

Andrés Crelier - Nahir Fernández

(compiladores)

**La diferencia antropológica:
Humano, animal, cyborg**

Actas de las XVI Jornadas Nacionales Agora Philosophica



Mar del Plata

Universidad Nacional de Mar del Plata

2017

ISBN: 978-987-544-770-7

AGORA
PHILOSOPHICA
AGORA
PHILOSOPHICA
AGORA
PHILOSOPHICA

AGORA
PHILOSOPHICA
AGORA
PHILOSOPHICA
AGORA
PHILOSOPHICA

La diferencia antropológica : humano, animal, cyborg : Actas de las XVI Jornadas Nacionales Agora Philosophica / Nahir Fernández ... [et al.] ; compilado por Andrés Creiler ; Nahir Fernández. - 1a ed . - Mar del Plata : Universidad Nacional de Mar del Plata, 2017.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-544-770-7

1. Filosofía. 2. Antropología. 3. Investigación. I. Fernández, Nahir II. Creiler, Andrés, comp. III. Fernández, Nahir, comp.

CDD 128

Índice

Palabras preliminares	5
ASSALONE Eduardo (CONICET-AAIE(BA)-UNMdP)	6-17
La vida animal como modelo del organicismo político hegeliano	
BARSOTTI María Soledad (UNGS)	18-27
<i>“Kein Mensch muss müssen”</i> : Sobre algunas ideas en Kant y en Schiller	
BASSO MONTEVERDE Leticia (CONICET-CCT MdP/UNMdP)	28-36
Cuerpo, subjetividad y diferencia. Un abordaje fenomenológico del sentir	
BLANCO Javier (UNC)	37-49
Reflexiones sobre la reflexión	
BRANDO Juan (UNMdP)	50-58
Una nota sobre el comportamiento de agresión en los chimpancés	
CABREJAS Gabriel (GIE/ IECE/ UNMdP)	59-75
Distopía y poshumanismo. <i>Del zombie al cyborg a través del cine</i>	
CAVALLI Ayelén (UNMdP)	76-84
El lugar de la naturaleza en la perspectiva <i>cyborg</i> de D. Haraway	
CRELIER Andrés (UNMdP / CONICET)	85-93
La diferencia antropológica en las capacidades conceptuales: variedades de gradualismo.	
D’ANDREA Aldana (UNRC)	94-102
El análisis de Turing sobre la computación: redefiniendo lo humano y lo mecánico	
DIP Patricia C. (CONICET / UNGS / UBA)	103-112
Ética y Antropología en Kierkegaard	
DOMÍNGUEZ Gustavo Adolfo (UBA-UCES)	113-128
La indiferencia antropológica: el debate naturaleza-cultura y la reinscripción del hombre en la naturaleza y de la naturaleza en el hombre	
FERNÁNDEZ Nahir L. (UNMdP)	129-135
La crítica de Glock a la noción de los conceptos como herramientas	

GIMÉNEZ Ariel (UNSAM)	136-144
Libertad y mal radical innato de la naturaleza humana en la filosofía de Kant	
LEÓN Malena (UNC).....	145-160
Discusiones naturalistas en torno a la identidad personal: La propuesta narrativista de Daniel Dennett	
MISSERI Lucas E. (CIJS-UNC/CONICET)	161-172
Transhumanismo y política: un argumento en favor del tecnoprogresismo	
ORENSANZ Martín (CONICET / UNMdP).....	173-181
Implicaciones de la parasitología para la antropología filosófica	
RIPA Luisa (UNQ)	182-192
Perplejidades y borradores	
SABINO Juan Pablo (FFyL-UBA)	193-201
Ecce Animot y la deconstrucción del humanismo en la filosofía derridiana	
SCOTTO Carolina (UNC-IDH-CONICET)	202-227
¿Qué nos hace únicos? La hipótesis de la “intencionalidad compartida”	
SILENZI María Inés (IIESS / UNS / CONICET).....	228-236
Divergencias entre seres humanos y agentes artificiales al resolver el problema de marco: racionalidad y razonamiento de sentido común	
SUÁREZ Ernesto Joaquín (UNLP/CIN)	
y ANZOÁTEGUI Micaela (UNLP)	237-249
¿Primatología filosófica? Sobre el problema de la definición disciplinar a partir del ejemplo del Proyecto Gran Simio	

Palabras preliminares

Los trabajos aquí reunidos fueron presentados en la XVI edición de las *Jornadas Nacionales Ágora Filosófica*. Las mismas se desarrollaron en la ciudad de Mar del Plata durante los días 17 y 18 de noviembre de 2016 y fueron organizadas por la *Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Regional Buenos Aires*. La temática propuesta para el encuentro giró en torno a la diferencia antropológica, de la mano de tres conceptos que operaron como organizadores: humano, animal y cyborg. Tales nociones permiten dar cuenta de las numerosas aristas desde las cuales abordar la cuestión de la diferencia antropológica, abriendo la posibilidad a perspectivas diversas pero que permiten, sin embargo, una confluencia.

Algunos de los temas que aparecen desglosados en la compilación que aquí ofrecemos son problemas correspondientes a la antropología filosófica pero también a otras áreas como la filosofía de la técnica y de la mente. La cuestión del cuerpo se presenta abordada por varios trabajos, de igual manera que nociones pertenecientes al campo de la ética, la política y la estética. Otro tópico es el de la animalidad, puesto en relación con aspectos que atañen al mundo y al lenguaje.

Vemos entonces que se trata de un abanico de temas fuertemente relacionados, que permite lograr una mirada compleja y crítica acerca de la diferencia antropológica. Los trabajos posibilitan un acercamiento a debates recientes no sólo de la filosofía sino también de otras áreas del conocimiento, dando lugar a un diálogo entre disciplinas tendiente a una mirada más amplia acerca de lo que significa ser humanos.

Los compiladores.

La vida animal como modelo del organicismo político hegeliano

ASSALONE Eduardo
(CONICET-AAIE(BA)-UNMdP)

Introducción

La comprensión hegeliana de la eticidad y, en particular, del Estado, puede considerarse “organicista”, en la medida en que piensa al Estado como un organismo.

¹ Este organicismo político supone una cierta concepción de la naturaleza orgánica. Dicha concepción no se encuentra en los *Principios de la Filosofía del Derecho* (en adelante: *PhR*),² ni en las lecciones sobre Filosofía del Derecho publicadas en las últimas décadas, sino primariamente en la sección sobre Filosofía de la Naturaleza de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (en adelante: *Enz.*),³ así como también en las lecciones sobre esta temática que fueron apareciendo recientemente.⁴

Este vínculo entre la Filosofía del Derecho y la Filosofía de la Naturaleza, basado en la centralidad que le otorga Hegel al organismo en su principal escrito sobre filosofía política, ha sido tradicionalmente descuidado por los estudiosos de la *PhR*. Si se trataba de establecer alguna conexión entre la Filosofía del Derecho y el resto del sistema hegeliano –lo cual parece pertinente en relación con un filósofo tan claramente sistemático–, entonces se buscaba mostrar cierta presencia de la Lógica en el método y la estructura de la *PhR*.⁵ Esta conexión entre la Lógica y la Filosofía del Derecho es previsible, en la medida en que las categorías expuestas en la *Ciencia de la Lógica* constituyen el “vocabulario” de las distintas exposiciones y demostraciones que Hegel realiza sobre las temáticas más diversas, entre ellas las

¹ Véase: Wolff 1984; Becchi 1994. Véase también nuestro trabajo: Assalone 2014.

² Hegel 1821. En adelante: *PhR*.

³ Hegel 1830. En adelante: *Enz.*, II.

⁴ Hegel dictó seis cursos sobre Filosofía de la Naturaleza en Berlín en los años 1819-20, 1821-22, 1823-24, 1825-26, 1828 y 1830. Véase por ejemplo: Hegel 1819-20.

⁵ Véase, por ejemplo: Schnädelbach 1970; De Vos 1981; Ottmann 1982; Dotti 1983; Fulda 1992; Ilting 2006; Giusti 2013.

correspondientes al derecho y a la naturaleza. Sin embargo, la demostrada relación entre la Filosofía del Derecho y la Lógica no implica exclusividad: es posible encontrar otros puntos de enlace con el sistema filosófico, a saber, los que conectan la Filosofía del Derecho con la Filosofía de la Naturaleza.

En esta dirección se orienta el presente trabajo. Asumimos aquí que la Filosofía del Derecho es un caso de organicismo político; asumimos también que todo organicismo político supone una concepción determinada de la naturaleza orgánica; y asumimos, finalmente, que el análisis de la exposición de la naturaleza orgánica realizada en la *Enz.* puede iluminar el tipo de estructura política defendido por Hegel en la *PhR.* A partir de estos supuestos, cuya demostración excede las posibilidades del presente trabajo, nos interesa determinar aquí, antes bien, a qué clase de naturaleza orgánica podría hacer referencia el organismo político del Estado hegeliano. Específicamente, ¿al organismo animal o al vegetal? Esta cuestión aparentemente menor puede ser útil, a nuestro entender, porque nos ayuda a entender ciertos aspectos de la eticidad hegeliana que quizás no hayan sido suficientemente atendidos, especialmente el tipo de relación que vincula a los ciudadanos con el Estado y, a partir de ello, la particular dialéctica de dependencia e independencia que se produce entre ellos. De acuerdo con los lineamientos anteriores, en el presente trabajo analizamos en primer lugar las diferencias entre el organismo animal y el organismo vegetal según la Filosofía de la Naturaleza de la *Enz.* En segundo lugar evaluamos las consecuencias políticas que pueden tener, o bien la adopción del organismo animal como modelo para la filosofía política, o bien la adopción del organismo vegetal para la misma finalidad.

1. El organismo animal y el organismo vegetal

Nos interesa determinar en este apartado el tipo de naturaleza orgánica que tiene en mente Hegel. Las opciones son el organismo vegetal o el animal. Generalmente esta distinción no parece ser relevante. Tendemos a pensar lo orgánico indistintamente como animal y como planta. Sin embargo, Hegel se ha ocupado de diferenciar, en su Filosofía de la Naturaleza, estos dos tipos de naturaleza orgánica que se suman a la “naturaleza geológica” (*Enz.*, II, §§ 337-376), el primer organismo “determinado

como inmediato o como siendo *en sí*" (*ibid.*, § 338, p. 342 [403]).⁶ Este organismo, el "cuerpo terrestre como sistema universal de los cuerpos individuales" (*der Erdkörper als das allgemeine System der individuellen Körper*) (*loc. cit.* [404]), es una forma cristalizada de vida, una suerte de "cadáver del proceso vital" (*Leichnam des Lebensprozesses*) (*ibid.*, § 337, p. 337 [403]), es un organismo que es "meramente en sí" (*nur an sich*) (*ibid.*, § 339, p. 343 [404]) y cuyo proceso de formación es un proceso "pretérito" (*vergangener*) (*loc. cit.*). El planeta es un organismo, pero un organismo muerto, en el que podemos todavía ver el proceso vital del pasado en sus cristalizaciones presentes. Hegel se refiere al planeta como: "Este cristal de la vida, el organismo de la tierra que yace muerto [...]" (*Dieser Kristall des Lebens, der totliegende Organismus der Erde*) (*ibid.*, § 341, p. 360 [405]). Lo característico del organismo vegetal, por su parte, radica en la identidad del organismo objetivo y su subjetividad:

En la planta, o sea, en la vitalidad subjetiva que *sólo es al comienzo inmediata*, el organismo objetivo y su subjetividad son todavía inmediatamente idénticos, por lo cual el proceso de la articulación en miembros y del auto-mantenimiento del sujeto vegetal es un venir fuera de sí [*ein Außersichkommen*] y un dividirse en muchos individuos, para los cuales el único individuo entero es más su suelo que una unidad subjetiva de miembros. La parte, el capullo, la rama, etc., son también la planta entera. Además y por esta causa la *diferencia de las partes orgánicas* es solamente una *metamorfosis* superficial y una de ellas puede fácilmente pasar a [cumplir] la función de la otra (*ibid.*, § 343, p. 371 [406]).

Porque en la planta el organismo objetivo y su subjetividad son todavía idénticos, los procesos típicos de lo orgánico (el desarrollo, el auto-mantenimiento, la reproducción) son todavía precarios. El organismo vegetal no es un organismo perfecto en la medida en que no consiste en una unidad (un "individuo") que integra en sí las diferencias (los distintos miembros); no expresa una "unidad en la diferencia", sino mera unidad indiferenciada. La integridad sólo la encontramos en el suelo tomado en su conjunto. El suelo es el "individuo" cuyos "miembros" son los distintos vegetales, pero el suelo no es "una unidad subjetiva de miembros", como sí lo es un animal.

⁶ Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada para las citas: Hegel 2000.

Otra característica de los vegetales, negativa para Hegel, es la capacidad de cada parte de una planta de reproducir la totalidad de la misma asumiendo incluso funciones que antes no tenía. Si separamos un miembro del cuerpo vivo de un animal, no podremos con ese miembro “reconstruir” el cuerpo entero. Lo único que habremos hecho es mutilar un animal y hacer que se corrompa una parte de éste. Pero con los vegetales no sucede lo mismo: un gajo de una planta, por ejemplo, puede dar inicio a una nueva planta. Lo que antes funcionaba como rama ahora funciona como tallo. Esta característica expresa, para Hegel, la unidad inmediata en la que se encuentra lo particular y lo universal, la parte y el todo, en el organismo vegetal. No existe en él, todavía, una diferenciación compleja como la que encontramos en el organismo animal, donde los miembros están subordinados al todo.

Lo orgánico en sentido estricto contiene tanto el momento de la diferenciación y de la determinación, como el momento de la identidad y la integración. Por ello en la *Ästhetik* Hegel afirma que el proceso vital desarrolla una doble actividad:

El proceso vital [*Der Lebensprozeß*] abarca la doble actividad de, por una parte, llevar constantemente a existencia sensible las diferencias reales de todos los miembros y determinidades [*Bestimmtheiten*] del organismo, pero, por otra, si éstos quieren coagularse [*erstarren*] en particularización autónoma y recluirse unos frente a otros en rígidas diferencias, hacer valer en ellos su idealidad universal, que es su vivificación [*Belebung*] (Hegel 1986: 162-163 [92]).⁷

Aquí Hegel vuelve a aplicar la tesis idealista de lo absoluto como la identidad de la identidad y de la no-identidad,⁸ en tanto piensa como más conforme a la idea al organismo que a la naturaleza inorgánica muerta.⁹ El proceso vital, como lo absoluto, contiene un momento de no-identidad que permite el desarrollo y la realización de todas las diferencias propias de los distintos miembros del organismo. Pero, también como lo absoluto, implica un momento de identidad que acaba prevaleciendo sobre las diferencias cuando éstas amenazan con autonomizarse y

⁷ Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada para las citas: Hegel 1989a.

⁸ Como señala Hegel en su temprano escrito de 1801 sobre la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, “el Absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; contraponerse y ser-uno está a la vez en él” (Hegel 1801: 96 [73]). Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada para la cita: Hegel 1989b.

⁹ “La naturaleza inorgánica muerta no es conforme a la idea, y sólo la orgánico-viva [*die lebendig-organische*] es una realidad efectiva de la misma” (Hegel 1986: 160 [91]).

fijarse como identidades independientes. La enfermedad de un órgano es, en general, el paradigma de la autonomización y la fijación de las partes. Un órgano enfermo actúa según una actividad propia que se aleja del funcionamiento del cuerpo como un todo. Esta autonomización refuerza la enfermedad porque es lo universal, el cuerpo como totalidad orgánica en este caso, lo que “vivifica” las partes.¹⁰ En lo orgánico debe haber tanto diferenciación como integración: debe haber suficiente diferenciación como para que cada parte desarrolle su función específica; pero no debe producirse una diferenciación tan extrema que se pierda el momento de integración en el que lo universal –en definitiva, la vida– prevalece sobre lo particular.

Pero esta concepción de lo orgánico claramente no puede aplicarse al organismo vegetal cuyas partes, como decíamos, tienen la capacidad de replicar el todo una vez que son separadas del mismo. Sólo en el animal encontramos la verdadera identidad y no-identidad de universalidad y particularidad. Hay verdadera identidad porque el todo y la parte no son inmediatamente idénticos, no son lo mismo, sino que se trata de una identidad mediada, atravesada por la no-identidad. Un órgano, por ejemplo el estómago, no es idéntico al cuerpo, por ejemplo, el de un ser humano. Por otro lado hay verdadera no-identidad porque en la contraposición de particularidad y totalidad se encuentra implícita su dependencia mutua, su identidad profunda: el todo-organismo no puede subsistir sin la contribución de las partes-miembros u órganos, y al mismo tiempo éstas, las partes, no pueden subsistir tampoco si son separados del cuerpo. Si bien el estómago es diferente al cuerpo humano, aquél no puede funcionar sin éste, y éste, a su vez, no puede funcionar sin aquél. En este doble movimiento de diferenciación y de integración, el *Lebensprozeß* debe velar por la realización de las funciones especiales de cada órgano, pero al mismo tiempo tiene que vigilar que ninguna parte llegue a autonomizarse del todo.

El organismo que piensa Hegel como el más representativo de la vitalidad, subjetividad y organicidad de la idea parece ser el organismo animal.¹¹ Recién allí,

¹⁰ En el § 371 de la *Enz.* Hegel explica que el organismo se encuentra enfermo cuando uno de sus sistemas u órganos se “hace fuerte para sí y en su actividad particular se endurece contra la actividad del todo cuya fluidez y el proceso que atraviesa todos los momentos se encuentran por eso obstaculizados” ([...] *sich für sich festsetzt und in seiner besonderen Tätigkeit gegen die Tätigkeit des Ganzen beharrt, dessen Flüssigkeit und durch alle Momente hindurchgehender Prozeß hiermit gehemmt ist*). *Enz.*, II, §371, p. 520 [426-427].

¹¹ Cf. Hegel 1807: 203-204 [162]: “Aquellas primeras *propiedades* orgánicas simples, para llamarlas así, son la *sensibilidad*, la *irritabilidad* y la *reproducción*. Estas propiedades, por lo menos las dos primeras, no

en el organismo animal, encontramos propiamente “subjetividad” porque la existencia del vegetal, siempre volcada hacia el exterior, es ahora interiorizada o “idealizada” (*Enz.*, II, § 350, p. 430 [410]). En el animal encontramos auto-movimiento, voz, calor, intususcepción interrumpida (esto es, la capacidad de detener momentáneamente la ingesta de comida, *cf.* Brinkmann 1996: 145) y sentimiento (*Enz.*, II, § 351, pp. 431-432). “El organismo animal es”, según Hegel, “como universalidad viva, el concepto que transcurre a través de sus tres determinaciones como silogismos” (*ibid.*, § 352, p. 435 [410]). Estos tres momentos del concepto, que pueden compararse con silogismos, son los sistemas nervioso, circulatorio y digestivo (*ibid.*, § 354, p. 439).¹² El organismo animal, entonces, imita nada menos que al concepto y desarrolla ya una forma embrionaria de subjetividad. Aquí la noción de subjetividad conecta al animal con el ser humano. La diferencia antropológica no estaría determinada entonces por la subjetividad, puesto que ella es una característica de todo organismo, de todo lo vivo, incluso los vegetales, aunque recién con el organismo animal esta subjetividad se exterioriza y con el espíritu se expresa en toda su plenitud (*cf.* Brinkmann 1996: 139). “Subjetividad” quiere decir para Hegel “auto-referencialidad”, y la “auto-referencialidad” indica una estructura unitaria que se mantiene por medio de la auto-negación e integración de sus propias diferencias internas. El organismo subsiste gracias a la transformación continua de los materiales orgánicos e inorgánicos externos en el tejido corporal propio (*cf. ibid.*: 140). El organismo animal es un “sujeto” porque tiene una forma auto-desarrollada: sus partes son “miembros”, cuya independencia tiene que ser negada y controlada por un centro unitario (*cf.* Ferrini 2012).¹³ La presencia de subjetividad en el animal marca, según Klaus Brinkmann, “el inicio de una forma rudimentaria de libertad: la libertad de movimiento; el efecto liberador de descargar

parecen relacionarse, es verdad, con el organismo en general, sino con el organismo animal solamente. En realidad, el organismo vegetal sólo expresa el concepto simple del organismo, que *no desarrolla* sus momentos, razón por la cual, al referirnos a ellos, tal y como debe ser para la observación, debemos atenernos a aquel organismo [i.e., el animal] que presenta su existencia desarrollada”. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada para la cita: Hegel 2006.

¹² Véase el Agregado (pp. 440 y ss). Allí Hegel explica que los tres sistemas, nervioso, circulatorio y digestivo son como los términos del silogismo: universalidad, particularidad y singularidad, respectivamente. Pero no como momentos abstractos, separados unos de otros, sino que cada una de estos sistemas contiene en sí los tres momentos del concepto. El análisis de esta concepción hegeliana del organismo animal requiere un estudio detallado que excede los objetivos de la presente investigación. Para este tema, véase: Wandschneider 2010; Höhle 1998: 313-337.

¹³ Véase como apoyo: *Enz.*, II, § 337, p. 337.

la tensión interna por medio de la voz; la relativa independencia con respecto a los cambios estacionales gracias al calor corporal; y la libertad de recorrer el ambiente debido a la capacidad de interrumpir la ingesta de alimentos”, esto es, la “intususcepción” que ya mencionamos (Brinkmann 1996: 145). Y no podría ser de otra forma: la libertad que caracteriza al espíritu, y que en el espíritu objetivo se materializa en una estructura institucional de reconocimiento mutuo, ya está presente en la naturaleza; específicamente, en la naturaleza orgánica. La naturaleza no es para Hegel lo otro del espíritu en este aspecto. No se trata de oponer la libertad del espíritu a la ausencia de libertad de la naturaleza. “En esta perspectiva”, sostiene Luca Illetterati, “la *segunda naturaleza* no es el mera eliminación de la *primera naturaleza* –lo que Hegel habría llamado *naturaleza natural*–, sino una nueva redefinición de la compleja estructura humana, de la estructura subjetiva del hombre como organismo” (2014: 164). La segunda naturaleza del espíritu redefine y complejiza lo que ya estaba presente en la primera naturaleza. La subjetividad y la libertad –ambas profundamente conectadas– son logros de la naturaleza (cf. *ibid.*: 163). Claro que, una vez alcanzados y desarrollados plenamente, nos encontramos ya en el terreno del espíritu, no de la naturaleza orgánica.

2. Consecuencias políticas del modelo animal (Conclusión)

Cabe preguntarse aquí cuáles son las consecuencias, para la filosofía política, de una concepción organicista del Estado, si por organismo entendemos al organismo animal y no al vegetal.¹⁴ La capacidad que poseen las plantas de reconstruir el organismo entero a partir de cualquiera de sus partes, podría brindarnos una metáfora más igualitaria de la sociedad que la que nos ofrece la metáfora del Estado-animal (cf. Stone 2012: 146).¹⁵ En el Estado-vegetal ninguna parte pierde jamás su autonomía y en todo momento puede ejercer el rol que sea necesario incluso fuera del organismo. A diferencia del organismo animal, el vegetal no ejerce una vigilancia permanente para mantener a raya toda posible autonomización de las

¹⁴ La metáfora del Estado como vegetal había sido utilizada ya por Fichte en su *Grundlage*. Allí se refiere al concepto de Estado en términos de “un producto natural organizado: por ejemplo, de un *árbol*” (1797: §17, B).

¹⁵ Véase también de esta autora: Stone 2010.

partes.¹⁶ La autonomía de los ciudadanos al interior de un Estado plenamente racional, entonces, parecen quedar mejor expresadas por la imagen del Estado-planta que por la del Estado-animal. Sin embargo, Paolo Becchi extrae la conclusión opuesta en base a las mismas características de los organismos que mencionamos anteriormente. La identidad inmediata de la parte con el todo en la planta, lejos de ofrecer un modelo de Estado en el que los ciudadanos gozan de total independencia, produciría el efecto contrario. Becchi ve “potencialidades liberales” en el esquema del animal y no en el de la planta, pues en el animal la parte tiene algo de universal al contribuir con el funcionamiento del todo. Por el contrario, en el vegetal la parte “es tan poco autónoma que se identifica inmediatamente con el todo” (Becchi 1994: 83). Esta falta de autonomía de los organismos vegetales sería la razón por la cual la metáfora del organismo animal es preferida por Hegel al momento de pensar el Estado. La figura del animal permitiría pensar un todo articulado en el cual cada parte tiene a cargo una función determinada; lo cual no sucede en la planta, por el hecho de que en ella cualquier parte puede asumir la función de las demás (*ibid.*: 84; *cf.* Stone 2012: 160). La rígida diferenciación funcional del organismo animal, así como también la común subordinación de cada miembro con respecto al todo, explican la superioridad de lo animal sobre lo vegetal y le brindan a Hegel una imagen adecuada para concebir el Estado racional moderno.

Hegel utiliza en muchas oportunidades a lo largo de su *PhR* imágenes orgánicas para referirse al Estado.¹⁷ Quizás la referencia más clara es la que se encuentra en el § 269 de dicha obra:

Este *organismo* [del Estado] es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes aspectos son así *los distintos poderes* y sus tareas y actividades, por medio de los cuales lo universal se *produce* continuamente y de un modo *necesario* –puesto que aquéllos están

¹⁶ Si adoptáramos el punto de vista de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, advertiríamos que el modelo del organismo vegetal no ofrece por sí mismo un esquema conceptual igualitario para pensar lo político. Según estos autores, la imagen del árbol-raíz expresa “la ley de lo Uno”, la incompreensión absoluta de la multiplicidad, el binarismo, la reproducción calcada. En términos políticos podríamos decir que este modelo muestra una rígida organización jerárquica, literalmente vertical, más cercana al sistema monocrático de la burocracia estatal que a una comunidad política igualitaria. Frente a este modelo, el rizoma ofrecería una alternativa más igualitaria y “horizontal”, para Deleuze y Guattari (Deleuze y Guattari 1980: 9-37).

¹⁷ Véase, por ejemplo: *PhR*, § 33; § 256, *Obs.*; § 258, *Agregado*; § 259; § 263, *Agregado*; § 267 y § 267, *Agregado*; § 269 y § 269, *Agregado*; § 271 y § 271, *Agregado*; § 276, *Agregado*; § 278, *Obs.*; § 286, *Obs.*; § 302 y § 302, *Obs.*; § 308, *Obs.*

determinados por la *naturaleza del concepto*–, y al mismo tiempo se *conserva*, ya que está igualmente presupuesto en su producción. Este organismo es la *constitución política* (*PhR*, § 269, p. 414 [239]).¹⁸

El Estado, y fundamentalmente su constitución, es un *Organismus* para Hegel porque despliega en la división de sus poderes y en sus funciones específicas lo que caracteriza a la idea. Pues, así como la idea se desarrolla en la naturaleza y en el espíritu a través de diferencias, lo mismo ocurre con el Estado; de allí la diferenciación que éste exhibe en términos de división de poderes y de especialización de la función pública. Gracias a este desarrollo diferenciado, el Estado produce la universalidad continuamente. Las diferencias no menoscaban la universalidad sino que, por el contrario, la sustentan. Encontramos aquí la forma más general de la “unidad en la diferencia” que mencionábamos anteriormente. En este sentido, la integración puede producirse precisamente porque la diferenciación que presenta el Estado está determinada por la naturaleza del concepto. No consiste en una diferenciación arbitraria y contingente sino que encarna las mismas distinciones halladas en el concepto: universalidad, particularidad y singularidad.¹⁹ Por eso se trata de un desarrollo necesario, y la universalidad que se alcanza es “un presupuesto en su producción”. La constitución política es un organismo, pues en ella encontramos esa estructura a la vez diferenciada e integrada que caracteriza lo orgánico (animal).

El párrafo que citamos más arriba es seguido de un Agregado de Eduard Gans, tomado de la transcripción realizada por Griesheim de las *Lecciones de Filosofía del Derecho* dictadas en Berlín entre 1824 y 1825. En ese Agregado se explica lo siguiente: “Si ambos aspectos se separan, ya no está más puesta la unidad que los produce: se aplicaría a ellos la fábula del estómago y de los demás órganos.”²⁰ Por la

¹⁸ Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente edición en español utilizada para las citas: Hegel 2004. En la anterior cita hemos modificado ligeramente la traducción de Vermaal.

¹⁹ En términos de la división de poderes la universalidad corresponde al poder legislativo, la particularidad compete al poder gubernativo y la singularidad, al poder del príncipe. En términos de la voluntad libre que se expresa en la vida ética moderna, la universalidad corresponde a la voluntad general del Estado, la particularidad es la voluntad representada por los distintos sectores sociales y la singularidad se encuentra encarnada en la voluntad individual de los ciudadanos que componen un Estado.

²⁰ Se trata de la fábula conocida como *Del estómago y los miembros*. Hegel se refiere a la sedición de los plebeyos contra los patricios en el año 494 a. C. En ese episodio, el cónsul romano Menenio Agripa habría convencido a los rebeldes de abandonar la protesta por medio de un discurso pronunciado en el campamento del Monte Sacro donde estaban los sediciosos. Una parte del discurso consistió en la siguiente fábula: los miembros del cuerpo se rebelaron una vez contra el estómago en base a que (creían

propia naturaleza del organismo, si todas las partes no convergen en una identidad, si una de ellas se vuelve independiente, todas deben sucumbir” (*PhR*, § 269, Agregado, p. 415 [239-240]).

En este segmento del Agregado vemos aparecer la subordinación de las partes con respecto al todo que identificamos como lo característico del organismo animal. En el Estado o en su constitución política, rige la prescripción de que ninguna de sus partes cobre tal autonomía que ponga en riesgo la salud del todo. Como en la fábula del estómago y los miembros de Agripa, todos los órganos deben procurar el bienestar del organismo. Pero con ello no socavan su propio bienestar sino que, por el contrario, es así como se mantienen con vida. Este concepto concreto de organismo es, para Hegel, mucho más expresivo de la naturaleza del Estado que cualquier definición abstracta disponible. Como en la dialéctica del amo y el esclavo de la *Fenomenología del espíritu*, donde puede apreciarse una compenetración de la independencia con la dependencia mutua entre las autoconciencias, aquí, en la *PhR*, sucede algo similar: la independencia de los ciudadanos, su libertad, no desconoce la dependencia de los mismos. Los individuos son independientes *en la medida en que* son dependientes unos de otros. La mutua dependencia de los ciudadanos entre sí y de éstos respecto del Estado hace posible su libertad, del mismo modo que necesitamos que el otro nos reconozca como seres independientes para ser tal cosa. Dependemos del reconocimiento del otro, dependemos de las instituciones de reconocimiento intersubjetivo del espíritu objetivo, pero lo que se reconoce en nosotros es nuestra condición esencialmente libre. La dependencia no anula la independencia, sino que la hace posible. Creemos que esa es la intuición fundamental cuya inspiración Hegel la encuentra en el organismo animal: la mutua dependencia entre las partes, los órganos y miembros, y la dependencia de éstos con respecto al todo, el cual a su vez depende de aquéllos;

que) éste recibía el alimento pasivamente gracias al trabajo de todos ellos. La respuesta del estómago es que los miembros, a su vez, recibían su alimento únicamente gracias a él, por la digestión. Agripa establece un paralelo entre los miembros del cuerpo y los plebeyos rebeldes, por un lado, y entre el estómago y el Senado Romano, por el otro. La moraleja es obvia: todos los miembros y órganos deben colaborar para la salud del cuerpo sin pretender independizarse, pues de la salud del cuerpo como todo depende el bienestar de ellos (y que lo que parece ser ocio en la elite, es otra forma de actividad igualmente fundamental) (cf. Hegel 2003: 458, nota del editor). La fuente original de la fábula es la *Historia de Roma* de Tito Livio (Tito Livio 1989: II, 32-33). Véase la interesante interpretación de esta historia que realiza Jacques Rancière (1995: 45ss).

este entrelazamiento de dependencias mutuas, caracteriza la capacidad de auto-preservación reflexiva del organismo animal, esto es, su subjetividad o libertad.²¹

Bibliografía

Assalone, Eduardo (2014): "Mediación ética y organicismo político. Los tres silogismos de la eticidad y la articulación orgánica del Estado en Hegel", en: FERREIRO, Héctor, HOFFMANN, Thomas Sören, BAVARESCO, Agemir (Comps. / Orgs.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel - Os aportes do itinerário intelectual de Kant a Hegel. Comunicações do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*, Porto Alegre: Editora FI; EDIPUCRS, pp. 123-138.

Becchi, Paolo (1994): "La doctrina hegeliana del organicismo político", trad. Esteban Federico Mizrahi, *Escritos de Filosofía*, Nro. 25-26, Año XIII, pp. 75-99.

Brinkmann, Klaus (1996): "Hegel on the Animal Organism", *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, N° 1, pp. 135-153.

De Vos, Lu (1981): „Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie: eine Vermutung“, *Hegel-Studien*, 16, pp. 99-121.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980): *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris: Les Éditions de Minuit.

Dotti, Jorge Eugenio (1983): *Dialéctica y Derecho. El Proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires: Hachette.

Ferrini, Cinzia (2012): "Hegel on Nature and Spirit: Some systematic Remarks", *Hegel-Studien*, 46, pp. 117-150.

Fichte, Johann Gottlieb (1797): *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Zweiter Theil oder Angewandtes Naturrecht, Jena und Leipzig: Christian Ernst Gabler.

Fulda, Hans F. (1992): „Die Entwicklung des Begriffs in Hegel's Rechtsphilosophie“, en: ANGEHRN, Emil (Hrsg.), *Dialektischer Negativismus. Michael Theunissen zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 304-322.

Giusti, Miguel (2013): "¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la Lógica* en la *Filosofía del Derecho* de Hegel?", *Areté. Revista de Filosofía*, Vol. XXV, N° 1, pp. 45-60.

Hegel, G.W.F. (1801): *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801)*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke [in 20 Bänden]*, Band 2, Jenaer Schriften 1801-1807, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Erste Auflage.

²¹ El concepto de una auto-preservación reflexiva propia del organismo animal la tomamos de: Wandschneider 2013: 120).

Hegel, G.W.F. (1807): *Phänomenologie des Geistes*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1989.

Hegel, G.W.F. (1819-20): *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1819/20*, Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier, Herausgegeben von Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

Hegel, G.W.F. (1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 1989.

Hegel, G.W.F. (1830): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*, Tomo 2 en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 9, Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Erste Auflage, 1986.

Hegel, G.W.F. (1986): *Vorlesungen über die Ästhetik*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], tomo I, Band 13, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Erste Auflage.

Hegel, G.W.F. (1989a): *Lecciones sobre la estética*, trad. Alfredo Brotóns Muñoz, Madrid: Akal.

Hegel, G.W.F. (1989b): *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. Juan Antonio Rodríguez Tous, Madrid: Alianza.

Hegel, G.W.F. (2000): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza.

Hegel, G.W.F. (2003): *Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W. Wood, translated by H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, Eighth printing.

Hegel, G.W.F. (2004): *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. Juan Luis Verma, Buenos Aires: Sudamericana, 2da. edición.

Hegel, G.W.F. (2006): *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 16ta. reimposición.

Hösle, Vittorio (1998): *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

Illetterati, Luca (2014): "The Concept of Organism in Hegel's Philosophy of Nature", *Verifiche* XLII (1-4), pp. 155-165.

Ilting, Karl-Heinz (2006): „Die logische und systematische Form der Rechtsphilosophie“, en: BECCHI, Paolo y HOPPE, Hansgeorg (Hrsg.), *Karl-Heinz Ilting. Aufsätze über Hegel*, Frankfurt a.M.: Humanities Online.

Ottmann, Henning (1982): „Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie: Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem“, en: Henrich, Dieter y Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 382-392.

“*Kein Mensch muss müssen*”: Sobre algunas ideas en Kant y en Schiller

**BARSOTTI María Soledad
(UNGS)**

1

Con el simple propósito de abrir una discusión que es, hasta el día de hoy, vigente como problema filosófico, intentaremos vislumbrar un horizonte hacia las posibilidades que nos brindan para pensar nuestra condición de seres humanos, políticos y morales algunas problemáticas discutidas por dos filósofos de importancia radical en la modernidad y cuya influencia llega hasta nuestros días: Immanuel Kant y Friedrich Schiller.

Como es bien sabido, muchos recensores han vinculado a Schiller con el idealismo alemán, por lo cual es necesario comprender qué es lo que denota la idealidad en su filosofía y hacerlo dialogar con una parte sustancial de su entorno: la filosofía kantiana. Por ello, hemos centrado nuestro primer eje de análisis en una aproximación a lo que los filósofos consideran Idea y qué relación hay entre ella y la realidad del hombre. Como segundo eje, intentaremos mostrar que esta idea tiene que ver con algo que hace a la humanidad en sí misma. Como último eje nos internaremos en la crítica que realiza Schiller a la moralidad kantiana que, más bien, él considera una ampliación de la misma, compartiendo los puntos nodales. Nos centraremos en la ansiada incorporación en la moral de las inclinaciones o de lo que luego Schiller llamará “impulso sensible” para poder pensar en la moralidad de la acción como originaria y fundamentada en el deber, pero no por ello necesariamente contraria a la sensibilidad.

2

En los ensayos schillerianos pareciera que la Idea estuviera vinculada no sólo a la razón y su pretensión de totalidad, no sólo a lo absoluto, lo perfecto no realizable en la experiencia sino también a aquello que nos permite transitar un camino para hallar

una perfección posible de ser efectivizada en la Historia. Y aquí debemos tener en cuenta que para Schiller la sociedad moral se forma en la Idea, pero la sociedad física no debe cesar en el tiempo, pues no se puede poner en peligro la existencia del hombre por respeto a su dignidad. Ahora bien, el hombre puro, ideal, su unidad inmutable está representada por el Estado, y no pretende Schiller que el hombre puro, objetivo y genérico oprima al empírico y subjetivo, sino que el individuo se ennoblezca hacia la dignidad de la Idea *“que para extender el reino invisible de la moralidad no es preciso entenebrecer al mundo de la apariencia”* (Schiller, 1920: 21). La idea de humanidad, central en su filosofía, remite a algo infinito a que el hombre en el transcurso del tiempo se puede acercar sin alcanzarlo jamás: *“Nunca podrá el hombre realizar en experiencia esa idea, ni, por consiguiente, ser hombre en la plena significación de esta palabra, mientras dé satisfacción exclusivamente a uno de los dos impulsos”* (Schiller, 1920: 75). Más adelante ampliaremos este punto.

Asimismo, la Idea kantiana remite a lo incondicionado, a lo trascendente, a lo que es en sí, incognoscible. Dentro de este horizonte se hallan las ideas de libertad y reino de los fines, en el cual los seres racionales obedecen a las leyes que se dan a sí mismos. Esto nos lleva a pensar directamente en la idea de libertad. Pero lo que nos interesa destacar es que el reino posible de los fines es no ya una idea teórica para explicar lo que es, sino una *“idea práctica para realizar lo que no es, pero -afirma Kant- puede ser real por muchas acciones y omisiones, y ello de conformidad con esa idea”* (Kant, 2015: 91). Ahora bien, con referencia a esta realización, el valor del reino de la naturaleza sigue atado a lo heterónomo, a lo que está sujeto a extrañas leyes. Sin embargo, es la Idea la que puede dar el motor para *realizar*, es decir, efectivizar en el mundo sensible, lo que se muestra en el inteligible.

Tampoco la idea de libertad es un concepto de experiencia, sino una idea de la razón que contempla que el hombre se halla en la situación de ser parte tanto del mundo sensible como del inteligible, donde se reconoce como inteligencia pura. *“Por lo demás, la idea de un mundo inteligible puro, (...) al que nosotros mismos pertenecemos como seres racionales (aunque, por otra parte, al mismo tiempo, somos miembros del mundo sensible), sigue siendo una idea utilizable y permitida para el fin de una fe racional (...)”* (Kant, 2015: 130). Vemos claramente cuál es la “función” de estas ideas. ¿Podría ser algo parecido a lo que Schiller propone como

“senda que nunca llega a término”, pero que aún debemos recorrer? Pero el problema consiste en poder conciliar la Idea con la experiencia: “Puesto que Kant denomina Idea a los conceptos racionales que, por ser tales, jamás pueden concretarse en la experiencia, diremos que el destino humano se presenta como una Idea, eternamente separada de las realizaciones concretas y cumplidas en la historia -que es el campo de la experiencia” (Estiú, 1958: 22). Entre historia y destino, entonces, habría un hiato insoluble como el abismo que hay entre lo sensible y lo inteligible, pues la libertad y la moralidad constituyen el resorte de la historia, se dan como Ideas, pero nunca ninguna sociedad va a concretarlas por originarse y fundamentarse en la naturaleza inteligible. Sin embargo, creemos que este hiato puede matizarse teniendo en cuenta que el mismo Kant afirma en *Pedagogía*: “Una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia. Por ejemplo, la idea de una república perfecta, (...) ¿es por esto imposible? Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre” (Kant, 2003: 33). Y si bien no nos detendremos en la constitución de una asociación jurídica entre naciones o en la figura del político moral, podemos afirmar que la postura del filósofo es una postura realista en la cual en el gradual cumplimiento del destino del hombre aparece el Estado como mediador para acercar la realidad al ideal político.

Por lo dicho, podemos afirmar que, si bien la Idea de justicia no se habrá jamás concretado en la experiencia, la filosofía de la historia kantiana es una filosofía crítica, del límite, que diferencia lo ideal de lo real, pues a la *Republica noumeno* no llegaremos jamás, pero eso no quiere decir que no sea posible realizar en la historia algo de lo propuesto por la Idea. En efecto, las Ideas exigen que se realice en la experiencia lo que ellas proponen, pues la razón propone fines a que la experiencia debe tender pero que no se hallan ni están fundamentados en ella. Así, la Idea, si bien se halla en el plano de lo nouménico, tiene un valor insoslayable en el mundo de los sentidos: brinda un motor, un resorte, un camino que, prescindiendo de lo religioso o, incluso, fundamentándolo, lleva al hombre a su mayor perfección. Creemos que éste también es el sentido de la Idea en Schiller.

3

La idea de humanidad, en Kant, precede al individuo pues sólo la especie logra determinar lo que idealmente la humanidad es. Ahora bien, ¿a qué hacemos referencia con este “lo que la humanidad es en la idea”? El destino común del hombre, la realización de su esencia, se realiza gradualmente en la tierra como una teodicea cuyo cumplimiento depende de la razón y es la voluntad el lugar en el que se realiza en cada sujeto la autonomía.

