

## COMPLEJIDAD, FRAGILIDAD Y CONCIENCIA AGÓNICA<sup>1</sup>

José Manuel Martín Morillas y Francisco A. Muñoz

Instituto de Paz y Conflictos, Universidad de Granada

La *fragilidad*<sup>2</sup> es una cualidad orgánica de los seres vivos, y por tanto, por inclusión, de los seres humanos. Como todo ser mortal y perecedero, los humanos son vulnerables a la disfunción y deterioro provocados por múltiples causas, endógenas y exógenas: envejecimiento, morbilidad, exposición a fuerzas y agentes perniciosos, peligrosos, agresivos y deletéreos en el entorno natural y social... Sin embargo, y de forma complementaria, ante esa permanente vulnerabilidad y fragilidad, nuestra capacidad adaptativa -- ligada a la conciencia y la racionalidad emocionalizadas<sup>3</sup> - nos ha permitido desarrollar mecanismos y estrategias de supervivencia para hacer frente a esa vulnerabilidad y fragilidad (resiliencia, compasión, empatía...). Somos, por tanto, fuertes y débiles, duros y frágiles.<sup>4</sup>

Quizás no sea coincidencia, dada esa primordial conciencia de fragilidad, que la modernidad occidental se haya centrado más en pensar sobre nuestras fortalezas - nuestra capacidad de supervivencia y de dominar la naturaleza - que en nuestras debilidades. Tal vez porque la capacidad de duración biológica en el tiempo - la longevidad - uno de los parámetros básicos de supervivencia de los organismos vivos, condicionada por el proceso natural de envejecimiento -- sea para los humanos de una problematización existencial particularmente obsesiva. Un reflejo de ello es la importancia que el pensar sobre la fugacidad, la caducidad, la finitud, y la muerte han tenido siempre en las formas simbólicas<sup>5</sup> de la religión, el arte, y la filosofía. Como afirmaban Platón - y han afirmado otros pensadores posteriores (vid. el ser-para-la-muerte heideggeriano) - el pensamiento filosófico es básicamente una meditación sobre el ser y su impermanencia. Asimismo, la inmortalidad está plasmada en el pensamiento de las religiones; los dioses la trascienden a través de propiedades sobrenaturales o paraísos más allá del tiempo y del espacio.

Lo cierto es que, nos creamos inmortales o no, de la fragilidad existencial es imposible sustraerse, por muchos intentos prácticos, ideológicos, o técnicos -individuales o colectivos - que se hagan. Compartida con otros seres vivos, pero paradójicamente incrementada gracias al avance de los seres humanos en el proceso

---

1 Este texto va a ser publicado en el volumen *Esperanza de vida, fragilidad, vida y muerte, una relación social cambiante...* LÓPEZ APARICIO, Isidro (ed.). Se ruega no reproducirlo.

2 Del latín *fragilis*: 'que puede romperse, quebradizo'; a su vez de *frango*: 'romper, quebrar, hacer pedazos'

3 Cf. DAMASIO, Antonio (1994/2001). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Crítica, Barcelona.

4 Los seres humanos están situados en la parte superior de la cadena trófica, que define el flujo de energía y nutrientes entre las distintas especies de un ecosistema. Cf. MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA, Beatriz (2008) «Una paz compleja, conflictiva e imperfecta», en: MUÑOZ, Francisco A. y MOLINA, Beatriz *Una paz compleja y conflictiva*, Granada (en prensa).

5 Cf. CASSIRER, Ernest (1974). *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE. México.

evolutivo en cuanto a diseño, organización y complejidad, nuestra fragilidad siempre termina con la caducidad individual de la muerte, que sólo puede ser, en cierto sentido, transcendida, o bien biológicamente, por la continuidad de la especie, o bien socio-culturalmente, por el algún legado o herencia a una comunidad de referencia de carácter trans- o supra-individual.

Siendo los seres humanos fruto de un extraordinario y complejo proceso evolutivo que nos ha dotado de unas cualidades extraordinarias en comparación con otras especies, lo paradójico es que esas cualidades nos hayan hecho, a la vez, en un sentido, más fuertes, y, en otro sentido, más débiles. Por ello, para poder ocupar responsablemente el espacio que nos corresponde en el mundo - en el mundo natural del que somos producto emergente, y en el mundo social-cultural que hemos creado y vamos creando también emergentemente - es imprescindible desarrollar una conciencia y una concienciación mayores, tanto de nuestras fortalezas como de nuestras fragilidades. Porque tal vez el mayor ‘pecado’ que los humanos podamos cometer sea la vanidad o la arrogancia existencial: esa forma de inconsciencia - o de desmesura - moral que lleva a la omnipotencia agónica: el creernos el objetivo final de esa evolución; el pensar que somos superiores a las demás especies; el vernos el centro del resto de la naturaleza y del universo, sin admitir vulnerabilidades, debilidades y limitaciones - precisamente un punto ciego que podría conducirnos al desastre cuando conlleva irresponsabilidad y violencia.

Una reflexión profunda sobre la condición humana, por tanto, nos ha de hacer meditar que la complejidad evolutiva - de la que somos el máximo exponente en la tierra - nos hace al mismo tiempo fuertes y frágiles. Y, en especial, que, a menor conciencia de fragilidad - e irresponsabilidad -, mayor inconsciencia moral sobre el dolor y el sufrimiento que podamos infringir. Y viceversa: que a mayor conciencia, más capacidad de responsabilidad para poder enfrentarnos a ello y evitarlo en lo posible. No porque seamos ínstintamente “malos” - sino porque nuestra condición, desnuda ya de instintos y de pulsiones animales, exige de la conciencia y de la concienciación moral el motor para ser verdaderamente justos y pacíficos.

De ahí que una reflexión sobre las bases ontológicas y epistemológicas sobre esta dialéctica frágil-fuerte - lo que en este trabajo llamamos ‘conciencia agónica’ - sea esencial para nuestro porvenir.

## 1. La complejidad vital humana: síntesis dialéctica de fortaleza y debilidad

La *complejidad* de la vida viene dada por la interconexión de sus elementos básicos y por la información generada por su interacción. Como resultado de estas interconexiones e interacciones, surgen nuevas propiedades, como son las capacidades adaptativas y de autoorganización, que no pueden explicarse partiendo de las propiedades de los elementos aislados, sino por estar interrelacionados. Las propias condiciones del proceso evolutivo hacen que los seres vivos sean abiertos, ya que

necesitan el aporte permanente de energía exterior, de la que dependen en gran medida para el equilibrio interno con el medio.

