientemente de nuestro valor de intercambio social (estatus). De tal modo, la persona que padece de este terror buscará por todos los medios aumentar la percepción de su valor a través del estatus, siempre con el fin de reafirmarse a sí misma ante su propia mirada, si bien a la larga todos sus esfuerzos parecerán fútiles.

Sorprendentemente, la «cura» para este sentimiento tóxico podemos encontrarla también en el mismo libro, apenas unos párrafos después, cuando el principito se topa con el zorro:

«“No”, respondió el principito. “Busco amigos. ¿Qué significa ‘domesticar?’”
“Es una cosa ya olvidada”, dijo el zorro, “significa ‘crear vínculos...’” [o bien familiarizarse, dependiendo de la traducción que se utilice]. “¿Crear vínculos?”
“Efectivamente, verás”, dijo el zorro. “Tú no eres para mí todavía más que un

muchacho igual a otros cien mil muchachos y no te necesito para nada. Tampoco tú tienes necesidad de mí y no soy para ti más que un zorro entre otros cien mil zorros semejantes. Pero si tú me domesticas a mí entonces tendremos necesidad el uno del otro. Tú serás para mí único en el mundo, yo seré para ti único en el mundo... [...] “Sólo con el corazón se puede ver bien; lo esencial es invisible para los ojos” [...] “Lo que hace más valiosa a tu rosa es el tiempo que tú has pasado con ella”» (Saint-Exupéry, 2017).

¿Qué significa esto? Este párrafo en particular del *Principito* es uno de los que más interpretaciones tiene. Para el zorro, el acto de «domesticar» es un sinónimo de crear vínculos u amistades. En la medida en que dos individuos se dedican tiempo el uno al otro, dicha inversión hace que las propiedades de la otra persona resalten por sobre el resto, y que, por ende, le atribuyamos un valor más elevado. De ese modo, es el «valor» (quizá incluso entendido como «amor») lo que nos permite enfocarnos de forma prioritaria en algo o alguien, y lo que hace que enfaticemos su esencia por sobre las otras.

Vertido tal amor sobre uno mismo y sobre nuestra propia existencia, el resultado sería ese «amour de soi» que describió Rousseau, el cual hace que valoremos nuestra propia vida y nuestra propia realidad de manera intrínseca, independientemente de todo lo demás, llegando así a la intelección de que la existencia de un cosmos infinito no disminuye nuestro valor intrínseco.

Por tal razón, puesto a que la adultez tiende a acarrear una capacidad mayor para valorar las cosas que la juventud, y dado a que los adultos suelen poseer un concepto del Yo más desarrollado, el terror cósmico parece ser más común en los jóvenes que en los adultos, al igual que parece ser más frecuente en los sujetos neuróticos y en las mujeres que en las personas con altos niveles de satisfacción y felicidad. Del mismo modo, la experiencia del terror cósmico sería teóricamente imposible en el autismo, en tanto a que los individuos con

trastornos del espectro autista no pueden almacenar representaciones del Yo y de las otras personas, haciendo que estas comparaciones sean imposibles.

Referencias:

- Baron-Cohen, S (1995) *Mindblindness: an essay on autism and theory of mind*. MIT Press/Bradford Books
- Bault, N., Coricelli, G., & Rustichini, A. (2008). Interdependent Utilities: How Social Ranking Affects Choice Behavior. *PLoS ONE*, 3(10), e3477. doi:10.1371/journal.pone.0003477
- Bault, N., Joffily, M., Rustichini, A., & Coricelli, G. (2011). Medial prefrontal cortex and striatum mediate the influence of social comparison on the decision process. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(38), 16044-16049. doi:10.1073/pnas.1100892108
- Bauminger, N. (2004). The expression and understanding of jealousy in children with autism. *Development and Psychopathology*, 16(01). doi: 10.1017/s0954579404044451
- Brosch, T., Scherer, K., Grandjean, D., & Sander, D. (2013). The impact of emotion on perception, attention, memory, and decision-making. *Swiss Medical Weekly*. doi:10.4414/smw.2013.13786
- Chevallier, C., Kohls, G., Troiani, V., Brodtkin, E. S., & Schultz, R. T. (2012). The social motivation theory of autism. *Trends in Cognitive Sciences*, 16(4), 231–239. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2012.02.007>
- Creddy, E. (2018, 8 de agosto). Autistic Survival Guide. Recuperado el 6 de febrero de 2020, de Wikibooks: https://en.wikibooks.org/wiki/Autistic_Survival_Guide
- Crompton, C. J., Ropar, D., Evans-Williams, C. V. M., Flynn, E. G., & Fletcher-Watson, S. (2020). Autistic peer-to-peer information transfer

is highly effective. *Autism*, 24(7), 1704–1712.
<https://doi.org/10.1177/1362361320919286>

Cornish. (2008). *A Stranger in a Strange Land: A Journey Through the Social Weirdness of the Neurotypical*. En G. Edmonds & L. Beardon (Eds), *Asperger Syndrome and Social Relationships: Adults Speak Out about Asperger Syndrome*. Jessica Kingsley Publishers.