Tengamos en cuenta que para ambos la humanidad se haya entre lo fenoménico y lo nouménico. Pero “*Según Kant, el hombre abandona la condición de su natural salvajismo cuando ingresa en una sociedad civil (...) Las vinculaciones entre los hombres únicamente llegan a ser tales -es decir, propias de ellos y no de los animales, cuya naturaleza comparten- cuando los nexos naturales se sustituyen por otros legales o jurídicos*” (Estiú, 1958: 16). Dentro del Estado, el hombre ha salido de su condición natural. Pero la diferencia específica del hombre, la racionalidad, no es algo fijo, mecánico e instintivamente realizable, sino más bien, una capacidad de realización. Esa capacidad muestra que el hombre, como también afirma en *Pedagogía*, es perfectible. Y, más aún, muestra que la libertad es una esencial determinación del hombre como tal: la naturaleza humana posee, de esta manera, un carácter activo y autónomo, opuesto al estado natural de pasividad y heteronomía. Con lo dicho podemos ver que la primera posición de Kant muestra a la cultura como opuesta a la naturaleza sin pretender una vuelta a la misma y pretende tomar de la Idea lo que hace a la experiencia más digna. De aquí vamos directamente a nuestra última cuestión: la necesidad de aplacar las inclinaciones accediendo a una fundamentación *a priori* de la moralidad. Pero antes veremos algunas coincidencias y discrepancias en este punto con Schiller.

La naturaleza humana ideal para Schiller tiene como base una propuesta escatológica de retorno a lo natural pero partiendo de la reflexión y la cultura. En *Cartas*, el concepto de humanidad remite a la necesidad de que los individuos se eleven a la dignidad de la especie para ser no meramente hombres sino también ciudadanos del mundo. Su característica es no permanecer en el estado en que lo puso la Naturaleza, sino poder, mediante su razón, desandar sus pasos y “*tornar la necesidad física en necesidad moral*” (Schiller, 1920: 15). Sin embargo, para Schiller

la legalidad del hombre moral debe ser ley que debe provenir de la concordia entre su instinto y su libertad. Esto se debe a que Schiller propone que hay dos leyes fundamentales de la doble naturaleza humana, que remiten a dos “impulsos” que nos empujan a realizar su objeto (el “sensible” y el “formal”). Los impulsos, que se tensionan para luego unificarse en la belleza, se vinculan con lo absoluto y con lo limitado, respectivamente. Por ello, *“como todo lo absoluto necesita limitarse para hacerse aparente en la experiencia, es, desde luego, el impulso sensible el sostén en que se afirma en último término la humanidad como fenómeno”* (Schiller, 1920: 64). Pero la síntesis de estas supuestas oposiciones y la posible unidad de los principios muestra que Schiller no valoriza el impulso formal por sobre el sensible, sino más bien pretende proteger cada impulso con referencia al otro. La acción recíproca de ambos es un problema de la razón, pues en ella reside precisamente su idea de humanidad. Si el hombre pudiera hacer las dos experiencias simultáneamente (tener conciencia de su libertad y, a la vez, sensación de su existencia) tendría una intuición completa de su humanidad. Por ello, reunir ambas cualidades es el objetivo de la belleza como medio para el acceso a la libertad, pero es a la vez la finalidad en el Estado de la libertad.

Para llegar el hombre a ser responsable se necesita pues un tercer carácter que le niegue a la naturaleza física su capricho, su arbitrariedad y a la naturaleza moral, su libertad. Este nuevo carácter aunaría sensibilidad y suprasensibilidad. A partir de lo estético, entonces, encontraríamos un camino más seguro hacia la “invisible moralidad” (Schiller, 1920: 18), pues es el único ámbito que logra unificar deber e inclinación. Por ende, debemos acceder a la Naturaleza plena de una humanidad ilustrada que alcanza las leyes determinadas por la razón, impulsadas por la voluntad y vividas por las *“fuerzas motrices del mundo sensible”* (Schiller, 1029: 42). De esta manera, el concepto de belleza da unidad a la idea de humanidad y permite a los dos impulsos actuar simultáneamente sin perjuicio de ninguno. Esto nos lleva directamente a nuestra última y crucial cuestión.

En el prólogo a la *Fundamentación* afirma Kant que el fundamento de la obligación no debe ser derivado ni de la experiencia ni de la naturaleza humana misma pues “*el hombre, afectado por tantas inclinaciones, aunque es capaz de concebir la idea de una razón pura práctica, no puede tan fácilmente hacerla eficaz in concreto en el curso de la vida*” (Kant, 2015: 19). La razón como facultad práctica reconoce su destino supremo en la fundación de una voluntad buena, sintiendo allí la satisfacción de realizar “*un fin que sólo la razón determina, aunque ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación*” (Kant, 2015: 32). Aquí la búsqueda no es la felicidad cuyo fin es condicionado, sino algo propio de la determinación de la razón. Lo que se busca en una buena voluntad es que los fundamentos de la acción no descansen en ninguna inclinación ni móvil egoísta, sino sólo en el deber. De esta manera, Kant afirma:

Una acción realizada por deber tiene, empero, que excluir por completo el influjo de la inclinación, y con ésta todo objeto de la voluntad; no queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad, si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por tanto, la máxima debe obedecer siempre a esa ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones (Kant, 2015: 38).

Se propone pues abrir el campo de la filosofía práctica, para que los conceptos morales tengan su origen *a priori* en la razón, en cuya pureza reside su dignidad ya que una teoría moral que mezcle los resortes de los sentimientos y las inclinaciones con los conceptos de la razón sería contingente e irreductible a un principio. Pero, ¿no es precisamente esto lo que intenta Schiller resolver? Ahora bien, como afirma Estiú: “*Pero sólo es responsable quien puede actuar con libertad, o sea, con independencia de inclinaciones sensibles que, por ser tales, siguen las inexorables leyes de la naturaleza*” (Estiú, 1958: 24). Pues no hay mérito moral en la heteronomía, en la pasividad. El hombre, no obstante, se halla en el medio del hiato: es naturaleza y, a la vez, libertad. Y al encontrarse en esta postura intermedia, su voluntad se halla sometida a condiciones subjetivas que no siempre coinciden con las objetivas. El concepto de deber es el que nos muestra que nuestra doble naturaleza nos obliga a no poder cumplir la ley moral inmediatamente, pues no hay

coincidencia entre ella y nuestra voluntad: “*El deber, pues, es la traducción del ser inteligible en la naturaleza sensible del hombre*” (Estiú, 1958: 30), traducción que obliga a la voluntad al cumplimiento de la ley. Tal vez aquí se encuentre el núcleo de la preocupación de Schiller al intentar buscar una fundamentación en un principio objetivo de la moral pero sin desatender esa traducción como una posible coincidencia con el principio subjetivo de la acción. No en vano Schiller afirma: “Ningún hombre debe deber”. Sin embargo, Kant dice: “*no esperar nada de la inclinación humana, sino aguardarlo todo de la suprema autoridad de la ley y del respeto a la misma (...)*” (Kant, 2015: 76). Y puesto que las inclinaciones no poseen un valor absoluto para deseñarlas, “*más bien debe ser el deseo general de todo ser racional el librarse enteramente de ellas*” (Kant, 2015: 80). Esto puede matizarse por el hecho de que la pretensión de Kant es, más bien, que el principio de la voluntad autónoma como imperativo tenga la forma del querer, sin intervención en su *fundamento* de ningún impulso o interés. Creemos que aquí puso el acento Friedrich Schiller.

5

Para allanar el abismo entre los principios abstractos de la moral y los principios de los sentidos, se tiene que producir un ascenso de la sensibilidad a la moral. Al respecto, creemos que Schiller coincide en que los fundamentos de la voluntad son proporcionados objetivamente por la razón, pero intenta pensar la posibilidad de que coincidan esos fundamentos con el efecto subjetivo de la ley, con el sentimiento moral. Intentaremos ver cómo esto se hace posible. En *De la Gracia y la Dignidad*, Schiller afirma que sólo por la gracia, la belleza puede inspirar inclinación, al punto que Juno solicita el cinturón a Venus para conquistar el amor de Júpiter. Sin adentrarnos en los matices del análisis schilleriano sobre la gracia como belleza en movimiento, lo que nos interesa destacar es que para Schiller, la razón requiere de la forma humana que exprese una manera de sentir adecuada a su destino moral, sin desentender que el hombre es al mismo tiempo objeto de los sentidos. “*Allí donde el sentimiento moral halla satisfacción, no quiere sufrir menoscabo el sentimiento estético, y la concordancia con una idea no debe costar ningún sacrificio en el fenómeno*” (Schiller, 1962: 55). Su aptitud moral debe manifestarse por la

gracia. Y de las tres relaciones en que puede el hombre estar con respecto a sí mismo (dominio de la razón, de lo sensorial o concordia), es la última la que muestra un estado de ánimo en que armonizan la razón y la sensibilidad, el deber y la inclinación y es la única que provee de las condiciones para que se produzca la belleza. Aquí el propio Schiller afirma alejarse del rigorismo moral para mantener las exigencias de la sensibilidad en el ejercicio del deber moral. Y aunque la participación de la inclinación en un acto libre no prueba nada con respecto al ajuste de la acción al deber,

la perfección moral del hombre puede sólo dilucidarse por ese participar de su inclinación en su conducta moral. [pues] la virtud no es otra cosa que “una inclinación al deber”. (...) y el hombre no sólo puede, sino que debe enlazar el placer al deber; debe obedecer alegremente a su razón. Si a su naturaleza puramente espiritual le ha sido añadida una naturaleza sensible, no es para arrojarla de sí como una carga o para quitársela como una burda envoltura (Schiller, 1962: 61).

Sin embargo, la dureza de la idea de deber en la filosofía moral de Kant “ahuyenta a las Gracias” pues se contraponen cruda y rigurosamente los dos principios que actúan sobre la voluntad. Aquí nos encontramos con la idea de alma bella, que hace espontáneamente el bien pues consigue conciliar deber e inclinación. Quien la posee puede abandonar sin miedo al afecto la dirección de la voluntad. Su carácter entero es moral. Facilidad, armonía son sus cualidades; se han esfumado en ella los contornos tajantes de quien debe dar estrechas cuentas en la relación entre sus acciones y la ley, y lo que surge es una figura íntegra, viva, armoniosa, “como en un cuadro de Ticiano”. En ella “*armonizan sensibilidad y razón, inclinación y deber*” (Schiller, 1962: 65). Gracia es expresión del alma bella y dignidad lo es del carácter sublime. Y, como en la belleza de la acción debe participar también la inclinación pero sólo lo moralmente grande da testimonio de una facultad más elevada que la sensorial, es que el alma bella debe transformarse en sublime. Ambas, en conjunto, deben colaborar en el acercamiento al ideal: se exige gracia de la virtud y dignidad de la inclinación; se suscita el respeto, que nos hace trepar hacia lo alto pero también el amor, que nos hace descender: “*La dignidad impide que el amor se vuelva apetito. La gracia cuida que el respeto no se vuelva temor*” (Schiller, 1962:

82). La gracia brinda concordia pero sólo la conjunción de una y otra garantiza que sea lo moral lo que hace a esa coincidencia.

Ahora bien, también en las ya mencionadas *Cartas* se muestra la doble naturaleza como objeto de reflexión. A diferencia de Kant, Schiller muestra que en la voluntad los impulsos deberán coincidir con la razón para hacer posible una legislación universal: “*La razón ha llevado a cabo su cometido cuando ha descubierto y afirmado la ley. Cumplirla es cosa de la esforzada voluntad y del sentimiento vivo*” (Schiller, 1920: 42). Y aquí se halla la misión del poeta, crear el ideal para convertir lo eterno y necesario en objeto de las inclinaciones de los hombres. Afirma:

(...) esa capacidad [el sentir como propias las ajenas emociones] la vamos perdiendo por la educación (...), en la medida en que tratamos de romper la potencia de las inclinaciones y afirmar el carácter en principios de conducta. (...) acudimos al fácil remedio de asegurar la firmeza del carácter apagando los sentimientos; efectivamente es más fácil vivir en paz con un enemigo desarmado que vencer a un adversario valiente y bien equipado (Schiller, 1920: 72).

Cuando el deber coincide con la inclinación ya no constriñe y creemos que ese es el sentido de la crítica, pues incluso en *Sobre lo sublime*, Schiller afirma que todas las cosas *deben* y el hombre es el ser que *quiere*. Por ello, muestra que el ideal de humanidad se hallaría no en un retorno irreflexivo a lo natural sino en el complejo enlace de la doble presencia de lo natural y lo cultural. Y es lo estético el ámbito que puede hacer participar la inclinación, pues unifica los impulsos, ennoblece el carácter, muestra el camino -una meta sin fin- a la posibilidad ideal para que el hombre no sea sólo el ser que debe (en un sentido de plena coacción moral), sino más bien y sobre todo el ser que quiere:

Así se explica también cómo el gusto (...) viene a situarse entre el espíritu y la sensorialidad y une estas dos naturalezas (...) en una feliz armonía; cómo logra para lo material el respeto de la razón y para lo racional la inclinación de los sentidos; cómo ennoblece las intuiciones convirtiéndolas en ideas y hasta transfigura en cierto modo el mundo sensible en reino de la libertad (Schiller, 1962: 38).

Bibliografía

Estiú, Emilio (1958). “La filosofía kantiana de la historia” en *Escritos sobre Filosofía de la historia*, Buenos Aires: Nova. Pág. 16.

Kant, I. [1785] (2015). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. M. García Morente, Buenos Aires: Losada. Pág. 91.

Kant, I. [1803] (2003). *Pedagogía*, trad. L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Madrid: Akal. Pág. 33.

Schiller, F. [1795] (1920). *La educación estética del hombre en una serie de cartas*, trad. M. García Morente, Madrid: Calpe.

Schiller, F. [1793] (1962). *De la gracia y la dignidad*, trad. Dornheim A. y Silva J. C, Buenos Aires: Nova.

Cuerpo, subjetividad y diferencia. Un abordaje fenomenológico del sentir

BASSO MONTEVERDE Leticia
(CONICET-CCT MdP/UNMdP)

Introducción

Desde sus inicios la filosofía consideró al cuerpo como un accesorio o complemento que, más que aclarar, deformaba lo que se ponía en cuestión. Su tratamiento estuvo relegado a un segundo puesto y fue quedando inoperante a lo largo de toda meditación. No supo entenderse a lo corporal como componente elemental de la naturaleza humana, por el contrario, se lo situaba en la periferia de su determinación. Es cuerpo porque así se constata... pero tras él se ocultaba la sutileza del yo. En la relación moderna S-O se lo ha colocado del lado de lo objetivo, ya Descartes lo había entendido como *res extensa*. Algo que debía eliminarse para atender a lo real, evidente, certero y estable: el *ego*.

A la hora de definir al sujeto las características que la filosofía seleccionó procedían del pensamiento, el lenguaje, facultades cognoscitivas o una serie de virtudes éticas que decretaban la manera “adecuada” de actuar y ser. Así, cuando el cuerpo aparecía en las indagaciones filosóficas era para menospreciarlo, infravalorarlo. El cuerpo es cosa, un estorbo en el camino de la razón. El cuerpo es culpa, sangre, pecado. Cuerpo tenían las versiones del hombre que se acercaban al animal “no humano”. Por eso, se distinguió al hombre prudente, sensato, juicioso de los niveles biológicos que se quedaban en la mera satisfacción de pulsiones de vida: alimentarse, cuidarse, conservarse, reproducirse. El hombre ciudadano, el hombre gobernante, es mejor, pues posee la capacidad de desatender sus necesidades para ocuparse de los quehaceres que trascienden al individuo y lo someten a un objetivo mayor.

Al cuerpo se lo estudió, entonces, por medio de las ciencias naturales a través de propiedades fisiológicas y mediante constantes que se rigen por el cálculo de “lo extensivo”. El cuerpo es materia y sólo materia. Parecía que el cuerpo, nuestro

cuerpo, el propio cuerpo, no siente, no piensa, no es activo ni productivo. No forma parte de nuestra subjetividad, no aporta nada al yo, no determina nuestra esencia. En todo caso, nos hace más débiles, vulnerables, brutos, nos descarrila, puesto que el cuerpo nos atrae a los deseos, inclinaciones, a la sensibilidad –un estrato inferior de la escala ontológica.

Por otro lado, el cuerpo remite a la experiencia singular, el cuerpo nos transporta a lo carnal, fáctico, mundano, corriente y ordinario: aquello que no sobresale o nos hace uno, pues nos perdemos en contingencias o nos hacemos masa al (homo)geneizarnos. El cuerpo es lo común, lo que no merece la pena rescatar porque no aportar genialidad.

Ahora bien, qué ocurre cuando mente y cuerpo se distancian, cuando se eleva un muro infranqueable entre el fundamento y origen de aquello que supuestamente nos estructura y lo que cotidianamente enfrentamos y nos viene al encuentro. La filosofía tiende a dibujar una imagen del mundo y el hombre, ella postula modelos de perfectibilidad que en el fondo pervierten al sujeto. Lo pervierten en la medida en que tergiversan la comprensión efectiva de su manera de darse, al pretender modelarlo siguiendo un estándar o arquetipo.

Es imposible que lo que somos no esté ligado a cómo somos. Es poco creíble que el entorno, nuestras limitaciones físicas y dependencias, no hagan mella en nuestro carácter. Y, del mismo modo, lo que sentimos afecta a nuestra conducta y lo que nos imponen restringe nuestra visión. Por este motivo, el cuerpo determina al yo, el cuerpo hace al sujeto, especialmente de acuerdo a cómo vivimos nuestro cuerpo o a cómo éste nos habita.

La fenomenología, de la mano de planteos como los de Merleau-Ponty, logra discutir aquellas incongruencias y deformaciones del método que acentuaron una mirada extrínseca al sentir. El filósofo retorna a las bases para pensar al cuerpo como medio y centro de orientación de los actos del sujeto. Allí la reflexión asume una postura en la cual el registro de lo vivido tiene un papel en la constitución de la experiencia y se articula de forma inteligible en función de las circunstancias y habilidades corporales del sujeto.

Bajo esta perspectiva, la experiencia del otro, es decir, la posibilidad de la intersubjetividad, se hace prepersonal porque al descartar la lectura binaria clásica S-O el reconocimiento del otro se torna algo difuso, en el sentido de intederminado. El otro no es un *alter Ego*, no es subjetividad pura, no es un objeto. Pues, es difícil identificar a aquél que se presenta en anonimato. Sólo por medio de comportamientos el otro tomará forma para uno. Por esto, la idea de la diferencia se pierde, de cierta manera, porque ningún sujeto se vive como un Yo que intenciona el mundo en la etapa sensible, sino que es en nuestro "ser del mundo" que descubrimos al otro a través de vestigios en la cultura del presente que dejan un rastro de familiaridad.

Atendiendo a estas cuestiones, en este trabajo nos interesa dar lugar a algunos de los aspectos que Merleau-Ponty tematiza respecto al cruce entre las nociones de cuerpo, subjetividad y diferencia en el marco de la constitución de sentido que la experiencia del sentir aporta.

1. Redefinición de la sensación en el proceso perceptivo

En *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty presenta a la *sensación* como una estructura intencional en sí misma y rompe con la referencialidad binaria entre S-O, al hablar de un yo encarnado que vive las cosas. En este caso, las notas definitorias de las cosas se establecen en el sujeto a través del proceso perceptivo, que en un flujo continuo se materializa en el propio cuerpo que siente. Ya no tenemos ni objetos "en-sí" que constituyen el motivo de las sensaciones ni un sujeto motivado que dirige y construye aquellas sensaciones "para-sí". El sentido del acto perceptivo que se define va a surgir de dos dimensiones que en cierto punto se entrecruzan, una de carácter latente que confiere el fondo perceptivo del que emanan las formas posibles y un repertorio de habilidades adquiridas que habilitan el trato con las cosas y una dimensión patente que actualiza esas potencialidades gracias a los componentes reales que están presentes en la circunstancia vivida.

Este tipo de mirada sobre la percepción no es un aporte original del filósofo francés, sino la influencia de ciertas tensiones de la filosofía trascendental kantiana que la

fenomenología husserliana y heideggeriana retoman, a su manera. Lo interesante es que Merleau-Ponty introduce una visión estrictamente carnal de esta lectura intencional de la sensación, porque es en el cuerpo propio en donde germinan los sentidos matizados por las capacidades motrices del sujeto. Esta vía que abre la afección para analizar la sensación tira abajo la lectura clásica empirista que decae en un atomismo de las sensaciones. Pues, por más que ese flujo se direcciona a partir del juego de fuerzas que entre la figura y el fondo delimitan lo sentido, lo que vivimos no son partes de objetos o propiedades reales que se discriminan en el proceso sino que la sensación es un fenómeno más complejo que involucra la vitalidad de la experiencia y la familiaridad de significados que la hacen inteligible. Al respecto el pensador nos dice:

El sintiente y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, ni es la sensación una invasión de lo sensible en el sintiente. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto [...] y en este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no puede decirse que el uno actúe y el otro sufra, que uno sea el agente y el otro el paciente, que uno dé sentido al otro. (1993: 229)

Sin el cuerpo sintiente que ejerce una actitud respecto de eso que se presenta para sacarlo de su indeterminación original y sin el apremio de eso que se me aparece y ejerce cierta llamatividad, la sensación percibida no adquiere la inteligibilidad necesaria para ser vista. No obstante, también ocurre que mi propia espesura está, de cierta forma, ausente para mí porque no tengo clara conciencia de mi Yo en el momento en que ejecuto determinado acto o movimiento para lograr acoplarme a eso que se presenta.

En este flujo que articula a su paso la sensación, acontece de manera previa una función no-tética del cuerpo que Ponty llama "arco intencional". Como dice Ramírez Sáiz: "...el cuerpo es experimentado como la realidad que sirve de base y sobre la que operan todas la demás, como una adquisición lograda." (1994: 25) Es decir, la sensación encuentra su sentido gracias a esa intencionalidad que crea la unidad de los sentidos. Este "arco intencional" descubre al cuerpo como organismo adherido al mundo en una experiencia anónima.

Esto es así porque para el filósofo francés la experiencia del cuerpo propio se va construyendo a medida que se pone en juego la percepción, dado que mi cuerpo es,

a su vez, cuerpo sentido. Por ende, tanto la cosa como yo nos encontramos en un estado indefinido, pues no se produce un acceso explícito que en totalidad me permita vivirme; no existe un momento de plenitud en el que se cumpla una visión del conjunto del mundo y de mi puesto en él. Parafraseando a Merleau-Ponty "hay más de lo que veo y yo no estoy enteramente en las operaciones que realizo." (Cf. 1993: 232)

Con esto, Ponty arriba a la premisa de que la sensación pertenece a un campo de concreción puntual que no agota ni a la cosa ni al sujeto en ella pero que, sin embargo, alcanza en ese ámbito de lo vivido el sentido requerido. Tal como Belvedere (2014: 125) rescata, la percepción y lo percibido no se reemplazan en la reflexión merleau-pontiana, ninguna de éstas tiene un rol dominante. Aunque estas dos posibilidades del sentir que muy bien se retratan con el ejemplo husserliano que Ponty retoma de las manos que tocan pero a la vez son tocadas, no permite un solapamiento del proceso perceptivo. El sujeto no puede sentir su sentir simultáneamente, esto requeriría una delimitación de los circuitos que encaminan la percepción que es imposible por el hecho que anteriormente mencioné, a saber, que el percibir y lo percibido no se presentan acabados sino que se hacen apoyándose en el aporte del otro bajo una actitud abierta que no se cierra a la distinción S-O.

Entonces, cuando una mano roza la otra, la experiencia del sentir se da en un cruce de los polos, ni es uno ni es otro. Y como el sujeto no termina de ser la fuerza sintética, el objeto no se reduce a mera cosa independiente del percibir. Siguiendo esta línea de interpretación, cuando Merleau-Ponty analiza el caso de las manos que se tocan y son tocadas, sostiene la imposibilidad de un pasaje del ser sintiente al sentido porque las experiencias del tocar y ser tocado no logran equipararse. Ramírez Sáiz explica que la sensación reclama, para aparecer, una colaboración del sujeto. Pero no me da nada en lo que mi 'yo' se pueda reconocer. [...] La disposición de acogida que [lo] sensible espera de mí para que él surja, no pertenece al 'yo' individual, sino a un basamento impersonal, a una fuerza existencial anónima." (1994: 26)

Con todo, hay que ver qué ocurre cuando el objeto de nuestro sentir es otro sujeto porque, como hasta ahora se está narrando, el sentir en la percepción es prepersonal dado a que no estoy del todo seguro de vivirme en el proceso. Merleau-

Ponty dice al respecto: "...tengo tanta conciencia de ser el verdadero sujeto de mi sensación como de mi nacimiento y de mi muerte. Ni mi nacimiento ni mi muerte pueden aparecérseme como experiencias mías, ya que, de pensarlas así, me supondría preexistente o superviviente a mí mismo." (1993: 231) Por este motivo, la sensación es vivida por un yo que no se reconoce como sujeto pleno en el conjunto de sus experiencias y con poder de decisión sobre sus actos. Al encontrarnos con esta caracterización prepersonal del sentir, ¿cómo se siente y vive al otro cuando no me vivo conscientemente a mí mismo? A continuación, nos detendremos en la experiencia del cuerpo del otro, para intentar pensar esta cuestión.

2. El anonimato del sentir en la relación con el otro

El anonimato es la nota distintiva de la sensación, pues capto algo al margen de mi vida personal y de mis propios actos. (Cf. Merleau-Ponty, 1993: 231) Este es el fenómeno de estar, de entrada, entregado al mundo —"ser del mundo" dice el filósofo. Ahora bien, con respecto a los otros sucede algo similar: para poder hablar de la posibilidad de ponerme en contacto con otro sujeto primero está la condición que respalda que pueda pensar en una relación porque de hecho, y en principio, "soy con el otro". Tal como López Sáenz señala: "El verdadero trascendental de Merleau-Ponty es esa vida plena de ambigüedades, la *Lebenswelt*, que no es el ser puro, sino el sentido que se teje en la intersección de mis experiencias y en el nudo de mis experiencias con las del otro. Los otros son, pues, las coordenadas permanentes de nuestra vida. Es más, la verdad es el yo con los otros en el mundo, en el devenir incesante de la historia y de la sociedad." (1994: 47)

Bajo estos términos, la diferencia no está del todo expuesta, no tengo frente a mí a un otro que se distingue de mi cuerpo y que me obliga a reconocerlo, porque la relación intersubjetiva no está predelimitada por esquemas formales que anteceden al acto del sentir. El otro es junto a mí y yo soy con el otro en una experiencia general, inacabada, que me permite captar su sentido en base al cruce de lo latente y patente que en un inicio señale.

No obstante, queda en pie la pregunta de cómo puedo vivir al otro, el propio Merleau-Ponty se la formula en su libro así: "...¿cómo el vocablo Yo puede ponerse en plural, cómo formarse una idea general del Yo, cómo puedo yo hablar de otro Yo diferente del mío, cómo puedo saber que existen otros Yo, cómo la conciencia que, en principio, y como conocimiento de sí misma, está en el modo del Yo, puede ser captada en el modo del Tú y por ende en el modo del 'Se'?" (1993: 360)

El filósofo presenta una experiencia perceptiva del mundo y el hombre como el sentir de lo natural y lo cultural. Las cosas y los otros se me presentan en un mundo ya significado a través de mi comportamiento y de cómo afectan al direccionamiento de mi corporalidad. En consecuencia, lo que viene al encuentro está de forma indefinida cargado del saber que nos habita y, a su vez, plasmado en vivencias concretas que se materializan para mí a través de los vestigios de la existencia.

La experiencia del otro aparece mediante el comportamiento de ese otro y no como una subjetividad entera. Como no tengo experiencia de mí tampoco tendré la vivencia del otro. Sólo puedo pensar que cuando me vuelco hacia mi percepción y doy con los vestigios de mi existencia que permanece latente y se actualiza cuando el presente lo demanda, del mismo modo, la existencia de los otros se me aparece, porque de la mirada –del rostro del otro- infiero que hay una cierta conciencia en las gesticulaciones que la expresan. En este sentido, la intersubjetividad es una corporeidad, pues la vivencia del otro es postural. Al otro lo vivo y el otro me reconoce por medio del estilo de cada uno, de nuestros gestos y expresiones corporales.

En síntesis, en esta etapa originaria del sentir esos gestos se plantean como una apertura en la cual mis intenciones y las del otro implican una inadecuación pues, dada la forma anónima de mi existencia, la revisión de mis actos implicará un exceso en los resultados de su plenificación. De esta manera, los argumentos por analogía no bastan para concebir al yo como *alter Ego*, como otra conciencia constituyente, sino sólo para hacer de él un simple duplicado del yo. El otro no es un *Cogito* que tenga que deducirse, sino un cuerpo cognoscente como el mío. Lo experimento gracias a mi cuerpo y al suyo, pero no lo constituyo completamente. El otro y yo pertenecemos a un polimorfismo fundamental" (López Sáenz, 2004: 57-58) Esta

experiencia sólo nos deja en claro que hay un mundo en el que somos y del que somos, que nos lleva a pensar que compartimos un mismo escenario.

Ponty argumenta acerca de la imposibilidad de una diferencia entre nosotros en el mundo que, si el otro se me presentara como un sujeto definido y yo mismo me captara así, sería una vivencia inmanente en un espectáculo privado que no permitiría subtenderse hacia un sentido de ser. Por consiguiente, la experiencia del otro no va a presentarse bajo el concepto de diferencia; no hay rasgos de individuación o realización plena de aquél o de mí. En tal caso, "es precisamente mi cuerpo el que percibe el cuerpo del otro y encuentra en él como una prolongación milagrosa de sus propias intenciones, una manera familiar de tratar con el mundo [...] el cuerpo del otro y el mío son un único todo, [...] y la existencia anónima, de la que mi cuerpo es, en cada momento, el vestigio, habita en adelante los dos cuerpos a la vez." (Merleau-Ponty, 1993: 365)

Bibliografía

Battán Horenstein, Ariela (2004) *Hacia una fenomenología de la corporeidad. M. Merleau-Ponty y el problema del dualismo*, Córdoba, Universitas. Editorial Científica Universitaria.

Belvedere, Carlos (2014) "La constitución del cuerpo propio y la descripción de la carne en la crítica henriana a Merleau-Ponty" en *Universitas Philosophica*, 31 (63) pp. 119-142.

García, Esteban (2012) *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Editorial Rhesis.

Husserl, Edmund (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro II: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, FCE.

Levinás, Emmanuel (2014) *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis.

López Sáenz, M^a Cármen (2004) "Intersubjetividad como intercorporeidad" en *La lámpara de Diógenes*, vol. 5, N^o 8-9, pp. 57-70.

_____ (1994) "Intersubjetividad trascendental y mundo social" en *Enrahonar*, 22, pp. 33-61.

Merleau-Ponty, Maurice (1993) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Ramírez Sáiz, Juan Manuel (1994) *La percepción como expresión natural en Maurice Merleau-Ponty*, México, Universidad de Guadalajara.

San Martín, Javier (2010) “El contenido del cuerpo” en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: Cuerpo y alteridad, pp. 169-187.

Reflexiones sobre la reflexión

BLANCO Javier
(UNC)

1. Introducción

Proponemos aquí una reflexión meta-teórica acerca de la necesidad y las condiciones de (im)posibilidad de desarrollar teorías reflexivas, es decir, teorías donde su propia formulación pertenezca, de algún modo, al universo de referencia de la teoría misma.

La reflexividad y la auto-referencialidad han estado históricamente asociadas a diversos tipos de paradojas o antinomias, a juegos ociosos o meros trucos del lenguaje. En la literatura, la matemática, la filosofía, así también como en la física la biología y la economía, las paradojas marcan puntos de conflicto, límites a lo pensable, a lo expresable, pero también aperturas a otras formas de pensamiento, nuevas interpelaciones que eventualmente podrán permitir trascender el marco conceptual en el que aparecen.

Hay muchísima literatura acerca de los diferentes tipos de paradojas, soluciones variadas y discutibles, análisis más o menos exhaustivos y precisos. Algunos temas recurrentes en las paradojas son las diversas formas de auto-referencialidad, las confusiones de niveles de abstracción o de niveles discursivos, los sistemas reflexivos donde pueden construirse maneras de referir a la propia relación de referencia.

Desde la mítica formulación de Epiménides, la auto-referencialidad tiene connotaciones lúdicas y muchas veces irritantes que acechan las parsimoniosas y bien fundadas teorías científicas. Quizá pueda pensarse que el controvertido dictum heideggeriano “la ciencia no piensa” indique el continuo esfuerzo de la epistemología por desterrar o acotar los fenómenos auto-referenciales que aparecen en el interior de las teorías científicas, operación históricamente exitosa y que permite una

aparente transparencia referencial indispensable para el acelerado “progreso” científico.

Como decíamos, las paradojas habitan en los límites del pensamiento, a veces poseen una existencia anecdótica o funcionan como invitación al pensamiento lateral, pero otras veces adquieren un carácter amenazante y se manifiestan como antinomias que socavan las bases de las teorías en cuestión y obligan a reformulaciones radicales. Esto ocurrió entre finales del siglo diecinueve y la primera mitad del veinte, cuando cobraron forma varias antinomias en contextos fundacionales de la matemática y conmovieron no solo a esta disciplina sino a la percepción de los alcances y límites del pensamiento en general. La noción de infinito de Cantor, la paradoja de Russell, el programa de Hilbert, los teoremas de Gödel y la máquina universal de Turing marcaron una nueva agenda con consecuencias teóricas y prácticas aún en pleno desarrollo. Paradójicamente (sic), si bien los resultados prácticos de estos programas teóricos son palpables y han modificado drásticamente nuestras formas de vida, las consecuencias teóricas se han ralentizado o acotado a dominios específicos y su carácter está aún en discusión.

La asociación histórica de la auto-referencialidad con las paradojas, con las definiciones circulares y con los juegos de palabras, llevó a que se considere a la reflexividad como un problema a ser resuelto, un enredo o confusión indeseable (the post-modern predicament¹ de acuerdo a Hilary Lawson (Law85).

Desde una actitud diferente, en el libro (GR12) Grim y Rescher buscan mostrar conexiones importantes entre temas filosóficos diversos desde el cogito cartesiano hasta la pregunta por el libre albedrío o propuestas para una explicación de la conciencia, tomando como guía la estructura reflexiva de las paradojas. Consideran que esta estructura provee una dinámica específica que permite analizarlas en un marco común y reencontrar esos patrones en diversas áreas y en diversos problemas. Como comentario, si bien ellos no lo plantean así, las formas gráficas

¹ For Lawson, reflexivity is a form of self-awareness, it is a turning back on oneself. As such it has always been part of philosophy. So why is reflexivity a problem of the post-modern era? Lawson argues it is because reflexive questions have arisen anew and in intensified form because of the post-modern recognition of the ‘central role played by language, theory, sign and text’

que adquieren sus estructuras dinámicas pueden verse de manera precisa como modelos de non well-founded sets (BE87), pudiendo aprovechar muchos de los resultados que ahí se obtienen para el desarrollo de una teoría más general y profunda basada en la misma idea.

El teorema de Gödel (Fra05) es quizá el primer resultado histórico donde la reflexividad al interior de una teoría matemática precisa adquiere un rol positivo, se convierte en una herramienta poderosa para mostrar un teorema fascinante que cambió de manera drástica nuestra comprensión de los sistemas formales. Pocos años después, Alan Turing completa el giro reflexivo constituyendo una nueva noción de mecanismo cuyas consecuencias conceptuales aún no hemos terminado de dilucidar. Este giro es reconocido por el mismo Gödel cuando afirma que es la caracterización de Turing la que termina de dar una definición adecuada de sistema formal y de procedimiento mecánico. También afirmará que es la primera noción epistemológica interesante que es absoluta, es decir, que no depende su definición del formalismo elegido.

2. Reflexión, reflexividad y auto-referencialidad

La terminología no es aún estable. Una de las razones es que nociones como las de reflexividad, reflexión y auto-referencialidad no pertenecen a un solo campo o disciplina y tienen una historia larga aunque fragmentaria. Hay al menos dos buenas compilaciones de trabajos sobre el tema (BS12, BHP06)

Las ideas de reflexión y auto-referencialidad se cruzan de diversas maneras en diferentes marcos teóricos, a veces se identifican y otras veces alguna de ellas contiene o implica a la otra. Suelen estar asociadas a una relación de referencia o de denotación, la cual muchas veces es tomada como punto de partida o parámetro de un sistema dado (por ejemplo (Smu94, Bol02)).

En ese marco, la auto-referencialidad será vista como un ciclo, inmediato o no, en dicha relación. En cambio hay reflexión, según Bolander, si la imagen de dicha relación incluye al dominio, es decir si todo objeto que refiere (todo significativo, podría decirse) es también un objeto al que puede referirse. De alguna manera la

reflexión es una operación sistémica, mientras la auto-referencialidad es una propiedad más local, aplicable a cada uno de los objetos. Se predica reflexividad de un sistema que admite reflexión.

Además de la multiplicidad de vocablos para referir a este fenómeno, tampoco están claras las relaciones entre los sentidos con que se usan en diferentes contextos teóricos o disciplinares, si se está haciendo referencia a diferentes aspectos del mismo concepto, o si, por el contrario, son conceptos homónimos pero diferentes.

Estamos quizá en un estado análogo al llamado “trilema de Capurro” para el caso de la palabra información, que su mismo creador, el filósofo uruguayo Rafael Capurro considera en realidad un trilema aristotélico. Este trilema, parafraseado para este caso, plantea tres opciones en principio disyuntas acerca de la naturaleza de los conceptos de reflexión y auto-referencialidad: Univocidad: los conceptos significan lo mismo en todos los ámbitos.

Analogía: los conceptos tienen su sentido originario en un ámbito, por ejemplo el de la lógica matemática, y se los aplica sólo analógicamente a otros niveles.

Equivocidad: los conceptos tienen significados diferentes en diversos ámbitos.

Cada rama del trilema tiene ventajas y dificultades, y estamos lejos de tener siquiera una propuesta de ubicación de los conceptos en este caso. Lo que buscamos aquí es mostrar algunas de sus propiedades específicas en ámbitos formales que podrían ofrecer modelos adecuados y preguntas interesantes en otros contextos.

3. Reflexividad en sistemas formales

La historia reciente de los sistemas formales está atravesada por cuestiones reflexivas. Puede decirse que comienza con las paradojas que pusieron en cuestión los fundamentos de la matemática a fines del siglo XIX, sobre todo la paradoja de Russell, pero también las de Burali-Forti, la de Cantor, la de Richard o la de Berry.

Para recomponer los sacudidos fundamentos de la matemática, David Hilbert plantea su programa formalista consistente en encontrar axiomas adecuados para

todos los conceptos matemáticos y derivar a partir de ellos toda la matemática usando exclusivamente métodos finitistas. No vamos a reseñar aquí el devenir del programa de Hilbert, solo mencionar que llevó a una descripción precisa de lo que puede considerarse válido como cálculo, y, asociado a esto, a la creación de la meta-matemática, es decir del análisis conceptual de las propiedades de las teorías matemáticas usando métodos matemáticos. Formuló también lo que luego fue llamado el *Entscheidungsproblem*, el problema de la decisión que buscaba encontrar un método efectivo para determinar la validez de cualquier fórmula aritmética. También sería necesario, según Hilbert, encontrar demostraciones absolutas de consistencia, es decir, demostraciones meta-matemáticas que mostraran que en los sistemas formales en cuestión no podrían derivarse contradicciones.

Este programa se desarrolló con altibajos durante los primeros treinta años del siglo XX, hasta que en 1931 un joven lógico austríaco cambió para siempre nuestra visión de la matemática y abrió el camino a una nueva comprensión de los sistemas formales. Kurt Gödel presenta en un congreso en la histórica Königsberg un teorema que muestra límites precisos a los sistemas formales, no por falta de poder expresivo sino por exceso. La aritmética elemental, va a mostrar Gödel, tiene una potencia expresiva enorme, y permite usar números para codificar las fórmulas mismas de la aritmética y las demostraciones que pueden hacerse en el mismo sistema como predicados del mismo. Quizá por primera vez en la historia, la reflexividad es usada de manera positiva, es decir, para encontrar propiedades de un sistema formal y sin generar contradicciones.

El meta-teorema de incompletitud muestra de manera muy ingeniosa cómo en cualquier sistema axiomático (consistente) para la aritmética de los números naturales (con al menos suma y producto) habrá sentencias tales que ni ella ni su negación sean demostrables con esos axiomas. Dadas ciertas propiedades de consistencia, esto va a implicar la existencia de verdades matemáticas indemostrables en un sistema formal dado.

Frecuentemente se hace una lectura relativista de este teorema, lo cual es particularmente curioso ya que su autor lo considera una prueba de la existencia objetiva de los objetos matemáticos. Gödel es un realista fuerte, para quien la existencia de los objetos matemáticos es independiente de su percepción o

descripción teórica. La meta-matemática de Hilbert encontrará en Gödel un desarrollo inédito, enriqueciendo de esa manera el universo de objetos matemáticos. La teoría misma, aún en su forma ordinaria, auto-limitada a un lenguaje de primer orden con un conjunto fijo de símbolos, admitirá un alto grado de reflexividad. Esbozamos aquí una breve y limitada explicación de como opera dicha reflexividad

Gödel se inspira en la paradoja de Epiménides¹ pero en lugar de considerar la verdad de una proposición, se va a enfocar en su demostrabilidad. Se inspira en la paradoja para construir una fórmula cuya indemostrabilidad sea demostrable. Para esto codifica las fórmulas de primer orden como números, para que los predicados de la aritmética puedan aplicarse, indirectamente, a fórmulas. Esa codificación se define al interior de la lógica misma, siendo en ese momento una construcción novedosa². Asigna así a cada fórmula φ un número natural único $|\varphi|$ y luego construye predicados numéricos cuyo significado puede entenderse a partir de lo que dicen de las fórmulas asociadas por la codificación. Es importante entender bien que esos predicados son definidos en la lógica misma y se aplican a números. Son predicados complejos que enuncian propiedades seguramente poco interesantes sobre los números mismos, pero que se vuelven inteligibles cuando se los entiende como propiedades de las fórmulas codificadas en esos números. El más relevante para el teorema es el predicado que Gödel llama *Bew* por *beweisbar*, demostrable en alemán - , que se aplica a números y que es verdadero si y solo si la fórmula asociada a ese número es demostrable. Luego, con un ingenioso procedimiento de diagonalización construye una fórmula *G* de la cual puede demostrarse una propiedad referida a su propia (in)demostrabilidad: *G* si y solo si $\neg Bew(|G|)$, es decir, la fórmula *G* es equivalente a que no es demostrable la fórmula cuya codificación numérica es $|G|$, o sea *G* misma.