De acuerdo con las teorías de la evolución, la aparición y existencia de la vida comenzó con las formas más simples y fue progresando aleatoriamente gracias a la fijación de saltos azarosos de complejidad. A lo largo de este proceso se podría apreciar una cierta superioridad cualitativa, condicionada por la capacidad adaptativa a los factores externos, en los niveles «superiores» - ie., más complejos -- de esta evolución. Sin embargo, y aunque parezca contradictorio, los peligros de extinción son inversos al orden de evolución, es decir, los organismos mas simples son los más resistentes ante cualquier modificación del medio, de las condiciones de existencia, que conlleve cualquier tipo de dificultad.

Los seres vivos adquieren en el proceso evolutivo características comunes: la organización, la homeostasis -equilibrio interno-, la irritabilidad -capacidad de reacción ante estímulos externos-, el movimiento, el metabolismo -consumo y transformación de energía para conseguir nutrientes celulares-, el desarrollo ontogenético, la reproducción, y la adaptación al ambiente. Los humanos, situados en los niveles más complejos de la evolución, son dependientes e interdependientes, en diversas maneras, de otras formas de vida y, por estas mismas razones, son los más frágiles o menos resistentes de la cadena, pudiendo sucumbir con más facilidad ante cualquier crisis que afecte al equilibrio ecológico de sus condiciones básicas de existencia (temperatura, presión, radiaciones, composición de la atmósfera, etc.<sup>6</sup>). Los niveles inferiores son, por el contrario, los más resistentes, entre otras razones por estar en la base de la cadena trófica (alimentaria), la cadena de aprovechamiento de la energía.<sup>7</sup>

Aunque pueda parecer paradójico, *nuestra fragilidad es directamente proporcional a la complejidad que acumulamos*, así como a la dependencia de otros elementos y organismos del universo, y de la energía que hay en este último. Pensemos que en nuestro cuerpo habitan 30 mil millones de bacterias que hacen posible nuestra existencia de una manera simbiótica. Estos organismos nos han precedido y seguramente nos trascenderán. Somos complejos porque acumulamos información y dependencias fraguadas en la evolución de nuestra especie. Asimismo lo somos porque para poder subsistir somos dependientes de las relaciones que establecemos con nuestro entorno en el cual actuamos como parásitos de alta entropía (consumimos mucha energía creando desorden), lo que supone una ciertas dosis de insostenibilidad.

Desde esta óptica, el ser humano es el organismo con el diseño más complejo del universo, pues en él se acumulan experiencias de diseño de la evolución de las anteriores especies. Estos diseños organizativos son un desafío al caos en el que se inserta, ya que la vida se contrapone a la tendencia al desorden - la flecha del tiempo - con mayor diseño y mayor gasto de energía. La fuerza de la vida depende directamente de la entropía (gasto y degradación de la energía) generada en su entorno. Por esta

---

6 Cf. DIAMOND, Jarred (2005). *Collapse*. Basic, N. York.

7 LURIA, Salvador, GOULD, Stephen J., SINGER, Sam (1981). *A view of life*. The Benjamins Cummings Co. Cal.

razón, en este mismo proceso, los seres humanos, situados en la parte superior de la cadena trófica, somos, por un lado, más dependientes del entorno ecológico, al depender del flujo entrópico-trófico de otros entes orgánicos; y, por otro lado, más interdependientes del entorno social creado por nosotros mismos, al depender de las prácticas de cuidado y protección necesarias para criar y mantener una criatura neonata (de nacimiento prematuro), mucho más desvalida al nacer que otras especies.

Las vivencias humanas de vulnerabilidad y fragilidad ligadas a estrategias de supervivencia, viabilidad y pervivencia en cuanto bienestar físico, psicológico y social son universales y surgen muy tempranas, tanto ontogenética (a nivel individual) como filogenéticamente (a nivel evolutivo, de especie).<sup>8</sup> Aunque la somatización instintiva corporal, ligada a estrategias de supervivencia/pervivencia, se manifiesta en los individuos de todas las especies, es en los humanos, en particular, donde se magnifican y potencian especialmente, en virtud del desarrollo de la auto-conciencia y de las capacidades cognitivas superiores y simbólicas. Surge así la vivencia emotivo-cognitiva existencial de fragilidad y vulnerabilidad. Las vivencias de fragilidad-vulnerabilidad surgen de la disonancia emotivo-cognitiva (el desfase vivencial) entre lo vital y lo mortal; entre lo placentero y lo deletéreo; entre lo que necesitamos / deseamos / queremos para vivir, pervivir, y convivir (alimentación, seguridad, sentido de pertenencia, aceptación...), que es la matriz natural de donde surgen los sentimientos de bienestar, contentamiento, felicidad y lo que no deseamos/queremos (daño, dolor, sufrimiento, perjuicio, amenazas...) -- la matriz de donde surgen los sentimientos de malestar, tristeza o infelicidad. (A todo este plexo de disposiciones emotivo-cognitivo-conductuales las llamamos en este trabajo 'conciencia agónica').

## 2. Los Márgenes de la Vida: Genes, Cuerpos, Cultura

Bio-evolutivamente, puede afirmarse, como hacen algunos biólogos evolucionistas, que el cuerpo de cualquier organismo viviente es el medio / instrumento biológico creado por los genes para hacer más genes<sup>9</sup>, es decir: transmitir vida (aunque también puede adaptarse la visión inversa). Lo indudable es que, con la reproducción sexual, el cuerpo (como locus orgánico del diseño genómico de reproducción de las especies) es el laboratorio biológico que los genes utilizan para asegurarse la pervivencia en el tiempo y en el espacio, como un fenotipo aumentado.<sup>10</sup> En este sentido, el cuerpo, concebido como el espacio biológico donde se archiva, conserva y transmite el material genético de una especie, es el laboratorio bioquímico diseñado evolutivamente

---

8 Como nos recuerdan los especialistas en desarrollo ontogénico, los estímulos que las provocan pueden ser de orden muy variado: experiencias de accidentes ecológicos, peligros, enfermedad, sufrimiento, dolor, daño, desvalimiento, desamparo, pérdida, destrucción, muerte...

9 Cf. DAWKINS, Richard (1988). *El gen egoísta*. Labor. Barcelona; (1982); KONNER, Melvin (1982). *Biological constraints on the human spirit*. Harper, S. Francisco.