Cummins, D.D. (2000). How the Social Environment Shaped the Evolution of Mind. *Synthese* 122, 3–28.
<https://doi.org/10.1023/A:1005263825428>

Cummins, D. D. (2015). Dominance, Status, and Social Hierarchies. En D. M. Buss (Ed.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*.
<https://doi.org/10.1002/9780470939376.ch23>

De Botton, A. (2004). *Status anxiety*. Hamish Hamilton.

Dessalles, J., Victorri, B., & Picq, P. (2006). *Les origines de la culture: Les origines du langage*. Editions Le Pommier.

Dessalles, J. (2007). *Why we talk: The evolutionary origins of language*. Oxford University Press.

Don, J. (2019, 18 de septiembre). Do people with Asperger's usually worry about things like social status? Recuperado el 2 de marzo de 2021, de <https://www.quora.com/Do-people-with-Aspergers-usually-worry-about-things-like-social-status>

Dunbar, R. I. (1997). *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. Faber.

Dvash, J., Ben-Zèev, A., Noga, A., & Shamay-Tsoory, S. (2014). The road not Taken: Social vs. private comparisons in Asperger's syndrome and

- high functioning autism. *Psychiatry Research*, 216(3), 385-390.
doi:10.1016/j.psychres.2014.01.036
- Elcik, Z. (2018, 24 de enero). Autism and Hyperactivity.
<https://otsimo.com/en/autism-hyperactivity-connection/>
- Feltenstein, M. W., See, R. E., & Fuchs, R. A. (2020). Neural Substrates and Circuits of Drug Addiction. *Cold Spring Harbor Perspectives in Medicine*, 11(4), a039628. <https://doi.org/10.1101/cshperspect.a039628>
- Fitzgerald, M. (2004). *Autism and creativity: Is there a link between autism in men and exceptional ability?* East Sussex.
- Fodor, J. A. (1983). *The Modularity of Mind*. MIT Press.
- Foley, R., & Gamble, C. (2009). The ecology of social transitions in human evolution. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B: Biological Sciences*, 364(1533), 3267-3279. doi:10.1098/rstb.2009.0136
- Freud, S. (1976). El yo y el ello. En *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIX, pp. 1-63). Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*.
- Gisler, T. (2019, 16 de mayo). Do people with Asperger's usually worry about things like social status? Recuperado el 2 de marzo de 2021, de <https://www.quora.com/Do-people-with-Aspergers-usually-worry-about-things-like-social-status>
- Goffman, E. (1951). Symbols of Class Status. *The British Journal of Sociology*, 2(4), 294. doi:10.2307/588083
- Goffman, E. (1959). *La Presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu Editores, S.C.A.

- Gottlieb, A. (2009, 30 de marzo). *A Nervous Splendor: The Wittgenstein Family had a Genius for Misery*.
<https://www.newyorker.com/magazine/2009/04/06/a-nervous-splendor>
- Grandin, T., Zysk, V., & Barron, S. (2005). *Unwritten Rules of Social Relationships*. Future Horizons.
- Halevy, N., Chou, Y. E., & Galinsky, A. D. (2011). A functional model of hierarchy: Why, how, and when vertical differentiation enhances group performance. *Organizational Psychology Review*, 1(1), 32–52.
doi:10.1177/2041386610380991
- Hall, A. (2019, 13 de junio). Do people with Asperger's usually worry about things like social status? Recuperado el 2 de marzo de 2021, de
<https://www.quora.com/Do-people-with-Aspergers-usually-worry-about-things-like-social-status>
- Heasman, B., & Gillespie, A. (2017). Perspective-taking is two-sided: Misunderstandings between people with Asperger's syndrome and their family members. *Autism*, 22(6), 740–750.
<https://doi.org/10.1177/1362361317708287>
- Henrich, J., McElreath, R (2003). The evolution of cultural evolution. *Evolutionary Anthropology*. 12(3) 123 – 135. doi:10.1002/evan.10110
- Humphrey, N. (1984). *Consciousness Regained: Chapters in the Development of Mind*. Oxford: University Press.
- Humphrey, N. (1986). *The Inner Eye: Social Intelligence in Evolution*. Oxford University Press.
- Ingenieros, J. (1978). *El hombre mediocre*. Editorial Época.