¹ La anécdota es que Epiménides, un cretense, habría afirmado que “todos los cretenses son mentirosos”. No hay ninguna paradoja aquí. Aún asumiendo que eso signifique que los cretenses siempre mienten, lo único que puede deducirse es que la frase es mentira. Otras versiones sí son paradójicas, la más conocida es “Esta oración es falsa.”. Si la oración es verdadera, entonces se contradiría con lo que dice y viceversa. En la aritmética no hay indexicales, por lo cual otro procedimiento es necesario para la auto-referencialidad. La noción de verdad tampoco es definible, como luego demostraría Tarski.

² hoy no resulta sorprendente, sabemos que cualquier archivo de cualquier formato en una computadora (imágenes, textos, videos, etc.) es también un número, un código binario.

Dicha propiedad no es la definición de G , sino una propiedad de la construcción G que ni siquiera enunciaremos aquí. Esta fórmula G satisface entonces la propiedad que ser ella misma no demostrable. Si fuera falsa, el sistema no sería consistente (porque entonces sería demostrable). Luego, G es necesariamente verdadera, pero entonces, como lo afirma la propiedad demostrada, no será demostrable.

Cinco años después Alan Turing resuelve negativamente el Entscheidungsproblem planteado por Hilbert. No es posible construir una máquina capaz de tomar una fórmula y determinar mecánicamente si es o no un teorema. Para poder demostrar esta imposibilidad Turing necesita caracterizar de manera precisa el significado de “proceso mecánico” o, adoptando una expresión más adecuada y que tomaremos como sinónimo “procedimiento efectivo”. Para ello Turing establece cómo un ser humano puede actuar de manera mecánica o efectiva, siguiendo reglas precisas.

Una máquina de Turing es una entidad abstracta, formal, la cual se define a partir de un conjunto finito de estados, un alfabeto finito de símbolos de entrada y un conjunto de reglas elementales. Dichas reglas tienen en cuenta las limitaciones humanas, tanto perceptivas como de memoria y capturan la idea de un humano llevando a cabo pasos elementales.

La otra creación esencial que hace Turing es la de la máquina universal. Esta máquina, precursora teórica de las computadoras, es una máquina particular con su propio conjunto de reglas cuyo comportamiento consiste en reconocer una codificación de una máquina cualquiera como dato de entrada (un programa codificado), y comportarse como ella. La creación de esta máquina que condensa en sí misma el comportamiento de cualquier otra permite resumir en un solo objeto propiedades características de todo el sistema. Baste mencionar otra teoría derivada de las propiedades de la máquina universal que parece sorprendente ya que va en contra de varios prejuicios anti-mecanicistas: John von Neumann construyó por los años cincuenta una teoría de autómatas teóricos que se auto-reproducen. Incluso pueden producir autómatas más complejos que sí mismos. Todo esto ocurre a partir de la propiedad de poder comportarse de acuerdo a un código que pueden tomar como dato y a la capacidad para analizar y modificar su propio código.

4. Reflexividad, computación e información

A careful analysis will show that, to the extent that se can make sense of it, this view that knowing is representational is far less evident –and perhaps, therefore, far more interesting– that is traditionally believed. To do it justice requires considerable care: accounts in cognitive psychology and the philosophy of mind tend to founder on simplistic models of computation, and artificial intelligence treatments often lack the theoretical rigour necessary to bring the essence of the idea into plain view. (Smi82)

Las ideas de Turing junto al trabajo de muchos, dio lugar al desarrollo de una teoría profunda y compleja, la teoría de la computabilidad.

Podemos pensar la reflexividad asociada a la computación como una generalización de una mirada acerca de la programación orientada a objetos. Según Sobel y Friedmann, la programación orientada a objetos puede pensarse como que la “forma” de los programas no está completamente determinada, termina de hacerlo cuando entra en contacto con los datos sobre los que computa. De manera análoga, puede pensarse a la programación orientada a reflexión como que la ejecución de un programa adecua su forma a la de las computaciones con las que entra en contacto

De acuerdo a Henk Barendregt (Bar02), la reflexión ocurre en un dominio de objetos que tienen un significado activo, es decir producen determinadas acciones en un contexto dado. Entre los ejemplos de dominios cita programas en ejecución en un sistema computacional, proteínas en un organismo vivo cumpliendo funciones específicas, oraciones en el lenguaje y teoremas en matemática.

Para definir reflexión en un dominio tal se basa en dos nociones: codificación e interacción. Por codificación entiende algo análogo a la idea de referencia de Bolander, es decir que para cada objeto del dominio hay otro objeto (no necesariamente único) que será considerado como el código de este, su representación. La acción del primer objeto, puede ser reconstruida exactamente a partir de una interacción específica con el objeto que lo codifica, en un proceso que

se llamará de decodificación³. Un código C de un objeto O no posee el significado activo de O, solo lo produce a partir de la decodificación. Ahora, el proceso de reflexión se dará a partir de la interacción entre un objeto con su propio código, lo cual permite, entre otras acciones, que un objeto modifique su propio código produciendo un nuevo objeto con un comportamiento modificado.

Según Brian Cantwell Smith la idea de reflexividad está directamente asociada a la de representación. Si bien afirma que no toda teoría reflexiva implica una noción explícita de representación y que puede haber nociones no reflexivas de representación (al menos no explícitamente reflexivas), ambas nociones estarían en una relación directa. Si pensamos a la información como siempre refiriendo a algo o al menos como signo en un sistema de referencia, la noción de representación también estará directamente asociada a la de información.

Además de eso, si pensamos a la información como operación, o como el potencial de cambio de un sistema, la idea de acción asociada a objetos de un dominio pasa a ser central.

la reflexividad del sistema pasa a ser relevante para dar cuenta de esa noción. Parece esta una noción completamente adecuada a la mayoría de los trabajos en esta dirección.

Habíamos visto que reflexión y auto-referencialidad aparecen como ideas asociadas, a veces co-extensivas. Adoptamos aquí algunas distinciones provisorias que no son universales. Por un lado, la auto-referencialidad parece más una propiedad de expresiones particulares, mientras que la reflexión es una propiedad sistémica, de un proceso en general. Hay sistemas formales que admiten auto-referencialidad, lo cual a veces puede identificarse con la reflexividad del sistema mismo (aunque esta caracterización suele estar asociada a otras propiedades que ya describiremos). Puede hablarse de expresiones auto-referenciales, pero parece menos adecuado hablar de expresiones reflexivas, siendo esta última una propiedad contextual. Para Smith, la reflexividad es una forma particular de auto-referencialidad que involucra una conexión causal. Mientras que muchas veces la auto-referencialidad estudiada

³ En ese marco hay un sutil error en la definición de Barendregt, ya que propone que la decodificación permitiría reconstruir el objeto original. Es un requerimiento demasiado fuerte que no se condice con los ejemplos, incluso podría ser que el objeto dado y su codificación habiten en diferentes sub-dominios

por lógicos está basada en una atribución semántica exterior al sistema en cuestión, para que sea éste sea reflexivo será necesario que dicha atribución tenga efectos concretos al interior de dicho sistema, en particular en los casos en que hay un proceso asociado a las expresiones referidas. La comprensión o descripción de estos fenómenos por supuesto puede seguir estando en términos de una semántica externa.

Uno de los intentos interdisciplinarios más interesantes en los que la noción de reflexividad se asoció a la de sistema y a la de información ocurrió a fines de la primera mitad del siglo XX. La cibernética, comprendida como una teoría de los sistemas complejos tuvo su auge en esa época incorporando además de diversas maneras estas reflexiones a las disciplinas empíricas, dando lugar incluso de una necesaria nueva ontología, Los encuentros Macy desarrollados en New York entre 1946 y 1953 fueron sede de importantes reflexiones acerca de filosofía, matemática, biología, ciencias cognitivas, antropología y sociología, que abrieron las fronteras disciplinares y dieron lugar a nuevas áreas de investigación. Algunas derivas importantes de aquellas empresas intelectuales resuenan aún hoy, como la cibernética de segundo orden de von Foerster, los sistemas autpoiéticos de Maturana y Varela y la actual teoría de la mente llamada enaccionismo derivada de estos, las paradojas performativas de la escuela de Palo Alto, o la noción de sistema social de Luhmann, entre muchas otras.

Suele considerarse a la reflexividad como condición del pensamiento post-moderno, asociada también a formas de relativismo. Autores como Nietzsche, Heidegger y Derrida dan cuenta de las deficiencias del discurso positivista, desarrollando recorridos teóricos reflexivos complejos donde ponen en cuestión las bases de las formas de conocimiento occidentales, en particular la noción de verdad. Gödel predicaba en cambio un realismo matemático fuerte: para él la imposibilidad de una axiomatización definitiva de la totalidad de la matemática no habilitaba un libre juego de discursos inconmensurables. Por el contrario, los resultados de incompletitud vendrían a reforzar la necesidad de una realidad matemática independiente, irreductible a las presentaciones formales.

Es cierto que no siempre las condiciones epistemológicas de la matemática son traducibles a las ciencias empíricas, pero al menos establecen la posibilidad de

pensar un nuevo realismo reflexivo, posiblemente basado en una ontología relacional, como la postulada por Simondon a partir de una apropiación crítica de la cibernética, y un materialismo extendido que incorpore de manera intrínseca las dimensiones informacionales.

5. Mente y reflexividad

Una de las áreas donde diversas formas de reflexividad -con diversos nombres- tienen un campo fértil es en las ciencias cognitivas, sobre todo asociadas al controvertido problema de explicar la conciencia.

El filósofo y computólogo Aaron Sloman planteaba en (Slo08) que la pregunta por la conciencia estaba mal formulada. Recurría para esto a una interesante clasificación de las preguntas, reconociendo preguntas empíricas, preguntas sobre diseños y preguntas conceptuales, dando prioridad a las preguntas sobre diseños. Las preguntas empíricas, decía Sloman, pueden dar lugar a investigaciones valiosas y pertinentes, hasta que los investigadores empiezan a decir que descubrieron alguna cuestión importante acerca de la conciencia, como si esto fuera un concepto bien definido; las preguntas conceptuales, por otro lado, parecen estar planteadas como si el acceso en primera persona a la experiencia de la conciencia fuera todo lo que se necesita para distinguir, binariamente, entre seres que son o no conscientes⁴. La conciencia no sería entonces una cuestión binaria pero tampoco, según Sloman, una cuestión de grados, tener más o menos conciencia. Algunos autores la consideran un concepto “cluster”, es decir que involucra un conjunto amplio de diferentes capacidades que se articulan de manera compleja y que pueden presentarse cada una de ellas en diversas proporciones o directamente estar ausentes. Entre las capacidades relevante enumera las diferentes formas de percepción, la memoria, aprendizaje, monitoreo y auto-control. El trabajo que considera más promisorio para avanzar en la comprensión de la conciencia sería entonces el diseño de arquitecturas que permitan combinar diferentes capacidades dando lugar a descripciones de diferentes formas de conciencia. El nivel superior de algunas de

⁴ En la película Terminator se dice que hay un momento preciso en que Skynet “adquiere conciencia”

sus propuestas arquitectónicas es el que llama de meta-management, el cual coincide con la noción de reflexión presentada aquí.

Grim y Rescher van a plantear como solución al problema de la conciencia que esta puede considerarse como un estado de “awareness” directamente reflexivo. En ese marco cuestiones como la experiencia de primera persona, los qualia, ciertas atribuciones semánticas, serían reductibles a formas particulares de referencia reflexiva. Consideramos que este camino es fructífero si lo enmarcamos en el tipo de proyecto de diseño que propone Sloman, enmarcado en un conjunto de arquitecturas que den cuenta de los diferentes componentes y niveles de abstracción y tomamos las definiciones más precisas que agregan una dimensión de interacción entre códigos y objetos como formas de caracterizar la reflexión. Construir modelos en este sentido puede aportar a mejorar los estudios empíricos y a dilucidar o al menos a reformular de manera más adecuada, varias de las preguntas conceptuales.

6. Propuesta

The formalism we have developed allows for what in (Turchin, 1977) is called the stairway effect: a ‘mechanical’ way to repeat metasystem transitions. According to the view developed in (Turchin, 1977), the stairway effect is the essence of the phenomenon of evolution; to make mechanical intelligence, we must be able to make repeated metasystem transitions in the machine. (Tur93)

De los “problemas reflexivos” que fueron apareciendo históricamente se pasó a considerar a la reflexión como una propiedad característica de diversos tipos de sistemas interesantes. Algunos autores plantean hoy que puede ser central para analizar y explicar fenómenos complejos y resistentes a los análisis en diversas áreas del conocimiento. El problema “duro” de la conciencia, el de la naturaleza de la información y su relación con la semántica, la semántica misma, el estudio científico de la ciencia, la auto-organización o el libre albedrío, son cuestiones para las cuales mejores modelos reflexivos pueden arrojar luz y orientar en la mejor formulación de preguntas empíricas o conceptuales. Luego de la ruptura epistemológica que generaron los trabajos de Gödel y Turing y de la convergencia de conceptos que intentó la cibernética, es quizá en ese fértil campo de intercambio entre la lógica

formal y la ciencia de la computación donde más avances se han registrado en el área. En este breve recorrido intentamos mostrar cómo sistemas que incluyen reflexión y formas de acción (o interacción, o causalidad, en palabras de Brian Cantwell Smith), pueden proveer herramientas explicativas mucho más potentes para los problemas considerados.

Bibliografía / Referencias

- (Bar02) Henk Barendregt. Reflection and its use, 2002.
- (BE87) Jon Barwise and John Etchemendy. The liar; an essay in truth and circularity. Oxford University Press, Inc., New York, NY, USA, 1987.
- (BHP06) T. Bolander, V.F. Hendricks, and S.A. Pedersen. Self-reference. CSLI lecture notes. Center for the Study of Language and Information, 2006.
- (Bol02) Thomas Bolander. Self-reference and logic. Phi News, 1:9–44, 2002.
- (BS12) S.J. Bartlett and P. Suber. Self-Reference: Reflections on Reflexivity. Martinus Nijhoff Philosophy Library. Springer Netherlands, 2012.
- (Fra05) Torkel Franzen. Gödel's Theorem: An Incomplete Guide to Its Use and Abuse. A K Peters, Ltd., May 2005.
- (GR12) P. Grim and N. Rescher. Reflexivity: From Paradox to Consciousness. De Gruyter, 2012.
- (Law85) H. Lawson. Reflexivity: The Post-Modern Predicament. Problems of Modern European Thought Series. Hutchinson, 1985.
- (Slo08) Aaron Sloman. The philosophy of computer science. J. Applied Logic, 6(4):459, 2008.
- (Smi82) Brian Cantwell Smith. Procedural Reflection in Programming Languages. PhD thesis, Massachusetts Institute of Technology, Laboratory for Computer Science, 1982
- (Smu94) Raymond Smullyan. Diagonalization and self-reference. Oxford logic guides. Clarendon Press, Oxford, New York, 1994.
- (Tur93) Valentin F. Turchin. Program transformation with metasystem transitions. J. Funct. Program., 3(3):283–313, 1993.

Una nota sobre el comportamiento de agresión en los chimpancés

BRANDO Juan
(UNMdP)

Una pregunta que queremos atender aquí concierne a si acaso es posible caracterizar el comportamiento agresivo en la especie humana a partir de las observaciones sobre agresión animal, particularmente en los antropoides. K.R.L. Hall, en su artículo “La agresión en las sociedades de monos y antropoides”, describe a la *agresión* como un comportamiento adaptativo para las condiciones ecológicas de alimentación, reproducción y defensa, que frecuentemente se expresa en exhibiciones que no llegan a la lucha cruenta, y que tienen el objetivo de ganar ascendiente sobre los congéneres. Estas expresiones se dan a través de pautas características, que incluyen las vocalizaciones. Según Hall “hallamos que la agresión se expresa no sólo en formas directas y en apariencia inequívocas, sino por vías indirectas en las que –como ocurre con tanta frecuencia- surgen en la situación motivos distintos del ataque, o bien el ataque directo es frustrado.” (Hall, 1966: 78).¹ La acción de blandir palos o arrojar guijarros, frecuente en los primates, tiene el afán de deshacerse de un estímulo perturbador, pero no de atacarlo.

Según observa Hall, “generalmente se ha considerado que los géneros de papiones y macacos contienen especies que son agresivas de manera más abierta, tanto en las interacciones dentro del grupo como en las que se dan entre grupos, que en cualquier otra especie de mono o antropoide.” (Hall, 1966: 83).² Sin embargo, admite que esa agresividad muestra una marcada variabilidad regional, adjudicable probablemente a un conjunto de variantes ecológicas.

Las actitudes de amenaza se vuelven muy infrecuentes en la medida en que las relaciones de dominancia están claramente establecidas. Así, ocurre que “la lucha entre los machos adultos es extremadamente rara; las demostraciones entre ellos

¹ Hall, K.R.L., “la agresión en las sociedades de monos y antropoides”, en Carthy, J.D. y Ebling, E.J., *Historia Natural de la agresión*, México, Siglo XXI, 1966, p.78.

² Hall, *Ob. cit.*, p. 83.

consisten sobre todo en persecuciones ruidosas –impresionantes para el observador- sin contacto físico.” Esto obedece acaso a que “el cuadro total de la organización de grupo de estos animales representa un delicado equilibrio de fuerzas, alcanzado merced al aprendizaje social de los individuos del grupo desde el momento en que nacen hasta llegar a adultos, de manera que es raro que se infrinjan las normas del grupo.” (Hall, 1966: 84).³ Hall refiere que entre los grupos de papiones se observan relaciones de tolerancia, no habiéndose registrado contiendas entre ellos en el transcurso de dos mil horas de observación. Por otra parte, hay casos,-como el ocurrido en el zoológico de Bloemfontein- en los que la lucha entre papiones puede derivar en la muerte de varios de ellos. No obstante hay que decir, según el autor, que “los animales tan socialmente condicionables como los papiones tienen un sistema muy articulado de pautas apropiadas de conducta, unos hacia otros, dentro de grupos y entre grupos, de manera que el tremendo potencial agresivo rara vez se manifiesta hacia miembros de la especie.” (Hall, 1966: 86).⁴ El estudio sobre otros monos, también hace evidente la eficacia de los mecanismos naturales de control. En el caso de los chimpancés, Hall se refiere a las investigaciones de Goodall, quien hubo consignado la escasa frecuencia de las interacciones agresivas y las relaciones de tolerancia entre los machos.

Vamos a detenernos un poco sobre el asunto de Jane Goodall y sus testimonios sobre los chimpancés. En el capítulo 7 de su libro *La naturaleza de la agresividad humana*, titulado “Cooperación”, Ashley Montagu hace referencia al carácter afectuoso y pacífico de los chimpancés, citando a Goodall, quien se admiraba de cómo criaturas que podían entrar en estados frenéticos, se vinculaban la mayor parte del tiempo en forma relajada. Goodall, en la versión de Montagu, “indica que esas frenéticas ‘luchas’ entre chimpancés rara vez desembocan en algo peor que la pérdida de un vellón de pelo, un rasguño o un corte por alguna caída en la trifulca.”(Montagu, 1976: 145).⁵ Montagu se basa en esto para criticar las posturas según las cuales el hombre es naturalmente agresivo, en virtud de que la agresión es una tendencia funcional que se observa también en las especies animales. A continuación, resumimos algunos aspectos de la propuesta de Montagu.

³ Ib. p. 84.

⁴ Ib. p. 86.

⁵ Montagu, A., *The nature of human aggression*, New York, Oxford University Press, 1976, p. 145.

En su libro *La naturaleza biosocial del hombre*, Montagu ha señalado la unilateralidad en que incurren ciertos intentos de explicación de la agresividad: “No es finalmente ningún desmedro a la grandeza y el genio de Darwin y Freud –así como de otros- el advertir que ellos estaban tan impresionados por la hostilidad que vieron a su alrededor, que la proyectaron hacia la naturaleza: pero nosotros no deberíamos cometer el mismo error”, y dice más adelante que “el hombre, incapaz de afrontar el hecho de su propia ferocidad y bestialidad, la ha proyectado sobre los ‘animales inferiores’...lo que hemos hecho del mundo del hombre, lo proyectamos sobre el mundo entero de las criaturas animales.”(Montagu, 1956: 60).⁶ En opinión del autor, no hay que dar mayor crédito a la idea de que el hombre es un guerrero natural:

La evidencia sugiere fuertemente que no puede sostenerse más la idea de que el hombre nace siendo una criatura hostil, o que nace ni bueno ni malo...los hechos indican que el organismo nace positivamente bueno, bueno en el sentido de que quiere amar y ser amado, y que no quiere atacar ni ser atacado. El niño nace con todas sus energías orientadas en la dirección de dar y recibir, intercambiar y beneficiarse creativamente. El propósito del infante es constructivo –no destructivo. El desea vivir, cual si vivir y amar fueran lo mismo. (Montagu, 1956: 62).⁷

Montagu insiste en la apreciación de que el origen de la agresión se encuentra en la frustración de las demandas de amor: “La evidencia indica que toda agresión personal, tanto la no-hostil como la hostil, es casi siempre la respuesta al amor frustrado y la expresión de un clamor a los otros para que prodiguen ese amor...casi siempre en el comportamiento agresivo observamos una demanda de amor.” (Montagu, 1956: 65).⁸ Es notable la importancia que cobra la socialización en relación con el desarrollo de la conducta agresiva:

La experiencia social que atraviesa el individuo determina mayormente si va a convertirse en una persona predominantemente agresiva o amorosa. No cabe duda de que el comportamiento de una persona nunca está orientado en una dirección destructiva, excepto en casos severamente trastornados, y tales trastornos son producidos principalmente por factores culturales. (Montagu, 1966: 66).⁹

⁶ Montagu, A., *The biosocial nature of man*, New York, Grove, 1956, p. 60.

⁷ Ib. p. 62.

⁸ Ib. p. 65.

⁹ Montagu, A., *The biosocial nature of man*, New York, Grove, 1956, p. 66. “En la sociedad humana una persona ejerce su voluntad en forma muy poco determinada por la esfera biológica, si es que lo está en

Los darwinistas como T. Huxley habían menospreciado la importancia de la cooperación, sobrevalorando la competencia: se trataba de un concepto de selección natural que suponía que la vida era una lucha entre gladiadores. Montagu sostiene que:

En *El origen de las especies*, Darwin habla a menudo de la 'guerra de la naturaleza'. Pero eso es absurdo. No hay tal guerra en la naturaleza, pues el hombre es la única criatura que lleva a cabo ataques deliberadamente organizados contra otros grupos de su propia especie" y añade que "no hay...lucha contra otros animales, sean éstos de la propia especie o de otra ajena, sino, más bien, pugna contra el ambiente. (Montagu, 1969: 28).¹⁰

Montagu asume que el comportamiento cooperativo es una forma de interacción natural tan prominente como la competencia: la cooperación y la competencia se complementan en lugar de excluirse. Asimismo, afirma que hay un principio de cooperación y sociabilidad entre todos los seres vivos:

La naturaleza fundamentalmente social de todas las cosas vivientes tiene su origen en esa relación fisiológica entre padres e hijos, en el hecho de que unos y otros se encuentran unidos durante un tiempo en asociación de acción recíproca. La fuente del apetito social de todas las criaturas vivientes se remonta a la forma en que se origina el organismo vivo. (Montagu, 1969: 34).¹¹

De suerte que todos los vínculos sociales entre los organismos están basados en la dependencia. Ningún animal puede vivir absolutamente solo y bastarse a sí mismo, y por ende, los animales exhiben en general un alto grado de tolerancia a la presencia de los de su especie, y a medida que se asciende en la escala vital, se encuentran grados cada vez mayores de integración. Los animales en aislamiento ven afectado, en general, su crecimiento: el aislamiento suele ser fatal para el organismo, en tanto, de parte del agrupamiento están todas las ventajas biológicas. Resulta luego que las fuerzas cooperativas son las más importantes y las tendencias altruistas se imponen, en general, sobre las egoístas. Sin la cooperación como fuerza predominante, la evolución de las especies animales no hubiera sido

alguna proporción: la determinación es cultural. Y su ser singular se expresa en pensamientos, sentimientos y acciones sobre los cuales, una vez más, hay una influencia en gran medida cultural."(Montagu, A., *Que es el hombre*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 39).

¹⁰ Montagu, A., *Qué es el hombre*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 28.

¹¹ Ib. p. 34. Al respecto, son dignas de verse las experiencias de H. Harlow sobre el amor parental en los monos Rhesus. Cf. Harlow, H., "The nature of love", en *American Psychologist*, N° 13, 1958, pp. 673-685.

posible, y no hubiese llegado a haber hombres, ni civilizaciones, ni guerras. Los impulsos altruistas tienen una firme base tanto en la ascendencia animal como en la humana. Montagu dice que “cuanto más acentuada sea la conducta cooperativa que exhiben los miembros de cualquier grupo, más probable será que este se encuentre organizado de manera más armoniosa en el plano social.”, y agrega que “la probabilidad de supervivencia de los seres vivientes aumenta en la medida en que se adaptan, en forma armoniosa, entre sí y a su medio.” (Montagu, 1969: 47).¹²

La tesis de Montagu implica sostener que no es necesario que el hombre se fabrique unas tendencias a la cooperación que contravengan un supuesto trasfondo de agresión, egoísmo e individualismo, porque las propensiones a la cooperación se encuentran ínsitas en el hombre, y solo requieren ser cultivadas. Montagu está persuadido a tal punto, que piensa que si a alguien se le ocurriese preguntar “¿cuál es la naturaleza de la vida?” la respuesta, de una sola palabra, podría ser “cooperación”: para él, sin cooperación, sin amor, no es posible vivir. Cuando mucho, sólo se puede existir.

Al hablar de la cooperación en el capítulo III de su libro *On being human*, Ashley Montagu hace referencia a los trabajos de un profesor de Chicago, Warder C. Allee, de acuerdo a los cuales los beneficios resultantes de la actividad cooperativa “se muestran en las tasas significativamente más altas de la supervivencia en los organismos que viven en poblaciones densas, comparados con los que viven en poblaciones esparcidas o en un ambiente en que se encuentran solos.” (Montagu, 1966: 37).¹³ Allee hubo estudiado la forma en que diversas especies arrostran mejor la exposición a condiciones adversas (por ejemplo, agentes tóxicos) cuando sus individuos se encuentran agrupados. Examinó ese tipo de fenómenos en gusanos planarios y peces dorados. Montagu suscribe los pensamientos de Allee acerca de la situación de la cooperación en la supervivencia de las especies, diciendo por caso que “el tipo inconsciente de mutualismo o cooperación que generalmente existe entre los animales inferiores, no comúnmente asumido como social, o visto como parcialmente social, representa sin duda un estadio temprano en el desarrollo de la vida social en los animales superiores.” y añadiendo que “es importante entender en

¹² Ib. p. 47.

¹³ Montagu, A., *On being human*, New York, Hawthorn Books, 1966, p.37

todas sus implicaciones el hecho de que tal principio de cooperación es el principio fundamental que parece haber gobernado las relaciones de los organismos desde el comienzo.” (Montagu, 1966: 39).¹⁴ Allee pensaba, contra Herbert Spencer, que las fuerzas cooperativas eran las más importantes desde el punto de vista biológico, que sin esos impulsos altruistas centrados en el grupo los animales más complejos no podrían haber evolucionado a partir de los más simples, y consecuentemente, que los impulsos altruistas en el ser humano estaban vinculados con esas fuerzas primordiales. En su interesante libro *Vida Social de los animales*, Allee puntualiza que

Una especie de cooperación inconsciente o mutualismo automático se extiende hasta llegar a los más simples animales y plantas.”¹⁵ Y más adelante “desde que tanto los insectos como los mamíferos han formado grupos sociales sólidamente estructurados, tenemos nuevamente prueba de que existe una potencialidad para la vida social ampliamente difundida. (Allee, 1945: 77).¹⁶

Ahora bien, retomando la supracitada cuestión de los chimpancés, lo que manifiesta Montagu se basa seguramente en los primeros trabajos de Jane Goodall en *Gombe Stream*, relatados en su obra *En la senda del hombre*. Pero en su libro posterior *A través de la ventana*, Goodall describe la guerra entre bandas de chimpancés, que se produjo a partir de 1974, y saca unas conclusiones que merecen citarse en toda su extensión:

La violencia intercomunitaria y el canibalismo que se dio en Gombe...eran inéditos y dichos sucesos cambiaron para siempre mi visión de la naturaleza de los chimpancés. Durante muchos años había creído que los chimpancés, aunque mostraban sorprendentes similitudes a los humanos en muchos aspectos eran, de largo, bastante más “atractivos” que nosotros. De repente vi que bajo ciertas circunstancias pueden ser igual de brutos, que hay también una cosa oscura en su naturaleza. Desde luego, sabía que los chimpancés luchaban y se herían de vez en cuando. Había visto con horror cómo los machos adultos atacaban sin inhibiciones a las hembras durante el frenesí de una exhibición, e incluso a débiles crías que se ponían en su camino. Pero estas explosiones, espectaculares para quienes las veían, casi nunca acababan en heridas serias. Los ataques intercomunitarios y el canibalismo eran otro tipo de violencia. Durante varios años me costó creerlo. A menudo me despertaba por la noche, con visiones de terribles imágenes: Satán, recogiendo con la mano la sangre que perdía Sniff por la barbilla para bebérsela; el viejo Rudolf, tan tranquilo

¹⁴ Montagu, A., *Ob. cit.*, p. 39.

¹⁵ Allee, W., *Vida social de los animales*, Rosario, Editorial Rosario, 1945, p. 77.

¹⁶ Allee, *Ob. cit.*, p. 80.

normalmente, lanzando una piedra de unos ocho kilos sobre Godi; Jomeo arrancando un pedazo de piel del muslo de De; Figan atacando y golpeando repetidamente el magullado cuerpo de Goliath, uno de sus héroes de la infancia. Y, quizá lo peor de todo, Passion comiendo la carne del bebé de Gilka, con la boca rebosando sangre como el grotesco vampiro de un cuento infantil. Gradualmente, sin embargo, aprendí a aceptar esta nueva imagen. Aunque los instintos agresivos del chimpancé son notablemente parecidos a los nuestros, su comprensión del sufrimiento que están infligiendo es considerablemente distinta a la nuestra. Es cierto que los chimpancés son capaces de empatizar, de entender las necesidades y los deseos de sus compañeros. Pero creo que sólo los humanos son capaces de crueldad deliberada, de actuar con la intención de causar dolor y sufrimiento. (Goodall, 1994: 118-119).¹⁷

¿Dónde queda entonces lo que nos había dicho Ashley Montagu? Si pretendemos ser honestos en nuestras apreciaciones, no podemos rehuir las preguntas. ¿No es cierto que los chimpancés sean criaturas perfectamente pacíficas? Si no lo son, y todo parece ir en ese sentido, ¿Viven pacíficamente “la mayor parte del tiempo”? Finalmente, ¿Acaso nos preocupa que sean agresivos una mínima parte de su tiempo, o más bien las causas, la intensidad y las consecuencias de sus breves “estallidos de cólera” (si es que eso puede predicarse de un chimpancé)? Empero, aun cuando se les considerase “muy agresivos” de acuerdo con un sesgado escalafón humano, no podría dudarse de la imponente eficacia de sus formas de control social.

Los acontecimientos observados durante la “guerra de cuatro años” en *Gombe* causaron gran impacto en Jane Goodall y la instaron a pensar que acaso los chimpancés fuesen más parecidos a los humanos que lo que ella hubiese imaginado. Quisiéramos deslizar, en primer lugar, la idea de que a pesar del avance que pueda tener la investigación sobre la conducta de los primates, siempre habrá algunos aspectos que quedan en la sombra, y una sombra que parece inexpugnable. No pueden dilucidarse en forma concluyente las causas de todos los comportamientos animales, incluidos los de agresión, o al menos, hay una gran dificultad para ello. Reiteramos que esto es sólo una idea, y deberíamos excusarnos si es incorrecta. Por otra parte, ¿Invalidará la constatación de episodios de agresión desaforada entre primates como los chimpancés, la alusión frecuente que se hace a

¹⁷ Goodall, J., *A través de la ventana. Treinta años estudiando a los chimpancés*, Barcelona, Salvat, 1994. p. 118-119.

elementos de cooperación en sus pautas de comportamiento? Pareciera que no. Los chimpancés, como los seres humanos, parecen ser agresivos, cooperativos, y hasta cierto punto, culturales. Autores como Mark Bekoff y Jessica Pierce han hecho un interesante inventario de comportamientos de cooperación, reciprocidad y empatía entre animales, y han tratado de estipular cuáles de esos comportamientos podrían ser considerados “morales”.¹⁸ Franz De Waal, un reconocido primatólogo, ha tratado de rebatir lo que llama la “teoría de la capa” que supone que hay un trasfondo de crueldad en la naturaleza humana, recubierto de un manto o “capa” de moralidad fingida. Es, en efecto, una idea digna de ser rebatida. Según De Waal, Darwin en *The descent of man* sostenía que había una estrecha continuidad entre el animal y el hombre con respecto a la formación de las conductas morales, lo cual podía inferirse a partir del estudio de las actitudes de compasión en uno y otro.¹⁹

Suponemos –y sólo eso- que las formas de excitación, rabia, miedo, despliegue, que se producen en las sociedades de chimpancés, no son comparables, en cierta medida, con las que pueden observarse en la sociedad humana en la que la técnica, la discursividad, la expresión y control de las emociones y hasta un sentido más o menos claro de la justicia y el bien, coadyuvan a la elaboración de una trama más compleja. Mary Midgley ha puesto reparos, alguna vez, sobre las ventajas de los estudios comparativos en la antropología. El trabajo sobre los primates (apasionante *per se*) es instructivo para entender cómo es el hombre en tanto primate, pero presenta limitaciones a la hora de conocer al hombre en tanto hombre. Acaso pueda intentarse un escrutinio de la conducta humana *ex toto genere* en sus formas de agresión y ritualización. Los trabajos de Irenaüs Eibl-Eibesfeld van en esa línea. Estudiar a los hombres no ha de ser más sencillo que estudiar al resto de los animales, pero hay que suponer que si uno es humano, y estudia a los humanos, estará más cerca de seguir la divisa inscrita en el templo de Apolo en Delfos: “conócete a ti mismo”.

¹⁸ Bekoff, M. y Pierce, J., *Justicia salvaje: la vida moral de los animales*, Madrid, Turner, 2010.

¹⁹ De Waal, F., *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

Bibliografía

Allee, W. (1945). Vida social de los animales. Rosario: Rosario.

Goodall, J. (1994). A través de la ventana. Treinta años estudiando a los chimpancés. Barcelona: Salvat.

Hall, K.R.L. (1966). La agresión en las sociedades de monos y antropoides. En Historia natural de la agresión (78). México: Siglo XXI.

Montagu, A. (1976). The nature of human aggression. New York: Oxford University Press.

Montagu, A. (1969). ¿Qué es el hombre? Buenos Aires: Paidós.

Montagu, A. (1966). On being human. New York: Hawthorn Books.

Montagu, A. (1956). The biosocial nature of man. New York: Grove.

Distopía y poshumanismo. Del zombie al cyborg a través del cine

**CABREJAS Gabriel
(GIE/ IECE/ UNMdP)**

La repetida panorámica de la carretera desolada, con autos abandonados que alguna vez se atascaron en un embotellamiento, o el grupo humano reunido por azar en busca de sobrevivir, sin brújula en otra autovía a ninguna parte, recuerda la lectura histórica de Peter Sloterdijk, la tercera época de la historia humana, la del naufragio general donde la política es “un crónico y masivo accidente de coches en una autopista envuelta en la niebla” y “una fiesta de suicidas a gran escala más que una organización de seres racionales enfrascados en la tarea de conservarse a sí mismos”. *Road movies* de fuga hacia ninguna parte, despertares en megalópolis vacías. Visión del futuro presentificado que grafica estremecedoramente el comienzo de *28 días después*, con su paciente de hospital errabundo junto al Támesis, recogiendo libras gratis de la calle sin nadie que las reclame. *Flâneurs* invertidos que no curiosean satisfechos sino huyen de la desesperación y del hambre.¹

El cine perpetúa la conjetura del colapso de las sociedades industrializadas a las que la tecnificación, el hiperconsumismo, la apoteosis de la individualidad narcisista y la estetización de la vida ha conducido irreductiblemente a la autodestrucción, el renacimiento del despotismo, el retroceso involutivo al neolítico y el primado de las máquinas sobre el hombre. Se reeditan las posturas dicotómicas entre apocalípticos e integrados (Eco 1990: 28), la esperanza se reinstala en lo mismo que se critica — la humanización del cyborg y el robot contra la automatización del humano—y a la

¹ Sloterdijk utiliza metáforas náuticas para sintetizar su visión de la historia humana en tres etapas: la horda-balsa o mundo tribal, islas flotantes en su propio “efecto invernadero interior” (Vásquez Rocca 2005) que los aglutina en ritos; una segunda época reconocible como la sociedad-fragata y el lanzamiento a los grandes destinos marítimos, la conquista de unos grupos por otros, el imperialismo y la dialéctica amo-esclavo (1994, 55) y una tercera, la posindustrial-ferry, caracterizada por la insularidad del apartamento en las grandes ciudades, la diferenciación específica interindividual como meta y el turismo a escala mundial. Cf. Sloterdijk 1994, 55 y ss., y 2003. *28 días después (28 days after)* de Danny Boyle, con Cillian Murphy, Naomi Harris, Christopher Eccleston.

vez se proyecta un futuro fatídico e inevitable que no es sino nuestra actualidad hiperbólicamente aludida.

En el cine americano desde los 90 a la actualidad se ha constituido un paradigma genérico, la distopía, no exactamente equiparable a la sci-fi previa, por lo general optimista y sustentada en la derrota del invasor extraterrestre: esta modalidad sigue existiendo y con los mismos resultados redentoristas para los terrícolas, en cualquier circunstancia la raza vencedora del universo y en una época no muy lejana al presente. Pero hacia dentro, y a futuro, la Tierra se desorbita en las variables mencionadas del poshumanismo y la fusión hombre-tecnología, hacia la posesión definitiva del planeta por la vida digital o hacia la recuperación del control a manos humanas. Nunca, o casi nunca, se plantea la convivencia pacífica, ni la interacción productiva; fatalmente *predomina* un ser sobre el otro.

Nuestra ponencia tratará la boga de los nuevos monstruos en la cinematografía contemporánea (zombies, cyborgs, robots) poniendo la atención en nuevas categorías de la ciencia ficción filmada, la distopía como metarrealidad metafórica del mundo poshumano y el examen de la sociedad computarizada desde puntos de vista esperanzadamente conservadores.

1. Sociedad inmunitaria, tanatopolítica y zombies

Fue Nietzsche quien propuso al hombre como un animal que se predice, pues anuncia los hombres venideros necesaria (y desesperadamente) superiores. El culto didáctico y modelizador hacia los héroes, los santos, y los genios artísticos del pasado alimenta el posibilismo de la historia cíclica, viviente a pesar de la antigüedad de los ejemplos. También Heidegger sostiene que el hombre es una anticipación de sí mismo, sin haber leído a Philip Dick; la *techné*, refugio último del ser, tal vez contribuya al mejoramiento deseado, a la realización eudemónica del bípedo implume predicada por las religiones, la ciencia y la ideología. Ortega y Gasset (1939) la llama sobrenaturaleza, “la reforma de la naturaleza, adaptando(la) a sus necesidades, lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto” (326).

Pero hay un estadio anterior al triunfo absoluto del positivismo, o su propio talón de Aquiles, su reverso perfecto y representativo de la caída posmoderna del relato del progreso: el retroceso a la bestia *zombie*. El z no es un género de terror porque la multitud no asusta, asusta el individuo, el *serial killer* demoníaco-inhumano o indecible que asalta y mata gratuitamente, la chica poseída por el diablo y su exorcista solícito, la presencia de lo innombrable en la aparentemente autorregulada vida del mercado y los derechos adquiridos. El terror es conservador y no extraña que las rubias opulentas o las adolescentes histéricas sean privilegiadas del primer hachazo: como manda la ética agustiniana el mal no está en el plan del Creador salvo como correctivo ya previsto en la omnisciencia divina, el mismo *devil* acata órdenes justicieras del Dios que, por sí mismo, se abstiene o excusa de operar de ejecutor en su infinita bondad.

El z-film cuestiona el orden establecido, al que destruye en horas para desocultar que no fue sino mera apariencia de paz y consumo. Campea el concepto del *unheimlich* freudiano, lo siniestro clandestino que debió permanecer así y se ha manifestado², una metáfora de lo incontrolable latente anidado en el inconsciente (colectivo), no otra cosa que el pánico a las masas descerebradas y posrevolucionarias, retrocedidas del evolucionismo al excluyente apetito caníbal en plena civilización. Lo siniestro- z es un producto humano, “nada más aterrador que un ser humano siniestro para un ser humano, porque es un ser familiar que se vuelve extraño; como la naturaleza, distinta, extraña, desconocida y aplastante” (Estrada Mora 1992, 66).