10 DAWKINS, Richard (1982). *The extended phenotype*. Oxford UP;

para permitir la supervivencia de esa especie con mayores garantías. Dado que el gen (la secuencia lineal de nucleótidos en la molécula de ADN - o en el caso de algunos virus, el ARN) contiene toda la información de herencia necesaria para ser transmitida a la descendencia, constituye el 'locus' bioquímico, surgido de la evolución natural, donde se disponen y guardan los principios operativos de la vida de los organismos biológicos. Por ello, se podría afirmar que un organismo es más complejo cuanto más larga sea su secuencia de ADN, ya que acumula y maneja mayor información. En cierto modo, y a diferencia de los genes, una vez cumplidas sus funciones, ese laboratorio biológico que es el cuerpo, se desecha – ie., es caduco, perecedero: mortal.

Ahora bien, en los humanos, el cuerpo no es sólo el espacio biológico de transmisión de información filogenética. El ser humano también posee en el cerebro una extraordinaria capacidad para procesar información -- de forma paralela y en serie -- y para almacenarla y poder usarla muy rápida y creativamente en múltiples tareas, a la par que archivarla simbólicamente y transmitirla a otros. Esta ingente capacidad de información procesada mentalmente para ser manipulada luego cognitivamente tiene una función básica: ayudar al organismo a prever situaciones, crear modelos de situaciones alternativas, y, en fin, crear representaciones mentales de situaciones posibles (modelos mentales del entorno) que faciliten la tarea de pervivencia, viabilidad y supervivencia con mayores garantías de éxito.<sup>11</sup>

Esta capacidad cognitivo-cerebral está sin duda ligada a la *auto-conciencia*. En cierto modo, la auto-conciencia está motivada y condicionada por la necesidad (evolutiva) de controlar el azar que planea sobre nuestras vidas. A mayor conciencia, mayor capacidad de control y previsión o anticipación. Al mismo tiempo, a mayor capacidad de control (automatización) de ciertas funciones, mayor libertad para efectuar otras funciones más complejas o abstractas.<sup>12</sup>

Pero lo interesante evolutivamente es que la auto-conciencia no tiene una función meramente subjetiva y solipsista: puede amplificarse en una *inter-conciencia* cuando se transmite información cognitiva de un ser humano a otro. La inter-conciencia es, en este sentido, la base cognitiva para la posibilidad de la intersubjetividad: la capacidad de auto-identificación en relación a la identidad de pertenencia comunitaria, y por tanto, a la identidad del 'Otro'-- con todo lo que conlleva de posible desencaje – e inestabilidad y conflictividad, por la dialéctica agónica entre espacios de identidades: yo-nosotros-ellos.

Pero la inter-conciencia es, además, y por encima de todo, la condición de la base de la cultura: es decir, la posibilidad de una *supra-conciencia* (no, evidentemente, en el sentido hegeliano de un 'espíritu absoluto, sino, como exponente amplificado de una intencionalidad colectiva, mayor a la individual, capaz de mantenerse en el tiempo y en el espacio, y capaz de generar la posibilidad de comunicación, de socialización y de cooperación – lo cual, a su vez, no sería posible sin el entramado de saberes y

---

11 Cf. PINKER, Steven (1997/2001). *Cómo funciona la mente*. Destino, Barcelona.

12 DENNETT, Daniel (2003). *Freedom evolves*. Penguin, N.York; ORNSTEIN, Robert (1991). *Evolution of consciousness: the origins of the way we think*. Simon & Schuster, N.York.

haceres / quehaceres acumulados y transmisibles que conforman la capacidad de cognición cultural.<sup>13</sup>

Por tanto, la *capacidad de cultura o supra-conciencia es en sí misma un reflejo de la capacidad de la inter-conciencia humana*. La cultura –posible por el desarrollo evolutivo de la capacidad cognitiva de auto-conciencia amplificada, y, por tanto, ligada al pensamiento simbólico y abstracto, o racionalidad, y, sobre todo, del lenguaje-<sup>14</sup> podría considerarse como el ‘exo-cuerpo’ evolutivo más complejo que ha surgido en el planeta para garantizar la supervivencia de una especie tan frágil, dependiente e interdependiente como la criatura humana neonata. La cultura es, al mismo tiempo, una especie de ‘super-inter-conciencia’ que se superpone a anteriores capas de la evolución. En consecuencia, es subsidiaria de otras cualidades emergidas de este proceso (genes, cuerpo, emociones...). En este sentido, la cultura no es sólo una creación (más o menos artificial) humana, sino que es un estadio más del desarrollo evolutivo de la complejidad humana natural.<sup>15</sup> Ello quiere decir que la dicotomía intelectual o ideológica entre naturaleza y cultura es un falso dilema. La cultura surgió como una respuesta adaptativa a los retos de la inter-conciencia de una criatura frágil y dependiente. Y la cultura es la mayor garantía de supervivencia que esa criatura frágil puede disponer. De ahí la extraordinaria importancia socio-cultural que la identidad comunitaria, la comunicación, las emociones, y la socialización tienen en el desarrollo de la personalidad cultural de los miembros de toda cultura. Una personalidad siempre difícil y azarosa, puesto que en ella hay que hacer encajar lo filogenético, lo individual y lo grupal-social, creando condiciones de conflictividad e inestabilidad personal y colectiva.

#### 4. Lenguaje, Conciencia e Inter-conciencia

Al desarrollo filogenético y ontogenético de una capacidad cognitiva como la inter-conciencia intersubjetiva, coadyuvaría decisivamente el nacimiento de una capacidad como la simbólico-lingüística, especialmente del llamado dispositivo lingüístico universal innato,<sup>16</sup> capaz de potenciar enormemente no sólo la auto-conciencia cognitiva, sino, singularmente, la cognición social inherente a la intersubjetividad interactiva (el sentido de Yo-Nosotros-Otros-Ellos).

El pensamiento abstracto experiencial (no verbal) permite representar mentalmente invariantes sensoriales en forma de perceptos mnemónicos (memorias a largo plazo ecoicas, visuales, táctiles, etc.), mientras que el pensamiento verbal permite representar esas invariantes en forma de conceptos útiles para la manipulación cognitiva

---

13 Cf. D’ANDRADE, Roy. (1996). *Introduction to cognitive anthropology*. CUP, N. York.

14 Cf. SEARLE, John. (1995 / 1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós, Barcelona.

15 Cf. PINKER, Steven. (2000). *La Tabula Rasa: la negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona.

16 Cf. CHOMSKY, Noam. *New horizons in the study of language and the brain*. CUP. Cambridge, Mass.

comunicativa. Es mediante el *lenguaje* como mejor podemos no sólo nombrar cualquier dato experiencial, sino, sobre todo, manipularlo cognitivamente, es decir: guardarlo en la memoria a largo plazo, hacer inferencias sobre él, crear generalizaciones, hacerle figurativo, o pensar silogísticamente, incluido el pensar metacognitivamente sobre él.<sup>17</sup>