- Izard, C. E. (1991). *The Psychology of Emotions*. Springer Publishing.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology*. Henry Holt and Company.
- Jung, C. G. (2013). *Dos escritos sobre psicología analítica*. Editorial Trotta, S A.
- Kernberg, O. F. (2001). Object Relations, Affects, and Drives: Toward a New Synthesis. *Psychoanalytic Inquiry*, 21(5), 604-619.
doi:10.1080/07351692109348963
- Loria, K. (2018, 16 de octubre). *Understanding the 'odd gait' of autism*. LERpediatricscom. Recuperado el 14 de octubre de 2022, de <https://lerpediatrics.com/pediatric-feature/understanding-the-odd-gait-of-autism/>
- Lovecraft, H. P. (2017). *La llamada de Cthulhu*. Elejandría.
- Magee, J. C., & Galinsky, A. D. (2008). Social Hierarchy: The Self-Reinforcing Nature of Power and Status. *Academy of Management Annals*, 2(1), 351–398. doi:10.5465/19416520802211628
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Sarpe.
- Mazur, A., Booth, A., & Dabbs, J. M. (1992). Testosterone and Chess Competition. *Social Psychology Quarterly*, 55(1), 70–77.
<https://doi.org/10.2307/2786687>
- Montazeri, F., de Bildt, A., Dekker, V., & Anderson, G. M. (2019). Network Analysis of Behaviors in the Depression and Autism Realms: Inter-Relationships and Clinical Implications. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 50(5), 1580–1595.
<https://doi.org/10.1007/s10803-019-03914-4>
- Nietzsche, F (2006). *Fragmentos póstumos IV*. Tecnos.

- Nietzsche, F. (2014). 3.-Noble y vulgar. En *La gaya ciencia*. Editorial Librear.
- Nietzsche, F. (2007). 11.-El lenguaje como presunta ciencia. En *Humano, demasiado humano* (1ra ed., p. 23). Gradifco.
- Noall, A. (2019, 4 de abril). Do people with Asperger's usually worry about things like social status? Recuperado el 2 de marzo de 2021, de <https://www.quora.com/Do-people-with-Aspergers-usually-worry-about-things-like-social-status>
- Parrott, W. G. (1991). The Emotional Experiences of Envy and Jealousy. En P. Salovey (Ed.), *The Psychology of Jealousy and Envy* (pp. 3-28). Guilford.
- Peterson, J. B. (2019). *12 reglas para vivir: Un antídoto al caos*. Planeta.
- Poquésrusse, J., Pastore, L., Dellantonio, S., & Esposito, G. (2018). Alexithymia and Autism Spectrum Disorder: A Complex Relationship. *Frontiers in psychology*, 9, 1196. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01196>
- Posture and gait in individuals with autism spectrum disorder (ASD)*. (2018, 2 de mayo). YAI - Seeing Beyond Disability. <https://www.yai.org/news-stories/around-yai/posture-and-gait-individuals-autism-spectrum-disorder-asd>
- Ramachandran, V. S., & Jalal, B. (2017). The Evolutionary Psychology of Envy and Jealousy. *Frontiers in Psychology*, 8, 1619. doi:10.3389/fpsyg.2017.01619
- Ridgeway, C. L., & Correll, S. J. (2006). Consensus and the creation of status beliefs. *Social Forces*, 85(1), 431–453. <https://doi.org/10.1353/sof.2006.0139>
- Robison, J. E. (2008). *Look me in the eye: My life with Asperger's*. Random House.