Lo cotidiano vuelto ominoso del z, asesino proliferante que como tal nunca puede implicar el *pathos* terrorífico, se subraya en que el sujeto perdió la inteligencia pero no la teleología: no mata de perverso o comisionado de Dios sino para alimentarse

² Freud (texto de 1919) revisa las definiciones de diccionario y las citas literarias del concepto; la que transcribimos pertenece a Schelling (1992, 224) y se opone a *heimlich* (y sus dos sentidos, familiar y confortable junto a oculto y disimulado, e impenetrable y cerrado a la investigación, 226). El fantasma del ser privado de ojos tal como lo analiza Freud en *El hombre de arena (Der Sandmann)* de E.T.A. Hoffmann, símbolo de la angustia de la castración, también coincide con ciertas características físicas del z filmado: los ojos transparentes y la desaparición de los instintos sexuales (230-1). “Siniestro es un deseo entretenido en la fantasía inconsciente que comparece en lo real; es la verificación de una fantasía formulada como deseo, si bien temida. En el intersticio entre ese deseo y ese temor se cobija lo siniestro potencial, que al efectuarse se torna siniestro efectivo. Lo fantástico encarnado: tal podría ser la fórmula definitoria de lo siniestro”, decide Trías (2001, 36)

y, aún antropófago carece de culpa aunque no de violencia, de allí que lo incluyamos en la sci-fi, antecedente del cyborg sin contar todavía su estructura híbrida de carne y máquina. Monstruo pre-sapiens o tribal, no reside en el invasor bárbaro ni, del otro extremo, en el autómatas del futuro sin sentimientos ni raciocinio propio. El z está en el medio del puente, sucede hoy, fruto de un virus fuera del matraz o un experimento de defensa fallido de la CIA, transmisible vía sanguínea —se pasa del simple resucitado de George Romero al hombre cualquiera vivo, mordido y transformado; dicho de otro modo, del *muerto-vivo* al *vivo-muerto* coincidente con la era del SIDA— y todavía le identificamos el delantal, el overol, la corbata, la bolsa de las compras, la remera con un logo de rocanrol, el uniforme. Lo *unheimlich* se volvió social y el pánico, el horror a las masas descontroladas en una época de crisis del sistema de reparto, insuficiencia de la democracia, crisis inmigratoria, movilizaciones populares y corrimiento, en fin, del capitalismo del bienestar y desempleo cero a la sociedad accionaria y financiera.³ Encierra en sí otra metáfora: la del *paradigma inmunitario* que se muerde la cola según el análisis de Roberto Espósito y radicaliza la paranoia social a la sociedad de la prevención permanente, la cual termina igualmente en catástrofe masiva, y abarca la idea de intrusión universal acechante sobre el *cuerpo*: “lo que hoy asusta no es la contaminación en cuanto tal —se la considera inevitable

³ El puntapié inicial parece haberlo dado Naomi Klein (2007 edición en inglés) y su doctrina del shock o “capitalismo del desastre”, consistente en la explotación sistemática del miedo por parte de las corporaciones hacia la población, merced a la inyección de estados de shock y crisis: el cine de zombies sería una representación transparente de esta paranoia inducida. Un falso ensayo de autoayuda rubrica el grado de penetración de la *cultura z* en la narrativa intelectual de nuestro tiempo. Max Brooks, hijo de Mel Brooks, guionista y actor, autor de la novela *Guerra mundial Z*, publicó en 2004 *Zombi: guía de supervivencia*, sin saberse el propósito. La convicción que pone en transmitir su experiencia, la documentación acerca de presuntos casos reales historiadados, la inventiva en la admonición y las artimañas para defenderse y contraatacar, además de la copiosa ilustración aclaratoria, llegan a suscitar en el lector la paranoia propia del ambiente descrito en los filmes. Brooks (mejor dicho, el narrador perlocutorio) da por sentado que los *brotos* transformadores son endémicos, dependiendo de un virus, el *solanum*, hasta ahora indomable, y la propalación, exponencial. “La ignorancia es el aliado más fuerte de los no muertos; el conocimiento, su enemigo más mortal. Por eso he escrito este libro: para proporcionar el conocimiento necesario para sobrevivir a estas bestias infrahumanas” (2013, 17) a las que llama también *gul*, *gules*. La solución propuesta *debe* ser liberal: parte de la casi obvia verificación de un Estado nulo y de la imposición de la ley de la jungla por la indeseada emergencia ya no sanitaria, sino vital, de manera que cada cual *deberá* centuplicar su lucidez atencional y sus destrezas físicas y mentales individualmente, sin esperar nada de las fuerzas de seguridad, la farmacología o los planes de salud centralizados: “el Parlamento Europeo no puede resolver un ataque zombi con la misma facilidad con que soluciona una huelga de camioneros” (19).

desde hace tiempo—, sino su ramificación descontrolada e incontenible por todos los ganglios productivos de la vida” (2009, 11).⁴

Finalmente, deberíamos, con Berardi Bifo, hablar de *tanatopolítica* antes de biopolítica, de cuya representación imaginística en estado de bestialidad sería el zombie fílmico. El filósofo italiano sostiene que reinan las distintas formas de muerte en la vida política, desde el Estado islámico y sus inmolaciones o “terrorismo de la desesperación”, un país manejado por el narcotráfico como México, el aumento del suicidio un 60% en cuarenta años según la OMS, la felicidad posibilitada en el consumo de drogas y la psicofarmacología más la nueva alienación tecnológica y laboral.⁵ Que los z ambulantes no sientan nada excepto hambre, ni sufran dolor o amor, pero sigan vistiendo su ropa de trabajo hasta morir emblematisa mejor que ningún otro género el vacío subjetivo y societal del hombre contemporáneo. Vale aclararlo, no se visualiza en los z atacando a un ejército solidario y organizado sino a una suma de individuos en mero tropel estadístico. Y en sus víctimas/sobrevivientes, que suelen quedar encerrados en otros tantos símbolos del consumismo, como los pubs o los shopping, la horda hobbesiana que raudamente transita del altruismo forzoso entre desconocidos y un líder cuestionable a la *bellum omnium contra*

⁴ “Ya sea asediado el cuerpo de un individuo por una enfermedad propagada; el cuerpo político por una intromisión violenta (el terrorismo); o el cuerpo electrónico por parte de un mensaje aberrante (los virus informáticos), lo que permanece invariado es el lugar en el que se sitúa la amenaza, que es siempre el de la frontera entre el interior y el exterior, lo propio y lo extraño, lo individual y lo común.... Lo que antes era sano, seguro, idéntico a sí mismo, ahora está expuesto a una contaminación que lo pone en riesgo de ser devastado” (Esposito 2009, 10). Y cita a René Girard (*La violence et le sacré*, 1972): “En tanto los hombres gocen de la tranquilidad y la seguridad, la sangre no se ve. Apenas se desencadena la violencia, la sangre se hace visible: empieza a correr y ya no se la puede parar, se infiltra por todas partes, se esparce y se expande de manera desordenada. Su fluidez hace concreto el carácter contagioso de la violencia” (57). Sloterdijk critica de los filósofos que sean *inmunólogos del ser*, dándole una importancia inestimable a la verdad, un todo “omniabarcante, perfecto, inmortal y benéfico”, cuyo conocimiento en la metafísica tradicional significaba la mejor garantía para la vida. Pero “en un mundo que se ha convertido en el escenario en que todos se devoran unos a otros, creer todavía que hay tal cosa como un conjunto omniabarcante que le reserva a la vida un lugar propio suyo donde encontrará protección y garantías es la misma definición del optimismo” (Vásquez Rocca 2016).

⁵ Cf. La entrevista en *Radar* (24/7/2016, 25-7) y su último libro traducido al castellano, 2016. Toda situación de alienación necesariamente se vincula con el zombismo en las sociedades poshumanistas: el enfoque sociológico de Berardi inscribe a los trabajadores que voluntariamente trabajan horas extras, la población vive adherida a sus teléfonos celulares, el endeudamiento personal para consumir deviene una forma posmoderna de la esclavitud, y los antidepressivos son comúnmente usados para cumplir con la incesante presión de la producción y el rendimiento.

omnes en cuanto uno de ellos es eventualmente mordido y, en cuestión de minutos u horas, se vuelve un z.⁶

2. Cyborgs y robots bondadosos, hombre dudoso: maniqueísmo del animal tecno.

El *Manifiesto Posthumanista* de Robert Pepperell (1995) procura entender al hombre en su hibridación indistinguible del *milieu*, nunca separado o superior a él, y, sobre todo, en progresión a ser un centauro carnal-maquinico. “Así como las computadoras se desarrollan para parecerse más a los humanos, los humanos se desarrollan para parecerse más a las computadoras. Si podemos pensar sobre las máquinas, entonces las máquinas pueden pensar; si podemos pensar en máquinas que piensan, entonces las máquinas pueden pensar en nosotros”. La mente y el cuerpo *conjuntamente* producen conciencia, un pensamiento es imposible aislado de la corporalidad; el mundo vive sometido al principio de incertidumbre, discontinuo, relativo; el hombre ignora quién es y qué es la realidad, aunque percibe “su propio ser como uno abarcado por sus alrededores, en un mundo tecnológico y extendido”. No obstante, a la teoría se le adiciona la profecía: “la era posthumanista comenzará completamente cuando la producción de las computadoras se vuelva impredecible.⁷ La *indistinción*, marca de fábrica del posthumanismo, también compete, como veremos, no sólo a sujeto/objeto sino, consecuentemente, al dentro/afuera e interior/exterior, esencial ingrediente de la *cultura cyborg*. Algunos autores insisten en otro concepto, el *transhumanismo*, la superación definitiva de los límites humanos por la incorporación de nano y biotecnología, información tecnológica y ciencia

⁶ Ulrich Beck (1999), quien había acuñado el término segunda modernidad para estos tiempos también llamados posmodernos, habló de *categorías zombis*, y de *instituciones zombis*, que estaban “muertas y todavía vivas”, como la familia, la clase y el vecindario. Se postularía que las instituciones de arraigo personal dejaron de existir en su función primordial y, reconvertidas, se las denomina igual pero son otra cosa. No pasan una *sobrevida* sino una *vida posterior a la muerte*, porque caminan, sonámbulas, sin dirección ni propósito, latentes, a punto de inducir una explosión en el individuo hacia cualquier lado, sin ética ni sentimentalidad, sin educación, en una palabra sin alma (Citado por Bauman 2013, 12.). Escapa a las limitaciones espaciales de una ponencia el estudio sobre películas (y series televisivas) de zombies, que parecen aumentar año a año como sus mismos protagonistas caníbales.

⁷ Cf. www.cuadrivio.net/dossier/manifiesto-posthumanista. El pensamiento humano es algo que ocurre en cooperación con el cuerpo humano. No es necesario identificar con exactitud dónde se lleva a cabo, justamente porque no ocurre con exactitud en alguna «parte». Y: “un pensamiento no es una estación en el mapa, sino las rutas entre estación y estación. De tal manera que un pensamiento es activado en el proceso del viaje, en vez de ser un destino específico”.

cognitiva (NBIC, su sigla en inglés), la inteligencia artificial, las impresiones en 3D, la crioconservación, el clon, la libertad morfológica (implantes, cambios de rostro y anatomía) y procreativa como derecho civil. Si Marinetti escribiera hoy, diría que *Robocop* es más bello que la Victoria de Samotracia.⁸

Sergio Cecchetto (2005, 15-37) clasifica en cuatro rubros la mutabilidad, remodelación e injerto de la materia corporal en el *folclore del siglo XX*, la sci-fi, deriva ficcional de la *bionáutica*, la carrera de regatas de la biología hacia el rompimiento de las últimas barreras científicas: 1) *transcorporeidad*, el cuerpo metaorgánico o artificial que se realiza por concurso de la técnica, o robótica (*Metrópolis* de Fritz Lang, *2001* de Kubrick, *Artificial Intelligence* de Spielberg, los seis episodios de *Star Wars* de Lucas); 2) *intercorporeidad específica* o fusión de especies (*Spiderman*, los *hombres-lobo*); 3) *intracorporeidad*, intercambio de partes de cuerpo entre individuos (los trasplantes de cerebro de los films *Hammer*, y los innúmeros *Frankensteins*) y 4) *corporeidad transitiva*, pasaje de materia corporal de un estado a otro (*La mosca*, *Viaje fantástico*, y los héroes marvelianos *Ant-Man*, *Hulk*, *Los 4 Fantásticos*, *Los Vengadores*).

El cyborg constituye el *quinto elemento*, en virtud de su mixión humano-técnica-informática, pero la emotividad que insistentemente se instala en los *scripts* fílmicos en el interior de los robots ya decidió humanizarlos. No hay modelos puros y la salvación o condena de los terrícolas del futuro no depende del cyborg, el cual siempre parece *empeorar* en grado poderoso su aspecto humano, mientras el robot *mejora* en afecciones éticas, hacia el mal insobornable o el bien absoluto. Por supuesto, todo dependerá de quién encarne —ironizamos— al robot. Si lo hace Schwarzenegger (*Terminator* de James Cameron, 1984), a nivel receptor nunca admitirá su constructo no humano (mejor que *inhumano*); las tropas robóticas encolumnadas como soldados nazis en las distintas *Star Wars* no generan empatía alguna y su misma manufactura en serie deshumaniza *nuestra* mirada, y la ambigüedad del policial en la fisiología del sospechoso electrónico en *I robot* (Alex Proyas, 2004), acentuada por su semblante también repetido en forma serial, produce la misma suspicacia que sobre cualquier imputado humano; a cambio, la

⁸ Algunos científicos y divulgadores de estas ideas: Hans Moravec (*"When will computer hardware match the human brain?"*, 1998), Raymond Kurzweil (*The Age of spiritual machines*, 1999), Marvin Minsky (*"Steps toward artificial intelligence"*, inicialmente redactado en 1960 y actualizado en 2006).

gradual sentimentalidad que embarga al mártir replicante de *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982) facilita la identificación simpatética. La convivencia entre hombres, cyborgs y robots en la misma película, y en muchas otras, ya decidió imponernos una relación compleja con el género. Y más, donde hay robots el hombre tiene alguna clase de implante (el policía que los detesta exhibe un brazo biónico que él mismo cura en *Yo robot*), o parece humano debido a su función para luego revelarse como un replicante con funciones represivas (el *director cut* de *Blade runner*, no visto comercialmente, deja entrever que el policía Deckard —Harrison Ford— es también él un robot), una duplicación *cyborgiana* propia del autor base, Philip Dick, para Úrsula K. Le Guin *nuestro Borges*. La tan analizada *The Matrix* expresa cómo no existe otro modo de entrenar al líder Neo que manipulando las armas del enemigo, diseñar realidades digitales en el espacio (como lo es la matrix) con el objeto de derrotarlo en su territorio. El último *Robocop* (Jose Padilha, 2014) ilustra mejor que nadie el *cuerpo sin órganos* postulado por Deleuze/Guattari, la emancipación de los órganos en una reorganización anárquica y a la vez reconstructiva de nuevas formas de significancia y subjetividad: el policía Alex Murphy, destrozado bajo los efectos de una bomba, es recompuesto como cyborg (una *máquina deseante* humanoide), pero sólo tiene de personal, o de la persona *que fue* pulmones y corazón originales, y una inducción de hormonas desde fuera equilibrando hasta sus afectos. Como todo héroe de Hollywood, Murphy-Robocop tendrá su propia ética *sin órganos*. Jean-Luc Nancy: proceso antropotécnico a través de los implantes, las prótesis y los injertos, el cuerpo tecnificado como modalidad propia de nuestra corporeidad, aniquilamiento de los distingos sujeto/objeto, la *psyche* es el cuerpo y el pensamiento el tacto del cuerpo, éste es la forma del alma y el alma, material (2000: 18-21 y 2007: 14). “*Corpus*, colección de piezas, de pedazos, de miembros, de zonas, de estados, de funciones” (2007: 23), lo que incluye al intruso-dispositivo y la simbiosis, o el mutualismo, inseparables.⁹ Adoptado de Antonin Artaud, el cuerpo sin órganos está en el horizonte: los órganos sentidos como impropios en el cuerpo hipocondríaco; los órganos atacados por influjos reconstituidos por energías exteriores en el cuerpo paranoico; la lucha interior activa librada contra los órganos, y que acaba en la catatonia, en el cuerpo esquizofrénico

⁹ Vázquez Rocca: “el cuerpo tiene más que ver con posiciones, tensiones, pesos, que con esencias o sustancias. De allí que si en Nancy hay una ontología del cuerpo, esta ha de ser “modal” y nunca sustancial” (2012, 68-9)

proyectivamente *arrastrándose* todavía amorfo, “tanteando como un ciego o corriendo como un loco, viajero del desierto y nómada de la estepa. En él dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas, penetramos y somos penetrados, amamos” (Deleuze/Guattari 1995). El cuerpo sin órganos es así un conjunto de prácticas para lograr desprenderse del cuerpo, pero es reconocible sólo poblado por intensidades de dolor (ídem, 1995; 156). “Deshacer el organismo nunca ha sido matarse, sino abrir el cuerpo a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad...” (ídem, 1997: 164). Abolida toda noción de normalidad, el CsO no es pertinente a los aspectos psicológicos anómalos; como afirma Salinas “materia, forma, substancia, *res cogitans*, trascendentales, existenciaris, voluntad de poder. Todas ellas posiciones esquizoides. Cubismo, naturalismo, abstracción, estructuralismo: el arte es esquizoide. Hoyos negros, átomos, plasma, curvatura del espacio, relatividad del tiempo, velocidad luz, años luz, infinito: todos, todos, todos conceptos esquizoides. Nadie que perciba la realidad a partir de tales categorías puede ser considerado un neurótico. (2016: 9). Así como se arranca el inconsciente a la interpretación, se arranca el cuerpo del organismo y se lo reconstruye a medida en “pequeñas provisiones diarias” de organización, significancia, interpretación y subjetividad (Deleuze/Guattari 1997, 164). Salinas: “Desatarse del organismo, del valor, del psicoanálisis. Producirse un cuerpo sin órganos, producir sentido a una particular serie de acontecimientos (en vez de significados), producirse un inconsciente múltiple. Todo esto significa oponerse a un particular estado de cosas que se inscribe en un plan de organización y desarrollo, donde la forma política es el estado. Estamos a las puertas de un programa ético de un sujeto experimental y una apuesta micropolítica anárquica. (3).

El listado tiende a ser infinito; nos limitaremos a otros dos casos de robots amigables. Totalmente secundarios en el *plot*, los *roboxeadores* de *Real steel* (*Gigantes de acero*: Shawn Levy, 2011) suplirán en el 2020 a los luchadores del ring de carne y hueso, cuando en realidad se enfrentan entre sí sus ingenieros por vía transitiva, y la ganancia sigue siendo la misma, las apuestas. No nos detendremos en la clásica historia americana del *Padre-perdedor-a-la-Reconquista-del-Amor-de-su-Hijo* (tal la figura del actor Hugh Jackman), sí en que éste hace las fintas del

boxeador en el *ringside* y su robot (*Atom*, en competencia con el campeón *Zeus*) lo copia en cada uno de sus movimientos. De nuevo, la fusión hombre/máquina, irreductibles físicamente en este caso, a un tiempo se presta a la indistinción modelo/espejo. El segundo ejemplar se llama *Chappie* y parece una parodia de *Robocop* para franquicias de videogames. El film del australiano Neil Blomkamp (2015), urgido en el coctel genérico, plantea las preguntas metafísicas de la temática afín, aunque malogra su producto desde el punto de vista cinematográfico. “Lo que Blomkamp intenta es borrar las diferencias entre un humano y un humanoide. Es un paso difícil, una frontera tal vez no infranqueable, porque ¿quién es el irracional? ¿Quién el autómatas? Lo que los emparenta es el miedo a la muerte, la conciencia, y esa suerte de crisis existencial que tiene Chappie cuando advierte que la batería que tiene, irremediamente, se acabará”.¹⁰ Mezcla de *Robocop* y *Blade runner*, y por lo tanto, demasiado ambiciosa en sus intereses, el robot del título ya lleva insertos sentimientos humanos (y opiniones), la CEO de una empresa armamentista rehúsa adquirirlo a su inventor para utilizarlo de poli-androide, una banda de delincuentes lo secuestra y reprograma hasta volverlo un *gangsta* y, claro, el villano que busca usufructuarlo y esparce virus virtuales. La saga *Transformers* repone en el tablero la ciencia ficción en sentido puro (el de la invasión extraterrestre que sucede en el presente) pero con animal tecnotónico en vez de los artrópodos y moluscos gigantes propios del estilo. Siguen siendo robots, sin embargo: se mimetizan con artefactos que fabrican los hombres, camiones y automóviles, y luego se yerguen en dos patas y adquieren forma humanoide, aunque metálicos (2007, 2009, 2011, 2014: Michael Bay, director). Sloterdijk: la irrupción de lo mecánico en lo subjetivo obstaculiza cada vez más el desglose de uno y otro. Ciertamente hay héroes humanos y *autobots*, y entre éstos, los *invaders* malvados que vienen a conquistar la Tierra, y los buenos que habrán de aliarse a los hombres para vencerlos. La amistad hombre-máquina y la sensibilidad confundible de unos y otros hace el resto.

Conclusiones

En otro lado, Sloterdijk habla de la *humillación por las máquinas*, dada la significación de la tecnología médica que consuela de la insuficiencia orgánico-

¹⁰ Comentario de Pablo O. Scholz en *Clarín*: 3 de junio de 2015.

funcional del individuo y el fracaso del humanismo por domesticarlo mediante la cultura (2011: 321). Va tras los pasos pioneros de Benjamin: la reproductibilidad técnica extirpa la nostalgia del aura en la obra de arte pero otro arte menor, el de la fotocopia y la producción en serie, mejora notoriamente el original, del cual *Blade runner* sería su dinámica del futuro. Nos queda pendiente, desde ya, acotado el espacio a los términos de una ponencia, el tercer momento del *roborg* en la escritura filmada, el ente que se independiza de su creador (del hombre) y decide remplazarlo. Al relativo optimismo del robot que coadyuva a la superación posthumana, paralelamente se impone un imaginario inverso, transportándonos de una biopolítica del poder a una *biología del tecnopoder*, la hegemonía de la bestia electrónica que trepa de la superioridad física a la política.¹¹ En el cyborg convergen y se compenentran la humanidad, la animalidad y la artificialidad, y esa tríada combustiona en el *übermensch* ya hoy en funcionamiento mediante las cirugías plásticas, las prótesis permanentes, los esteroides y la medicalización de las emociones como aceleradores subjetivantes en pos de las soluciones eficaces, desde las clínicas a las psicológicas, en el mundo global de la productividad y el rendimiento; en cada caso triunfa uno de los tres conceptos ontogenéticos, conciliados en la tecnología. Paula Sibilia compara el mito de Prometeo, emblema de la Ilustración, el ladrón del fuego para fundar un saber secularizado, con el mito de Fausto, el pacto con el Diablo que sustituye a Dios al introyectar la inmortalidad en el nuevo sujeto, llamémosle, experimental.¹² Dentro del cine de Hollywood, claro, el Hombre gana siempre sobre el tecnopoder independizado (de *Terminator* a *The*

¹¹ “En su dimensión más futurista, el cine no cuestiona (ética o técnicamente) esa supuesta e inminente realidad posthumana; al contrario, la da por descontada y se recrea en presentárnosla bajo muy diferentes versiones. Pero si hay algo común a todas esas visiones, como trataré de mostrar a continuación, es una especie de pesimismo hobbesiano redivivo; una profunda y radical desconfianza en que la superación de los límites de la condición humana, sea cual sea la versión en la que esto se produzca, comporte la superación de los graves estigmas que han acompañado la historia del convivir humano: explotación, dominación y violencia” (Talavera 2015: 281). Deshumanización de los humanos y humanización de los androides conduce a que éstos, benjaminianamente, sean potencialmente más crueles, ambiciosos y perversos que sus progenitores de piel y hueso (284-5). La nueva evolución sería: hombre vulnerable, cyborg en transición, robot superhombre.

¹² La pensadora portuguesa Sibilia toma la dialéctica Prometeo/Fausto de su coterráneo Herminio Martins (2006: 44-8) “Autoproducirse y vivir eternamente... la replanificación de la especie humana posibilitada por la *posevolución* autodirigida” (182-3), a la que contribuye además el estudio del genoma, la digitalización del hombre convertible en biochips conteniendo la información genética necesaria y el control que significa (241), y una sociedad transformada en banco de datos (247) y, en definitiva, de Prometeo a Fausto, el hombre pensado en términos mecánicos “como un gran reloj” a pensado en términos informáticos, “como un inmenso *programa* de computación que puede (y debe) ser editado y modificado en nombre de la eficiencia y otros valores mercadotécnicos” (267).

Matrix), pero deja un rastro ambiguo que implica desde el vamos una defección: utiliza la tecnología a fin de derrotarla. “En el próximo milenio —pontificaba Negroponte—hablaremos tanto o más con máquinas que con seres humanos” (1995: 96), sin temor a errar, y “necesitamos una cuñada digital”, porque, dice el autor de *Being digital*, él suele consultar a su cuñada por las películas en cartelera. *Her (Ella)* lo logra y avanza más allá: la dulce y cálida voz de una mujer virtual acompaña a un solitario a través del celular hasta que, digámoslo así, se vence el saldo. Pero el protagonista sale fortalecido y *ahora sí* tendrá una relación humana. Mejor dicho, *con una* humana.¹³ Negroponte, especialista informático del *MIT Media Lab*, donde nacen y se desarrollan buena parte de los artefactos electrónicos que pueblan nuestra vida, no fue un augur iluminado sino un promotor objetivo, e ingeniero, de los cambios vaticinables. La soledad, madre de la dependencia magnética del melancólico novio telemático de *Her*, se atenúa gracias a una robot virtual que nunca conocerá y que sin embargo le garantiza la soledad de la cual cree huir. Nuestra actual adherencia a los móviles no ratifica la alienación de los apocalípticos, sino nuestra definitiva *integración* ontológica, o más burdamente, *anatómica* a la tecnología, cuyas consecuencias, buenas o malas, están lejos de preverse.

Prefiero llamar a este nuevo sujeto *centáurico* a fáustico, ya que la inmortalidad no se comprueba sino en la ficción y los aparatos, al girar en el centro del consumo, se formulan con *obsolescencia programada* a fin de vivir reponiéndolos, con lo cual se inyecta lo perecedero artificial a nuestra mortalidad natural. De todos modos, si no se puede cambiar el futuro, la cibernética filmada propone cambiar el pasado: a Schwarzenegger en *Total recall* (Paul Verhoeven, 1990) le insertan la memoria de otro (también a su colega Sly Stallone en *Demolition man*: Marco Brambilla, 1993) y a Tom Cruise en *Oblivion* (Joseph Kosinski, 2013) le borran la suya propia: un chip, un tratamiento, reconfiguran la subjetividad para propósitos exógenos —aunque, lógicamente, *algo* inasible más místico que neurológico, tal vez un vestigio de alma personal, vuelve por sus fueros y terminan recuperando lo más intransferible, el recuerdo. El *más que humano* (Theodore Sturgeon nombró así a su novela de

¹³ *Her*, conocida como *Ella* (Spike Jonze, 2013). Actores: Joaquin Phoenix, Amy Adams y Scarlett Johansson (como la voz del programa para celulares). Trabajos sobre *The Matrix* (de los hermanos Wachowski: 1999 la primera y dos más estrenadas en 2003) se pueden leer en la web (ver bibliografía). Uno pionero lo firma Slavoj Zizek (2003).

telepatía, telequinesia, y un personaje amnésico que acaba de transferir sus recuerdos al protagonista) sigue apenas a un paso. Un film como *Transcendence*, título kantiano o si se quiere hegeliano —parece una traducción independiente de *Aufheben*—, directamente *mata* al científico, pero su conciencia se traslada a una pc y, entretejiendo bits y adn, concluye en la efectiva *resurrección* física del asesinado. No abraza la vida eterna, pero enseña que morir es una etapa *virtual* hacia ella. El poster publicitario sella una sentencia sobre el rostro de Johnny Depp: *yesterday, dr. Will Caster was only human*. La tecnolatría torna al doctor Caster en un canalla inescrupuloso que exige una ética asocial, siendo como es él mismo excepcional.¹⁴ La sustitución, la compensación, la prótesis física o digital, y finalmente la superación tecno podrían engendrar un hombre artefactual que dejó de ser humano y *también* estrictamente máquina (Parente, 2007: 201-238).

La idea del nuevo individuo en simultáneo aumenta la semántica de *cyborg*. El *Manifiesto Cyborg* de Donna Haraway (1984), que subtitula *el sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*, “un esfuerzo blasfematorio destinado a construir un irónico mito político fiel al feminismo, al socialismo y al materialismo”. Haraway constata lo que venimos describiendo, que “las fronteras entre ciencia ficción y realidad social son una ilusión óptica” y el acoplamiento entre organismo y máquina hace de este nuevo ser la criatura del mundo posgenérico, cuando las meridianas discriminaciones sexuales provistas por la dominación patriarcal quedaron superadas. Producto cultural sin origen bíblico, ni público ni privado, ni natural ni artificial, sin determinismo biológico ni la escisión cuerpo/mente, en síntesis sin *historia*, sólo busca conectarse con el otro, y asumir esa identidad fracturada bien puede replantear el panorama político en una dirección revolucionaria para las mujeres. “la maquinaria moderna es un advenedizo dios irreverente que se burla de la ubicuidad y de la espiritualidad del Padre.... El universo de objetos que pueden ser conocidos científicamente debe ser formulado como problemas en la ingeniería de las comunicaciones (para los gestores) o teorías del texto (para aquellos que resistirán). Ambos son semiologías cyborg”. Y: “Así, el mito de mi cyborg trata de fronteras transgredidas, de fusiones poderosas y de

¹⁴ *Demolition man (El demoledor)*: Sylvester Stallone, Sandra Bullock, Niguel Hawthorne, Bob Gunton. *Transcendence*: Johnny Depp, Rebecca Hall, Paul Bettany, Cilian Murphy, Kate Mara. *Oblivion*: Tom Cruise, Morgan Freeman, Olga Kurylenko, Andrea Riseborough. *Total recall (El vengador del futuro)*: Arnold Schwarzenegger, Rachel Ticotin, Sharon Stone, Ronny Cox, Michael Ironside.

posibilidades peligrosas que gentes progresistas pueden explorar cómo parte de un necesario trabajo político. En ausencia del sueño original de un lenguaje común o de una simbiosis original que prometa protegerla de la hostil separación ‘masculina’, pero escrita en el juego de un texto que no tiene lectura final privilegiada o historia de salvación, reconocerse ‘una misma’ como totalmente implicada en el mundo, libera a la mujer de la necesidad de enraizar la política en la identificación, en los partidos de vanguardia, en la pureza y en la maternidad”, cyborgizarse ideológicamente en un mundo posthumanista que la ha lanzado a un inédito protagonismo.¹⁵ De manera que el cyborg constituye una categoría sociogenérica, no (sólo) una fábula anticipatoria ni (además) una avanzada más de la ingeniería de consumo.

Quedará para otra oportunidad un asunto pendiente, el robot vencedor del hombre en vez de aliado y redentor de su falibilidad e incompletud, el mencionado caso de la trilogía *Matrix* y su posthumanista versión de la alegoría de la caverna o la hipótesis del Genio Maligno. La era contemporánea se contempla a sí misma bajo el fetichismo de lo artificial como si las cosas mismas entraran en relación *entre sí* con independencia del hombre, bajo el signo de un determinismo técnico y económico (Zizek, 1989).

Y el estudio del tercer *pattern* de la nueva sci-fi: la distopía posnuclear autoritaria, nacida con *1984* y encumbrada al éxito oceánico con *Los juegos del hambre* (2012-2015). Tienen algo en común, el triunfo de las corporaciones sobre el Estado, que ocupan su lugar o *blanquean* un remplazo que siempre sospechamos, y tal irrevocable certeza se verifica desde el film-z (la saga *Resident Evil*, 2002-2012) a las oligarquías empresariales de las *Robocops* y *The hunger games*.¹⁶

¹⁵ www.manifestocyborg.blogspot.com.ar (2007). Hay edición argentina (Puente Aéreo, 2014). En la misma dirección razona Rosi Braidotti (2015): lo posthumano como inscripto en los estudios poscoloniales, de género, crea nuevas subjetividades cyborgs o nómades que quiebran las concepciones tradicionales en busca de una definición más compleja de lo humano. Broncano (2009: 42) considera cyborgs a nuevas figuras de inadaptados, un híbrido que se encuentra en todas partes como forma de resistencia, “lo fronterizo no como indefinición, sino como forma de existencia, manera de estar en el mundo definido por la no pertenencia, la transgresión de las categorías, el rechazo de las banderas y las fronteras”. Los artefactos en este contexto permiten al hombre adquirir capacidades que subsumen su inferioridad, y su diseño siempre cumplirá una función a la que es irreductible la *intencionalidad* humana (57).

¹⁶ *1984* (Michael Radford, 1984) con John Hurt, Richard Burton, Suzanna Hamilton. *Los juegos del hambre* (*The hunger games*) Primera de 2012, dirigida por Gary Ross; segunda (2013): *Catching fire* (o *En llamas*), dirige Francis Lawrence, igual que las dos siguientes: *Sinsajo* (*Mockingjay I*, 2014) y *Sinsajo 2ª parte*

Pero en la cinematografía el viejo Hombre se abre paso incluso en su empaque *retro*, el que siente amén de pensar, sobre el aparentemente inexorable e inaprehensible genio sin dudas cartesianas en la red neuronal del hardware. El rebelde héroe americano, a pesar de su deuda con los circuitos de diseño, vencerá al poder, sea en la forma del robot, el virus del canibalismo o los inminentes autoritarismos. Es que quizás el cine mismo pertenezca a otro tiempo, el Ilustrado-humanista, en su extensión temporal más tardía.

Bibliografía

Libros

- Bauman, Zygmunt: *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 2013. 14^º reimp.
- Benjamin, Walter: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Ítaca, 2003.
- Brooks, Max: *Zombie. Guía de supervivencia*. Buenos Aires: Berenice, 2013.
- Berardi Bifo, Franco: *El trabajo del alma. De la alienación a la autonomía*. Buenos Aires: Cruce Casa Editora, 2016.
- Braidotti, Rosi: *Lo posthumano*. Buenos Aires: Gedisa, 2015.
- Broncano, Fernando: *La melancolía del cyborg*. Barcelona: Herder, 2009.
- Cecchetto, Sergio: "De paseo por los géneros". En Parente, Diego (comp.): *La verdad a 24 cuadros por segundo*. Mar del Plata: Ediciones Suárez, 2005. 15-37.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 1997. 3^º edición.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Felix: *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Eco, Umberto: *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen, 1990.
- Esposito, Roberto: *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009. 1^º reimp.
- Estrada Mora, Olga C.: "Lo estético y lo siniestro" En Revista *Filosofía* (Universidad de Costa Rica). XXX: 71, 1992. 63-71.
- Freud, Sigmund: "Lo ominoso". En *Obras Completas*, Tomo CVII (1917-1919). Buenos Aires: Amorrortu, 1992, 3^º reimp., 215.251.
- Haraway, Donna: *Manifiesto Cyborg. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Buenos Aires: Puente Aéreo, 2014.

(*Mockingjay II*, 2015). Elenco: Jennifer Lawrence, Donald Sutherland, Wes Bentley, Stanley Tucci, John Hutcherson. Se suma Woody Harrelson (desde la primera secuela). *Resident Evil*, 1 (dirección Paul W. S. Anderson, 2002); *Resident Evil 2: Apocalypse* (Alexander Witt, 2004); *Resident Evil 3: Extinction* (Russell Mulcahy, 2007); *Resident Evil: Afterlife* (Paul W. S. Anderson, 2010); *Resident Evil: Retribution* (ídem, 2012) y *Resident Evil: The final chapter* (ídem, 2016).

Klein, Naomi: *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Nancy, Jean-Luc: *58 indicios del cuerpo. Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra, 2007.

Nancy, Jean-Luc: *Corpus*. Madrid: Arena, 2000.

Navarro, Ignacio: "Pánico al pánico". (Reportaje a Franco Berardi) *Radar*, 19: 1036, 24/7/16, 25-7.

Negroponte, Nicolas: *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B, 1995.

Ortega y Gasset, José: *Meditación de la técnica*. En *Obras Completas*, tomo V (1933-1941). Madrid: Revista de Occidente, 1964. 6ª edición, 317-375.

Parente, Diego: "La concepción protésica de la técnica. Observaciones sobre algunas aporías conceptuales". En Parente, Diego: *Encrucijadas de la técnica. Ensayos sobre tecnología, sociedad y valores*. La Plata: Edulp, 2007.

Sibilia, Paula: *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: FCE, 2005.

Sloterdijk, Peter: *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal, 2011.

Sloterdijk, Peter: *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela, 1994.

Sloterdijk, Peter: *Experimentos con uno mismo*. Madrid: Siruela, 2003.

Talavera, Pedro: "La narración cinematográfica del posthumanismo". En *Cuadernos de Bioética*. XXVI, 2015, 2º volumen. 279-290.

Trías, Eugenio: *Lo bello y lo siniestro*. Barcelona, Ariel, 2006 3ª edición.

Vásquez Rocca, Adolfo: "Jean-Luc Nancy: techné de los cuerpos y apostasía de los órganos; el intruso, ajenidad y reconocimientos". En *Eikasía*, mayo 2012, 59-84.

Zizek, Slavoj: *El suave objeto de la ideología*. México: Siglo XXI, 1989.

Zizek, Slavoj: "The Matrix o las dos caras de la perversión". En *Desde el jardín de Freud* (Bogotá), 3: 2003, 292-307.

Páginas web

Accorinti, Stella: "La caverna de Platón, *Matrix* y *The Truman show*". En www.filosofia.pro.br. Fecha de captura: 10/10/2016.

Bartlett, Xavier: "De Platón a *Matrix*: la búsqueda de otra realidad". En www.lacajadepandora.eu, 2015. Fecha de captura: 10/10/2016.

Boj, José Luis: "La filosofía oculta en *Matrix*". www.cine-filosofico.blogspot.com.ar, 2009. Fecha de captura: 10/10/2016.

Haraway, Donna: "Manifiesto Cyborg". En www.manifiestocyborg.blogspot.com.ar. Abril 2007. Fecha de captura: 12/9/2016.

Lázaro, Sandra: "De *Matrix* a la caverna de Platón: la verdadera realidad". En www.lemiaunoir.com, 2016. Fecha de captura: 10/10/2016.

Pepperell, Robert: “Manifiesto posthumanista” En www.cuadrivio.net/dossier/manifiesto-posthumanista. 2 de septiembre de 2012. Fecha de captura: 10/10/2016.

Salinas, Adán: “¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos? Aproximación éticopolítica a Gilles Deleuze. En www.biopolitica.org/docs/DeleuzeSalinas_hacerse_cuerpo. 28 de junio de 2016. Fecha de captura: 25/9/16.

Scholz, Pablo: “*Chappie*, más ficción que ciencia”. En www.clarin.com 3 de junio de 2015. Fecha de captura: 26/9/16.

Vásquez Rocca, Adolfo: “Peter Sloterdijk: extrañamiento del mundo, abstinencia, drogas y ritual” En (Madrid/Valparaíso) *Cuadernos de Materiales* (Universidad Complutense, Madrid), 22, 2005. s/p. www.filosofia.net/materiales. Fecha de captura: 12/9/2016.

Vásquez Rocca, Adolfo: “Heidegger y Sloterdijk: provocación de la técnica, claroscuro de la verdad y domesticación del ser (más allá de la matriz bucólica de la pastoral heideggeriana). En [www.observaciones filosoficas.net](http://www.observacionesfilosoficas.net), 22: 2016, s/p. Fecha de captura: 12/9/2016.

El lugar de la naturaleza en la perspectiva *cyborg* de D. Haraway

CAVALLI Ayelén
(UNMDP)

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo indagar el lugar otorgado a la naturaleza en la perspectiva *cyborg* propuesta por Donna Haraway, reflejada principalmente en la compilación de artículos de la autora denominada *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Haraway comienza la introducción de dicha obra afirmando que la invención y la reinención de la naturaleza “es quizás el terreno más importante de esperanza, opresión y antagonismo para los habitantes actuales del planeta tierra” (1995: 61).

Para Haraway las metáforas son centrales en la constitución de los paradigmas científicos, por lo cual desde una posición feminista de los estudios de ciencia y tecnología se abordan distintas metáforas que nos permitirán pensar la relación naturaleza – sociedad.

Del organismo a la máquina

En su tesis doctoral en Biología (Haraway, 1976) y en ensayos posteriores (Haraway, 1990), Donna Haraway muestra las transformaciones en la Biología del siglo XX entorno a las metáforas principales de la disciplina. Esta resulta una tarea central, ya que para la autora la reconstrucción de los seres humanos implica necesariamente “rehacer las ciencias que reconstruyen la categoría de la “naturaleza” e inscribir sus definiciones en la tecnología” (1995: 72). Desde esta perspectiva la ciencia se encuentra constituida por relaciones de poder y, particularmente, la ciencia natural provee las herramientas para la dominación de los cuerpos mediante la definición del lugar del ser humano en la naturaleza. La ciencia es para Haraway un espacio de disputa de poder que puede ser reconfigurado de

modo que el conocimiento científico-tecnológico contemporáneo promueva la emancipación de las subordinaciones de género, clase y raza.

Durante la primera parte del siglo XX el paradigma de la psicobiología fue hegemónico. Sin embargo, a partir de la Segunda Guerra Mundial fue reemplazado por la sociobiología, como consecuencia de transformaciones en la dinámica de reproducción de capitalista. La psicobiología se expresa en el trabajo de investigación sobre fisiología y psicología experimental en primates realizada por Robert Yerkes, cuyo laboratorio buscaba ser una planta piloto de ingeniería humana, proyectando características sociales propias a los animales no-humanos estudiados. Esta disciplina estuvo asociada a un modelo de intervención científica médico – clínico, en un contexto de políticas higienistas que promovían el estudio de la personalidad, la inteligencia y el aprendizaje, las conductas sexuales y la raza para la regulación de la inmigración, la natalidad y el factor humano en la producción.

La naturaleza y la cultura se consideraban dos ámbitos autónomos a los cuales le correspondían disciplinas científicas diferentes: la naturaleza era estudiada por la fisiología experimental como impulsos, genes, reflejos y hormonas, y por las ciencias del medio ambiente, desde una perspectiva evolutiva comparativa; mientras que la medicina experimental se ocupaba del sistema nervioso y del sistema reproductivo. Por su parte, en la esfera de la cultura encontramos a la antropología y la sociología experimental ocupándose de la higiene mental y social, de la gestión y ajuste de las conductas patológicas de individuos y grupos sociales. La psicobiología aparece como mediadora entre ambos ámbitos, la primatología de Yerkes producía dicho enlace al posicionar a la personalidad como unidad funcional biológico-social y, consecuentemente, como fundamento de la cultura. Por lo tanto, la tarea de la disciplina consistía en identificar y desarrollar tratamientos para los casos de personalidad patológica que se presentaran como disfuncionales a una organización social armónica.