Además de desarrollar la capacidad representativa teórica -en un ser con interconciencia interactiva- el lenguaje posee una capacidad representativa práxica. Con el lenguaje no sólo abstraemos y pensamos categorialmente la realidad, sino que ordenamos, persuadimos, convencemos o seducimos. Esta es la base de la *racionalidad comunicativa*,<sup>18</sup> es decir, la base de la capacidad de lograr acuerdos simbólicos sobre aquellas representaciones mentales subjetivas que presentan versiones sobre la realidad (argumentaciones) que tienen una base más objetiva que puramente subjetiva, especialmente porque suscitan más acuerdo intersubjetivo. Ello afecta sobre todo a lo que toca al hablar sobre *valores*: posturas sobre el mundo donde, más que estar en juego la ‘verdad’ de una realidad, como correspondencia con ‘lo que es el caso’ (hechos), se trata de una ‘verdad’ como ‘lo que debe ser el caso’. Esto es así porque los humanos actuamos en escenarios sociales, como agentes y actores, y como pacientes y audiencias, como parte de un ‘mundo de vida’, en el que tenemos necesidad de compartir y hacer público (ie., inter-consciente) lo que pensamos de nuestro mundo privado. Pero un mundo, además, donde hay muchos ‘mundos posibles’ como realizaciones / versiones (narraciones) presentes o futuras del ‘mundo real’.

El lenguaje es el máximo exponente de la capacidad humana de auto-representación cognitiva auto-consciente y de interacción práxica inter-consciente (individual-cultural). El *lenguaje es la base de la racionalidad instrumental humana* (y, con ello, de la capacidad de crear ordenaciones colectivas (pro-puestas, im-puestas, de-puestas, etc; más o menos consensuadas, mediadas) sobre lo que hay que hacer, cómo hacerlo, por qué hacerlo, etc.) – ie., lo que P. Bourdieu llama el ‘habitus’, J. Searle el ‘trasfondo’, y J. Habermas el ‘mundo de vida’<sup>19</sup>: ie., las estructuraciones (conscientes-inconscientes) de los posicionamientos / ordenamientos del poder, entendido éste en

---

17 LAKOFF, George (2000). *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to western thought*. Basic. N. York. En los homínidos, la comunicación interpersonal requeriría codificación de señales corporales (gestos, movimientos, posturas, gritos, etc.) que transmitieran los estados internos emocionales. Pero en el ser humano, a esa capa se le añadió otra: la de comunicación de estados internos cognitivos mediante el desarrollo de la capacidad de representar el entorno a través de modelos abstractos de invariantes: lo que llamamos conceptos (modelos mentales). Los conceptos permiten evocar la realidad en ausencia de ésta, y tiene la misma capacidad evocativa a largo plazo. Las emociones, de hecho, pueden entenderse como una forma “primaria” de manifestación externa de los estados internos del individuo (cf. DAMASIO, Antonio. *The feeling of what happens* (1999). Heinemann, Londres; DEACON, Terence (1997). *The symbolic species: the co-evolution of language and the brain*. Penguin, N.York.

18 Cf. HABERMAS, Jürgen (1981/87). *Teoría de la acción comunicativa (I). Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Taurus, Madrid. Heinemann, Londres.

19 Cf. BOURDIEU, Pierre (1980/1991). *El sentido práctico*. Taurus, Madrid; (1994/1997) *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*; Anagrama, Barcelona; HABERMAS, Jürgen (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid; SEARLE, John (1998). *Mind, language and society*. Free Press, N. York.

sentido lato: la capacidad agentiva individual y colectiva de incidencia en la realidad natural y social. El poder necesita usar el lenguaje para exponer (legitimar) su imposición, y al mismo tiempo, el lenguaje refleja la mediación del poder en la expresión / inscripción de la auto- / inter-conciencia humana. Esto es así porque el lenguaje, por un lado, es a la vez forma y reflejo de nuestras percepciones y sensaciones, y de nuestros intereses, deseos, afectos, necesidades, voluntades, etc.; porque el lenguaje se superpone a la realidad concebida y percibida; y porque el lenguaje también subyace a nuestra capacidad de dominio de esa realidad: es el instrumento práxico agentivo más prominente de control y dominio de la realidad natural y social, que permite la construcción, el mantenimiento, la reproducción, y la transformación de la realidad natural y social.<sup>20</sup> Gracias al desarrollo del lenguaje tiene lugar el proceso de auto-identificación y hetero-identificación (auto-concepto identitario y estereotipos), y, con ello, la mimesis social, esto es, los procesos de aprendizaje mediante adopción de modelos de socialización, y de reproducción de esos modelos. La posesión de una auto-conciencia e inter-conciencia lingüística entraña, en un ser bio-social como el humano, la capacidad de auto-reconocimiento psico-social dentro del grupo, es decir, de una auto-imagen personal, de una identidad social y un desenvolvimiento en forma de roles y de estatus, tanto en el endo-grupo (hombre, mujer, marido, esposa, hermano mayor, menor, primo, etc.), como en el exo-grupo (líder, subalterno, etc.). Esto quiere decir que la auto-conciencia subjetiva tiene una cara social que no es otra que la presentación social del yo subjetivo e individual. De ahí que la *auto-conciencia* sea al mismo tiempo, dialécticamente, *inter-conciencia* intersubjeta, y que se derive de la necesidad de identidad comunal, identidad de pertenencia, además de la necesidad de aceptación, aprobación, dentro del endo-grupo o exo-grupo de referencia pertinente.<sup>21</sup> En esa interacción intersubjetiva es donde esté en juego el reconocimiento del yo por los demás, el inter-reconocimiento que se solapa con una auto-conciencia interactiva (ie., la capacidad de evocación mental de lo que “cuenta uno” con respecto a los demás, de lo que puede aportar a otros, u otros a uno, y de las propias capacidades, limitaciones, necesidades, solidaridades dentro del endo – o el exo-grupo).

Los procesos de identidad / identificación nos conceden las fortalezas de seres vivos y humanos, y las debilidades de todo aquello de lo que dependen. Asimismo pueden tener consecuencias indeseables (violencia simbólica: represiones, frustraciones, paranoias, neurosis y esquizoidismos...) cuando la auto-conciencia individual no encaja miméticamente en el medio simbólico de gestión y reproducción de las identidades e identificaciones. De hecho, cuanto más auto-consciente sea el individuo, más conflictiva

---

20 Conviene recordar, a modo de coda de lo anterior, (y como nos recuerdan Foucault, Lacan et alii, y los psicólogos clínicos) que el mundo privado-público de la auto-conciencia y la inter-conciencia no es sólo racionalidad, sino también ‘irracionalidad’; es decir, que lo consciente se nutre también de memorias reprimidas, desplazadas o sublimadas por procesos internos subyacentes (sub-consciente), que, a su vez pueden tener o una causa o un reflejo social, y que pueden llevar a conductas desestructuradas e irresponsables, o a representaciones personales y sociales violentas.