- Rogers, C. (2014, 5 de diciembre). *Violaciones y tortura: el infierno del “peor hospital psiquiátrico de América”*. BBC News Mundo.
https://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141205_salud_hospital_mental_guatemala_peor_amv.
- Saint-Exupéry, A. D. (2017). *El principito*. Selector.
- Salovey, P., & Rothman, A. (1991). Envy and Jealousy: Self and Society. En P. Salovey (Ed.), *The Psychology of Jealousy and Envy* (p. 271–284). Guilford.
- Sapolsky, R. M. (2005). The Influence of Social Hierarchy on Primate Health. *Science*, 308(5722), 648–652. doi:10.1126/science.1106477
- Sasson, N. J., Faso, D. J., Nugent, J., Lovell, S., Kennedy, D. P., & Grossman, R. B. (2017). Neurotypical peers are less willing to interact with those with autism based on Thin Slice Judgments. *Scientific Reports*, 7(1).
<https://doi.org/10.1038/srep40700>
- Shamay-Tsoory, S. G. (2007). Recognition of ‘fortune of Others’ emotions in Asperger syndrome and high functioning autism. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 38(8), 1451-1461. doi:10.1007/s10803-007-0515-9
- Shamay-Tsoory, S. G., Fischer, M., Dvash, J., Harari, H., Perach-Bloom, N., & Levkovitz, Y. (2009). Intranasal Administration of Oxytocin Increases Envy and Schadenfreude (Gloating). *Biological Psychiatry*, 66(9), 864–870. doi: 10.1016/j.biopsych.2009.06.009
- Simone, R. (2010). *Aspergirls: Empowering Females with Asperger Syndrome*. Jessica Kingsley Publishers.
- Spinoza, B. (1677). *Ética*.

- Tammone, W. (1995). Competition, the Division of Labor, and Darwin's Principle of Divergence. *Journal of the History of Biology*, 28(1), 109–131. doi:10.1007/bf01061248
- Ten Eycke, K. D., & Müller, U. (2014). Brief Report: New Evidence for a Social-Specific Imagination Deficit in Children with Autism Spectrum Disorder. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 45(1), 213–220. doi:10.1007/s10803-014-2206-7
- Veblen, T. (2014). *Teoría de la clase ociosa*. Alianza Editorial.
- Van Vugt, M. V., & Tybur, J. M. (2015). The Evolutionary Foundations of Hierarchy: Status, Dominance, Prestige, and Leadership. En D. M. Buss (Ed.), *The handbook of evolutionary psychology*. Wiley.
- Yafai, A., Verrier, D., & Reidy, L. (2013). Social conformity and autism spectrum disorder: A child-friendly take on a classic study. *Autism*, 18(8), 1007-1013. doi:10.1177/1362361313508023
- Zeliadt, N. (2017, 31 de mayo). *Autism in Motion*. Spectrumnews. Recuperado el 14 de octubre de 2021, de <https://www.spectrumnews.org/features/deep-dive/autism-in-motion>.
- Žižek, S. (2008). *Cómo leer a Lacan* (1era ed.). Páidos.
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología* (1era ed.). Siglo XXI Editores Argentina.
- RDIconnect. (2019, 20 de diciembre). *What is an autism meltdown?* RDIconnect| Parent and Professional Training. <https://www.rdiconnect.com/what-is-an-autism-meltdown/>.

Willy, L. H. (1999). *Pretending to be Normal: Living with Asperger's Syndrome*. Jessica Kingsley Publishers.

Winter-Messiers, M. A. (2007). From Tarantulas to Toilet Brushes: Understanding the Special Interest Areas of Children and Youth With Asperger Syndrome. *Remedial and Special Education*, 28(3), 140-152. doi:10.1177/07419325070280030301

Wright, J. (2018, 25 de septiembre). *Children with autism have muted fear response*. Spectrum. Recuperado el 1 de abril de 2022, de <https://www.spectrumnews.org/news/children-autism-muted-fear-response/>

Wright, J. (2019, 8 de abril). In autism, depression takes on unusual forms. Spectrum. Recuperado el 27 de julio de 2022, de <https://www.spectrumnews.org/news/autism-depression-takes-unusual-forms/>

Acerca del autor

Diego Fernando Mendoza Estrada (4 de marzo de 1995). Guatemalteco por origen, nació en República Dominicana y creció en el municipio de Fraijanes, en las afueras de la ciudad de Guatemala. Desde temprana edad se interesó por el campo de la Psicología y por la filosofía (entre otros). En el año 2014 se mudó a República checa para obtener su título en Psicología de la *University of New York in Prague*, y más adelante obtuvo una maestría en Intervención en Emociones y Salud de la *Universidad Complutense de Madrid*. Publicó su primera obra en el año 2018, titulada *Eros y narcisismo. El instinto de autoconservación social* es su segundo libro. Actualmente ejerce como Psicólogo clínico en la ciudad de Guatemala.