En este contexto, la naturaleza fue construida conceptualmente por la ciencia con el objetivo de crear “objetos naturales” que sean pasibles de ser remodelados y gestionados. La gestión de personal fue la expresión de una ingeniería humana que en los años treinta promovía la organización racional del trabajo manual e intelectual. La adaptabilidad se presentaba como una cuestión relevante, que significaba, en palabras de Haraway, “resolver el problema del control racional de la

naturaleza en el ámbito de organismos individuales y sus análogos sociales: familias, grupos laborales y otros superorganismos" (1995: 77). La psicobiología se caracterizó por ser una ciencia basada en el organismo, en términos funcionalistas, y dicha perspectiva organísmica brindó un modelo de sociedad caracterizado como una totalidad armónica, equilibrada y cooperativa, gracias al desarrollo de una ingeniería social racional.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el cambio de paradigma implicó que el organismo como categoría central fuese reemplazado por la máquina cibernética, del control sobre los cuerpos se pasó al control sobre las poblaciones, la preeminencia de la fisiología fue reemplazada por la teoría de los sistemas y el objeto de estudio dejó de ser la persona para dar lugar a los genes. La sociobiología, cuyo referente fue el biólogo E. O. Wilson, se proponía brindar herramientas para la gestión y optimización de sistemas socio-técnicos y esquemas de control basados en redes de información y comunicación.

Estos cambios fueron posibles por la revolución de las comunicaciones, generada en los años sesenta en el contexto de la Guerra Fría, ante la necesidad de desarrollo de nuevas tecnología de radares, modelos estadísticos de simulación e industria armamentística. Esta emergencia de los sistema de comunicaciones es definida por Haraway como "una nueva teorización de los objetos naturales como objetos tecnológicos entendidos en términos de mecanismos de producción, de transferencia y de almacenamiento de información" (1995: 95)

El control de la máquina constituye el nuevo objetivo de la biología, ya que la naturaleza es configurada como sistemas cibernéticos entrelazados. La naturaleza se transforma en una máquina capitalista de mercado, basado en la idea de competencia de la selección natural darwiniana, la cual, a su vez, se reconoce deudora de las teorías malthuseanas que identifican a la escasez como motor de la naturaleza y la historia. Para Haraway, la sociobiología constituye una mera extensión teórica de los desarrollos darwinianos aplicados a las sociedades y poblaciones, mediante la genética de poblaciones. Con el desarrollo de la biología molecular el gen pasó a ser la categoría central de estudio y la cooperación social fue interpretada como una relación costo/beneficio de la replicación genética. Asimismo, la naturaleza fue concebida como una máquina de comunicaciones o de

control, ya que las sociedades y poblaciones comienzan a ser estudiadas en términos de flujos de energía e información.

Cyborg: un irónico mito de la identidad política

La figura del *cyborg* será la metáfora que la autora propone para pensar las sociedades contemporáneas luego de la Segunda guerra mundial. La categoría *cyborg* es mencionada por primera vez por Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline en 1960 para referirse a un proyecto espacial y luego viró paulatinamente hacia el ámbito de la ciencia ficción. Estos seres fronterizos que habitan entre lo natural y lo artificial, entre la realidad social y la ficción, son definidos como “una criatura híbrida compuesta de organismo y máquina” (1995: 62). Haraway en su manifiesto afirma que “el cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política” (1995: 254). Esto implica una renuncia a la concepción de la historia occidental marcada por un origen y un *telos*, y el rechazo a la distinción entre lo público y lo privado: la *polis* tecnológica incluye el *oikos* (hogar) como espacio de acción política. El *cyborg*, hijo bastardo del militarismo nuclear y del capitalismo patriarcal, emerge como una estrategia política “para la supervivencia de la tierra”.

En la década del ochenta, cuando el *Manifiesto Cyborg* fue escrito, Haraway identificó tres rupturas limítrofes importantes:

1. Ruptura de la frontera entre lo humano y lo animal, que se sostenía en el lenguaje, la técnica, la sociedad o la cognición, e implica correr a la naturaleza del lugar de subordinación o asimilación a la cultura.
2. Ruptura de la separación entre el organismo (animal o humano) y la máquina, parafraseando a Simone de Beauvoir “no nace organismo”¹, afirma Haraway, los organismos se fabrican en el laboratorio.
3. Ruptura del límite entre lo físico y no físico, a partir de los desarrollos de la física cuántica y de las tecnologías de la información y la comunicación (TICs)

El mundo *cyborg* se presenta, al mismo tiempo, como amenaza y oportunidad. Puede significar la mayor expresión de las formas de control y dominación, al tiempo que habilita la emergencia de expresiones identitarias no esencialistas. La

¹ “no se nace mujer, se llega a serlo” (De Beauvoir, 1999).

estrategia política consiste en no perder de vista ambos aspectos y la elaboración de redes no puede descansar en una unidad esencial del género, la clase o la raza, sino en la “coalición – afinidad” de identidades fracturadas, parciales, contradictorias que reinterpretan dichas categorías desde nuevos mitos políticos.

La autora describe los cambios de una sociedad orgánica e industrial a un sistema polimorfo de información, en el contexto de crisis y reconversión de las estrategias de acumulación capitalista y de desarrollo tecnológico militar. Esto implica la transición de estrategias de dominación jerárquicas a nuevas “redes informáticas de dominación”, capaces de integrar y controlar a las nuevas formas descentralizadas y flexibles de la producción y el trabajo.

Tanto la biología como las ciencias de la comunicación se han construido con el fin de traducir el mundo a un problema de códigos: la biotecnología se propone la codificación de los organismos en genes y las TICs traducen flujos de información en lenguaje binario, mientras que la nanotecnología ha acercado ambos campos en la inscripción de *chips* integrados a organismos.

Frente a estas tecnologías literarias que inscriben los cuerpos, la escritura *cyborg* toma historias, cuentos y mitos que marcaron al mundo como otredad y los transforma en herramientas políticas de resignificación. Los autores *cyborg* re-escriben subversivamente el mito del origen de la cultura occidental desplazando los dualismos, ya que “no se trata solamente de la deconstrucción literaria, sino de transformación liminal” (Haraway, 1995: 303). La dominación de las mujeres, los negros, los trabajadores y la naturaleza implicó constituirlos en la otredad, caracterizada como pasiva, primitiva, incompleta, aparente, irracional y pasional, con el fin de ser espejo del yo. Lo monstruoso se presenta en la cultura occidental como límite y posibilidad de heteroglosia *cyborg* que narre nuevos mitos políticos, dentro de los cuales se albergue la utopía revolucionaria mediante el relato de una ciencia parcial, situada y objetiva.

Otra ciencia, otros mitos.

Haraway presenta la necesidad de desarrollar otra ciencia, que implosione las dominaciones de clase, género y raza. Recuperando diversas propuestas de pensadoras feministas, se propone la posibilidad de una enunciación del discurso

científico que no implique la subordinación del objeto de conocimiento al sujeto cognoscente. “La ciencia es nuestro mito” (1995:134), afirma la autora, al tiempo que propone un juego de espejos entre la ciencia ficción y el carácter ficcional o narrativo de la ciencia. En este marco, el feminismo se presenta como la opción para nuevas narrativas sociales, nuevas significaciones públicas y estrategias de reinterpretación de la historia patriarcal recibida.

En la narración de nuevos mitos científicos es necesario recuperar críticamente la categoría de objetividad que el constructivismo radical de la ciencia ha desechado totalmente. La autora afirma que si bien concuerda con la importancia de los factores sociales y políticos en la construcción del conocimiento científico, es necesaria:

una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias «tecnologías semióticas» para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo «real», que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada (1995: 321)

Esta objetividad es caracterizada como encarnada, parcial y situada, al tiempo que busca alejarse de la separación entre un sujeto activo y un objeto pasivo. Ya sea que se trate de los ojos de un insecto o de la cámara de un satélite, la visión no es pasiva sino que es parte de sistemas perceptivos que generan traducciones específicas, determinadas formas de vida. Se debe superar la objetivación del mundo como cosa, como materia prima para la producción de conocimiento y mercancías, y resignificarlo como agente, como un “actor material semiótico”. Si bien anteriormente Haraway se aleja de las perspectivas constructivistas de la sociología de la ciencia, aquí parece posicionarse desde el principio de simetría agencial propuesto por la Teoría del Actor Red (Cf. Latour, 2008; Callon, 1986), donde desaparece la dicotomía naturaleza-sociedad.

En esta línea, Haraway manifiesta una precaución necesaria para la ciencia feminista: superar el determinismo biológico que ha construido al sexo como un objeto de estudio y recuperar las dimensiones sociales no debe conducir a la pérdida de la dimensión corporal. Ese es el riesgo que se corre desde un constructivismo social radical y evitarlo es lo que motiva la propuesta de objetividad de la ciencia.

Esta epistemología se emparenta con la política. La ciencia se presenta como una conversación situada en diversas articulaciones entre agentes que antes pertenecían a ámbitos escindidos. “Una óptica es una política del posicionamiento” (1995: 332). Ver y nombrar el mundo nunca puede ser autónomo ni absoluto:

El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro. (Haraway, 1995: 331-332)

En *When species meet*, un texto publicado 13 años después (Haraway, 2008), la autora trabaja el caso de *Crittercam*, una serie televisiva de *National Geographic* surgida en el año 2004 que recibe su nombre por el tipo de cámara utilizada para su realización. Este artefacto, inspirado en los peces llamados Rémoras, se implanta en el cuerpo de animales con el objetivo de poder explorar su modo de vida desde la propia perspectiva animal. El programa es publicitado como una experiencia similar a la del un video casero donde el camarógrafo puede ser una ballena o tortuga marina, sin interferencia humana.

A partir de *Crittercam*, la autora se propone analizar el mundo de la vida de un compuesto animal-humano-tecnológico: hecho de animales no-humanos marinos, científicos humanos, cámaras, diverso equipamiento técnico, la Sociedad *National Geographic*, un show televisivo sobre la naturaleza, página de Internet de NG, revistas científicas, etc.

Don Ihde afirma que “en la medida en que utilizo o empleo una tecnología, soy usado y empleado por esa tecnología también... Somos cuerpos en tecnologías” (Ihde, 2002: 137; traducción propia). Siguiendo a este autor, Haraway sostiene que la tecnología no cumple una función de mediación, sino que son órganos, en el lenguaje de Merleau-Ponty “despliegues de la carne” (Cf. Merleau-Ponty, 1993), encarnaciones del mundo dinámicas, situadas e históricas. Tecnologías y humanos se relacionan hermenéuticamente, al co-habitarse en torno a un mundo de la vida particular. Del mismo modo, se muestra el compuesto *Crittercam*: no solo encontramos la agencia humana y artefactual, sino que los animales, lejos de ser pasivos objetos de investigación científica, modifican la agencia de los humanos y de

los artefactos, ya que es necesaria una adaptación de la cámara para sea apta según la especie, hábitat, entre otros factores.

Crittercam muestra una mirada compuesta de las *naturoculturas* (*naturecultures*). Esta categoría, creada por Haraway en *The companion species manifesto* (2003), es utilizada para distanciarse de la dicotomía naturaleza-cultura y dar cuenta del mundo de la vida en el que co-habitan animales, humanos y artefactos:

De este modo, los ojos compuestos del organismo colonial llamados Crittercam están llenos de lentes articulados de muchos tipos de coordinadas, *zoons agenciales* – esto es los seres maquínico, humano y animal cuyos repliegues situados históricamente son la carne de las *naturoculturas* contemporáneas (Haraway, 2008: 261; traducción propia)

Conclusión

En conclusión, Haraway plantea la posibilidad de una lucha política por determinar espacios de vida, una biopolítica, mediante la agencia de seres limítrofes a la “auténtica identidad humana”, como lo son simios, mujeres y organismos cibernéticos, que integran una red humano-animal-maquinal de conexiones parciales. La autora presenta el desafío de desarrollar prácticas políticas que combatan por otras formas materiales y simbólicas de la naturaleza y la experiencia, tarea que implica la narrativa de nuevos mitos científicos para la construcción de una ciencia objetiva, parcial y situada que se apropie críticamente de las categorías de género, clase y raza.

Bibliografía

Callon, M. (1986) "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay", en Law, J. (Ed.) *Power, Action and Belief - A New Sociology of Knowledge?* London: R.K.P.

De Beauvoir, S. (1999) *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Haraway, D. (2008) *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Haraway, D. (2003) *The companion species manifesto: dog, people and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press

Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (1990) *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. London: Routledge.

Haraway, D. (1976) *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in 20th Century Biology*. New Haven: Yale University Press.

Ihde, D. (2002) *Bodies in technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Latour, B. (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

La diferencia antropológica en las capacidades conceptuales: variedades de gradualismo.

CRELIER Andrés
(UNMdP / CONICET)

Si nos enfocamos en la posesión de capacidades conceptuales, pueden adoptarse posiciones diferencialistas o posiciones gradualistas entre animales humanos y no humanos. En su artículo “El requisito de generalidad y la estructura del pensamiento”, Jacob Beck adopta una posición que se acerca al diferencialismo, y en su comentario crítico, Laura Danón argumenta a favor de un gradualismo sobre las capacidades conceptuales.

En mi trabajo voy a realizar a mi vez un comentario sobre la crítica de Danón. Voy a presentar su estrategia general (afín a la de E. Camp) (a); voy a plantear ciertas dudas sobre algunos ejemplos interesantes que plantea (b); voy a explorar entonces dos variedades de gradualismo que ella misma menciona, sugiriendo por qué una de ellas me parece mejor que la otra y poniendo de relieve algunas diferencias notables entre animales humanos y no humanos (c).

a) La estrategia gradualista de Danón contra Beck.

Beck defiende una posición demandante sobre las capacidades conceptuales. Según él, si un animal no cumple de manera plena con el llamado “requisito de generalidad” (RG), no podemos considerar que sus capacidades cognitivas son conceptuales. En la formulación sencilla que hace Beck al inicio de su artículo, este requisito, proveniente de Evans: “Así como las palabras pueden recombinarse libremente para formar nuevas oraciones, así también los conceptos deben poder recombinarse libremente para formar nuevos pensamientos. Por lo tanto, si puedes pensar que *a* es *F* y que *b* es *G*, también debes ser capaz de pensar que *a* es *G* y que *b* es *F*” (p. 225). Si puedes pensar que Juan es alto y Pedro es amistoso, también debes ser capaz de pensar que Juan es amistoso y Pedro es alto. Esta

“sistematicidad”, como también se la ha llamado, es pues para este autor un requisito para hablar de pensamiento *conceptual*.

Beck toma en cuenta que, en la literatura clásica sobre el tema, se hace lugar a las combinaciones sintáctica y categorialmente admisibles. Una vez eliminadas las opciones de combinaciones no sintácticas (“Pedro Juan”) y categorialmente inapropiadas (“El número 7 es amistoso”), una mente *conceptual* ha de ser capaz de pensar todas las combinaciones posibles.

Pero al parecer Beck no analiza intensivamente la evidencia posible acerca de que los humanos parecemos no cumplir acabadamente este requisito, fallando a menudo en nuestra capacidad para pensar ciertas combinaciones, sin que esto sea óbice para atribuir capacidades conceptuales. Paralelamente, Beck sí argumenta detallada y convincentemente sobre las fallas de sistematicidad propias de animales como las palomas, que él explica en referencia a los rendimientos disminuidos, en cuanto a combinaciones posibles, de las llamadas representaciones de magnitudes analógicas. Como resultado, emerge un cuadro diferencialista, o cercano a él, en cuanto a las capacidades conceptuales (aunque no en cuanto a la cognición, entendida en contraste con la percepción).

Danón, en cambio, sigue un camino gradualista que va en sentido contrario al de Beck: argumenta que los humanos no cumplimos con el requisito de generalidad de manera plena y pone el acento en que incluso los casos de animales que Beck discute cumplen en cierto grado este requisito (p. 288 ss). Esto le permite hacer convincente su posición gradualista, la cual baja la vara respecto de la sistematicidad. Esta podría darse en grados, indicadores de grados de pensamiento conceptual.

b) Los ejemplos de Danón en humanos.

Para apoyar su gradualismo, Danón no tiene necesidad de argumentar contra Beck que los animales combinan sus representaciones, pues Beck ya lo pone en evidencia. Beck sólo señala los límites de esas combinaciones, no pone en duda que los animales las realicen para tareas cognitivas complejas como computar

información desligados del estímulo inmediato. Pero para defender su gradualismo, Danón sí intenta mostrar los límites humanos en cumplir con el RG de manera plena. Para ello propone interesantes ejemplos, divididos en dos, los que representan cruces categoriales y los que no lo hacen.

b1) Cruces categoriales.

Danón explora en primer lugar las fallas para combinar conceptos que cruzan categorías. La discusión es en este punto interesante pero, a mi modo de ver, no alcanza para frustrar la propuesta demandante de Beck. En efecto, este último (siguiendo a Peacocke y a otros) admite restricciones sintácticas, categoriales e incluso de desempeño (como un traspie neurológico). Es luego de aplicadas estas restricciones que el RG se aplica para determinar si el contenido es conceptual.

De este modo, al mostrar que los humanos cruzamos categorías significativamente, reforzamos la sistematicidad. Somos más sistemáticos que lo que el requisito pide. En tal sentido, Danón considera argumentos de Camp que cuestionan las restricciones categoriales. Tanto en las metáforas como en el arte y la ciencia encontramos ejemplos convincentes, que incluso se hallan en la vida cotidiana (el humor es un caso destacado). Así, nuestras capacidades conceptuales ni siquiera tienen las limitaciones que imaginaron los que impulsaron originalmente la idea del RG, o no las tienen de manera definitiva.

Y el hecho de que las restricciones categoriales sean indeterminadas o cambiantes no hace mella, a mi modo de ver, al requisito de generalidad. Por el contrario, en cierto modo lo refuerza mostrando la plasticidad del pensamiento conceptual en cuanto su recombinabilidad. Pero la plasticidad en esta capacidad de combinación no debe restarle importancia a las restricciones categoriales. Son muy diferentes las conclusiones que podemos extraer de problemas en la combinaciones conceptuales que traspasan categorías reconocidas y las que no lo hacen. Es mucho menos grave, para decirlo de algún modo, que alguien tenga dificultades para pensar que la materia es energía que alguien esté impedido de pensar que Pedro es amistoso.

b2) Fallas conceptuales no categoriales.

Volviendo al eje de la crítica de Danón, creo que ella debería mostrar (contra la versión demandante de las capacidades conceptuales defendida por Beck) que algunos seres conceptuales evidencian a menudo fallas para combinar sus pensamientos dentro de categorías pertinentes, sin que dejemos de considerar que poseen los conceptos en cuestión. Es aquí donde tengo mis mayores reparos a la posición de Danón. Veamos los ejemplos.

Primer ejemplo: Danón afirma que un niño puede formar pensamientos como: “Juan es malo”, “el tigre es malo”, “mi papá da clases de filosofía” y “Juan bebe alcohol”, usando los conceptos: “alcohol”, “malo”, “Juan”, “tigre” y “clase de filosofía”. Pero puede tener dificultades en pensar “esa clase de filosofía es mala” o “beber alcohol es malo”, y aún así, en virtud del uso versátil de estos pensamientos en numerosos otros pensamientos, seguiremos considerando que posee esos conceptos.

El problema que veo con los niños es que usualmente pensamos que están *aprendiendo* los conceptos y somos en tal medida caritativos. No decimos que ya tiene el concepto de “malo” pero lo usa mal en ciertas combinaciones sino más bien que está en proceso de aprenderlo. Y aprender consiste justamente en aprender las categorías pertinentes de aplicación y su significado: qué significa “malo” en tal o cual contexto, o cuándo no se lo puede aplicar porque no tiene sentido, etc. Mi hijo de seis años me reveló hace poco que su compañero de escuela Ramiro “es casado”. ¿Tiene el concepto de “casado”? Sin dudas posee algunas de sus notas definitorias, pero le falta cierto conocimiento categorial mínimo (o inicial) pertinente. Un punto relevante es que, en el caso de los niños, apenas se les enseña una categoría que sirve como marco de aplicación, los niños demuestran inmediatamente una capacidad combinatoria total dentro de ella.

Segundo ejemplo: un sujeto carente de tecnología reciente puede no entender la combinación siguiente: “ese es un edificio inteligente”, por más que pueda usar “inteligente” en múltiples combinaciones conceptuales. Danón sostiene que predicados como “es inteligente” no tienen siempre los mismos criterios de aplicación en diferentes contextos o con diferentes instancias (p. 291). Esto es cierto, pero entonces esta clase de ejemplos podría tratarse como cruces

categoriales. Así como “ser un número primo” no se puede predicar en principio de “César”, “ser inteligente” no se aplica, según todo lo que sabe el sujeto del ejemplo, a un edificio. Pero apenas el sujeto aprende el cambio categorial, es decir apenas le explico a mi bisabuela qué puede significar inteligente aplicado a los edificios, sería muy extraño que lo pudiera aplicar a algunos edificios sí y no a otros. Incluso ella misma puede hacer hipótesis y acercarse a una comprensión de esta combinación: los niños prueban muchas combinaciones que primero no comprenden.

b3) Cuándo se justifica atribuir un concepto.

Danón piensa que un sujeto puede tener una competencia buena en el uso combinatorio de un concepto pero fallar en ciertos contextos o de manera local y marginal, y que debemos entender el cumplimiento del RG de modo gradualista. Sostiene que “es fácil imaginar casos en los que el sujeto muestra un patrón general de adecuación de uso de conceptos como “malo” o “inteligente” y en los que las desviaciones resultan locales y relativamente marginales. En tales situaciones, pienso, nuestra tendencia será continuar atribuyendo al sujeto los conceptos relevantes.” (p. 292)

El problema es cómo entendemos una falla local o marginal, si dentro de una categoría definida o en un cruce entre categorías. En el primer caso, creo que dudaríamos en atribuir el concepto, no tanto en el segundo.

Si Juan puede pensar para toda persona adulta que es inteligente pero no para Pedro, y nos aseguramos que no existen limitaciones de desempeño (como por ejemplo una fuerte aversión hacia Pedro) o traspies neurológicos, dudaríamos en atribuirle ese concepto. Y si descubrimos esta limitación luego de años de tratar con él, sería un hallazgo sorprendente e inusual. Por más que sea un problema cuantitativamente marginal, sería cualitativamente central. Es cierto que los conceptos no son entidades nítidas, pero el RG se muestra en los humanos con mucha robustez dentro de categorías relativamente claras y paradigmáticas.

Los casos en los que existe una falla relacionada con un nuevo contexto o categoría de aplicación –lo cual en última instancia tendrá relación con el *cambio* conceptual -

representan (como vimos) otro problema. Aquí podemos hacer distinciones entre el concepto “inteligente” aplicado a adultos humanos, aplicado a edificios, etc., y atribuir a los sujetos, según su conocimiento de estas categorías de aplicación, algunas de estas versiones del concepto “inteligente” y no otras. Usualmente, una vez que la nueva aplicación (o la nueva variante del concepto) se enseña (inteligente significa tal y cual cosa aplicado a edificios) el RG se cumple allí usualmente sin problemas.

Finalmente, pienso que la capacidad inferencial, la cual también requiere combinar conceptos, representa otro problema (hasta ahora las capacidades combinatorias que examiné tenían que ver con la habilidad de clasificar). Aquí acuerdo con Danón en que las fallas son más usuales y, a mi modo de ver, representan un terreno donde somos más caritativos en cuanto a atribución de racionalidad y conceptualidad.

Respecto de qué hace falta para atribuir un concepto dado, creo que en efecto la cuestión no es nítida. Pero basta con el sujeto muestre dominio en una categoría paradigmática. Como he intentado mostrar, las fallas dentro de categorías claras, paradigmáticas y ya aprendidas son raras entre los humanos adultos e incluso entre los niños. Apenas los niños aprenden un concepto y ciertos usos paradigmáticos, parecen capaces de todas las combinaciones: “es malo” resulta enseguida entendido como un predicado aplicable a todo adulto, no primero a un subgrupo, luego a otro, etc., en proceso de ampliación. Danón piensa que atribuimos conceptos incluso cuando descubrimos en los sujetos fallas de sistematicidad que nos habían pasado desapercibidas. Pero una falla de sistematicidad que no viole una categoría sería muy sorprendente, como que Pedro no pueda (no que no *quiera*) pensar en Raúl como inteligente.

c) Observaciones finales sobre hombres y animales.

Como señala Danón, la plasticidad combinatoria indica que los pensamientos están compuestos de partes, y no existen criterios a priori sobre la cantidad y modo de las combinaciones que un sujeto pueda realizar. Se trata de una cuestión empírica.

¿Debe considerarse que el RG en su versión plena es un requisito del pensamiento conceptual? Estoy de acuerdo con Danón en que podríamos ver aquí grados de cumplimiento de este requisito que indiquen grados de conceptualidad. Pero, como apunta Beck, si las combinaciones conceptuales vistas in abstracto se reflejan en las habilidades empíricamente comprobables, tendremos una unión explicativamente interesante entre una noción de concepto (unidades recombinables) y la realidad psicológica (habilidades recombinables).

Pero aceptemos que el cumplimiento gradual del RG indica grados de pensamiento conceptual. Vuelvo aquí a la estrategia general del gradualismo de Danón. A mi modo de ver, se trata de un tipo de gradualismo que busca acercar al máximo el pensamiento conceptual de hombres y animales sin lenguaje. Según ella, ya los animales sin lenguaje combinan pensamientos de manera relativamente robusta, a la par que los hombres no los combinan de manera plena.

Como marco general, Danón afirma: “cuanto más amplia sea nuestra capacidad para aplicar un concepto C a distintas entidades, más robusta será nuestra posesión de dicho concepto y mayor será nuestra comprensión de en qué consiste “ser C”” (p. 295). Así, poseer un concepto es una cuestión de grado, y aquí podemos incluir en la escala a animales sin lenguaje.

Tengo reparos respecto de esta forma de gradualismo conceptual. En este breve trabajo manifesté algunas objeciones a la idea de que las capacidades combinatorias de los humanos lingüísticos se vean usualmente sujetas a fallas dentro de categorías de uso relativamente paradigmáticas (o a que nuestros criterios de atribución sean muy caritativos en este punto como para perdonar estas fallas). Dentro de categorías definidas, esperamos combinaciones plenas. Así, un niño no expande gradualmente su comprensión del concepto “casado” en el ámbito de los adultos, como si primera aprendiera que se aplica a los familiares, luego a los vecinos, etc. Y tampoco va aprendiendo gradualmente que algunos de sus compañeros de grado no pueden estar casados, creyendo, mientras culmina su aprendizaje de esta categoría, que los otros sí pueden sí. Por el contrario, una vez que aprende que se lo puede aplicar a los adultos y no a niños (y cuando posee esa categoría) lo aplica a todos los adultos sin restricciones. Ciertamente, este aprendizaje se afina indefinidamente, aprendiendo luego categorías convencionales

y legales, sobre quiénes están legalmente habilitados para casarse con quiénes, sobre la dificultad para aplicarle la categoría de casado al papa, etc. El punto es que los conceptos no son entidades nítidas, pero tampoco son del todo “borrosas” o vagas.

Más aún, como expresan Camp y Danón, los humanos poseen una capacidad combinatoria que traspasa usualmente las categorías establecidas, desde el arte hasta la ciencia, ampliando constantemente y sin límites la comprensión o al menos la exploración conceptual. Creo que esta plasticidad inter-categorial no indica necesariamente que se posee de manera más plena un concepto o que se lo comprende mejor, indica en todo caso que podemos combinar creativamente un concepto ya poseído, por ejemplo para elaborar una metáfora o hacer humor rompiendo el uso convencional de los conceptos.

En contraste con estas capacidades humanas, hallamos límites sistemáticos en animales no lingüísticos. Se trata de límites “internos” como los puestos de manifiesto por Beck en relación al formato analógico del pensamiento, y “externos”, como los que señala Camp en relación a las necesidades de la vida práctica de los animales y los estímulos del entorno (recombinación contrafáctica). Los llamaría sistemáticos por su rigidez y el carácter objetivo que poseen para el investigador.

¿Significa esto renunciar al gradualismo conceptual? Creo que no, pero yo entendería el gradualismo de un modo diferente a Danón. Ella lo ve como una línea en la que, de modo un tanto indiferente, se ubican capacidades animales y humanas, solapándose quizás en algún tramo. Yo aceptaría que el pensamiento conceptual se advierte ya en animales sin lenguaje. No sólo por la incipiente capacidad combinatoria sino también por el cumplimiento de otros requisitos, como el de distancia, etc., que Danón pone muy bien de relieve. Otro argumento a favor es que incluso en el pensamiento analógico existen, según Beck, elementos digitales combinables. Así, ni siquiera para Beck, el pensamiento animal se agota en el manejo de representaciones analógicas. En esta misma línea, Camp da buenos ejemplos de combinación de pensamientos referidos a objetos y propiedades en animales.

Pero existen como mencioné limitaciones sistemáticas que no existen en los humanos: como mencioné, a menudo las combinaciones que los animales parecen capaces de hacer dependen de estímulos adecuados (son “contrafácticas”, según la expresión de Camp), y la combinación de magnitudes analógicas parece toparse con obstáculos insuperables (como se ve en los experimentos discutidos por Beck). Así, incluso aceptando que el pensamiento conceptual se manifiesta ya sin lenguaje, existen a mi modo de ver diferencias muy grandes en el modo en que hombres y animales combinan pensamientos, diferencias que un gradualismo respecto del pensamiento conceptual debe tener en cuenta para ser realista.

Bibliografía

Beck, Jacob, "El requisito de generalidad y la estructura del pensamiento" En: Aguilera / Danón / Scotto (Eds.) (2015), Conceptos, lenguaje y cognición. Córdoba, UNC. Pp. 225-282

Danón, Laura, "Estados cognitivos de magnitudes analógicas y conceptos" En: Aguilera / Danón / Scotto (Eds.) (2015), Conceptos, lenguaje y cognición. Córdoba, UNC. Pp. 283-297.

El análisis de Turing sobre la computación: redefiniendo lo humano y lo mecánico¹

D'ANDREA Aldana
(UNRC)

A comienzos del siglo XX, la matemática formalizada debió afrontar un problema fundamental, el *Entscheidungsproblem* (el problema de la decisión), el cual planteó la pregunta sobre la posibilidad de reducir la inferencia a un cálculo algorítmico o proceso efectivo. Alan Turing, en el año 1936, responde negativamente esta pregunta; lo crucial de su aporte es, sin embargo, el análisis que realiza sobre el proceso humano de cálculo, arrojando como consecuencia dos tesis conceptuales: una tesis lógica (L) que define la noción de efectividad en términos de la computabilidad y una tesis mecánica (M) que define la efectividad en términos de lo que una máquina de Turing puede hacer. Como el trabajo de Turing versa sobre el cálculo humano, la segunda de las tesis suscita, con el desarrollo de las ciencias de la computación y la innovación tecnológica que representaron las máquinas computadoras, una tercera tesis, una tesis cognitiva (C) que trae de nuevo a escena la discusión sobre la identificación del pensamiento con un cálculo y, mediante (M), la posibilidad de que éste sea desarrollado por una máquina.

En este artículo nos proponemos explorar la interrelación entre lo humano y lo mecánico en el trabajo de Turing sobre procesos computables y evaluar las condiciones mediante las cuales una teoría de máquinas nos permite acercarnos a la comprensión de algunos aspectos de lo humano, al mismo tiempo que un análisis del cálculo humano permite el desarrollo de una teoría sobre lo que es y puede hacer una máquina. Estimamos que un examen cuidadoso de las tesis de Turing y sus implicancias filosóficas permite un planteo más preciso sobre los límites y potencialidades propias de un mecanicismo cognitivista y una redefinición de la relación y fronteras entre humanos y máquinas.

¹ Una versión más amplia de esta propuesta se encuentra en Osella, M. (comp.) (2016) *Técnica y subjetividad: las técnicas del yo*, UniRío Editora, Río Cuarto.

1. El análisis de Turing sobre el cálculo humano

La matemática de las primeras décadas del siglo XX estuvo signada y guiada en gran medida por las preocupaciones epistemológicas del programa de Hilbert, en particular, por las exigencias metodológicas finitistas y por la necesidad de asegurar el concepto de demostrabilidad en un sistema formal. Como parte del desarrollo del mismo programa se presenta un problema particular, el *Entscheidungsproblem*, el cual puede ser pensado como una interesante combinación de los problemas lógico matemáticos de decidibilidad y la noción intuitiva y filosóficamente fructífera de cálculo efectivo o proceso mecánico. Hilbert y Ackermann formulan el problema para la Lógica de Primer Orden (LPO) en los siguientes términos: “The *Entscheidungsproblem* is solved if one knows a procedure which will permit one to decide, using a finite number of operations, on the validity, respectively the satisfiability of a given [first order] logical expression” (Hilbert & Ackermann en Sieg, 1991: 12)²

El trabajo de Turing de 1936 “On Computable Numbers, with an Application to the *Entscheidungsproblem*” (Turing, 1965) se enmarca en las preocupaciones epistemológicas y metodológicas del programa de Hilbert. Como el mismo título lo indica, el artículo se dirige en primer lugar a clarificar el concepto de computabilidad y en segundo lugar a aportar una respuesta al problema de la decisión de Hilbert. Al comienzo de su artículo Turing ofrece dos definiciones no formales de lo que son los números computables:

(A) “The computable numbers may be described briefly as the real numbers whose expression as a decimal are calculable by finite means” (Turing 1965: 116).

(B) “According to my definition, a number is computable if its decimal can be written down by a machine” (*Ibid.*)

Las dos definiciones estructuran la propuesta general de Turing. En primer término, el requerimiento de finitud establecido en (A) liga la noción de computabilidad de

² El *Entscheidungsproblem* puede ser definido equivalentemente en términos de validez y satisfabilidad y también en términos de demostrabilidad en un sistema formal: ¿existe un método efectivo para determinar si una fórmula de LPO dada es válida o, alternativamente, satisfacible? ¿existe un método efectivo para determinar si, dadas ciertas fórmulas de LPO consideradas como premisas y dada una fórmula considerada como conclusión, esa conclusión es demostrable desde las premisas utilizando las reglas de prueba de LPO?

Turing a la tradición formalista de Hilbert mediante el uso del término *finito*, esto es, implica que el análisis se dirigirá a un cálculo simbólico regido por reglas sintácticas. El requerimiento de finitud es por lo tanto, en Turing al igual que en Hilbert, un requerimiento metodológico, un *medio finito* será, en consecuencia, un método que involucre un algoritmo o un cálculo efectivo sobre símbolos, o sea, un método que aporte eventualmente un resultado tras un número finito de pasos recursivos. En segundo término, la definición (B) relaciona la noción de computabilidad con alguna idea de máquina, evidentemente una máquina que calcula. Por la capacidad que Turing atribuye a su máquina, inferimos que no está utilizando un concepto de máquina que se corresponda con las máquinas de su tiempo, pues ninguna máquina de 1936 podría realizar aquello que Turing requiere.³ Pero incluso más llamativo que esta anticipación tecnológica es que la perspectiva técnica o ingenieril que el concepto de máquina introduce no parece ser directamente ventajoso para resolver el *Entscheidungsproblem* y, sin embargo, resulta ser el rasgo distintivo de la propuesta de Turing.

De acuerdo a lo dicho, a la base del análisis de Turing sobre la computabilidad se encuentran dos conceptos centrales, el de finitud y el de máquina, ambos considerados como equivalentes: la computabilidad se define alternativamente como un proceso de cálculo finito o mecánico. Ahora bien, mientras que en un proceso de cálculo finito quien calcula es en principio un ser humano, en el proceso de cálculo mecánico descrito por Turing quien calcula es una máquina abstracta. Los números computables son, por consiguiente, números que un humano calcula por medios finitos o, equivalentemente, una máquina lo hace por los mismos medios. El desafío de Turing fue demostrar que la potencialidad de cálculo de una máquina (una máquina de Turing) es equivalente al de una computadora o calculadora humana, siempre que ésta lleve a cabo un proceso lógico matemático bien definido, es decir, un proceso comúnmente llamado algorítmico; es entonces cuando Turing da un paso fundamental: “We may compare a man in the process of computing a real number to a machine” (Turing, 1965: 117).

Por nuestra formación básica sabemos que un proceso algorítmico está especificado por una lista finita de reglas que una persona puede seguir como si fuera una

³ Si bien Babbage había diseñado el Motor Analítico alrededor de 1840, muchos acuerdan en que el trabajo de Turing de 1936 no está influenciado por las concepciones o la terminología de Babbage. Véase, por ejemplo: (Petzold, 2008: 65), (Copeland, 2004: 29) y (Gandy, R: 55).

máquina. Davis (2000: 147-148) ha observado que la estrategia de Turing para tratar con el concepto de algoritmo es novedosa, puesto que cambió su enfoque desde la normatividad abstracta que le otorga primacía a las reglas hacia lo que una persona efectivamente hace cuando lleva a cabo la aplicación de dichas reglas. En efecto, Turing pregunta: ¿Cuáles son los procesos que lleva a cabo una persona cuando calcula mecánicamente? Guiado por esta pregunta, Turing realiza un análisis de la actividad básica de calcular y prescinde de cualquier detalle que no sea rigurosamente fundamental para desarrollar tal actividad, de allí que su calculadora humana empieza a ser llamada sin más *computadora (computer)*, que es todo lo que nos interesa de ella en este análisis. Luego de establecer ciertas restricciones de finitud sustentadas en lo que Turing considera limitaciones mentales y perceptivas del cualquier ser humano⁴, describe un proceso que puede ser desarrollado por una calculadora humana dispuesta con lápiz, papel y un conjunto finito de instrucciones que rigen, de un modo determinista, cada paso del cálculo.

Contando con un proceso de cálculo normativo y determinista Turing restablece los ideales epistemológicos de la tradición hilbertiana, asegurando que el cálculo se desarrolle en un número finito de pasos predeterminados, que se arribe al resultado deseado si se aplica sin errores y que no sea necesario el entendimiento, el ingenio o la intuición por parte del humano que desarrolla el proceso. De allí que la utilización de la metáfora de la máquina como modelo de su calculadora humana es *casí* un corolario necesario de su análisis: “We may now construct a machine to do the work of computer” (Turing, 1965: 137).

Con la utilización de la máquina como modelo del humano, asistimos a la apuesta central y característica del análisis de Turing: la asociación entre un cálculo humano efectivo y un cálculo mecánico, es decir, entre un humano siguiendo un método algorítmico y un cálculo que puede ser desarrollado por una máquina. A tal punto es relevante esta asociación de Turing que resulta ser, de hecho, una identificación; Church en una revisión del trabajo de Turing escribirá: “a human calculator, provided

⁴ Básicamente se trata de la finitud en la cantidad de símbolos con los que se opera (símbolos que se pueden observar), la finitud de la memoria y la controvertida finitud en la cantidad de estados mentales. (Turing, 1965: pp.117, 135-136).

with pencil and paper and explicit instructions, can be regarded as a type of Turing machine” (Church, 2013: 119).⁵

2. Las tesis de Turing

Como ya expresamos con anterioridad, el trabajo de Turing se enmarca en el programa de Hilbert en general, e intenta, en particular, dar una respuesta al *Entscheidungsproblem*, de modo que a la par de su análisis conceptual sobre la noción de computabilidad se presenta un formalismo que pretende capturar tal noción y mediante el cual demuestra la insolubilidad del *Entscheidungsproblem* para LPO. Hay al menos dos tesis que se desprenden de este trabajo y que sustentan el resultado sobre la indecidibilidad, una que concierne específicamente al ámbito lógico matemático, a la cual llamaremos tesis lógica (L) y otra que concierne al concepto de máquina y mecanismo, con lo cual la llamaremos tesis mecánica (M). En primer lugar la tesis lógica, la que comúnmente se llama *tesis de Turing*, define lo efectivo en términos de lo computable:

(L)..... Un proceso es efectivo si y sólo si es computable (por una máquina de Turing).

Como Turing estableció mediante su análisis del cálculo humano que su concepto de computabilidad mecánica es equivalente a nuestro concepto convencional de computabilidad efectiva, un corolario de la tesis lógica es la tesis mecánica:

(M).....Un proceso es efectivo si y sólo si es mecánico.

La tesis mecánica es aclarada e incluso enfatizada cuando en 1939 Turing revisa su concepto de efectividad y sostiene que cuando refiere a procesos mecánicos, el término *mecánico* es utilizado de un modo absolutamente literal: “We may take this statement literally understanding by a purely mechanical process one which could be carried out by a machine” (Turing, 1965b: 160).

Finalmente, si es aceptada la clarificación del concepto de efectividad en términos de Turing-computabilidad y procesos mecánicos, entonces (L) y (M) son el

⁵Esta cita es relevante además, porque en ella encontramos la primera ocurrencia del término *máquina de Turing*, término con el que conocemos el modelo de cálculo de Turing en la actualidad.

fundamento conceptual último que garantiza tanto el resultado de indecidibilidad sobre LPO como lo que llamamos actualmente la tesis de Church-Turing (C-T):

(C-T)Un proceso es efectivo si y sólo si es computable o λ -definible o recursivo⁶

Claramente, la tesis de Church-Turing es una de las apuestas teóricas más interesantes e influyentes del siglo XX, sin embargo, en este artículo quisiéramos dirigir la mirada particularmente hacia una de las implicancias filosóficas de la tesis M, la tesis mecánica. Como el trabajo de Turing versa sobre el cálculo humano, la tesis mecánica suscita, con el desarrollo de las ciencias de la computación y la innovación tecnológica que representaron las máquinas computadoras, una tercera tesis, una tesis cognitiva que trae de nuevo a escena la discusión moderna sobre la identificación del pensamiento con un cálculo y, mediante (M), la posibilidad de que éste sea desarrollado por una máquina. Si bien las apuestas en esta línea de pensamiento son variadas, podemos acordar en que mantienen un núcleo fijo:

(C).....Cada proceso humano susceptible de ser algorítmicamente descrito puede ser simulado por una máquina de Turing adecuada.

La tesis cognitiva empieza a adquirir fuerzas con la génesis del proyecto cibernético en las décadas de 1940 y 1950 y el desarrollo de lo que fueron llamadas las ciencias cognitivas, en donde la computadora digital se presentó como metáfora modeladora tanto del funcionamiento físico del cerebro, como del funcionamiento de la actividad mental cognitiva.⁷ La proyección tecnológica directa de esta línea de investigaciones fue, evidentemente, el desarrollo de la Inteligencia Artificial, donde el desafío fue simular o incluso duplicar el funcionamiento mental humano, entendido éste como proceso simbólico algorítmico.