21 Cf. HOFSTEDDE, Gertz (1981). *Culture's consequences*. SAGE, Beverly Hills, Cal.

suele ser la inter-conciencia individual, y, como reflejo, la social, poniendo en marcha nuevos procesos y desarrollos de plexos de conciencia / racionalidad agónico-terapéutica.

La aparición del lenguaje, este produce entornos cognitivo-emotivos complejos que son asimismo conflictivos por mor de las «complejidades» en la que se inserta, participa y genera, ya que las capacidades cognitivo-emotivas humanas tienen una gran dificultad para interpretar, predecir y relacionarse con el orden (equilibrio) y el desorden (des-equilibrio) ambiental, natural y personal-colectivo.

Desde una perspectiva naturalística, no cabe duda de que la auto-conciencia y la inter-conciencia humanas (con sus corolarios cognitivos: la reflexividad, la capacidad de representación simbólica, la capacidad de abstracción, y la capacidad de auto-reconocimiento individual) son producto de la evolución natural del cerebro - más concretamente, de la capacidad adaptativa al medio, que subyace y dirige la hominización del cerebro primate y homínido.<sup>22</sup> Esta auto-conciencia intersubjetiva, o inter-conciencia, se nutre de capacidades cognitivas naturales para representar el entorno natural y humano y de capacidades de auto-representación de estados cognitivos y afectivos internos, de interpretación y de comunicación de esos estados a los demás, con los que se interactúa socialmente.<sup>23</sup> Es más que probable que estos nuevos entornos adaptativos ejercieran presión evolutiva sobre las pre-capacidades cognitivas y emotivas homínidas y posibilitaran la aparición de la auto-conciencia y a la inter-conciencia cognitivo-emotiva. Las nuevas tareas generadas por la inter-conciencia obligarían a desarrollar en más alto grado las pre-capacidades homínidas, tales como las habilidades cognitivas sociales, particularmente las que conllevan el tener que dar respuesta a los ajustes y desajustes de la convivencia endo- / exo-grupal, sobre todo el cuidado de congéneres indefensos y desvalidos en los años de crianza, el trato con extraños, la regulación de conductas peligrosas o deletéreas, la organización de rango social, etc. A lo que habría que añadir las necesidades personales de afecto, estima, reconocimiento y estatus inherentes a la vida grupal.

Por otro lado, el lenguaje no es sólo un medio de representación surgido de las necesidades de la auto-conciencia ante el mundo físico, sino que es un medio de representación surgido de las necesidades de los procesos de la inter-conciencia socializada. (En este sentido, el lenguaje es el instrumento simbólico creado por la conciencia humana que nos permite cooperar para adaptarnos mejor y superar nuestras fragilidades). Esta vertiente lingüística intersubjetiva de la conciencia humana se desarrolló gracias a la potenciación de la capacidad innata del plano simbólico de la auto-conciencia, es decir, de crear y reconocer cognitivamente símbolos, mediante los

---

22 Cf. DENNETT, Daniel (1990/96). *La conciencia explicada*. Gedisa, Barcelona; (1995/2000). *La idea peligrosa de Darwin*. Galaxia Gutenberg, Barcelona. La auto-conciencia comporta en sí misma una capacidad inter-subjetiva – o de inter-conciencia. De muy poco serviría para las tareas de supervivencia de una especie tan eminentemente social como la humana la emergencia evolutiva de una auto-conciencia puramente embebida solipsísticamente en sí misma, casi de forma autista, sin correlato intersubjetivo.

23 Cf. ROSALDO, Michael. “Towards an anthropology of self and feeling”. En SHWEDER, Richard y LEVINE, Richard. *Culture theory: essays on mind, self, and emotion*. CUP, Cambridge, Mass.

que un ente físico (simbolizante) “cuenta como” otro ente más abstracto (algo simbolizado).<sup>24</sup> Una vez creado un lenguaje público para inter-mediación de las conciencias intersubjetivas, ya no son sólo los genes los que importan para el mantenimiento del orden social, sino que son ayudados y sustituidos por los *memes* culturales<sup>25</sup> (o, lo que es lo mismo, los conceptos y los modelos culturales socializados). La “tribu” – en un sentido antropológico - pervive gracias a la mimesis simbólica (es decir, el reconocimiento de pautas de conformidad, conformación, inculcación, aprendizaje, y, por consiguiente, obediencia, fidelidad y lealtad), ya que cada miembro sabe que el “uno” depende del “todos”, y el “todos” del uno. La auto-conciencia, desde su inicio, presupone inter-conciencia normativa socializada.<sup>26</sup>

## 5. Conciencia y Racionalidad Agónica como exponentes de la Fragilidad Humana

Es aquí donde encontramos la base natural para el despliegue de lo que denominamos la *conciencia agónica*<sup>27</sup>: la capacidad natural de sensibilización hacia el bienestar-malestar, es decir, de la fragilidad humana, ante la complejidad, la conflictividad y la incertidumbre, ante aquello que nos amenaza, hace daño (lo deletéreo; el mal...) y lo que nos genera bienestar– en el sentido más estricto o lato, literal o figurado: integridad física, psicológica, social... peligro, dolor, enfermedad, alienación, anulación, etc. – junto con todo el plexo cognitivo-emotivo que ello genera y conlleva: frustración, miedo, rabia, alegría....