Más allá de la validez o corrección de la gran variedad de tesis cognitiva que se desarrollaron en este proyecto, podemos acordar en que con el trabajo de Turing asistimos al reemplazo exitoso de *un tipo* de razonamiento humano por *un tipo* de máquina. Bajo esta consideración es válido reconocer una forma de la tesis cognitiva

⁶ El disyuntor introducido por la partícula *o* debe ser inclusivo.

⁷ Así, en 1943 McCulloch y Pitts presentan al cerebro como una máquina deductiva y von Neumann poco después diseña la estructura básica de la primera computadora digital de programa almacenado haciendo evidentes las conexiones entre ella y el modelo McCulloch-Pitts. En la década de 1950, Simon, Chomsky y Minsky empiezan a pensar en la posibilidad de que la cognición o la inteligencia pueden definirse como computación de representaciones simbólicas, de modo que quedara descrita en sus características esenciales mediante el funcionamiento de una máquina computadora.

en el trabajo de Turing, bajo una variante de la tesis mecánica (M) que no afecta en nada la propuesta estrictamente lógica:

(M').....Cada proceso efectivo humano puede ser simulado por una Máquina de Turing.

Reconocemos que esta formulación es más sugerente desde un punto de vista filosófico ya que enfatiza el rol del ser humano en el análisis de Turing y la posibilidad de que el mismo sea reemplazado por una máquina. Asimismo, debería quedar en claro que el análisis de Turing tiene por objeto procesos de cálculo humano que sólo en virtud de la naturaleza efectiva del proceso pueden ser estudiados como cálculos mecánicos.

Esta tesis mecánica modificada (M') en el contexto del análisis de Turing de procesos efectivos humanos resultó ser por demás inspiradora, parece indicar, como muchos han erróneamente interpretado, que toda la actividad humana puede ser reducida a una actividad mecánica, dándole mayor alcance a la propuesta cognitivista en su versión más fuerte según la cual cualquier procedimiento humano se reduce alguna forma de computación. Una pregunta relevante y polémica respecto de la relación entre la tesis de Turing (L) y la tesis cognitiva (C) es si (L) implica a (C), o si (C) se reduce a alguna versión de (L), como lo puede ser la tesis (M'). Aquí es donde apreciamos la precisión del análisis de Turing. En primer lugar debe hacerse notar que ni (C) ni (M') son tesis que reduzcan lo humano a lo mecánico, pues ambas tienen una forma condicional; (C) no establece que cada comportamiento humano pueda ser algorítmicamente descrito, ni M' establece que cada proceso sea efectivo. Lo que sí queda establecido por las diversas tesis de Turing a las que hemos accedido es un concepto robusto y estable de algoritmo, cálculo efectivo o proceso mecánico, ya sea que éste proceso sea implementado por un ser humano o una máquina.

3. Corolarios para pensar lo humano y lo mecánico

Las interpretaciones cognitivas mecanicistas sobre las tesis de Turing son correctas -si la tesis lógica lo es- siempre que su ámbito de aplicación sean los procesos computables, y es precisamente esta noción precisa y abstracta -múltiplemente realizable- de computabilidad la que permite la redefinición del antiguo problema ser

humano-máquina expresado ahora en términos de mente-máquina. A partir de este planteo es posible describir una clase de tareas cognitivas en términos de estructuras matemáticas precisas como lo son los algoritmos, o en términos de objetos técnicos novedosos como lo son los programas implementados en máquinas computadoras. Esto, por supuesto, no implica en absoluto que hayamos conseguido- o vayamos a conseguir alguna vez- la validación de una teoría mecánica de la cognición humana en general -lo cual puede ser evaluado críticamente como una forma de reduccionismo- pero sí implica una ruptura con el pensamiento occidental tradicional: hasta mediados del siglo XX la máquina sólo admitía ser metáfora de lo material, sólo el cuerpo y su actividad estaban sujetos a una explicación análoga a la de una máquina, con la génesis de la noción de computación, en cambio, empieza a ensayarse la comparación del mundo mental y el maquínico, de lo cual se extraen sorprendentes resultados.

Por un lado, las nuevas máquinas empezaron a superar a los seres humanos en múltiples actividades intelectuales o mentales, y esto implica una inversión en los roles, la máquina ya no imitaría al humano, sino que ella misma se convertiría en un modelo a imitar (el caso paradigmático es el ajedrez); por otro lado, la máquina permite explorar mejor la propia naturaleza humana al plantear condiciones epistemológicas firmes para la evaluación de funciones mentales mecánicas (sin necesidad de aceptar la reducción propia del cognitivismo radical).

Podemos sostener entonces que la apuesta mecánica de la propuesta de Turing y la posterior interacción entre el uso abstracto y literal del término *máquina* por parte de las ciencias de la computación, hacen posible que en la actualidad una *teoría de máquinas* (abstractas y físicas) nos permita acercarnos al entendimiento científico y filosófico de nuestra propia humanidad. Sería anacrónico plantear que éste fue el interés de Turing, fue ésta, sin embargo, una de las consecuencias más revolucionarias, y menos esperada, de su análisis del cálculo humano.

Entender lo humano –en aspectos cognitivos particulares- resulta ser en este respecto dependiente del entendimiento de lo mecánico, al mismo tiempo que entender el nuevo concepto de lo mecánico es dependiente de un mejor entendimiento de la actividad humana de calcular. La interacción entre lo humano y lo mecánico en y a partir del análisis de Turing sobre la computación es un caso

interesante sobre la disipación de dicotomías y distancias esenciales, estancas y absolutas entre seres humanos y máquinas.

Bibliografía

Church, A. (2013), "Review: A. M. Turing, On Computable Numbers, with an Application to the *Entscheidungsproblem*", en Barry Cooper, B. y van Leeuwen, J. (eds.), *Alan Turing. His Work and Impact*, Elsevier, 2013, 119.

Copeland, J. (ed.) (2004), *The Essential Turing: Seminal Writings in Computing, Logic, Philosophy, Artificial Intelligence, and Artificial Life: plus The Secrets of Enigma*, Oxford University Press, New York.

Davis, M. (2000), *The Universal Computer: The road from Leibniz to Turing*, Norton Company, New York.

Gandy, R. (1988), "The Confluence of Ideas in 1936", en Herken, R. (ed), *A half-century survey on The Universal Turing Machine*, Oxford University Press, New York.

Petzold, C. (2008), *The Annotated Turing. A Guide Tour through Alan Turing's Historic Paper on Computability and the Turing Machine*, Wiler Publishing Inc., Indianápolis.

Sieg, W. (1991). *Mechanical Procedures and Mathematical experience*, Carnegie Mellon University, Pittsburgh 1991

Turing, A. (1965) "On Computable Numbers, with an Application to the *Entscheidungsproblem*", en Davis, M. (ed.), *The Undecidable: Basic Papers on Undecidable Propositions, Unsolvability Problems, and Computable Functions*, Raven Press, New York, 115 – 151.

Turing, A. (1965b), "Systems of Logic Based on Ordinals", en Davis (ed.), 154 – 222.

Ética y Antropología en Kierkegaard

DIP Patricia C.
(CONICET / UNGS / UBA)

1- Imagen oficial y extraoficial de la ética: alcance y límites de la distinción de Grøn

Arne Grøn¹ subraya la complejidad que la noción de ética supone en la obra de Kierkegaard, como lo muestra la distinción entre “primera ética” y “segunda ética” introducida en *El concepto de la angustia*. Tanto la interpretación tradicional que considera la ética como un mero momento de transición entre la esfera estética y la religiosa, como la lectura deconstructiva de Kierkegaard, que trata de rehabilitar lo estético, pasan por alto este problema. “Sea que se preste atención al pensamiento de Kierkegaard en los términos del existencialismo, o a su retórica en términos de deconstrucción, se tiende a concebir lo ético como una posición en la obra de Kierkegaard. Sin embargo, lo ético no es meramente una posición, sino que determina ya el pensamiento y la retórica que la obra de Kierkegaard pone en juego.”² Esto implica que es necesario volver a plantear la pregunta sobre el sentido de lo ético.

Arne Grøn realiza una distinción entre la imagen oficial y la extraoficial de lo ético en Kierkegaard, para concluir que: detrás de “la imagen oficial” de lo ético definido como “lo general” en *Temor y Temblor*, como una concepción de la vida que hay que elegir, pero que puede no elegirse en *O lo uno, o lo otro*, o como la “esfera de transición” en *Etapas en el camino de la vida*, se oculta otra interpretación. Mientras la imagen oficial piensa lo ético como posición que un sujeto puede adoptar, la otra interpretación hace hincapié en lo ético como la cualidad distintiva de lo humano “que designa al individuo en tanto que individuo.”³

¹ Arne Grøn, “La ética de la repetición”, traducción de Darío González, en *Enrahonar*, Quaderns de Filosofia, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1998, número 29, p. 35-45.

² *ídem*, p.37

³ *ibídem*, p.37.

La tesis de Grøn radica en lo siguiente: en lugar de la lectura tradicional que adhiere a la teoría de los estadios, puede plantearse el sentido de lo ético -en las diversas manifestaciones que presenta en la obra de Kierkegaard- como un tránsito de la “primera ética” a la “segunda”. La “teoría procesual” supone un proceso lleno de tensiones y en sí mismo “ético” que conduce de modo no argumental a la transformación de la segunda ética, sólo producida sobre la base de la “fractura”. Esta segunda imagen de lo ético tiene -según lo entiendo- un sentido antropológico. Es decir, desde este punto de vista, la ética hace referencia directa a la antropología pues es el modo de definir al hombre en tanto tal. La relación de interdependencia que existe entre la ética y la antropología aparece en *Las obras del amor*, donde, por un lado, el hombre es definido a partir de una categoría universal, a saber: la de su capacidad de amar, y por el otro, esta capacidad es redefinida y exigida como “deber” pues el imperativo categórico en este libro se expresa a partir de la introducción del concepto de “prójimo”, que a diferencia del amante y el amigo, compele al sujeto a la acción.

Es nuestro objetivo desarrollar la segunda imagen de lo ético planteada por Grøn haciendo hincapié en la noción de cristianismo como elemento unificador de los distintos modos de entender la ética en el marco de una “psicología de la conciencia” utilizada por Kierkegaard para definir “lo propiamente humano”. De esta manera, evitamos un riesgo de la lectura de Grøn, que si bien es acertada al rechazar la idea de que lo ético es meramente una posición, elimina junto con este rechazo la teoría de los estadios de la existencia, que a nuestro juicio es necesario mantener para comprender la constitución de la subjetividad kierkegaardiana, entendida como un proceso en el que la ética ocupa un lugar clave.

2- Ética y conciencia

Si bien Kierkegaard hace uso del concepto de ética en gran parte de sus obras, determinar el sentido del mismo de manera precisa, es una tarea que exige algunas formulaciones preliminares. En primer lugar, es necesario aclarar que existe una sutil diferencia entre la idea de ética en el sentido filosófico clásico, y la noción de “lo ético” que Kierkegaard desarrolla en ciertos contextos, fundamentalmente en el

Postscriptum (1846) y las *Conferencias* (1847). Cuando se menciona “lo ético” se hace referencia básicamente a tres cuestiones: el sentido personal y subjetivo de la ética expresado en la noción kierkegaardiana de “interés” por la existencia; la idea de “realidad” o actualidad en oposición a la idealidad del pensamiento; y en relación con esto último, la exigencia de “realización” o “actualización” que conlleva lo ético en sí mismo. En segundo lugar, debemos hacer mención al carácter polisémico que el concepto tradicional o normativo de la ética posee en la obra del pensador danés. Kierkegaard utiliza el término “ética” en contextos diversos y con acepciones distintas. En *Etapas en el camino de la vida* (1845), donde se introduce la famosa teoría de las esferas de la existencia, el lugar que ocupa la ética es prácticamente irrelevante pues no es más que un “momento” intermedio entre la esfera estética y religiosa. La indiferencia con la que es concebida la ética en esta obra no se condice con el sentido “definitorio” que tiene para la existencia humana en otras obras tales como *O lo uno o lo otro*, *Postscriptum*, y *Conferencias*. Solamente en el período 1843-1846 encontramos por lo menos cuatro sentidos diferentes del término, a saber: la ética es definida como lo “general” o “universal” (*almindelig*) en *Temor y Temblor* (1843), como “la elección absoluta” (*at vælge sig selv*) en *O lo uno, o lo otro*, como una etapa o estadio (*stadium*) intermedio entre la estética y la religión en *Etapas en el camino de la vida* y como “expresión de infinito interés” (*interesse*) en el *Postscriptum*. Hacer referencia a la diferencia entre las concepciones expresadas por los pseudónimos y aquellas que “representan” sin ambages el pensamiento del autor, no soluciona la cuestión pues prácticamente todo lo que Kierkegaard escribió con relación al tema de la ética lo hizo bajo pseudónimo⁴, salvo las *Conferencias* de 1847, que nunca publicó ni pronunció y las entradas en sus *Diarios*. Johannes Climacus, Anti-Climacus, H.H., Haufniensis, Johannes de Silentio, Víctor Eremita, casi todos sus pseudónimos se interesaron por el tema ético.

⁴ La comunicación de “lo ético” es absolutamente “indirecta” puesto que se inserta en el contexto de lo que Kierkegaard llama “comunicación de capacidad” en contraposición a la “comunicación de conocimiento”. El discurso objetivo de la ciencia se centra en la transmisión de conocimiento, es decir, pone el acento en el objeto de estudio. En el caso del arte, la ética y la religión, la situación es diferente porque la comunicación no se preocupa tanto por el objeto sino que se concentra más bien en la capacidad del receptor. El discurso sobre el cristianismo, supone la combinación del método indirecto con el directo porque, si bien, por un lado, el mensaje cristiano se dirige al individuo que personalmente asume o no la conversión a la fe y acepta la gracia, por el otro, es un mensaje que tiene un objeto, a saber: “la verdad”.

En *La enfermedad mortal* (1849) y *El concepto de la angustia* (1844) -obras complementarias en lo que respecta al tratamiento del tema del pecado original- la ética es pensada a partir de su dependencia de la dogmática, pues el pecado en sentido estricto no es conocido por el paganismo sino que es introducido por el cristianismo. Este modo de comprender el problema del pecado echa luz también sobre la obra kierkegaardiana, pues el cristianismo como categoría filosófica tiene un sentido fenomenológico, ya que la noción que lo determina más plenamente es la de “conciencia”. En este contexto, la conciencia tiene un sentido “espiritual” que define un aspecto fundamental de la existencia humana: el ético. Si no se piensa el cristianismo en términos de conciencia, no es posible concebir el lenguaje como medio espiritual de transformación de la vida humana, y tampoco es posible entender el problema del mal en los términos en los que Kierkegaard lo plantea. La conciencia es doble: por un lado, “conciencia de lo eterno”, de la validez eterna de la personalidad que sólo se adquiere al establecer una relación absoluta con lo absoluto como se muestra en *Temor y Temblor* y se profundiza en *La enfermedad mortal*, y por el otro, “conciencia del pecado”, como se plantea en esta última obra y en *El concepto de la angustia*.

Tanto el problema del lenguaje como el de lo ético se discute en Kierkegaard sobre la base de una “filosofía de la conciencia”. Si planteamos la relación entre ética y lenguaje de esta manera, podemos “unificar” los problemas planteados por los distintos pseudónimos de un modo tal que nos permita concebir el “cristianismo”⁵ no necesariamente desde una perspectiva dogmática, sino como categoría filosófica a partir de la cual estructurar la misma obra de Kierkegaard. En este sentido, la función que cumple esta categoría en el conjunto de su pensamiento no es distinta de la que cumple en el pensamiento de Nietzsche, quien la utiliza con el fin de describir de manera universal la historia del error de la razón occidental.

⁵ En *Las obras del amor* (III B), Parte Primera se define el amor como un asunto de “conciencia”. El cristianismo en tanto religión del amor se convierte de esta manera en un “problema fenomenológico”, ya que el cristianismo ha hecho de toda relación humana entre persona y persona una “relación de conciencia”. Mientras el mundo produce demasiado ruido para provocar un pequeño cambio, el cristianismo provoca un cambio infinito como si nada fuera, de un modo casi imperceptible –a la manera de la muerte y la interioridad-. Luego se define el cristianismo mismo como “interioridad”. Cfr. *Søren Kierkegaards Skrifter*, Bind 9, udgivet af Søren Kierkegaard Forskningscenteret, København, 1997-2009, 139-154.

Si la ética –en sentido tradicional- no es pensada sólo desde el punto de vista de la idealidad, entonces, la importancia de “lo ético” radica en que exige repensar la ética de manera “interesada”, es decir, teniendo en cuenta que la conciencia se transforma al enfrentarse al problema de la “eternidad”. Cuando el yo comprueba que está a punto de tomar una decisión que implica su salvación o su perdición eterna, no puede pensar la ética de manera “desinteresada” o desde el punto de vista del pensamiento puro. Esta imposibilidad de indiferencia frente al problema moral es lo que define “lo ético” en Kierkegaard y trae consecuencias para la comprensión de la ética misma en el sentido normativo de la tradición filosófica, pues desestima la necesidad de teorizar sobre el problema moral o en términos de Wittgenstein comprende que de la ética no se puede hablar.

¿Qué efecto produce la noción de conciencia en la comprensión del fenómeno ético? Básicamente produce un efecto transformador, transfigurador, dialéctico: la conciencia supone la existencia de la dialéctica de la “voluntad” que conduce a la desesperación. La desesperación implica dos cosas: por un lado, es el único camino que puede atravesar el yo para realizarse de manera plena, y por otro, es la condición de posibilidad de la fe, o sea, el único medio de superar la desesperación. Sólo apoyándose de manera transparente en el poder que lo fundamenta, logra el yo evitar la desesperación. Ahora bien, el yo no está jamás libre de “desesperar” básicamente por dos motivos, a saber: por un lado la plenificación es una meta a la que no puede accederse de manera completa sino más bien como “*telos*”, pues la absoluta realización del yo supone su anulación. Un yo que no deviene y no está en proceso de realización constante se convertiría en una mera sustancia o estaría definitivamente muerto. Por otra parte, la fe no se obtiene de una vez y para siempre sino que exige también la renovación constante, y siempre se corre el riesgo de perderla. La desesperación, en las diversas formas que adquiere en *La enfermedad mortal*, es un peligro que amenaza al yo constantemente.

El “querer” es la noción que manifiesta el infinito interés del individuo en su propia existencia. La filosofía de la conciencia se estructura a partir de distintos niveles de discusión que se superponen en las diferentes obras al considerar las mismas categorías por distintos pseudónimos. La relación entre la voluntad y la desesperación es tratada de una manera dogmática por Anti-Climacus en *La*

enfermedad mortal y de un modo ético en *O lo uno, o lo otro*. A su vez, la discusión psicológica planteada en *El concepto de la angustia* presenta también consecuencias para la comprensión de lo ético en Kierkegaard pues muestra la necesidad de que se produzca un tránsito desde la llamada “primera ética”, cuyo presupuesto es la metafísica, a la “segunda ética”, cuyo presupuesto es el dogma del pecado original.

3- El cristianismo como categoría fenomenológica

Con lo expuesto hasta aquí queremos poner de manifiesto dos cuestiones, en primer lugar, que es posible concentrarse en el pensamiento ético de Kierkegaard -como sostiene Arne Grøn- sin necesidad de hacer uso de una *reductio* o bien estética o bien religiosa. En segundo lugar, el modo que hemos elegido para hacerlo implica, a su vez, pensar el “cristianismo” como categoría filosófica construida desde el punto de vista de la filosofía de la conciencia, que descansa, finalmente en el “espíritu” puesto que la conciencia, como lo muestra *Johannes Climacus*, no es una determinación de la “reflexión”, que es siempre dual, sino una determinación espiritual -y el espíritu supone tres elementos-. En conclusión, el cristianismo puede pensarse de manera “fenomenológica” como categoría espiritual que determina el contenido de la ética kierkegaardiana.

Pensar la ética desde el punto de vista de las distintas formas de vida o esferas de la existencia, teniendo como hilo conductor la idea del cristianismo como categoría fenomenológica, posibilita confrontar la “imagen oficial” sin la necesidad de obviar la “teoría de los estadios” –como hace Grøn–, la cual resulta fundamental a la hora de desarrollar el problema de la constitución de la subjetividad en la obra de Kierkegaard. En este marco, una vez que se ha introducido la reflexión ética, no hay manera de evitar el pecado, pues lo estético es visto como “demoníaco” desde el punto de vista religioso. Tomar conciencia de que se posee la propia existencia como “tarea”, es decir, realizar la elección absoluta o entender el mundo éticamente solo puede hacerse, finalmente, “ante Dios” (*for Gud*), es decir, estableciendo una relación absoluta con lo absoluto. Tomar conciencia de lo “eterno” resignifica las categorías con las que se analizaba el mundo y el yo en el momento precedente. La

conciencia de lo eterno supone, a su vez, el único medio de comprender la propia finitud de manera completa como totalidad. Es decir, implica la aprehensión de la existencia finita en tanto tal, en su inmediatez, pero teniendo frente a sí el “ideal” de la tarea que no tendría sentido sin la conciencia de lo eterno. El sujeto kierkegaardiano no es una sustancia, por el contrario, poder acceder al yo de manera plena implica la realización de un proceso de auto comprensión basado en los distintos grados de auto conocimiento que el yo atraviesa. El yo inmediato de la estética, en sentido estricto, no existe. Pues asumirse como existente supone aceptar la necesidad de superar “conscientemente” la inmediatez en la que el yo sólo aparece como dado mientras el espíritu se encuentra -en los términos de *El concepto de la angustia*- como “soñando”. Esta exigencia descansa en la antropología kierkegaardiana que define al hombre como “espíritu”. Por eso, la existencia como “unidad” que tiende a la realización de un fin solamente aparece -según Kierkegaard- vista en su relación con la eternidad. Una vez que esto sucede se está ante la alternativa, es decir, la tarea puede o bien aceptarse o bien rechazarse. En este contexto, el rechazo siempre es visto como una forma de pecado. Mientras la inmediatez estética es indiferencia, inocencia y en todo caso neutralidad pero jamás culpa, “elegir” comprender la propia existencia bajo categorías estéticas es una forma moral del mal, es más, es la definición del mal en *O lo uno, o lo otro*.

4- La voluntad como determinante de la personalidad en la constitución del sujeto

La “voluntad” es una noción clave pues determina dos aspectos centrales del cristianismo kierkegaardiano: por un lado, es la categoría que el socratismo no llegó a descubrir, y por el otro, es la que posibilita que se produzca el paso previo a la “fe”, dado que gracias a ella el individuo “reconoce” que su vida es desesperación, y posteriormente, “pecado”. Sin embargo, este reconocimiento no se produce todavía en *Enten-eller* puesto que el estadio “religioso” no ha sido introducido en la explicación. Aquí el discurso es efectuado por el Juez William, para quien la ética es

la instancia por medio de la cual el individuo accede a la “responsabilidad” de la libertad.⁶

Según el Juez William, “la estética en un hombre es aquello por lo cual ese hombre es, inmediatamente, lo que es; la ética es aquello por lo cual deviene lo que deviene.”⁷ Mientras que la estética es considerada como el ámbito “natural” e inmediato del individuo, sólo remitiéndose a la ética puede el hombre “devenir” o transformarse en algo diferente. La vida estética transcurre en el instante, y su punto de vista es, entonces, “relativo” y “limitado”. Todo hombre siente de modo natural la tendencia a otorgarle a su vida un significado. Esto también le sucede al esteta, pero su máximo logro consiste en acceder a un “concepto de la vida”, mientras que sólo el individuo que decide vivir bajo categorías éticas puede hallar una “tarea”. El objetivo del esteta es “gozar de la vida”, y en la búsqueda de tal fin se enfrenta con “condiciones” exteriores a su propia voluntad. Pareciera que toda concepción estética de la vida es desesperación, y que todo individuo que vive estéticamente, lo sepa o no, es un desesperado. Sin embargo, cuando el individuo es “consciente” de la desesperación se impone una forma “superior” de existencia, a saber: la de la vida ética.

Ciertamente, la “abstracción” conduce al fracaso la tentativa de vivir estéticamente. La ética, por su parte, exige la unión con la realidad, o sea, la “concreción” de la vida individual. Esta concreción se produce en un contexto histórico determinado y exige la aceptación del mismo con la “responsabilidad” de la libertad. La concreción constituye al que elige, transformándolo en un “individuo preciso”, “no quiere transformar al individuo en otro, sino en él mismo; no quiere anular lo estético, sino transfigurararlo.”⁸ La ética no implica solamente concreción, sino que supone una unión profunda con la personalidad. Por eso el individuo no mantiene una relación “externa” con el deber. “Es curioso que la palabra “deber” haga pensar en un hecho externo, cuando la etimología misma de esa palabra indica que es un hecho interno; en efecto, aquello que me incumbe a mí, no como este individuo accidental, sino de

⁶ Anti-Climacus es el paradigma del cristiano ortodoxo para quien el contenido de la ética está determinado por la religión. Como sostiene Hartshorne: “en contraste con la posición del juez William, quien se ponía a sí mismo absolutamente, al elegirse a sí mismo en su validez eterna, Anti-Climacus asegura que el yo es puesto por otro.” Hartshorne, M. Colmes (1992) *Kierkegaard: el divino burlador*, Madrid, Cátedra, p.135.

⁷ SKS 3, 173-174.

⁸ SKS 3, 241.

acuerdo a mi verdadera esencia, se encuentra en la más íntima relación conmigo mismo.”⁹ El deber que forma parte de la íntima naturaleza del individuo, y no es algo exterior, impide que éste se sienta desesperanzado a la hora de “cumplir” sus deberes, que no forman parte de una exigencia exterior, sino que constituyen su propia “personalidad”. “Por eso el individuo verdaderamente ético tiene calma y seguridad en sí mismo, porque no tiene el deber fuera de sí mismo.”¹⁰

Ahora bien, el “deber” no ha sido definido todavía por el juez, pues se está ocupando de quien vive éticamente y se tiene “a sí mismo” como tarea. El secreto del individuo ético es que su vida no es sólo individual sino también general. Aquí es introducida una distinción entre el individuo “accidental” de la vida estética, y el individuo “general” de la vida ética. “El que considera la vida de manera ética ve lo general, y el que vive de manera ética expresa en su vida lo general.”¹¹ Para poder expresar lo general el individuo asume como “tarea” convertirse a sí mismo en el individuo “general”. Esta tarea puede ser realizada por cualquier hombre, “no por el hecho de arrasar con su contingencia, sino por el hecho de permanecer en ella y ennoblecerla. Pero la ennoblece al elegirla.”¹²

¿Qué es, pues, el deber? “El deber es lo general, lo que se me exige es lo general; lo que puedo hacer es lo particular.”¹³ En relación con esta definición, la “personalidad” ocupa un lugar central en la ética, puesto que aparece “como la unidad de lo general y de lo particular.”¹⁴ Sólo la personalidad que se elige a sí misma en sentido absoluto puede llevar adelante esa síntesis, puesto que por medio de ella se vuelve “concreta” y particulariza la generalidad del deber, cuya naturaleza última es interior. No obstante, el juez reconoce que sería imposible dar una definición positiva del deber. En este punto existe continuidad con el aspecto formal de la ética universalista de Kant.

Otro aspecto importante de la personalidad que se ha elegido a sí misma, e incorporado de esa manera a la ética, es que, tomar conciencia de sí misma

⁹ SKS 3, 242.

¹⁰ SKS 3, 243.

¹¹ SKS 3, 244.

¹² SKS 3, 249.

¹³ SKS 3, 251.

¹⁴ SKS 3, 251.

éticamente implica también tomar conciencia de su naturaleza eterna. Este aspecto se vincula con el problema del deber puesto que éste es “la expresión de su absoluta dependencia y de su absoluta libertad, en tanto que idénticas la una a la otra.”¹⁵ De manera que, a través de la personalidad el individuo transforma lo general en particular, es decir, le otorga al deber un carácter “concreto”. Al elegirse a sí misma, la personalidad se “arrepiente” aceptando tanto la “responsabilidad” eterna como la dependencia. Esto sucede porque “tomar conciencia” de uno mismo implica para el juez reconocer la naturaleza eterna del yo. Evidentemente, el juez “supone” que el hombre ha sido “creado” por Dios. De lo contrario no podría justificar que la conciencia de uno mismo implique una relación con la naturaleza “eterna” del yo. Sin embargo, defiende la tesis que concibe la ética de manera “autónoma”, mientras que Anti-Climacus expresa abiertamente la heteronomía de la misma. Por eso, para este último la misma vida “ética” es concebida como “desesperación”, pues el yo no se ha fundado a sí mismo, sino que ha sido “puesto” por otro.

En definitiva, como sostiene Peck¹⁶, la idea de autonomía no es suficiente para que pueda constituirse el sujeto de la ética kierkegaardiana. El “yo”, finalmente, necesita del recurso de la gracia divina para lograr desarrollarse plenamente. Es decir, la constitución del sujeto moral no está completamente bajo el control de éste pues existe un poder “externo” que lo determina. De esta manera, la autonomía de la ética encuentra su límite en la dogmática y se convierte en lo que Pia Søltoft¹⁷ denomina “*det religiøses etik*” y Vigilius Haufniensis llama “segunda ética” (*den anden etik*).

¹⁵ SKS 3, 257.

¹⁶ Peck, William Dayton (1974) *On Autonomy. The Primacy of the Subject in Kant and Kierkegaard*, Yale University, Ph. D.

¹⁷ Søltoft no concibe la ética como un estadio que se supera antes de tener acceso a lo religioso, sino como una parte inseparable del mismo. “La crítica a Kierkegaard por convertir lo religioso en una exclusiva relación con Dios, que excluye la relación con los otros hombres, es una crítica que no admite la estrecha relación entre lo ético y lo religioso –la ética religiosa.” Pia Søltoft (2001) “Kierkegaard og det religiøses etik”, en *Kierkegaard og ... hovedtemaer i forfatterskabet*, Redigeret af Christian T. Lystbæk and Lars Aagaard, Forlaget Philosophia, Institut for Filosofi, Aarhus Universitet, Århus C., p.130. Trad. nuestra.

La indiferencia antropológica: el debate naturaleza-cultura y la reinserción del hombre en la naturaleza y de la naturaleza en el hombre

DOMÍNGUEZ Gustavo Adolfo
(UBA-UCES)

Resumen

El debate sobre la distinción entre Naturaleza y Cultura es caro a la tradición filosófica de Occidente, desde la conceptualización entre *physis* y *nomos* en la Grecia Clásica, la división entre *res cogitans* y *res extensa* en Descartes, hasta la concepción de una Naturaleza contrapuesta al Espíritu en el Idealismo alemán de Fichte y Hegel, por mencionar algunas corrientes representativas. Ahora bien, tal distinción no escapa al análisis y tematización de otras disciplinas, a saber la antropología de Claude Lévi-Strauss, la reflexión sociológica de Serge Moscovici y el pensamiento complejo de Edgar Morin. El presente versa, entonces, en las consideraciones respecto a tal debate en los autores mencionados, teniendo en cuenta los aportes del antropólogo francés en cuanto a la Ley del Incesto en tanto bisagra entre lo natural y lo cultural, pues en *Las estructuras elementales del parentesco* establece una clara distinción entre naturaleza y cultura, más, en una revisión posterior del texto, pone en duda su aseveración previa dados los nuevos descubrimientos en materia biológica que ponen en duda la exclusividad de lo “humano”.

En el caso de Moscovici, en *Hommes Domestiques, Hommes Sauvages*, plantea una continuidad entre lo natural y lo cultural, puesto que el hombre es parte integrante de la naturaleza y aquello que parece ser de dominio puramente humano puede ser encontrado en otros seres vivientes, contraponiendo la visión ortodoxa en Occidente, denominándola culturalismo, a otra menos sostenida, el naturalismo. Critica de este modo la visión culturalista centrada en el hombre, la cultura, la sociedad, la historia y según la cual la naturaleza representa en su conjunto un grado ontológico y ético inferior que, entre otras cosas, permite el avance predatorio sobre los recursos naturales y otras formas de vida. Enfrentado a tal culturalismo se

encuentran corrientes de pensamiento resumidas como “naturalismo reactivo”. Esta versión del naturalismo defiende un retorno a lo natural, idea romántica que Moscovici considera inalcanzable dados los desarrollos tecnológicos y sociales, amén de que es dudosa la existencia de una naturaleza prístina con ausencia de humanidad. En cambio propone un nuevo naturalismo en donde se integren hombre y naturaleza, siendo el desarrollo cultural un emergente del mundo natural. De este modo la historia humana se inscribe dentro de una historia natural más amplia.

Respecto a la tematización de Edgar Morin, resalta la elaboración de un “paradigma perdido”, paradigma que une lo natural con lo cultural a partir de los estudios durante el siglo XX de las ciencias de la complejidad (entre ellas ciencias del caos, la cibernética y el pensamiento sistémico) y aportes de la biología contemporánea, donde se une lo micro (biología molecular, bioquímica) con lo macro (etología, sociología animal, ecología). Denota que el mismo proceso de hominización nos pone en un dilema a la hora de determinar si existieron eventos puramente naturales o puramente culturales en los desarrollos conductuales y sociales de las diferentes especies de homínidos que poblaron la Tierra. El autor destaca entonces que nuestros parientes no-humanos ya presentan formas larvadas de cultura, inteligencia e incluso procesos de autodomesticación, al igual que en el ser humano.

De este modo en el desarrollo del presente trabajo se hará patente entonces que, lejos de existir una clara distinción entre lo “natural” y lo “cultural” en tales autores, se nos muestran ciertas dificultades a la hora de establecer divisiones estrictas entre ambas instancias.

Palabras clave: naturaleza, cultura, monismo, dualismo.

La diferencia entre Naturaleza y Cultura en Lévi-Strauss

El autor define un estado de naturaleza y un estado de cultura. En el primero se incluyen las diversas conductas de las especies animales, en el segundo las actividades humanas que no poseen raigambre biológica. Señala que tal distinción es de orden lógico y sirve a fines metodológicos en estudios sociales, sin embargo considera un tanto complejo distinguir qué, en el hombre, corresponde a un estado u

otro. Por ej. indica que, por un lado, puede pensarse que en el hombre, desde que surgió, existe cultura (ya con el uso de las primeras herramientas y del lenguaje); incluso en los Neanderthales se observan elementos culturales: ritos funerarios, lenguaje e industrias líticas. En tal sentido el hombre se encuentra solamente en estado de cultura, no teniendo razón de ser el pensar un estado de naturaleza. Por otro lado, y es la postura hacia la cual se decanta, encuentra útil la distinción, al existir en nosotros componentes, en principio, biológicos, como ser la dilatación pupilar o los diversos reflejos orgánicos. Sin embargo el problema ante tal distinción radica en aquellas actividades en donde se confunde lo biológico con lo cultural, postulando Lévi-Strauss que existe una integración entre aspectos culturales y biológicos en el hombre. Según sus palabras: “La cultura no está ni simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye; en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden.” (Lévi-Strauss, 1949, p. 36). Considera que, pese a la dificultad en trazar tales distingos, la distinción entre ambos estados es más adecuada al estudio sociológico que la falta de consideración del problema (como en el caso de considerar únicamente elementos culturales en el hombre).

Entre los problemas existentes para distinguir el pasaje de un estado de naturaleza a uno de cultura, señala el autor la ausencia de comportamientos exclusivamente naturales en el hombre. Citando casos de niños criados en estado salvaje, encuentra que de ningún modo puede considerarse a tales niños como ejemplos de humanidad en estado natural: “Los “niños salvajes”, sean producto del azar o de la experimentación, pueden ser monstruosidades culturales, pero nunca testigos fieles de un estado anterior” (Lévi-Strauss, 1949, pág. 38). Compara esta situación con el caso de animales domésticos dejados en libertad: al poco tiempo actúan igual que sus congéneres en estado natural, fuera de la domesticación humana; tal situación no se observa en el hombre. Indica que, en tal sentido, puede considerarse al hombre como un animal autodomesticado, el cual, al domesticarse a sí mismo, no posee un estado previo de naturaleza.

Este camino de encontrar lo precultural en el hombre es descartado por el antropólogo francés, intentando ahora analizar en sentido inverso: encontrar atisbos de cultura de otras especies. Descarta en primera instancia comparar la sociedad

humana con sociedades animales establecidas, como por ej. la organización de ciertos insectos. En ellos opera la cultura de manera determinante gracias al instinto, la disposición anatómica y la transmisión hereditaria de tales rasgos. No se encuentra en tales sociedades rastro alguno de cultura (lenguaje, creatividad, instituciones, etc.). En un segundo momento revisa los estudios referidos a primates, encontrando que, si bien en algunos experimentos con chimpancés se lograron emisiones de mono y disílabos, los mismos no contenían significado alguno. Se constataron asimismo utilizaciones de herramientas rudimentarias, así como se registraron conductas de subordinación y solidaridad con otros miembros del grupo. Ahora bien, el autor destaca la pobreza de tales conductas: “Llama menos la atención su esbozo elemental que la imposibilidad, al parecer radical –confirmada por todos los especialistas-, de llevar estos esbozos más allá de su expresión más primitiva.” (Lévi-Strauss, 1949, pág. 38). Por otro lado, en cuanto a las conductas sociales, no existe posibilidad de formulación de normativa alguna, dada la conducta errática de tales simios, así como del mismo modo poseen una gran variabilidad de preferencias alimenticias y de conductas sexuales, lo cual impide una sistematización metodológica del estudio de tales repertorios (dato curioso, porque, según esto, los simios emparentados al hombre no parecen estar signados por un instinto adecuado a un objeto prefijado).

Esta laxitud instintiva no implica, según Lévi-Strauss, un dato a favor de un estadio precultural en antropoides, antes bien:

Todo parece suceder como si los grandes monos, capaces ya de disociarse de un comportamiento específico, no pudieran lograr restablecer una norma en un nuevo nivel. La conducta instintiva pierde la nitidez y la precisión con que se presenta en la mayoría de los mamíferos, pero la diferencia es puramente negativa y el dominio abandonado por la naturaleza permanece como tierra de nadie (Lévi-Strauss, 1949, p. 40).

En tal sentido, la conducta de los primates toma distancia de la rigidez del instinto de otras especies, pero no logra una nueva legalidad de conducta como en el ser humano. Dado esto, la conducta primate es anárquica, y no válida en tanto comprensión de un pasaje de un estado de naturaleza a uno de cultura.

Habiendo descartado la posibilidad de encontrar un estado de naturaleza puro en el hombre, y el encuentro de estados de cultura en animales, Lévi-Strauss propone una

manera de diferenciar ambos estados en el hombre: lo natural es aquello universal, las conductas que se repiten en todos los hombres sean cuales sean sus orígenes; cultural, en cambio, son las normativas particulares de cada grupo humano: "...el criterio más válido para reconocer las actitudes sociales: la presencia o ausencia de la regla en los comportamientos sustraídos a las determinaciones instintivas. En toda parte donde se presente la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura." (Lévi-Strauss, 1949, pág. 41). El autor aplica, entonces, la diferenciación entre estados de naturaleza y de cultura en las conductas no instintivas del hombre. Por otro lado, señala que lo universal en el hombre es la característica prima de la naturaleza, en tanto que lo particular de la regla es propio de lo cultural.

Llegado a este punto, señala una norma que comparte ambos estados: la prohibición del incesto. En efecto, constata que en toda sociedad existe una normativa relativa a las relaciones de pareja, por lo tanto comparte la universalidad del estado de naturaleza; más, sin embargo, tal normativa difiere de sociedad a sociedad, con lo cual participa del estado de cultura. Lévi-Strauss señala que no es de extrañar que tal normativa "bisagra" se relacione con el instinto sexual, el cual, según él, es un instinto natural. Indica, pues, que la prohibición del incesto constituye un vínculo entre lo social y lo biológico en el hombre, y es condición de posibilidad para el surgimiento de la cultura. La ley del incesto:

...es menos una unión que una transformación o un pasaje; antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano. La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone –integrándolas- a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen –integrándolas- a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma, constituye el advenimiento de un nuevo orden (Lévi-Strauss, 1949, p. 59).

Problemas en torno a la distinción naturaleza – cultura

En una segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco*", del año 1966 (17 años posterior a la primera), el autor responde a críticas que le han sido suscitadas, entre ellas, a la distinción entre estado de naturaleza y estado de cultura.

A la luz de nuevos descubrimientos concede que no queda claro el abismo entre otras especies y nosotros. Si bien sugiere que la presencia de lenguaje articulado es definitoria para establecer una demarcación entre ambos estados, no obstante ciertos aspectos observados en otras especies vuelven imprecisa la demarcación, por ej. en el uso de símbolos en algunas especies de pájaros y mamíferos, así como el uso de herramientas en simios antropoides. Asimismo, señala la compleja conducta social de antepasados nuestros, homínidos que ya dominaban la industria lítica.

A partir de aquí, el autor comenta: “Nos vemos llevados a cuestionar el verdadero alcance de la oposición entre naturaleza y cultura” (Lévi-Strauss, 1969, p. 18). Señala que la diferencia entre naturaleza y cultura no es un mero dato objetivo de la realidad del mundo, sino una elaboración de la propia cultura humana como medio defensivo ante aquello que le es diferente y hostil (la naturaleza). En este punto considera que la oposición hunde raíces en otras especies animales e incluso vegetales, siendo la cultura un emergente de ciertas condiciones cerebrales naturales que propician una novedosa síntesis en lo humano.

Señala, por último, que una idea de naturaleza ajena al hombre, enfrentada a él, es una construcción a su vez cultural, cuyo fin es la defensa de la sociedad contra todo aquello que le es hostil o bien fuente de temor (y aquí entran tanto la idea de naturaleza como ideas de ajenidad que fundamentan ideas de racismo y exclusión entre los hombres). Esta defensa refuerza, y se ve reflejada, en una concepción de superioridad del ser humano por sobre la naturaleza (o bien de un grupo cultural particular sobre otros).

La falsa dicotomía entre Naturaleza y Cultura en Moscovici

Moscovici, en su obra *Hommes Domestiques, Hommes Sauvages* de 1974, hace una distinción entre culturalismo y naturalismo. El primero consiste en una serie de ideas sostenida en lo cultural, lo social y lo histórico, en donde la naturaleza es vista como algo ajeno al hombre, algo degradado y de menor estatus ontológico, siendo una suerte de enfermedad, de la cual hay que alejarse defensivamente mediante la

cultura. El naturalismo, por el contrario, denota un rechazo hacia lo social y lo cultural, y una defensa de lo orgánico y natural, siendo la cultura fuente de malestar y, por lo tanto, lo natural una suerte de terapéutica y de liberación frente a ella. (Moscovici, 1978, p. 106). De este modo, señala el autor, la separación entre naturaleza y cultura no está en discusión en ninguna de las dos corrientes, e incluso basta sustituir los términos para definir una en función negativa de la otra.

El culturalismo, siendo la corriente de pensamiento ortodoxa, postula una radical separación entre sociedad y naturaleza, dado que el ser humano posee cualidades no presentes en natura, como ser la racionalidad, el lenguaje, la libertad, la moral, entre otras. Además la naturaleza es considerada como una materia uniforme, invariable, con leyes universales y, por lo tanto, repetitiva. El esfuerzo humano consiste en progresar más allá de la naturaleza, por medio de la cultura, las leyes, la productividad, de modo tal de sentirse seguro frente al mundo natural. Esta visión genera una dualidad a la hora de conocer un mundo u otro, y también una división entre las propias relaciones humanas (el salvaje se encuentra dentro del círculo de la naturaleza, siendo por lo tanto un término peyorativo pues alude a la sinrazón, la falta de cultura) (Moscovici, 1978, p. 108).

El naturalismo en cambio propone una unidad entre cultura y naturaleza, así como también una unidad entre ciencias sociales y naturales. La actividad humana no se superpone a una naturaleza virgen, porque ella no existe. El hombre vive, crea, actúa, produce en la naturaleza, no por fuera de ella. La naturaleza se encuentra presente en toda actividad humana. El hombre es natural y la naturaleza es su mundo (Moscovici, 1978, p. 109).

El naturalismo reactivo y el naturalismo activo

Según el autor el naturalismo en sus comienzos se limitaba a reaccionar contra el culturalismo, suplantando cada término defendido por tal culturalismo por su contrario. Así, si el hombre es el único ser racional según el culturalismo, para el naturalismo reactivo ya hay visos de razón en otras especies. Tal naturalismo reactivo es entonces el reverso del culturalismo (Moscovici, 1978, p. 110). Esta

postura pretende retornar a una armonía perdida con la naturaleza, admirar la creatividad de la misma, las ricas facultades de los organismos, la riqueza y variedad de lo material, no estando por lo tanto el hombre aislado, sino formando parte de una gran familia natural.

Tres tesis definen a este naturalismo reactivo: 1) el ser humano es parte de la naturaleza y produce a partir de tal naturaleza; 2) la naturaleza forma parte de la historia, a partir de sus transformaciones; 3) la sociedad no está en contra de la naturaleza, sino que forma parte de ella, es naturaleza (Moscovici, 1978, p. 110). Claramente, la cultura es una continuidad de lo natural, no existiendo un abismo entre ambas instancias. De este modo la actividad humana es parte de la actividad ya presente en el mundo natural, la historia se inscribe dentro de una historia previa y actual de la naturaleza (ya que el recorrido histórico de lo natural produjo al ser humano, no podemos desligarnos de nuestra historia evolutiva), y lo social es una propiedad emergente más de lo natural, así como el agua tiene propiedades emergentes diferentes a las de sus componentes, hidrógeno y oxígeno, para el caso. Ahora bien, este naturalismo propone eliminar la dicotomía naturaleza-cultura retornando a una supuesta armonía, dejando de lado la artificiosidad excesiva de nuestro mundo actual, apostando a un alejamiento hacia lo natura, creando una contracultura, un antisistema. La razón de esto radica en que la sociedad actual, al estar fundamentada y construída a partir de esta distancia entre naturaleza y cultura, no puede reconocer su alienación, por lo tanto hay que tomar distancia.

Moscovici plantea un naturalismo más elaborado, donde se acepten estas innovaciones culturales a pesar de su matriz culturalista. Su lógica es simple: si bien el culturalismo rechaza a lo natural, es un producto más de la naturaleza, al igual que el naturalismo reactivo. Ahora bien, la superación dialéctica de ambas instancias viene dada por un naturalismo activo que reconozca estas diferencias y asuma que lo conseguido por nuestra sociedad es parte del devenir natura y, en todo caso, debemos tomar consciencia y evitar la degradación del medio y nuestra enajenación.

La naturaleza hostil, valuarde del culturalismo, no es la única fuente de malestar, de hecho la propia cultura lo genera al refrenar pasiones, degradar el medio, aumentar la pobreza gracias a la desigualdad, entre otros. Esto genera además que los seres humanos se identifiquen de dos maneras: o se es parte de la cultura, siendo

hombres civilizados, o se es parte de la naturaleza, siendo salvajes, incultos, sin inhibición de las pasiones; incluyéndose aquí a extranjeros de toda estirpe y razas diferentes... el “bruto” se contrapone entonces al “domesticado”, pero para Moscovici el bruto no es la causa ni tampoco un mal de la domesticación, sino que, por el contrario, es su antídoto (Moscovici, 1978, p. 122).

El autor insiste entonces en replantear la visión revanchista del naturalismo reactivo, en favor de un naturalismo reflexivo que considere las siguientes propuestas: 1) una crítica al cientificismo y el desarrollo de una nueva forma de hacer ciencia; 2) iniciar una actividad interdisciplinaria, de la biología a la sociología y de las ciencias físicas a las humanísticas; 3) fusionar los géneros artísticos: poesía y música, escultura y pintura; 4) ocuparse de temas de actualidad que preocupan en política, como las villas miseria y la miseria de las ciudades... En definitiva, unificar política con arte y con ciencia es la meta del nuevo naturalismo, naturalismo inscripto dentro de una dialéctica de la naturaleza propuesta por Engels, obra a la que Moscovici tilda de gigantesca y de la cual no se han extraído todas sus implicancias.

El paradigma perdido de Morin

En esta obra Morin discute la postura antropocéntrica que deja por fuera a la naturaleza. En efecto, el antropocentrismo celebra los logros de la cultura en tanto emancipación de la naturaleza:

Desde Darwin admitimos que somos hijos de primates, pero no que nosotros mismos seamos primates. Estamos convencidos de que, una vez descendidos del árbol genealógico tropical donde vivían nuestros antepasados, nos hemos alejado para siempre de él, y de que hemos construido, al margen de la naturaleza, el reino independiente de la cultura (Morin, 2005, p. 1).

Los logros culturales, como la construcción de grandes ciudades, creación de sinfonías, la salida al espacio exterior, nos hacen creer que somos seres extranaturales, que superamos a la naturaleza. La doctrina cristiana en donde el hombre dispone de lo natural, así como filosofías dualistas, por ej. la cartesiana, que defienden un dominio del hombre sobre natura gracias a que somos racionales ante un mundo mecánico, son exponentes de una matriz ideológica que separa al

hombre del medio. Ahora bien, el autor propone que en la misma naturaleza ya hay visos de complejidad, creatividad, evolución y transformación, lejos de una naturaleza estática defendida por el antropocentrismo.

Para la antropología de la primera mitad del siglo XX, destaca Morin, lo que define al ser humano es su diferencia cualitativa respecto a otras especies. Lo natural carece de espíritu y sociedad, por lo que hay que inteligir al hombre a partir de sus propios logros, claramente no naturales. De este modo se establecen dicotomías ya conocidas: hombre vs. animal, cultura vs. naturaleza, reino humano síntesis de orden y libertad vs. instintos descontrolados y salvajismo (ley de la jungla), sociedad humana vs. hordas y manadas. Ahora bien, Morin destaca que esto es un mito que funda un paradigma en antropología, lo cual dirige posteriores investigaciones.

En los hechos, tal paradigma choca con la evidencia. Claramente no poseemos dos reinos superpuestos, uno de ellos bionatural y el otro sociocultural, no hay una muralla que separe lo animal de lo humano en el hombre, sino que existe una totalidad bio-psico-sociológica (Morin, 2005, p. 21). La antropología mentada se aísla sin dar explicaciones de fondo a paradojas tales como el explicar de dónde surge la cultura, puesto que si la biología humana no cumple rol en ella, debe haber surgido de la nada entonces (tengamos en cuenta el proceso de hominización, donde adquisiciones biológicas permitieron la ocurrencia de la cultura). Claramente no hay una creación *ex nihilo* a este respecto.

Con la biología ocurre otro tanto en el mismo período. Se concebía a la vida como una cualidad de lo vivo, sin raíces en lo físico-químico (donde a partir de los '50 con la biología molecular hay un avance sobre esto), y tampoco se establecían relaciones con lo socio-cultural, tomando como excepciones a las especies claramente sociales y complejas, como las hormigas y abejas. Esta biología se centraba en lo estrictamente fisiológico, dejando de lado los aspectos comunicacionales, la inteligencia y el conocimiento. El mundo se separa entonces en tres esferas delimitadas, superpuestas y sin aparente comunicación entre ellas: la física-química, la vida-naturaleza y el hombre-cultura. Esta postura en biología cambia de los '50 en adelante, como se verá.

La situación de lo vivo

Morin plantea un cambio de paradigma en biología a partir de los aportes de la teoría de la información, de la mano de Shannon en 1949, y la cibernética de Wiener, en 1948, que generan una perspectiva teórica aplicable a máquinas, seres vivos, fenómenos psicológicos y sociológicos. A esto se suma en 1953 el descubrimiento de la estructura del ADN por Watson y Crick, lo que habilita el “descenso” de la biología hacia el estrato físico-químico.

Los procesos energéticos de la célula implican reacciones bioquímicas complejas, que son parte de una totalidad, la célula, que incluyen procesos de comunicación, transferencia, mensaje, código, programa, represión, entre otros. Esta situación posibilita una relación entre lo biológico y lo material, y por otro lado una relación con lo sociológico, puesto que los términos de teoría de la información utilizados se extraen del campo social (comunicación, mensaje, etc.). El organismo es más entonces que la mera suma de sus partes, adquiriendo una autonomía diferenciada pero a la vez en relación abierta con el medio. Los aportes de la cibernética fueron un primer acercamiento hacia la unificación entre lo inorgánico, lo orgánico y lo cultural, atendiendo a la complejidad general que presenta la naturaleza y la cultura. Este enfoque también se aleja de visiones mecanicistas acerca de la naturaleza, pues lo vivo se aleja del principio de desorden, entropía, general del universo:

Así pues, la nueva biología mataba tres pájaros de un tiro. Por una parte, gracias a la íntima vinculación estructural que acababa de establecer con la química, conseguía una radical inserción del fenómeno de la vida en la physis. En segundo lugar, su vinculación con la cibernética era el motor de un inaudito acercamiento a ciertas formas de organización consideradas hasta aquel momento como metabiológicas (la máquina, la sociedad, el hombre). Finalmente, el principio de inteligibilidad biocibernética se alejaba de la física clásica. Ésta no sólo era incapaz de prever la mínima noción organizativa de carácter cibernético, sino que incluso en su rama más compleja, la termodinámica, no conseguía más que enunciar un principio de desorganización (segundo principio) (Morin, 2005, p. 26).

Los organismos entonces son entidades que se autoorganizan y crean niveles de complejidad crecientes a partir del desorden. A su vez la interacción de los seres vivos entre sí y con el medio dan lugar a avances en la ciencia ecológica, que si bien

fue iniciada por Haeckel en 1873, se la tenía por una ciencia secundaria supeditada a temas más importantes como el debate entre lamarckismo y el darwinismo en el siglo XIX.

Actualmente, y gracias nuevamente a las teorías de la información, cibernética y complejidad, se habla de la ecología como un sistema en donde surgen tensiones, interacciones e interdependencias entre lo vivo y lo inorgánico que, pese a existir elementos aleatorios e incertidumbre, sin embargo generan una autoorganización espontánea. Así, por ejemplo, se dan equilibrios dinámicos entre depredadores y presas, relaciones de mutualismo, simbiosis y parasitismo, jerarquías, competición... relaciones que no tienen nada que envidiarle a la complejidad social humana.

En este sentido el ecosistema constituye una totalidad auto-organizada. En consecuencia no es ningún delirio romántico considerar a la Naturaleza como un organismo global... Vemos, pues, que la nueva conciencia ecológica debe transformar la idea de naturaleza, tanto en el ámbito de las ciencias biológicas (para las que la naturaleza no era más que una selección de sistemas vivos, y en modo alguno un ecosistema integrador de tales sistemas) como en el de las ciencias humanas (para las que la naturaleza era algo amorfo y desordenado) (Morin, 2005, p. 30).

La interacción entre organismos y entorno se da a partir de sistemas abiertos en mutua dependencia. La complejidad de un organismo depende de la multitud de relaciones recíprocas con su medio ecológico. El ser humano en tal sentido participa de un ambiente natural y cultural, del cual extrae su formación y desarrollo. La naturaleza deja de ser entonces una unidad amorfa, pasiva y desordenada para ser compleja, dinámica y portadora de novedad.

Otra ciencia que participa de este cambio de paradigma es la etología, el estudio de la conducta animal. Lejos queda ahora la idea de que los animales guían su conducta por instinto, una suerte de programa que los obliga a conductas etereotipadas. Esto se sustituye por la noción de que los animales son organizados y a la vez organizadores de su entorno, capaces de comunicación y de ejercer territorialidad. Los mensajes que emiten pueden ser sonoros, olfativos, visuales, no siendo meramente comunicaciones simples, sino que pueden conformar comportamientos simbólicos o rituales, e incluso puede sustituirse el sentido original por otro. Por ejemplo es reconocida la conducta en aves adultas de sumisión

imitando la conducta de pichones, a modo de demostrar desprotección y calmar al superior atacante (Morin, 2005, p. 32). Asimismo existen conductas complejas como el juego, que suponen una metacomunicación. Por ejemplo cuando los cachorros mordisquean, parece una señal equivalente a morder, pero no lo es, significa lo contrario, jugar, ser amistoso y no agresivo. Lo que parecen ser mensajes claros y unívocos no lo son tanto, y la conducta animal posee complejidades no tenidas en cuenta con anterioridad, conductas que tienen sentido dentro de una socialidad: sumisión, intimidación, protección, rechazo, elección, amistad, entre otras.

El autor incluso señala la importancia de estudiar a las sociedades animales, que están lejos de ser meras hordas y bandadas desorganizadas. Tales sociedades implican una jerarquía, en donde los individuos ocupan diferentes lugares a partir de competiciones y conflictos, siendo que además existen lazos de cooperación que permiten enfrentar a enemigos comunes y peligros externos. Esta socialidad se sostiene, como se vió, en niveles de comunicación y ritualización complejos, .En tal sentido la sociedad humana es una forma extremadamente desarrollada de las sociedades animales, perdiendo entonces su estatuto de insularidad, de aislamiento respecto al resto de la naturaleza. Como señala Moscovici, las ciencias naturales y sociales deben unificarse, haciendo decantar al antropocentrismo. Las sociedades animales están pues a una distancia de ser meramente gobernadas por instintos invariables y por lógicas mecanicistas lineales.

La cultura, último bastión del culturalismo

La cultura parece un lugar único en la biosfera, una propiedad privada de la humanidad que no posee correlato en otras especies. Sin embargo existen estudios sobre situaciones en sociedades animales que pueden calificarse de culturales, ya que no se transmiten por vía biológica (no corresponden a un instinto), y existen diferencias dentro de una misma especie según el territorio donde se ubiquen. Tales situaciones se observan en especies de aves, mamíferos y, en particular, primates emparentados con nosotros y en cetáceos.

Por ejemplo, en estudios sobre monos velvet, se observa en jóvenes y machos

adultos una capacidad de adaptarse a la conducta de grupos diferentes al de crianza. En chimpancés se observan usos de herramientas, como la conocida técnica de utilizar ramas para urgar en hormigueros y extraer las hormigas para su consumo, el uso de bidones vacíos dejados por el hombre para golpearlos de manera ritualizada para intimidar a otros congéneres, entre otros. En ballenas existe aprendizaje de nuevos métodos de caza según las circunstancias, por ejemplo golpeando la superficie circundante para aturdir a sus presas, conducta no observada en todos los individuos ni en todos los grupos. Es conocida también la capacidad de los córvidos de utilizar herramientas de manera creativa para resolver problemas de cierta complejidad, pero quizás un ejemplo muy llamativo es la capacidad propuesta de los delfines nariz de botella de identificarse dentro de un grupo nombrándose entre ellos. En efecto, según un estudio los delfines mediante silbidos de diferente frecuencia se llaman unos a otros, siendo cada frecuencia y tipo de silbido una identificación con un congénere determinado. Esto es el principio del estudio de un lenguaje bastante más complejo del que todavía no se tienen conocimientos acerca de su significación, y además es una pauta relevante para reflexionar en una posible consciencia animal, tema que también se investiga con el “test del espejo”, donde se pinta la frente de distintos animales y luego se los coloca ante un espejo, si se tocan en la frente para quitarse la pintura, esto implica que se reconocen en el espejo, pudiendo inferirse un estado de consciencia de identidad personal.

Lo común de estos fenómenos es que se transmiten de generación en generación mediante imitación y aprendizaje, descartando herencia biológica directa. Esto a su vez relaja la concepción de la rigidez del instinto, la necesidad de las conductas, versus la libertad del aprendizaje.

Conclusiones

En el recorrido hecho sobre los tres autores, destacamos un paradigma epistemológico en donde se sostiene una continuidad entre la naturaleza y la cultura, la cual responde a un monismo sistémico en donde confluyen lo inorgánico (físico-químico), lo vivo, lo social y la biosfera, en una interacción dinámica y compleja.

Lo propio del ser humano, a saber la racionalidad, la creatividad, su sociabilidad, su lenguaje, su moralidad, parecen tener su correlato en el reino animal, aunque en un grado diferente. Y aquí creemos que está el *quid* de la cuestión: en la naturaleza se desenvuelven niveles de complejidad creciente a lo largo del tiempo, niveles en donde emergen cualidades nuevas no presentes en los niveles inferiores, pero tampoco desconectadas de ellos. Retomando el ejemplo de la formación de agua a partir de hidrógeno y oxígeno, el que el agua hierva a 100°C es una propiedad no presente en sus constituyentes, pero esto no quita que esté formada por ellos y por lo tanto fuera de la “naturaleza atómica”. El agua presenta entonces propiedades moleculares, pero de esto no se deduce que se encuentre fuera de lo atómico e ingrese en un mundo “nuevo” separado del anterior.

Aquí surgen entonces discusiones en tono epistemológico y ontológico. Bien podríamos mantener una distinción entre naturaleza y cultura con fines de conocimiento, para delimitar áreas de estudio, pero siendo conscientes que a nivel ontológico no tiene sentido tal distinción, del mismo modo que no tiene sentido establecer un “mundo atómico” radicalmente separado de un “mundo molecular”, siendo lo molecular una “superación” que deja atrás a lo atómico y se independiza de él.

Claramente pueden realizarse distinciones entre cualidades humanas y animales, denotando por ejemplo nuestro lenguaje articulado, ausente en principio en otras especies. Lo que se plantea es si estas “excepcionalidades” humanas habilitan a establecer una distinción radical entre naturaleza y cultura. Creemos en tal sentido que no, como lo muestran los autores trabajados. El considerar una naturaleza en continuo desarrollo, que adquiere complejidad creciente y en donde se dan procesos emergentes da lugar a pensar en la cultura como un emergente más en tal desenvolvimiento, unificando en tal sentido una Historia Natural con la Historia.

Bibliografía

Allen, J., Weinrich, M., Hoppitt, W., Rendell, L. (2013) Network-Based Diffusion Analysis Reveals Cultural Transmission of Lobtail Feeding in Humpback Whales. *Science*. 340. 485-488.

Diegues, A. C. (2000) *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Quito. Abya-Yala.

King, S. L. & Janik, V. M. (2013) Bottlenose dolphins can use learned vocal labels to address each other. *PNAS*. 110 (32). 13216-13221.

Lévi-Strauss, C. (1949) *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Lévi-Strauss, C. (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona. Paidós Ibérica.

Morin, E. (2005) *El paradigma perdido. Ensayo de Bioantropología*. Barcelona. Kairós.

Moscovici, S. (1979) *Hommes domestiques et hommes sauvages*. Paris. Christian Bourgeois.

Vaidyanathan, G. (2011) Apes in Africa: The cultured chimpanzees. *Nature*. 476. 266-269.

Van de Waal, E., Borgeaud, C., & Whiten, A. (2013) Potent Social Learning and Conformity Shape a Wild Primate's Foraging Decisions. *Science*. 340. 483-485.

La crítica de Glock a la noción de los conceptos como herramientas

FERNÁNDEZ Nahir
(UNMdP)

En la presente comunicación analizaremos algunas respuestas a la pregunta sobre la definición de los conceptos. Para esto partiremos de una breve reconstrucción de los tres paradigmas existentes con respecto a dicha cuestión. Nos referimos al objetivista, el subjetivista y el cognitivista. De la mano de Hans Glock, nos enfocaremos en la concepción cognitivista. Describiremos las distintas visiones que se desprenden de esta concepción general, para luego centrarnos en aquella que define a los conceptos como herramientas. Finalmente nos adentraremos en la crítica a esta última definición, poniendo el foco en la reificación de los conceptos.

Introducción

En primer lugar hay que decir que la pregunta referida a qué son los conceptos la interpretamos como filosófica. Es necesario sin embargo prestar atención a los entrecruzamientos de varias disciplinas que a su vez buscan echar luz sobre este asunto. Nos referimos a la psicología y a las ciencias cognitivas, y, específicamente dentro de la filosofía, la que tiene que ver con el lenguaje y con la mente.

En relación con lo anterior y a modo de contextualización, podemos delinear tres paradigmas o tradiciones desde los cuales abordar la pregunta por el estatuto ontológico de los conceptos. El primero de ellos, al que denominaremos subjetivista, afirma que los conceptos son representaciones o particulares mentales. Es decir, poseer un concepto es tener un estado mental, con propiedades sintácticas y semánticas. También se lo denomina paradigma cartesiano. El segundo paradigma, al que llamamos objetivista, es el que determina a los conceptos en tanto entidades abstractas o ideales. Tiene por lo tanto un anclaje en una interpretación platónica de la definición de los conceptos.

Por último nos encontramos con un tercer paradigma, el cognitivista, según el cual los conceptos son habilidades cognitivas, destrezas o capacidades, herramientas o técnicas. Es decir que se trataría de capacidades epistémicas, por lo que otro modo de denominarlo es definirlo como una postura pragmatista. Esta se ubica entonces en un lugar intermedio entre el subjetivismo y el objetivismo. Más adelante y llegando al tema central de que se ocupa el presente trabajo, pondremos de manifiesto los aspectos que toma de cada una de las otras tradiciones.

La postura de Glock

En esta comunicación nos proponemos profundizar en el tercero de los enfoques mencionados, esto es, el cognitivista o pragmatista. Para ello nos valdremos del artículo de Hans-Johann Glock titulado “¿Qué son los conceptos?”¹, que se encuentra incluido en el libro *Conceptos, lenguaje y cognición* editado por Mariela Aguilera, Laura Danón y Carolina Scotto. Este autor adscribe al paradigma cognitivista, pero a su vez muestra algunas limitaciones y problemas que pueden desprenderse del mismo.

Al momento de realizar un abordaje sobre los conceptos, es imprescindible tener en cuenta las diferentes cuestiones (o *desiderata*) a que debe dar respuesta una teoría sobre los mismos. La particularidad del artículo de Glock es que se ocupa de varias de ellas. La principal cuestión que aborda parece ser la que versa sobre la definición, a la cual nosotros nos referimos cuando hablamos acerca del estatuto ontológico de los conceptos. Sin embargo, determinar cuál de los *desiderata* sea el prioritario es algo que dependerá del paradigma que se adopte. Como ya mencionamos, Glock adscribe a la tradición cognitivista, y esta le otorga prioridad a la pregunta acerca de la posesión de los conceptos. Sostiene a su vez que tal enfoque responde satisfactoriamente a la pregunta por las condiciones de posesión de un concepto. Vale destacar aquí que la pregunta por la definición y la pregunta por la posesión, si bien están íntimamente relacionadas no dejan de ser cuestiones

¹ Título original: “What are concepts?” Publicado originalmente en *Conceptus*, 39, 7-39, 2010. Citaremos la traducción publicada en Aguilera, M., Danón, L. y Scotto, C. (eds.) (2015) *Conceptos, lenguaje y cognición*. Córdoba: Editorial de la UNC.

diferentes. Por último, tras de las preguntas centrales son cómo se individualizan los conceptos y cuál es la función que cumplen en la cognición.

Consideramos de suma importancia tener presente estas preguntas, porque es sobre esa base que Glock dará cuenta de las ventajas y falencias de las posturas subjetivista y cognitivista, dando por descartado al objetivismo. Partiendo de la definición de “concepto” que proporciona cada teoría, analiza el modo en que resuelven o no las otras cuestiones. Esto nos permite ver como decíamos las críticas que Glock realiza hacia la noción que identifica a los conceptos con habilidades. El punto central que elegimos para adentrarnos en dicha crítica es lo que apunta Glock en cuanto a identificar conceptos con herramientas. Veremos más adelante cómo en este punto aparece una suerte de distanciamiento por parte de nuestro autor tanto de la postura cognitivista como de la subjetivista.

Con respecto a la postura cognitivista, Glock diferencia entre distintas vertientes. Una de ellas es el intersubjetivismo, para la que los conceptos existen independientemente de los sujetos racionales individuales (Glock 2015: 49). No obstante, él se inclinará por otra visión dentro del cognitvismo: aquella que, sin ocuparse del tema de la existencia, explica lo que son los conceptos haciendo referencia a las operaciones y capacidades de los sujetos racionales. Glock le prestará especial atención a los usos cotidianos de la palabra concepto, en una clara muestra de su raigambre wittgensteiniana. También a los usos establecidos en disciplinas especiales. Esto es algo de lo que echará mano al momento de clarificar las ventajas y desventajas del cognitvismo.

Con respecto al enfoque objetivista Glock da por descontado su fracaso, y remite a otros trabajos suyos donde ha analizado pormenorizadamente dicha postura. Luego se ocupa de analizar el enfoque subjetivista. Haremos una breve mención aquí del análisis de Glock, ya que nos servirá para dejar planteadas algunas cuestiones que retomaremos más adelante. El principal blanco de ataque al subjetivismo por parte de nuestro autor es Fodor, con su teoría representacional de la mente. Según él, los conceptos son objetos en la mente, son concretos y constituyen los pensamientos. Son una clase de representación mental y una clase de particular mental (Glock 2015: 53). El problema entonces es dar cuenta de cómo se pueden compartir.

Para intentar resolver esta cuestión, Fodor distingue entre tipo e instancia. Así, lo que compartiríamos serían los tipos, pero así los conceptos dejarían de ser particulares, ya que como tales los tipos son universales repetibles y abstractos. Y en cambio las instancias sí son particulares, pero no son compartibles. En resumen: compartimos los conceptos porque son universales (no ya particulares mentales), o son particulares (instancias) pero no se puede explicar cómo los compartimos.

Por estos motivos para Glock, lo que sea poseer un concepto no se explica en términos de posesión de un particular mental o una representación, sino de tener una cierta habilidad cognitiva. De ese modo busca sostener que los conceptos están estrechamente ligados con habilidades, y destacar las ventajas explicativas del cognitivismo. Como decíamos antes, se ve la relevancia de la pregunta acerca de qué es poseer un concepto para aquella otra pregunta por la definición de los mismos. Como veremos a continuación, la posesión implica la dominación en el manejo de un concepto.

La crítica a la interpretación de los conceptos como herramientas

Si bien Glock está de acuerdo con el enfoque cognitivista cuando establece una estrecha relación entre conceptos y habilidades, descarta que se trate de una identificación plena. Esto último implicaría afirmar que los conceptos no son entidades sino capacidades o disposiciones. Por el contrario Glock no puede dejar de aceptar que los conceptos son entidades abstractas o algo similar, aunque sin llegar al extremo objetivista. Quiere lograr compatibilizar la dimensión cognitiva con la objetiva (es decir, con su papel como constituyentes proposicionales). El cognitivismo niega que los conceptos sean particulares mentales, pero no niega que tengan una dimensión mental. Además, sostiene que son poseídos por sujetos (racionales) que son capaces de clasificar, son compartibles y pueden ser adquiridos.

La tarea que lleva adelante Glock es la de analizar la afirmación de que poseer un concepto es igual a poseer una cierta habilidad mental. Como decíamos, establecer una identificación resulta problemático. En primer lugar cabría preguntarse de qué

tipo de habilidad se trata: puede ser la de representar o también la de clasificar. Aparece además un problema para individualizarlas, ya que podría suceder que estemos ejercitando una misma habilidad pero con diferentes conceptos. Pero el principal obstáculo que distingue Glock al momento de identificar conceptos y habilidades, está en la diferencia que se vislumbra en los usos establecidos de cada noción, es decir en la función que cumplen. Esto nos muestra que no explicamos de la misma manera a los conceptos y las habilidades, ni son ambos instanciados por cosas (los conceptos sí pero no las habilidades). Por otra parte, las habilidades carecen de extensión (no así los conceptos), y las mismas no pueden aparecer en proposiciones mientras que los conceptos sí.

A partir de este análisis de los problemas que surgen de identificar la posesión de conceptos con la posesión de habilidades, llegamos a la opción que nos interesa analizar, y que será también cuestionada por Glock. Ahora se trata de identificar a los conceptos no ya con habilidades sino con herramientas. La definición que veníamos trabajando indica que poseer un concepto es lo mismo que poseer la habilidad para operar con él. Pero entonces, surge la cuestión de que el concepto sería algo empleado en la habilidad, pero no la habilidad misma. Se trataría en definitiva de herramientas cognitivas o lingüísticas, empleadas en el ejercicio de habilidades conceptuales. Esto implicaría que los conceptos sean una suerte de entidades, dejando atrás el punto principal de la definición cognitivista de los mismos.

Sin embargo y como ya mencionamos, Glock no está conforme con esta nueva identificación entre conceptos y herramientas, lo que lo lleva a elaborar su crítica. El principal argumento del que se vale nuestro autor, es el que explicita que hay una diferencia entre poseer una herramienta y tener la habilidad para manipularla. Esto pone de manifiesto los límites de la analogía, ya que “poseer un concepto, es poseer *ipso facto* la habilidad para usar ese concepto” (Glock 2015: 70). Para presentar a modo de ejemplo, podemos pensar en una herramienta sofisticada como una pluma caligráfica: alguien puede poseer tal elemento, sin embargo eso no implica que tenga la habilidad para emplearla correctamente y lograr una escritura estilizada. Otro ejemplo podría estar referido a algún deporte, por ejemplo el fútbol: poseer el equipamiento adecuado, pongamos por caso, la indumentaria, la pelota y el terreno,

no conlleva la destreza en dicho deporte. Un último ejemplo podría tratarse de una cámara fotográfica de excelentes características, que de poco serviría para quien no tenga conocimientos mínimos de ese arte.

De lo anterior se desprende que al hablar de los conceptos, la posesión implica la capacidad de dominio, la destreza en su aplicación, algo que no sucedería al tratarse de herramientas. Por este motivo, Glock sostiene que los conceptos se parecen más a las destrezas, ya que quien tiene una destreza tiene a su vez la habilidad para aplicarla.

Otro aspecto de la crítica de Glock a esta identificación entre conceptos y herramientas, tiene que ver con que se estaría dando una reificación. Es decir, se trataría a los conceptos como auténticos objetos, algo que para Glock sería “una trampa” (Glock 2015: 70). Además, esto terminaría acercándose demasiado a la postura objetivista, la cual presenta numerosos problemas para responder a los *desiderata* que explicitamos al principio, y que el mismo Glock rechaza de plano. Por ejemplo, resultaría dificultoso explicitar de qué manera adquirimos tales objetos, y cómo es posible que los compartamos.

Por último, la respuesta que pareciera satisfacer más a Glock, es aquella que sostiene que los conceptos son técnicas. Esta es una salida que permite no reificar al concepto pero sí verlo como algo empleado en el pensamiento conceptual. Dice nuestro autor que “dominar o poseer una técnica es dominar o poseer una habilidad. Pero las técnicas no son ellas mismas habilidades sino algo que el poseedor de una habilidad usa al ejercitarla.” (Glock 2015: 73-74). Es decir que una técnica permite el ejercicio de una habilidad, tratándose en este caso de habilidades cognitivas, operaciones mentales.

Conclusión

A modo de cierre, mencionaremos ciertos aspectos que nos ha proporcionado el enfoque cognitivista para definir a los conceptos. En primer lugar, tienen una dimensión mental, subjetiva, aunque esta no sea particular. Pero tienen también una dimensión objetiva, de modo tal que nos permite explicar cómo los adquirimos y

cómo es posible que sean compartidos. Su dimensión objetiva es la que los ubica como constituyentes proposicionales. Así, no serían objetivos en el sentido de independientes de todo sujeto y ubicados en un ámbito trascendente, a modo del objetivismo más extremo. Se trata de un cierto tipo de entidad, aunque no un objeto al modo de ladrillos o herramientas, sino más bien como una destreza o capacidad. Con esto se mantiene un rasgo objetivo pero siempre ligado a la dimensión subjetiva, podríamos decir mental.

No obstante lo anterior y para finalizar, no podemos dejar de destacar que la visión que propone Glock acerca de los conceptos, basada en una versión del enfoque cognitivista, le otorga preponderancia a la pregunta acerca de qué es poseer un concepto, cambiando así el orden de importancia. De la mano del comentario realizado por Carolina Scotto, consideramos que esto implica un giro wittgensteiniano, donde se cambia la pregunta a fin de obtener resultados más fructíferos tanto en cuestiones explicativas como prácticas.

Bibliografía

Aguilera, M., Danón, L. y Scotto, C. (eds.) (2015) *Conceptos, lenguaje y cognición*. Córdoba: Editorial de la UNC.

Glock, Hans-Johan (2010) What are concepts?. En *Conceptus*, 39, 7-39.

Libertad y mal radical innato de la naturaleza humana en la filosofía de Kant

GIMÉNEZ Ariel
(UNSAM)

1. Naturaleza humana y el origen del mal

La tematización filosófica del problema del “origen del mal”, encuentra en la filosofía del Kant maduro un lugar privilegiado de meditación. Si la temática de la “libertad humana” fue adquiriendo desde el pensamiento antiguo, preeminencia y consolidación filosófica, la problemática del “origen del mal” tiene una relación inmediata con aquella. En la época moderna, y especialmente con el Kant post-crítico, la tesis sobre “origen del mal” y la “esencia” de éste como *privatio boni* pierde su estatuto “metafísico-ontoteológico”. La reflexión moderna comienza a desarrollar un tipo de positividad peculiar de la conciencia moral que podríamos resumirla del siguiente modo: la fuerza que le es inherente al mal en su origen es una fuerza positiva que impulsa desde el “interior del corazón humano”¹. El carácter “activo” y “positivo” del mal en su esencia emerge desde el pensamiento kantiano con suficiente destreza como para someter a examen la tesis sobre la *privatio boni* presente en *De civitate Dei* de Agustín, o en *Summa contra gentes* de Tomás de Aquino, o en *Ensayos de Teodicea* de Leibniz. La historia de la filosofía occidental ha incorporado, en sus variadas y multifacéticas especulaciones, la tarea de pensar acerca de la relación, tal vez demasiado estrecha, entre la “naturaleza del hombre” (sensible y racional) y lo que se puede comprender del “origen del mal”.

Una tesis muy general que quisiera ensayar es la siguiente: la problemática del “origen del mal” constituye un aspecto central en la definición de “hombre racional”. La explicación de un concepto tan general como este supone no prescindir de la “ciencia del bien y del mal”. Pero, aunque la temática del “origen del mal” es un

¹ Consideramos además que la tradición filosófica cristiana ha consolidado las afirmaciones Paulinas sobre la problemática del mal, y ha desestimado, en sus rasgos generales, el verdadero interés del Evangelio: “Escúchenme todos y entiéndalo bien. Ninguna cosa externa que entra en el hombre puede mancharlo; lo que lo hace impuro es aquello que sale del hombre. ¡Si alguien tiene oídos para oír que oiga!” (Marcos 7, 14.).

trabajo del pensar que se efectiviza de múltiples y variadas maneras, no implica que sea una labor exenta de dificultades, y menos aún para un sistema crítico kantiano. La comprensión íntegra de aquello que denominamos “naturaleza humana”, en todos sus rasgos esenciales, presupondría entonces comprender la naturaleza del “mal” en hombre. A la “naturaleza humana” le es inherente el “mal” que lo *co-habita*, que le *co-pertenece*. Si hay una tal pertenencia, podríamos preguntarnos qué es lo que pensamos cuando pensamos acerca del “origen del mal” en relación al “hombre racional”. Para esto, quisiera mantener como hilo conductor de nuestra exposición la siguiente pregunta: ¿cómo es esa *inherencia* y *co-pertenencia* entre el “mal” y el “hombre”?

El aporte filosófico del Kant post-crítico resulta sugerente en el abordaje de esta problemática. La tesis central de Kant sobre el “origen del mal” consiste en que los hombres somos, “*por naturaleza*”, propensos a *hacer* el “mal”, y por este motivo, se encuentra en nosotros, un “mal radical innato”. Quisiera entonces dividir la exposición en tres partes: 1) En la primera ubicaremos el “concepto del mal” en relación al problema que suscita en una obra kantiana: “*La Religión dentro de los límites de la mera razón*”²; 2) En la segunda parte quisiéramos mostrar en qué consiste la tesis acerca del “mal radical innato”; 3) En la tercera parte pretendemos formular una serie de interrogantes sobre la relación entre la “libertad humana” y el “origen del mal”.

2. Hacia un concepto del “mal”

Para introducir la problemática del “mal”, Kant sostiene que la filosofía, desde *Séneca* a *Rousseau* como moralistas, denota muy buenas intenciones de sembrar siempre “el germen del bien que quizá esté en nosotros”(Kant, 1969: 30). Esto ubica el problema del “mal” dentro de un contexto muy determinado, a saber: la *moralidad*. Aunque la afirmación “en nosotros” señala una referencia directa a la “naturaleza del

² La primera parte de la obra lleva como título: “De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana”, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969. El original de este texto que vamos a comentar es: “Sobre el mal radical de la naturaleza humana”, *Berlinische Monatsschrift*, abril de 1792. En la primera parte de la obra citada aparece en 1793. En adelante ésta obra será citada por la fecha de traducción de F. Martínez Marzoa: 1969.

hombre”, es decir, *lo que es* el hombre por naturaleza, el tema del “mal” es un problema de la filosofía moral que se interroga acerca de esa naturaleza. El juicio de que un “hombre sea malo” no puede fundarse con seguridad en la experiencia, tal y como Kant la entiende: según datos sensibles de los sentidos (impulsos sensibles). Esto nos conduce a pensar que el contexto del problema del “mal” es la reflexión metafísica-ética.

Ahora bien, ¿qué debemos comprender de este problema? En la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), una obra cuyo interés se enfoca particularmente por trabajar el concepto de “Religión racional”, en su primera parte se formula la tesis kantiana acerca de que “hay mal radical en la naturaleza humana” (Kant, 1969: 30). Para comprender cómo se conforma el concepto de “mal radical” se requiere ubicar su lugar de reflexión en la “naturaleza del hombre” tal como Kant la desarrolla. Ordinariamente, siguiendo las líneas de criticismo, tenderíamos a confrontar el término “naturaleza” (desarrollado ampliamente en la *Crítica de la razón pura* y ampliada en la *Crítica del discernimiento*) con el concepto de “libertad” investigado en la *Crítica de la razón práctica*. Sin embargo, el texto de 1793 presenta una variación terminológica del concepto de “naturaleza” que da inicio a la problemática del “origen del mal”, y que es propiamente lo que conduce las meditaciones de Kant. El punto central consiste pues en mostrar que el “mal” es aquello que acontece *desde* el hombre y para el hombre *en general*. La cuestión no está centrada en la “esencia del mal” o su “existencia efectiva”. Kant no trata de poner de manifiesto *lo que es* evidente de suyo: que hay “mal”. Lo que tiene que ser pensado es la constitución peculiar de la relación entre el “principio del mal” y la “naturaleza” en la que se comprende aquello que podríamos denominar “hombre racional”.

Hay que notar aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de libertad (pues de otro modo el uso o abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral). Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine al albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima. (Kant, 1969: 31).

El problema que se le presenta a la reflexión kantiana es el siguiente: A) tiene que encontrar el “origen del mal” en la “naturaleza humana”, pero en una *naturaleza* que no sea meramente sensible (determinada por impulsos y estímulos). Con esto, el mismo concepto de “naturaleza humana” entra en cuestión. B) Además, dicho “origen” tiene que *preceder* a todo uso de la “libertad”, pero, sin embargo, tiene que ser parte de la “responsabilidad del hombre”, es decir, tiene que poder *suceder* a todo “uso”. En estos puntos subyacen los diversos problemas de interpretación del problema que nos ocupa. Expresado en forma interrogativa sería: ¿cómo puede el concepto del “mal” ser *anterior* al uso de la libertad y, a la vez, para que el hombre pueda ser “responsable” por él, tiene que haber *ocurrido* “por libertad”? ¿No hay acaso una contradicción *contradictionis* en pensar que algo es anterior a la “libertad humana” y ser un *producto* de la libertad?

Para esclarecer la cuestión, debemos indicar en qué consiste el término “naturaleza”. Por “naturaleza del hombre” se entiende un fundamento subjetivo, la *máxima* que nos damos para actuar, la regla de acción. Sabemos que la definición de “naturaleza en general” es la *existencia* de las cosas según *reglas*. La “naturaleza humana”, en la *Religión dentro los límites de la mera razón*, indica la “auto-determinación” según reglas que se da el albedrío, es decir, “máximas” o “principios subjetivos” de *acción*. Por eso el término “naturaleza”, en relación a su fundamento se refiere al *uso* de la “libertad en general”. El concepto de “naturaleza” está pensado como procedente de la facultad de apetecer, es decir, en la capacidad que tiene la razón de producir fines para su propia “auto-determinación”. En este sentido, el concepto de naturaleza no puede estar en contra de la “libertad”. Más aún, es una forma del “ser hombre racional” *libre*. El apetito al “mal” no es *sensible*, sino *inteligible*, “por libertad”.