Podemos añadir que, a partir de esa sensibilización de la conciencia agónica, el ser humano desarrolla estrategias de respuesta (*‘coping’*), de donde surge una determinada *racionalidad agónica*, es decir, una capacidad de generar modelos (normativos) de decisión-actuación cognitivo-culturales con capacidad para enfrentarse a la regulación conflictiva de la fragilidad humana: ie., las normas, leyes, negociaciones, ordenamientos, o incluso imposiciones y penalizaciones, que regulan la existencia humana de toda sociedad. La *racionalidad* se convierte en un instrumento vital de nuestra supervivencia, ya que sus estrategias participan de la toman las decisiones. Nosotros calificamos de *agónica* esta racionalidad, en la medida en que *lucha, contribuye y coopera, por superar las tensiones de la viabilidad de la necesidad existencial inscrita en nuestros genes-cuerpos de pervivencia/supervivencia*. El individuo porta en el registro somático-emotivo ontogénico todo un acervo filogénico de respuestas ritualizadas, como son los instintos y las pulsiones naturales que tienen que ver con estrategias de supervivencia-pervivencia: instinto de miedo ante peligros y amenazas; instinto terapéutico de (auto- / hetero-) compasión y empatía (cuidado,

---

24 Cf. SEARLE, John (1998). *Mind, Language and society*. Free Press, N.York.

25 Cf. DENNETT, Daniel. *Freedom evolves*. Penguin, N. York.

26 Cf. SEARLE, John (1992). *The rediscovery of the mind*. MIT.

27 Cf. MARTÍN MORILLAS, José Manuel (2003). *Los sentidos de la violencia*. Universidad de Granada.

desvelo, vigilia, atención, entrega, ayuda, auto-negación) e instinto agónico de seguridad y auto- / hetero- protección: agresividad protectora. Se trata de emociones naturales que pueden funcionar como respuestas adquiridas pavlovianamente ante estímulos que comprometen la supervivencia. El miedo, por ejemplo, es la emoción biológica que prepara al organismo a generar conductas ante lo que puede amenazar la pervivencia física. En un primer nivel de somatización esta emoción se manifiesta en forma endocrina (que generan latidos de corazón aumentados, aumento del tamaño del iris...). A otro nivel, se manifiesta en forma de pulsión o predisposición locomotora (huir, defenderse, atacar...). Las pulsiones instintivas biológicas, por tanto, se acompañan de emociones, motivaciones y predisposiciones de comportamiento<sup>28</sup>: huir o atacar ante el peligro (< miedo); correr en socorro o ayuda de alguien amenazado (< compasión); enfadarse ante la sensación de algo injustamente sufrido (< rabia); neutralizar, eliminar el dolor, el sufrimiento (< instinto terapéutico); neutralizar, eliminar lo causante de amenaza, peligro (< agresividad).

Como hemos adelantado anteriormente, en este trabajo utilizamos el término neológico *conciencia agónica* para designar la instancia de auto-conciencia e interconciencia que sostiene la capacidad humana de ser conscientes ('aware') de las vivencias de fragilidad-vulnerabilidad. Es la instancia que subyace a la motivación (socio-moral) encargada de poner en marcha las estrategias de cuidado, protección, ayuda, guiada por emociones empáticas y compasivas (que, en grado menor, compartimos con los animales<sup>29</sup>). La conciencia agónica es la instancia que se pre-ocupa de lo conflictivo en sentido lato (ie., de nuestras fortalezas y debilidades), sobre todo focalizada en lo deletéreo (= aquello que causa daño, dolor, sufrimiento, destrucción...-- en suma, en el imaginario colectivo socio-moral: el mal - lo malo - lo indeseable). Como conciencia motivadora, genera conductas de protección, socorro, o agresividad defensiva. Como categoría de conciencia cognitiva, funciona como una categoría mental con capacidad representacional (epistémica) y conductual (motivacional, orientativa) – es decir, que contiene representaciones mentales que pueden expresarse simbólicamente y compartirse intersubjetivamente y que pueden orientar conductas.

Por otro lado, no olvidemos que la *conciencia agónica es una instancia intersubjetiva* y, por tanto, socio-simbólica. La subjetividad del Yo-Mi-Me se puentea hacia la subjetividad del Otro mediante lo simbólico, y como resultante, surge el Nos-Nuestro-Nosotros. El ser humano tiende a crear categorías representacionales y motivacionales intersubjetivas para ordenar la convivencia ya que el humano no depende de lo instintual ni de sí mismo para organizarse la viabilidad de la pervivencia/supervivencia. El ser humano no sólo vive-pervive, sino que convive; y es a la convivencia a lo que tiende motivacionalmente; es en la convivencia donde puede

---

28 LAZARUS, Richard y LAZARUS, Barbara (2000). *Pasión y razón. La comprensión de nuestras emociones*. Paidós, Barcelona.

29 Cf. DE WALL, Frank (1998). *La política de los chimpancés*. Alianza, Madrid; MIDGLEY, Mary (1979). *Beast and man: the roots of human nature*. Cornell University Press.

enjuagar sus necesidades, y donde puede dar juego a sus motivaciones emotivo-cognitivas de auto-realización: ser querido, aceptado, reconocido (amor); poseer identidad de pertenencia (identidad); poseer sentido de equidad y buen trato (justicia); poseer margen de auto-agentividad (libertad). Es lo que llamamos, desde los griegos, sentido de felicidad – como horizonte de deseo-esperanza motivacional (más o menos realizable, más o menos imaginario). Por ello, la conciencia agónica ligada a la fragilidad-vulnerabilidad y, por tanto, a lo deletéreo, siempre ha estado sujeta a una praxis de representación y categorización ‘simbólica’ para la convivencia – es decir: a estar representada socio-culturalmente. Una parte de la *racionalidad agónica* designa la parte de la conciencia agónica que se preocupa de crear, dentro de los espacios de convivencia (familia, política, trabajo, escuela...) escenarios y guiones para enfrentarse prácticamente a lo conflictivo y a lo deletéreo mediante representaciones simbólicas con poder epistémico normativo.

Mientras que a la conciencia agónica la vemos, desde la perspectiva natural y evolutiva de la presión-tensión del bienestar-malestar en la pervivencia-supervivencia, como una *inter-conciencia somatizada*, a la racionalidad agónica la vemos desde la perspectiva de una *inter-conciencia normativizada*: es agentividad colectiva desplegada en ‘quehaceres’ socio-morales (praxis) manifestados en modelos cognitivo-culturales orientativos y deónticos para fomentar conductas destinadas a proteger, cuidar, etc. (anverso terapéutico) pero también conductas destinadas a neutralizar, prevenir, castigar, sancionar o eliminar (destruir) lo que (dentro de una comunidad, en una época y en un lugar de terminado) se conceptúa como lo deletéreo (= el mal, el malestar, lo malo) (reverso agónico).

La racionalidad agónica es, pues, la instancia-matriz de la inter-conciencia de donde emanan los ordenamientos de la convivencia relacionados con su viabilidad social. Es, pues, en gran medida, sinónimo de normatividad moral y social: Orden, Ley y Poder. La racionalidad agónica ordena los espacios donde pueda haber “des-orden” o conflicto destructivo. Una cara de la capacidad ordenativa es terapéutica (crear espacios de representación (escenarios) que fomenten, faciliten, mantengan y transmitan experiencias de bienestar-orden-seguridad: Paz) y otra cara es la agónica (crear espacios de representación (escenarios) de neutralización o eliminación de lo deletéreo-desordenado-caótico-inseguro-malestar-conflictivo: Pacificación). La racionalidad agónica cristaliza, por tanto, en modelos culturales “encargados” de dotar a la convivencia de ordenamientos orientativos ideológicos, deónticos o práxicos (religión, moral, leyes, política, economía) que “se enfrenten” agónico-antagónicamente” a categorías culturales relacionadas con lo deletéreo. Por ejemplo: en el ámbito legal: la categoría de ‘Lo Punible’: qué acciones no se pueden hacer; cómo prevenir, disuadir, castigar... las acciones ‘deletéreas’ (ie., matar, dañar...: delito, falta: homicidio, dolor, quebranto...)

Como plasmación, en el plano socio-cultural, de la conciencia agónica - que, a su vez, emana de la conciencia de fragilidad-vulnerabilidad-deleteridad - “encargada” de la ordenación de la convivencia, la racionalidad agónica es una instancia histórico-

cultural, sujeta a génesis, evolución, cambio, y modificación. Por ello, emana de agentividades personales e interpersonales concretas, convencionales, interesadas -- es decir, sujetas a motivaciones e intereses contingentes. Como manifestación de la racionalidad agónica, en todas las comunidades opera una dialéctica de los agentes sociales para pro-poner, im-poner, de-poner, etc. sus ordenamientos en la praxis social, según los diversos proyectos de posicionamientos y pre-suposiciones que les sustenten (religiosos, legales, políticos...) y que se destinan a la viabilidad individual y social. Por ello, la racionalidad agónica es el ámbito de la praxis del poder y del anti-Poder en todas las esferas donde se cree un interés o una necesidad que incida en la viabilidad de la comunidad (es decir: relativa a: posesiones, recursos, bienes, ideas, prácticas, tendencias, ideologías, etc.) -- y, por tanto, a experiencias de precariedad, de vulnerabilidad, de fragilidad en lo personal, lo grupal, lo social.

Debido a estos desajustes, el entorno intersubjetivo de la realidad humana puede ser profundamente conflictivo. La cognición humana con frecuencia tiene que operar en entornos de realidad social injusta, deletérea, amenazante y peligrosa (aunque no ineluctablemente, ni tampoco de manera estructural. Ante esta posibilidad, conviene distinguir, semánticamente, entre dos nociones que aparecen con frecuencia confundidas:

a) la agresividad, como parte de las motivaciones naturales predisposicionales de ataque-defensa ligadas a la auto-conciencia e inter-conciencia terapéutico-agónica en relación con lo deletéreo y con lo frágil-vulnerable para la viabilidad de la vida; y

b) la violencia, como categoría socio-cultural simbólica ligada a la categorización de acciones, pensamientos, símbolos, etc. por parte de una sociedad y que determina lo que se debe, se puede o no se puede, se debe o no se debe hacer cuando hay actos de agresividad deletérea (individuales o colectivos).

Cada sociedad y cada época define su concepto de lo que es 'violento' (por ejemplo, en nuestra época, estamos viendo emerger categorías nuevas, como: violencia contra los animales, contra la naturaleza ('ecocidio'), etc. que no se tenían anteriormente -- no porque no hubiera actos de agresividad, sino porque no había una categorización intersubjetiva de que contaran como actos de violencia. Esto es así por que la racionalidad agónica se nutre de actos de concienciación socio-moral sociales, los cuales surgen mediante acuerdos pragmático-lingüísticos del tipo: "x cuenta como 'violencia'", y que nombran la categoría de lo que cuenta como: deletéreo o peligroso o indeseable para una comunidad (matar, violar, violentar, quebrantar, privar, insultar, excluir, eutanasia, el castigo escolar, el maltrato a animales ...), de lo cual se siguen unas consecuencias epistémicas: poder reconocer intercognitivamente esos actos y actuar en consecuencia, preventiva o coactivamente. Si no hubiera esos acuerdos pragmalingüísticos, esa realidad violenta no tendría 'poder epistémico' -- es decir: "no existiría" simbólicamente en el imaginario colectivo. En este sentido, la palabra 'violencia' funciona como un índice simbólica de realidad construida socialmente.

Es evidente que la racionalidad agónica es una forma de pensamiento socio-moral sobre la fragilidad. Por eso mismo, lo es también sobre la violencia. Aunque a

veces la violencia la vivenciamos como un medio-valor que nos permite lograr fines por la fuerza, también sabemos que la violencia es la mayor amenaza para nuestra fragilidad. Sabemos que, además de amenazarnos, disminuimos, dañarnos, etc., la violencia nos hace más frágiles y vulnerables aún. Por eso, la racionalidad agónica, básicamente, es el pensar socio-moral normativizado sobre la violencia, sus orígenes, sus mediaciones y sus consecuencias. Además, sin duda, parte de este pensar racional-agónico es el anhelo perenne de que no haya violencia. De ahí que el otro anverso de la racionalidad agónico-terapéutica sea la Paz – entendida tanto como actos de gestión de la violencia, como de construcción de espacios sin violencia. La paz, en este sentido, es una plasmación de la conciencia natural agónico-terapéutica, así como una praxis y un horizonte de concienciación y normatividad de racionalidad agónica no violenta.<sup>30</sup>

## 6. Fragilidad y Cooperación: Conciencia Agónica versus Omnipotencia Agónica

Dado que ser conciente de las propias necesidades, capacidades, potencialidades de un individuo intersubjetivizado es consuno con ser consciente de la auto-imagen y del auto-concepto que la colectividad de pertenencia necesita de uno mismo, la auto-conciencia y la inter-conciencia interactiva se conjugan ente sí para producir no sólo el sentido subjetivo de un yo que actúa agentivamente sobre el mundo, que planifica, anticipa, previene, modifica, rectifica – en suma, que aprende a partir de experiencias personales – sino de una identidad ‘mimética’ y ‘empática’, es decir, de una interiorización de modelos de socialización y de cosmovisión, así como de una conciencia de pertenencia, que reforzarían el sentido de colectividad (personalidad cultural) – un sentido de identidad que se deriva de la capacidad de producir praxis (actividades y actuaciones) interpersonales, de las que depende también el propio sentido de identidad / identificación personal. En este sentido, una de las funciones terapéutico-estratégicas de la racionalidad agónica sería la de crear praxis destinadas a prever y prevenir en lo posible las consecuencias deletéreas de lo conflictivo y de lo violento. Pero, paradójicamente, la misma dialéctica de la racionalidad agónico-terapéutica es conflictiva: a veces, para promover lo terapéutico, la racionalidad recurre a lo agónico, y viceversa (dialéctica paz-pacificación: es decir: paz imperfecta). Esa misma tensión conflictiva la vemos en la conciencia terapéutico-agónica: sin la instancia agentiva agresiva (ataque-defensa), la matriz terapéutica a veces resultaría inerte e inerte. Y, al mismo tiempo, el ser humano genera, a partir de su agresividad, una conflictividad antagónica para sobreponerse a condiciones de vida, que llevan a episodios de agresividad-violencia (descartando la agresividad derivada de anomalías psicológicas o sociales). Surge así un tipo de racionalidad agónica: la violenta – opuesta a la terapéutica --, como una forma de enfrentarse, estratégicamente, a lo que se percibe como deletéreo-violento estructurado y normativizado (por ejemplo: la im-posición de un

---

30 Cf. MUÑOZ MUÑOZ, Francisco. “Tras las huellas de la violencia”. Prólogo en: MARTÍN MORILLAS, José M. *Los sentidos de la violencia*. Universidad de Granada, pgs. 7-40.

determinado régimen de verdad, o la o-posición a un régimen de verdad, político, religioso o social). La violencia puede aquí ser directa o indirecta, física o eufemizada, estructural o simbólica<sup>31</sup>. Es este tipo de racionalidad agónica la que denominamos ‘Omnipotencia Agónica’.

Desde un punto de vista de psicología de personalidad socio-cultural, la omnipotencia agónica podría entenderse como la escisión “para-noica” subjetiva o intersubjetiva que precede a la acción preventiva y pro-activa provocada por el desfase entre prevenir y vivenciar lo deletéreo-violento. En los entornos cognitivos-emotivos agónicamente omnipotentes, la persona o la comunidad se cree/se siente impelida a actuar activa, pro-activa, retro-activa, o co-activamente ante una amenaza presentidamente deletérea y peligrosa o ante algo categorizado como indeseable, porque se cree omnímodamente capaz de enfrentarse a lo que más teme o rechaza.<sup>32</sup> Comúnmente, esa percepción de deletereidad suele presentarse como una percepción y una construcción social ideológica, hecha desde una instancia con poder o con anti-poder, y que pretende tener unos presupuestos actitudinales y tóxicos de ‘verdad social’, con sus correlatos de imposición y de complicidad, reflejados de manera especial simbólicamente en el discurso y en el lenguaje, que es el medio de plasmación y de manipulación ideológica más patente-latente (ej: ‘el eje del mal’; ‘el imperialismo norteamericano; ‘el comunismo’; ‘los judíos’...’).<sup>33</sup>

La omnipotencia agónica podría ser un reflejo inconsciente de la escisión para-noica (primigenia) entre anticipar-para-reaccionar - derivada de la interiorización de la acción mediante el pensamiento (pensar-para-hacer: *cognizein-pragmatein*: el *Noús*), con el paso subsiguiente de encapsular la acción-pensamiento en el lenguaje: *Logos*) como producto de un exceso de *Pathos* – provocado por la obsesión paranoica con la vulnerabilidad y la fragilidad. (De ahí que el culmen de la Omnipotencia sea la Divinidad Fatigadora; en la Supervivencia Eterna ya no se necesita de conciencia agónica: ya no hay peligro).

La omnipotencia agónica puede ser un síndrome de enfermedad. En tanto en cuanto un cierto grado de paranoia pre-potente es inevitable en lo humano (si no tuviéramos voluntad agónica, sensación de poder, no tenderíamos a crear nada), la omnipotencia es común y normal. El peligro está en sobre-estimar esa voluntad e imponerla activa, pro-activa, reactiva, o co-activamente: sentirnos sin límites (todopoderosos) para imponer a los demás nuestra propia agonía de supervivencia. Y en sub-estimar el poder de lo frágil: confundir lo frágil con lo deletéreo, con el Mal: tratarlo como un ‘enemigo’: por mucho que queramos domeñarlo, siempre nos vencerá.

---

31 BOURDIEU, Pierre (1993). *Language and symbolic power*. Harvard University Press. GALTUNG, Johann, (1981). “Contribución específica de la irenología al problema de la violencia: tipologías”. En: DOMENACH, Jean-M. *Las causas de la violencia*. UNESCO (pgs. 81-91-107).

32 De esa matriz de pre-potencia nacen lo que los griegos llamaban la *hubris*: la arrogancia y la insensatez de la praxis humana (cf. *Dédalo* e *Ícaro*), una tendencia ciertamente ‘peligrosa’ de la matriz agónica humana.

33 Cf. WENDEN, Anita (2003). “Achieving a comprehensive peace: the linguistic factor”. *Peace & Change. A Journal of Peace Research*, pgs. 169-202.

## 7. Conclusión

Son muchas las formas de omnipotencia agónica. Una forma de *racionalidad agónica* ligada a la capacidad tecnológica nos ha creado la vanidad perpleja de una omnipotencia que corre el peligro de negar nuestra fragilidad y nuestra caducidad. Desde una perspectiva transmoderna, podría afirmarse que la razón de la modernidad – occidental - nos vuelve a crear la perplejidad de una creencia en la posibilidad de alargar sustancialmente nuestras vidas a costa de otras cosas. De esta manera trasladamos la violencia cognitiva de una muerte no asumida a toda nuestra existencia. Pero los verdaderos espacios de bienestar y felicidad, el sentido de nuestras vidas, sólo serán posibles con la aceptación plena y consecuente de nuestra fragilidad. Una conciencia de debilidad que nos haría más responsables éticamente: estrecharía los lazos con lo agónico-terapéutico - la lucha, la cooperación, el sufrimiento y el placer - de nuestros congéneres. Todas nuestras interdependencias pueden ser vistas como una debilidad o una fortaleza. La fragilidad no significa necesariamente debilidad, ya que el conocimiento de nuestros vínculos puede hacernos más fuertes. El olvido de nuestro entorno, de nuestro devenir, las alucinaciones de un poder por encima de nuestra naturaleza, es lo que realmente nos hace vulnerables al situarnos lejos del uso de nuestros mejores recursos. Continuar sumergidos en la fabulosa experiencia de la vida, nos obliga al reconocimiento de sus márgenes, de la ligazón con el resto de los seres humanos y el resto de los seres vivos, de la naturaleza y el cosmos, de la filogenia que heredamos a través del maravilloso proceso evolutivo, de la hermosa fragilidad resultante de estos procesos, de nuestra realidad felizmente agónica. En caso contrario, sería irreal y utópica -- sin un lugar de existencia.