3. Hacia un concepto del “mal radical innato”

El principio del “mal” *debe* ser la responsabilidad del hombre, y tiene que ser un acto de libertad, de lo contrario no podría serle imputado a él. Kant conduce el discurso a afirmar que el “mal” debe tener su fuente en la “libertad del hombre”. El “mal” no puede tener su origen en la naturaleza *sensible* del hombre, ya que: “El mal precede

a todo hecho de sentidos” (Kant, 1969: 31). Los hechos de la experiencia sólo efectivizan lo que ha sido pensado y determinado por la facultad de apetecer superior (voluntad racional). De este modo, si los impulsos sensibles y toda la naturaleza empírica del hombre (su antropología *pragmática*) no originan el mal, ¿de dónde proviene? ¿Quién es su autor? El “hombre racional”, en cuanto *especie*, es el autor y causa eficiente del “mal”. El hombre mismo tiene dentro de sí mismo el germen que hace posible el mal de un modo muy insondable para el conocimiento empírico. Kant denomina a la atribución de autoridad del “mal” en el hombre su *carácter* “innato”, es decir, el “mal” en la “naturaleza humana” es “innato”.

El mal en el hombre (como primer fundamento subjetivo de la adopción de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral) es llamado *innato* solamente en el sentido de que es puesto a la base *antes* de todo uso de la libertad dado en la experiencia (en la más temprana juventud, retrocediendo hasta el nacimiento) y de este modo es representado como presente en el hombre a una con el nacimiento; no que el nacimiento sea la causa de él (Kant, 1969: 32).

Sostenemos que el carácter “innato” y “libre” que Kant atribuye al principio del mal en el hombre es la expresión más genuina de la revolución copernicana en materia antropológica. La tesis que en última instancia Kant quiere sostener es que: la “autoconciencia libre” de las *acciones* morales presupone la “posibilidad del mal”. De esta manera, queda claro que la paradoja del mal es “innata” en el hombre, no por su naturaleza física, sino por su naturaleza *libre, suprasensible y racional*. Antes de que el hombre haga *uso* de su libertad en la experiencia, el “mal” ya está presente en él. Pero, si el “mal” es algo “innato”, ¿cómo puede el hombre ser responsable de él? La responsabilidad del hombre indica que él tiene que usar de su libertad para que una *acción* mala le sea imputada. ¿Cómo puede el mal ser anterior a la libertad y posterior a ella? Ya que habíamos mencionado que el “mal radical” está como fundamento *subjetivo* de la “máxima de acción” (diferente de la acción misma), es decir, en el uso subjetivo de su libertad en la experiencia. Esto implica que en el hombre el mal no es algo que *sea* tal porque se *realice*, sino que es *en sí mismo* “mal” porque le es “innato” al hombre en su manera de pensar. El “mal” es un fundamento *posible* y secreto (de ahí la índole de insondable) listo para ser pensado y determinado en una regla de *acción* o “máxima”. Resulta comprensible pues la relación entre el “pensar moral puro” y el concepto del “mal”.

En similares términos, también el problema se agudiza con el término “propensión al mal” que Kant introduce en la argumentación. Diríamos que el “mal radical” es “innato”, porque hay una *propensión* a él. En este sentido, hay una propensión al “mal” como “mal moral” en el hombre. Como el “mal moral” sólo puede ser posible por libertad, en las máximas de acción que se da a sí mismo, “será llamada un propensión natural del hombre al mal” (Kant, 1969: 38). La aptitud o ineptitud del “albedrío”, o voluntad determinada por un “fin”, para admitir o no a la ley moral en su máxima, viene de la propensión natural que puede ser llamada “*buen* o *mal* corazón”. El “*mal* corazón” es la ineptitud del hombre. Kant señala que se puede pensar tres grados de propensión al “mal”: a) *fragilidad* de la naturaleza humana; b) *impureza* de la naturaleza humana; c) *malignidad* de la naturaleza humana o estado de corrupción. Estos grados de propensión invierten el motivo impulsor de la máxima que seguiría a la ley moral. En este sentido, la “*propensio* al mal” constituye la fuerza positiva contraria a la ley moral.

Esta “*propensión* al mal” está presente incluso en mejor de los hombres, por eso puede ser indicada como entretejida en la “naturaleza humana” (en el carácter de nuestra especie). No caben términos para considerar a unos buenos y a otros malos. Los términos medios diluyen la “precisión” y “rigurosidad” en el seguimiento de los “fines racionales”. Pero, ¿qué significa positivamente esta “*propensión* al mal”? En primer lugar, el “mal” tiene que surgir de la libertad, no de una propensión fundada en “impulsos sensibles”. Esta propensión sólo puede estar ligada a la facultad moral del *albedrío* libre y en este sentido, pertenecer al ámbito de la moralidad. En segundo lugar, propensión indica la “posibilidad” de una *acción*, con lo cual no es aún un *acto* en sentido estricto. Sin embargo, Kant afirma que “nada es moralmente (esto es: imputablemente) malo sino aquello que es nuestro propio acto” (Kant, 1969: 40). Esto quiere decir que la “*acción* mala” tiene que ser ejecutada para que seamos responsables de ella. ¿No es nuevamente una contradicción pensar la “*propensión* al mal”? El concepto de “propensión” es un fundamento subjetivo de determinación del *albedrío*, fundamento que *precede* a todo acto (a toda acción) y no es todavía un acto de hecho. Dice Kant: “habría pues, una contradicción en el concepto de una mera propensión al mal si esta expresión no pudiese tomarse en cierto modo en dos significaciones diferentes que, sin embargo, se dejan ambas unir con el concepto de libertad” (Kant, 1969: 40). Asimismo, también señala:

“podremos, pues, llamar a esta propensión una propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma una mal *radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana” (Kant, 1969: 42).

La propensión al mal, la cual, en tanto que concierne a la moralidad del sujeto, y por consiguiente se encuentra en él como ser libremente operante, tiene que poder serle imputada como algo de lo que él tiene la culpa, no obstante el profundo enraizamiento de esa propensión en el albedrio, a causa del cual se puede decir que se encuentra en el hombre por naturaleza (Kant, 1969: 44).

Si la “*propensión* al mal” es un *acto* de libertad y un fundamento *anterior* a esta sería una contradicción lógica. Aquí pues, el punto determinante del pensamiento kantiano está en la expresión “un acto”, o una “acción”. Si algo *precede* a la “acción” no es acción de hecho. Pero para Kant “acto” o “acción” pueden significar que el albedrio acoge la “máxima mala”, y también puede significar que las acciones mismas según objetos en lo que se ejecuta esa máxima, se realiza. Por un lado, tendríamos entonces la “posibilidad” de una “máxima mala”, y por otro, la realidad de esa máxima. La distinción es rigurosamente sutil e indica que la propensión al mal es algo “*originario*”, pero a la vez algo “*derivado*”. Lo “originario” quiere decir que: “es un acto inteligible, cognoscible solamente por la Razón sin ninguna condición de tiempo” (Kant, 1969: 41). De este modo, nos preguntamos: ¿pero acaso lo “originario” no es también todo lo que acontece según “leyes naturales” sometidas a principios de sucesión temporal de los fenómenos? Claramente el “principio del mal” está siendo pensado según su fundamento inteligible y racional. De este manera, Kant muestra en la primera parte cómo debe ser pensado el “fundamento del mal” según su *origen* y de qué modo está *enraizado* (de aquí el concepto de “radical”) en la “naturaleza humana”. Pero, ¿qué tipo de origen tiene el “mal radical innato” en la “naturaleza del hombre”?

Origen (el primero) es la procedencia de un efecto de su primera causa, esto es: de aquella causa que no es a su vez efecto de otra causa del mismo tipo. Puede ser traído a consideración como origen racional o como origen temporal. En la primera significación es considerada solamente la existencia del efecto; en la segunda se considera el acontecer del mismo, y, por lo tanto, el efecto como suceso es referido a su causa en el tiempo (Kant, 1969: 49).

Contrariamente a lo que podría pensarse en relación al “origen”, el punto es el siguiente: El “mal radical” tiene su “origen” en una *causa* que no es *efecto* de otra causa, con lo cual el tiempo no puede determinar dicho “origen”. El mal no tiene su origen en el tiempo de la sucesión de los fenómenos. Por eso, no se puede conocer su “origen”, aunque podemos *pensarlo*. Se podrá efectivizar (realizar) en el tiempo, pero no tiene su origen físico, porque la “sensibilidad” no puede producir el “mal”. En este punto Kant se aparta estrictamente de todo planteamiento metafísico en el que la “naturaleza sensible” en general y la humana en particular producen el “mal”. Sin embargo, el haberse apartado de estas concepciones muestra claramente el problema central de la doctrina kantiana acerca del mal radical.

El principio del “mal” o su “*propensión* innata” a él es una acción inteligible originada en el mero pensar según la ley de la libertad. Ahora bien, la ley de la libertad es la ley moral que determina una “finalidad” que consiste en el “bien supremo” y en acciones buenas que tiendan a dicha “finalidad”. La determinación del albedrío por parte de la “ley moral” no puede sino producir una *voluntad* buena. ¿Por qué Kant afirma entonces que el “mal radical” tiene su *origen* por la libertad de la razón (en la ley moral) sabiendo que dicha ley sólo puede producir el “bien” para una voluntad humana? ¿Qué respuesta podríamos parcialmente ofrecer a la pregunta sobre “libertad” y “mal radical”?

Para Kant el “principio del mal” tiene su “*origen* racional” desde el estado de inocencia hacia la acción mala efectivizada. Ello nos permite considerar que ninguna causa natural puede originar el “mal” para que devenga en una acción mala, sino más bien, muestra la diferencia entre “origen racional” y “comienzo (origen) temporal”. Una acción mala comienza en el tiempo, pero su origen *no* es temporal sino “racional” de tal modo que se produce “por libertad”. El “origen del mal” es libre en el pensamiento moral. Una libertad capaz de soportar en sí el principio del mal y todas sus “consecuencias”. Tal vez, siendo consciente o no de este punto, Kant condujo su propia exposición a mostrar una libertad con la suficiente amplitud como para abarcar dentro de su concepto el “mal moral” producido por la razón pura práctica como “fin”. En última instancia, ser libre no conduce única y simplemente hacia un ánimo virtuoso, sino también su destino es portar dentro de sí mismo el germen de un “hombre malo”. Ahora bien, la originalidad del “mal” no reside en el

hecho de que es una realidad en nosotros, sino más bien, en que el “mal” siempre será una *posibilidad* hasta en el mejor de los hombres. Con el pensamiento moral de Kant la “*posibilidad* del mal” está enraizada en la “naturaleza racional” de las reglas de *acción* del ser humano. Por eso, Kant señala que la manera de contrarrestar esta *propensión*, sin extirparla, es cambiando el “modo de pensar”, es decir, teniendo la “fuerza positiva” suficiente para hacer aquello que *debo* y evitar lo que *no debo*.

Pero hay una cosa en nuestra alma que, si la ponemos convenientemente ante nuestros ojos, no podemos cesar de considerarla con la más alta admiración, siendo aquí la admiración justa a la vez que eleva el alma; y ello es la original disposición moral en nosotros en general. ¿Qué es esto que hay en nosotros (puede uno preguntarse a sí mismo) por lo que nosotros, un ser constantemente dependiente de la naturaleza por tantas necesidades, al mismo tiempo en la idea de una disposición original (en nosotros) somos elevados tan lejos por encima de ellas que las tenemos en su totalidad por nada y a nosotros mismos nos tenemos por indignos de existir si hubiésemos de permanecer absortos en su goce – que, sin embargo, es lo único que puede hacernos deseable la vida- en contra de una ley por la cual nuestra Razón ordena poderosamente sin prometer nada ni amenazar con nada? (Kant, 1969: 58).

Finalmente quisiéramos culminar con lo siguiente: lo que hace “finita” a la naturaleza *racional* es su “*propensión* al mal” en su carácter “innato” y “radical” en esa naturaleza. Pero lo que eleva al hombre en su “dignidad” y “humanidad” por encima de toda radicalidad del “mal” es su “disposición *moral*”. El “mal” tiene su *origen* en la libertad, y sólo por libertad (el deber) puede ser apagado, aunque las cenizas siempre permanecen. Para el fénix, su origen no está únicamente en nacer, sino en estar preparado *para* nacer. ¿Qué tipo de fuerza necesita la razón para preferir hacer el bien que hacer el mal? ¿Qué hay escondido en las profundidades del espíritu humano que nos hace apetecer al mal y relegar el bien que nos imponemos a nosotros mismos?

Discusiones naturalistas en torno a la identidad personal: La propuesta narrativista de Daniel Dennett

LEÓN Malena
(UNC)

Uno de los principales desafíos de las perspectivas filosóficas naturalistas sobre la mente humana ha sido, y es, poder devolver una imagen de la misma en la que se la pueda entender como parte del mundo natural, sin que implique renunciar a ciertas intuiciones básicas que tenemos respecto de sus particularidades. La cantidad de aristas involucradas en el tipo de explicación que se brinde de la misma esto (concepciones éticas, antropológicas, morales) quedan presentadas claramente en la equiparación teórica que Descartes realiza entre la sustancia mental [*mens*] y la idea de alma [*anima*] (ver Burke, 1997). Por ende, no resulta extraño que los problemas en torno al concepto de Yo, el *descendiente laico* del alma, aún alberguen en su seno mucha de las tensiones entre lo que nos parecía intuitivo y certero de las viejas ideas - la excepcionalidad de nuestra especie frente a las otras, el libre albedrío, la singularidad de cada ser humano con respecto a los demás, entre muchas otras- y aquello que ya no resulta defendible de manera explícita: un dualismo ontológico según el cual para determinadas cosas no operan las reglas del resto del mundo físico.

Las conclusiones a las que arriban Raymond Martin y John Barressi (2006) al finalizar lo que dan en llamar una reconstrucción de la historia intelectual de la identidad personal se inclinan en la misma dirección:

Entonces, ¿qué significa todo esto? La historia de Occidente teorizando sobre el Yo y la identidad personal es, aunque no exclusivamente, principalmente, la historia del intento de la humanidad por elevarse a sí misma por encima del mundo natural, y es la historia de cómo ese intento falló. Es otra ilustración, si otra fuera necesaria, de cómo es la soberbia, antes de la caída. (Martin, Barressi, 2006: 305, mi traducción)

En este contexto, resulta particularmente desafiante brindar una explicación de la mente humana y, particularmente, de la identidad personal, desde una concepción naturalista como la de Dennett. Desde su perspectiva, la mente humana debe ser

concebida como un objeto público y estudiable desde la tercera persona (Dennett, 1987), constituyendo así una postura contrapuesta al “misterismo” de Nagel (1974). Por otra parte, el naturalismo dennettiano asume un singular compromiso con la teoría de la evolución de las especies, y con la potencialidad de esta visión del mundo para explicar todos los fenómenos de los organismos vivos (entre los que estamos nosotros). Esto no significa que cada fenómeno será explicado a partir de su presunta función adaptativa; pero sí que se deben asumir ciertos compromisos epistemológicos a la hora de brindar explicaciones de estos fenómenos naturales. Ahora bien, esto no conduce al filósofo a negar que haya importantes características que son propias de la especie humana. De esto da cuenta la observación de Clark, según el cual “Dennett presenta las mentes humanas tanto profundamente diferentes de, como en profunda continuidad con, las mentes de otros animales y agentes simples” (Clark, 2002). Considero que el aspecto continuista de esta perspectiva dual también se manifiesta de un modo particular en su teoría del “yo”. No sólo porque, según la teoría de los sistemas intencionales, nosotros, los perros y los termostatos somos capaces de creer y desear fundamentalmente del mismo modo, sino porque, en la explicación dennettiana, el modo en el que construimos nuestros “yoes” es comparado al modo en que una araña teje su tela, y un pájaro construye su glorieta. Este es un aspecto que resulta sumamente anti-intuitivo de la teoría y entra en tensión con algunas nociones fundamentales que tenemos respecto a la constitución de nuestros “yoes”. Sin embargo, pienso que al poner en vínculo la explicación del “yo” de Dennett con otros aspectos de su teoría, se puede negar esta presunta implicancia y defender que la misma constituye una explicación compleja y satisfactoria del fenómeno en cuestión, sin haber traicionado por ello el naturalismo que el autor pretende defender. Así, en un primer momento de este trabajo intentaré exponer qué significa para Dennett brindar explicaciones de los fenómenos mentales consecuentes con una perspectiva evolucionista darwiniana. En un segundo momento, realizaré una breve exposición de su teoría del “yo” y de los aspectos de la misma en los que se ve acentuado el carácter continuista del que habla Clark. Por último, pondré en relación esto con otros aspectos de la teoría de Dennett que nos permiten elaborar una explicación más completa del fenómeno en cuestión, tornando la teoría más intuitiva, sin por eso convertirse en una explicación anti-naturalista.

1

Para explicar en qué consistiría ser consecuente con una perspectiva darwiniana en la formulación de teorías, Dennett (1995) apela a un término folklórico que aparece en el Diccionario de la Lengua Inglesa de Oxford, que podríamos traducir como “gancho celeste” [*skyhook*], que en el campo de la aeronáutica hace referencia a un invento imaginario que permitiría mantener suspendido un objeto en el cielo (Dennett, 1995, cap: “El ácido universal”). Si bien sus usos en este ámbito tienen que ver con chistes sobre modos en que los aviones podrían permanecer mágicamente en el aire, Dennett señala que su origen puede tener que ver con la idea del *deus ex machina* de los antiguos dramaturgos griegos. Como se sabe, los dramaturgos griegos resolvían los problemas de la trama de una obra haciendo intervenir un dios en la escena y salvando de ese modo sobrenatural la situación problemática. Siguiendo lo que sugiere este caso, emplear un “gancho celeste” sería introducir un elemento externo para resolver un problema de la historia que, a su vez, va en contra de la lógica “interna” de la misma. Una especie de “solución” externa pero también “superior”.

Pasando ahora al contexto de los debates sobre las explicaciones evolucionistas de la mente, apelar a una suerte de “gancho celeste” para explicar algún aspecto complejo de ciertas criaturas vivas, sería renunciar al intento de elaborar una explicación naturalista. Ahora bien, aunque deberíamos rechazar la apelación a los ganchos celestes, pues estos no existen, sí podemos disponer legítimamente, en cambio, de “grúas” [*cranes*]. Esta es la metáfora opuesta a la de los “ganchos celestes”, que Dennett introduce para referirse a las explicaciones que consiguen dar cuenta de fenómenos de alta complejidad (y que en ese sentido pueden entenderse como elevados) apelando exclusivamente a los mecanismos no inteligentes de los procesos de la evolución natural.

Intentando brindar una formulación más específica, podemos decir que utilizar un “gancho celeste” sería proponer una excepción al principio darwiniano según el cual los “diseños” del mundo natural son, en último término, el resultado de una actividad mecánica no inteligente y sin motivo, y no de una mente o principio superior. En cambio, las “grúas” serían sub-procesos de diseño que permiten la aceleración de la lenta y básica selección natural, y que, a su vez, deben poder explicarse como

resultado de la misma. Las “grúas” son, en definitiva, formas de aumentar localmente el poder del proceso de selección natural. Un ejemplo de una “grúa” es la reproducción sexual, que proporciona un tipo de variabilidad genética que hace que las especies que se reproducen sexualmente tengan una velocidad para moverse en el espacio del diseño mucho mayor que el de las especies que se reproducen asexualmente. Así, la existencia de muchos de los diseños que podemos encontrar en la naturaleza sería prácticamente imposible si la selección natural no hubiera tenido que seleccionar entre individuos que eran producto de la variabilidad genética que sólo la reproducción sexual proporciona.

Explotando las metáforas de Dennett, podemos decir que las “grúas” son más costosas, menos milagrosas, y necesitan estar bien asentadas sobre tierra firme para funcionar. Mientras “los ganchos celestes son elevadores milagrosos, no soportados e insoportables”, las grúas “no son menos excelentes que los elevadores y tienen la ventaja de ser reales” (Dennett, 1995:113). Si bien las “grúas” encuentran un límite muy rápido si actúan por sí solas, se las puede montar unas sobre otras para potenciar sus capacidades (la “torre de generación y testeo” expuesta en el apartado 3 de este trabajo constituye un buen ejemplo de esto). Aunque la utilización de “grúas” montadas unas sobre otras es extraña en una construcción, en principio no hay límites para la cantidad de “grúas” que se pueden emplear unas sobre otras para alcanzar un objetivo.

La posibilidad de pensar que una enorme cantidad de “grúas” montadas unas sobre otras da lugar a la increíble biodiversidad que conocemos, nos permite sostener que la idea de Darwin (complementada con innovaciones) es suficiente para dar cuenta de todo el proceso que da origen a las especies que hoy conocemos, entre las que está la humana y sus características propias. Como dijimos, esto no significa que cada fenómeno será explicado a partir de su presunta función adaptativa; pero sí que no podemos pensar que, aunque las especies se fueron desarrollando en función de un proceso evolutivo, en algún punto ocurrió un “salto ontológico”, por medio de alguna suerte de milagro, que ubicó a nuestra especie en un lugar especial y diferente con respecto a todas las demás. Concretamente, el contrincante con el que está discutiendo Dennett, en este punto, no es alguien que niegue que el hombre comparte un ancestro común con el mono, sino aquel que piensa que en

algún momento del proceso se produce una importante excepción que implica que hay determinados fenómenos que no van a poder explicarse en términos evolutivos. Así, la resistencia a incorporar la dimensión evolutiva de los fenómenos del mundo natural en las explicaciones filosóficas (bajo el supuesto de que se trata de fenómenos “de otro orden”), es una forma de disfrazar la idea del soplo de Dios que da origen a nuestra alma inefable, una idea a la que, al parecer, nos cuesta mucho renunciar.

2

A la hora de elaborar una teoría de la identidad personal, la preocupación principal de Dennett, según la opinión de Menary (2008), es la de brindar una explicación del “yo” que no precise la postulación de una sustancia separada (cartesianismo), ni su identificación tipo-tipo con el cuerpo o el cerebro (que sería una especie de reduccionismo fisicalista). Dennett (1991) propone entender al Yo como el centro de gravedad de todas las narraciones que nosotros, y los que nos rodean, contamos sobre nosotros mismos: “Un yo, de acuerdo con mi teoría, es una abstracción que se define por la multitud de atribuciones e interpretaciones (incluidas las autoatribuciones y las autorepresentaciones) que han compuesto la biografía del cuerpo viviente de la cual es su centro de gravedad narrativa” (Dennett, 1991a: 437). Se trata, pues, de una abstracción que, además, juega un rol fundamental en la economía cognitiva de dicho cuerpo, dado que el modelo mental que cada uno tiene sobre sí mismo ocupa un lugar privilegiado en relación al resto de las cosas sobre las que construye otros modelos mentales.

Así, para este autor, la constitución del “yo” es fruto de un proceso que se da en el desarrollo psicológico individual, pero dentro de un marco social. El contar historias y los juegos de simulación serían ingredientes claves en dicho proceso. Estas historias nos definen alrededor de un punto luminoso al que llamamos “yo”. Así, al tratar al “yo” como un fenómeno social y narrativo, Dennett parece estar dando cuenta de algo que es específicamente humano y que cuenta con características que no son atribuibles a otras especies. Sin embargo, al mismo tiempo, el autor realiza un importante énfasis en que hay que entender al mismo en analogía con el proceso

que realiza una araña al tejer su tela, o en castor construyendo su represa, y propone que hay que pensar el "yo" narrativo como parte de nuestro fenotipo extendido (Dawkins, 1982):

Ahora estamos listos para la idea más extraña de mi artículo, pero también, creo, la más importante: hay una similitud más fuerte entre las arañas, los castores y nosotros. Las arañas no tienen que pensar conscientemente y deliberadamente, sobre cómo tejer sus redes; es simplemente algo que los cerebros de las arañas están diseñados para hacer que las arañas hagan. Igualmente, los castores, a diferencia de los ingenieros humanos profesionales, no planean consciente y deliberadamente las estructuras que construyen. Y finalmente, nosotros (a diferencia de los contadores de historias humanos profesionales) no resolvemos, conscientemente y deliberadamente, qué narraciones contar y cómo contarlas; como las redes de la araña, nuestros cuentos son tejidos por nosotros; nuestras conciencias humanas y nuestros yoes narrativos son los sus productos, no sus causas." (Dennett 1989: 168, 169, Mi traducción)

Esto es consecuente con muchas otras ocasiones en las que habla de cómo tales historias son creadas por nuestros cerebros, que no saben lo que hacen (Dennett, 1988, 1991a). Por otra parte, si bien la extensión de este trabajo no permite que se desarrolle este tema en detalle, es menester señalar que esta intuición, según la cual la explicación de Dennett nos estaría negando una intervención deliberada ahí donde la teníamos garantizada (en el ámbito de la construcción de narraciones), es consecuente con una visión para la cual el lenguaje no es un mero medio para transmitir ideas que poseemos previamente. Antes bien, para Dennett son las palabras las que "hacen cosas con nosotros" (Dennett, 1991a). Según esta visión, la actividad narrativa tendría mucho más de instintivo que de deliberado. Así, esta explicación parece negar la capacidad humana de tener una intervención consciente en aquello que nos hace ser quienes somos, lo que tornaría la explicación dennettiana del "yo" una teoría profundamente anti-intuitiva.

Como se dijo anteriormente, creo que complementar esta explicación con otros aspectos de la teoría de Dennett sobre la mente humana, permite interpretarla en un marco más amplio y de manera adecuada, dando como resultado una teoría del "yo" en donde no sólo encontramos el aspecto *continuista* del que habla Clark, sino también el que podemos llamar *excepcionalista*. Con ese propósito, en el siguiente apartado analizaré la relación entre lenguaje e inteligencia.

3

Adoptar una visión teórica que coloca a la especie humana en continuidad respecto de otras especies no impide la posibilidad de establecer grandes diferencias entre una y las otras. El verdadero desafío naturalista es, antes que diluir esas diferencias, esbozar buenas explicaciones de las mismas. Con ese objetivo, Dennett introduce un esquema, simplificado e idealizado, para entender las capacidades mentales de distintos organismos pertenecientes al mundo natural. Él llama a este esquema “la torre de generación y testeo” (Dennett, 1994, 1995). Dicha “torre” está estructurada en diferentes niveles, que clasifican a los organismos según sus capacidades cognitivas. Cada uno de estos niveles se diferencia progresivamente de los anteriores en función de presentar una mayor complejidad en cuanto a las estrategias que pueden emplear los organismos pertenecientes al mismo para adaptarse al entorno. A su vez, cada uno de estos niveles incluye las capacidades presentes en los estratos inferiores. En el primer piso de la torre se encuentra lo que Dennett decide llamar *criaturas darwinianas*: se trata de las criaturas que fueron creadas por el proceso de evolución de las especies, según el principio básico que produce organismos con variaciones por recombinación y mutación genética, de los que sobreviven los mejores diseños para los contextos dados. Por ende, el primer piso de la torre incluye a todos los organismos biológicos. Sin embargo, las criaturas que sólo pertenecen a este nivel son muy pocas, dado que estamos hablando de organismos que, a lo sumo, pueden detentar repertorios conductuales útiles, pero que no tienen la capacidad de adaptarlos o modificarlos de ningún modo en el caso de que el entorno presente una situación inesperada. Para ello, sería preciso contar con una capacidad que distingue a los organismos darwinianos de los del nivel que sigue: la capacidad de aprender a partir de la experiencia, que permite tener mayor flexibilidad conductual.

Una de las características a las que la selección natural dio lugar es a la plasticidad fenotípica, esto es, la característica de determinados organismos de no nacer con un diseño acabado e inmodificable, sino de poder cambiar ciertos rasgos, lo que les permite hacer una nueva selección entre diferentes variables en el desarrollo ontogenético. El sub-grupo de criaturas darwinianas que cuentan con esta plasticidad sujeta a procesos de condicionamiento, recibe por parte de Dennett el

nombre de *criaturas skinnerianas*. Dicho nombre se debe a Skinner, padre del conductismo psicológico, quien sostuvo que el condicionamiento operante no es sólo análogo a la selección natural, sino que además es continuo a ella. Estos organismos, que no tendrían una configuración acabada de sus repertorios conductuales, despliegan diferentes conductas e incorporan de modo permanente aquellas que les brindan buenos resultados -o, en otros términos, aquellas de las que han obtenido “estímulos positivos”. Como cabe imaginar, aunque esta posibilidad puede implicar importantes beneficios comparados con la adaptación que pueden desarrollar las meras *criaturas darwinianas*, especialmente en ambientes cambiantes, tiene también algunas desventajas. Una de ellas es que el aprendizaje que se lleva a cabo requiere de mucho tiempo en el que se hayan podido poner a prueba las distintas opciones de manera reiterada. Por otra parte, dado que obtienen este aprendizaje luego de poner ciertas opciones en práctica, pueden sufrir graves daños en dichos intentos, o incluso morir. Otro límite de las capacidades cognitivas las *criaturas skinnerianas* se puede explicar señalando que poseen lo que Dennett (1993) ha llamado “aprendizaje ABC”. A partir de un entrenamiento gradual, los animales obtienen complejas y poderosas capacidades discriminatorias. Sin embargo, las mismas están “ancladas” [embedded] en los tejidos específicos que son modificados por el entrenamiento y no pueden ser transportados a otro dominio, con el fin de ser utilizado en una situación completamente diferente.

Una mejora considerable con respecto al mecanismo skinneriano es posible gracias a la adquisición de la capacidad de representar internamente el medio. Esto es lo que hacen aquellos organismos que pertenecen al siguiente piso en la torre. En lugar de poner a prueba las distintas opciones comportamentales y correr el riesgo de morir en el intento, estos organismos cuentan con la posibilidad de realizar una preselección “interna” que les permite descartar aquellas opciones que evalúan como riesgosas o absurdas, antes de ensayarlas. El subgrupo de las *criaturas skinnerianas* que posee estas características recibe el nombre de *criaturas popperianas*, en honor a la idea de Popper de que una estrategia del tipo de la que Dennett atribuye a estas criaturas permite que nuestras hipótesis mueran en lugar de nosotros. Esta estrategia precisa, entonces, de algún dispositivo interno al organismo (como nuestros cerebros) con la capacidad de almacenar información acerca del mundo externo, de manera tal que la preselección tenga sentido. Dennett

señala que esto no implica que se precise de una representación idéntica, que contemple cada aspecto del mundo externo, antes bien, lo importante es que se cuente con información que tenga relevancia de algún tipo para poder predecir con un grado suficiente de ajuste, el éxito en el empleo de una conducta determinada. Si bien se trata de capacidades muy beneficiosas, no encontramos aquí una explicación de la especificidad humana, dado que compartimos este peldaño de la escalera no sólo con otros simios, sino inclusive con pájaros, reptiles y peces: todos ellos poseen la aptitud para extraer información del medio para seleccionar su conducta antes de probarlas efectivamente.

Dennett ubica a nuestra especie un piso más alto de la torre de generación y testeo, formando parte del sub-sub-subgrupo de las *criaturas darwinianas* que reciben el rótulo de *criaturas gregorianas*. El aporte de Gregory (1981), según Dennett, es haber entendido la importancia de la información, que él llama “inteligencia potencial”, en la inteligencia que llama “inteligencia cinética”. Desde la perspectiva de Gregory, el uso de herramientas no sólo requiere inteligencia, sino que además la confiere, dado que las mismas se entretajan con destrezas y habilidades previas de modo tal que las extienden, las amplifican y las enriquecen. Mientras más trabajo de diseño posea una herramienta, más información potencial confiere su utilización. Cuando hablamos de herramientas debemos comprender que, entre ellas, y en un lugar de gran relevancia, debemos ubicar a las herramientas mentales: las palabras. Las palabras confieren a las criaturas gregorianas una capacidad para ejercitar la preselección interna presente en todas las criaturas popperianas de un modo mucho más sofisticado, pudiendo realizar una cantidad exponencial de reflexiones sin encontrar un límite. Cuando las palabras arriban por primera vez a los cerebros humanos actuales no encuentran una tabula rasa, sino un medio que es el resultado de presiones evolutivas más tempranas y que, según estudios actuales, favorece la apropiación de ciertos conceptos. El lenguaje es lo que permite las largas cadenas de pensamiento que hacen posible este modo tan fructífero de exploración interna. En definitiva, se nos invita a ver al lenguaje como una parte de la herencia que tenemos en la historia de la sofisticación de los mecanismos que los organismos vivos hemos utilizado para adaptarnos al ambiente. Aunque no tengamos incorporado un mecanismo interno que nos permita un proyecto a largo plazo, como el del castor para construir una presa, podemos construir la presa y muchas cosas

más, porque el lenguaje nos permite un tipo de encadenamiento del pensamiento que posibilita esta continuidad orientada a un objetivo.

Dennett (1996, 1998) brinda algunas pistas acerca de cómo podemos pensar el funcionamiento de tales herramientas. Desde esta perspectiva, la incorporación de herramientas mentales habría producido una reconfiguración del sistema cognitivo humano, tanto en términos onto como filogenéticos. En una instancia previa, el sistema cognitivo disponía de la capacidad de agrupar cierta información relevante, pero es recién con la incorporación de las palabras que esa información se vuelve más “saliente” y susceptible de ser manipulada en futuras interacciones con el entorno. La adquisición de un lenguaje se asemeja de algún modo a la adquisición de etiquetas (Dennett, 1993) que nos permiten formular conceptos al aplicarlas a ciertos nodos de información que ya habíamos adquirido, en función de anteriores interacciones con el mundo.

En función de lo que veníamos exponiendo, podemos decir, siguiendo a Dennett, que la gran diferencia entre el modo de actuar de ciertos animales que siguen determinadas rutinas comportamentales complejas que son de gran utilidad, aunque presumiblemente desconocida para ellos¹, y el modo de actuar nuestro cuando decidimos hacer algo porque nos parece útil o conveniente, tiene que ver con que el del animal está orientado por conocimiento que de algún modo está *en* el sistema, pero no constituye conocimiento *para* el sistema. Podemos decir, por eso, que se trata del “aprendizaje ABC”, al que hicimos referencia antes. La “inteligencia” de su comportamiento está en algún sentido integrada en el cableado innato que logra este efecto tan robustamente, pero el animal no tiene una clave acerca de esta “razón de ser”. A diferencia del mero entrenamiento laborioso al que se circunscribe este tipo de aprendizaje, nuestros cerebros están equipados de modo tal que pueden enriquecerse desde adentro al volver a representar el conocimiento que ya se han representado antes. El factor fundamental que permite este cambio es la adquisición de símbolos. Los símbolos son medios de representación explícitos, que permiten apreciar, entender y explotar conocimientos tácitos entretejidos en las redes neuronales. Así, la red conexionista que es la base de nuestro sistema

¹ Un buen ejemplo es el comportamiento del cuco (*Cuculus canorus*), que es una especie de ave insectívora que practica el parasitismo en el momento de la puesta de huevos.

cognitivo, está conectada a un sistema de símbolos que es exclusivo de nuestra especie. En definitiva, gracias a esto poseemos nuevos objetos que pueden manipularse, escrutarse, trasladarse, y hacer un aporte significativo novedoso en un pensamiento diferente. Las herramientas mentales servirían para explicar por qué accedemos a ciertos niveles de abstracción, comprensión y aprendizaje.

Por otra parte, quiero defender que la adquisición de los nuevos objetos de manipulación a los que dan lugar las herramientas mentales también están vinculadas a nuestra capacidad para una agencia consciente. Si bien no abordaremos aquí la teoría filosófica de Dennett respecto del libre albedrío (a la que dedica importantes libros, como *Freedom Evolves* (Dennett, 2003a), sí intentaré identificar algunos puntos sobre el vínculo entre las capacidades específicas de las criaturas gregorianas y la capacidad de cierto autocontrol moralmente significativo (Dennett 1984, 2003b).

Según lo expuesto anteriormente, las palabras son herramientas mentales capaces de objetivar conceptos y relaciones, de modo tal que podemos hacer con nuestro pensamiento cosas que nunca antes hubieran sido posibles. En definitiva, es el contar con el lenguaje lo que nos vuelve capaces de tener activamente pensamientos sobre nuestros pensamientos. Ahora bien, es razonable pensar que participar de intercambios comunicativos y cooperativos nos hace obtener recursos de una naturaleza completamente nueva, dado que en ocasiones nos obliga a preguntarnos cosas como “¿qué razones tengo para tal o cual cosa?”, “¿son buenas razones?”, “¿qué tan fiable es la evidencia que tengo para creer tal cosa y orientar mis acciones en virtud de esa creencia?” Ese tipo de auto-cuestionamiento se vuelve posible cuando las razones del agente se vuelven objetos para el mismo agente; esto es, cuando el agente tiene a su disposición cierta representación de las razones que le permite diseñarlas, editarlas, revisarlas, manipularlas, defenderlas. En función de lo expuesto, parece que las objetivaciones de soporte lingüístico de nuestros estados mentales guardan algún vínculo con la aptitud para la moral (y para la reflexión y evaluación orientada a otros dominios también), en la medida en que son necesarias para el proceso de poner en cuestión las propias creencias y razones para la acción, que da lugar a las formas más complejas y sofisticadas de autocontrol. Así, se está suponiendo que cierto tipo de autocontrol moralmente

significativo depende de la capacidad para tratar reflexivamente a los propios pensamientos, creencias y razones como objetos. Dicha adquisición puede pensarse como el resultado de un proceso en el cual las criaturas van desarrollando de manera creciente la capacidad de autocontrol. De hecho, Clark (2002) señala que se puede pensar que hay, en Dennett, una cascada de autocontrol análoga a la de las estrategias adaptativas.

Uno de los desafíos tempranos con el que se enfrentan los seres humanos en su desarrollo ontogenético es el de aprender a controlarse a sí mismos. Se puede pensar que el grado más básico del autocontrol reside en la capacidad de controlar la motricidad del propio cuerpo. Unos peldaños más arriba nos encontraríamos con la capacidad de tomar decisiones de forma deliberada. Sin embargo, la toma de decisiones de forma deliberada todavía se diferencia de un piso ulterior, en el que encontramos un componente específicamente moral en la realización de elecciones. Para explicar en qué consistiría tal distinción, Dennett (1984) señala que un jugador de ajedrez se debe “hacer cargo” de su jugada, en la medida en que afirma que no estaba siendo controlado por nadie más al momento de realizarla, lo que lo convierte en artífice de sus elecciones. Este es uno de los aspectos en el que somos autores de aquello que somos: somos responsables de las acciones que realizamos y que conforman nuestra historia. Sin embargo, esto no es suficiente para la responsabilidad moral, en la que se contempla a un tipo de toma de decisiones que es el resultado de un proceso diferente, que Dennett (1984) llama la “autoevaluación radical”. Dicho proceso consiste en una indagación mediante la cual se intenta decidir qué es lo realmente importante y cuáles son los valores de fondo en los criterios de la criatura que la realiza. Así, en las autoevaluaciones, se ponen en tela de juicio los criterios que la misma criatura emplea en las evaluaciones corrientes. Por ejemplo, podemos pensar que si una persona intenta tomar algunas de sus decisiones en virtud de cuál de las opciones disponibles conduce a consecuencias más justas, en la autoevaluación radical pondrá en cuestión qué es lo “justo” para ella. Dennett señala, siguiendo a Taylor (1976), que no contamos con un lenguaje de meta-nivel que haga posible tal tipo de indagación. En ese sentido, es un proceso análogo al pensamiento filosófico, en la medida en que durante el desarrollo de la exploración se va transformando la pregunta misma. Según Dennett y Taylor, en el intento de formular los propios valores, quien realiza la indagación busca formular

una idea de qué es lo que realmente importa en torno a la cual podrá ordenar los propios criterios, sin embargo, se trata de una idea que de algún modo ya está allí, pero no de modo definido y articulado, sino como una intuición borrosa. El proceso de conseguir formular esa intuición es lo que termina siendo constituyente de los “yoes”; por eso Dennett dice que: “creamos a nuestros valores al tiempo que nos creamos a nosotros mismos” (Dennett, 1984: 108). En definitiva, habría valores previos, implícitos, no articulados, que los sujetos buscan explicitar, articulándolos, para que ello les permita ordenar los criterios para tomar decisiones o evaluar acciones particulares. En función de esto, podemos decir que sólo las criaturas “gregorianas” de Dennett son capaces de realizar una radical autoevaluación. Esa autoevaluación requiere la articulación explícita de los valores e ideas inherentes en nuestras acciones y proyectos y, junto con ello, el desarrollo de habilidades deliberativas que después mejorarán nuestra capacidad para las acciones controladas (Dennett, 2003b).

Considero que sería consecuente con el planteo de Dennett, sostener que el formato narrativo es importante para la práctica de incorporar lo obtenido en la autoevaluación radical a nuestros comportamientos futuros. Entre la cantidad de información infinita que tenemos respecto de los comportamientos que llevamos a cabo, las narraciones permiten discriminar “una forma y un fondo” a partir de patrones de actividad. Así, podemos detectar estrategias de operación generales en dichos patrones de actividad y nos podemos hacer preguntas de meta-nivel sobre tales estrategias y evaluar cuán bien sirven a sus deseos, objetivos y necesidades. Nótese que este grado de asimilación de la autoevaluación es la cúspide de un proceso que sólo es posible porque se cuenta con un lenguaje auto-descriptivo, que le brinda al agente la posibilidad de representarse las propias creencias, intenciones y principios en un medio “objetivo”, de forma tal que pueden ser objeto de escrutinio y evaluación.

En un artículo más reciente, Dennett (2003b) habla del “yo” como un artefacto. Tomando este término en su acepción más general, esto es, como un objeto fabricado con cierta técnica para desempeñar una función específica, podemos decir que una de las funciones de este nuevo artefacto es la de operar como un foco de autocontrol y de toma de decisiones. En ello se cifra la potencialidad de la

emergencia de un “yo” responsable. Y es por eso que los “yoes” tienen proyectos, intereses y valores, que crean en el curso del desarrollo de sus habilidades autocontroladas y autoevaluadas.

Con esto podemos decir que examinar la teoría de Dennett sobre el rol del lenguaje en la inteligencia como parte de la evolución cultural permite explicar de modo naturalista cómo tenemos capacidades específicamente humanas de: i) abstracción, comprensión y aprendizaje, y ii) autocontrol moralmente significativo.

Se puede pensar que las tensiones que intentamos dilucidar son las tensiones propias de entender a los seres humanos como un resultado de un largo proceso evolutivo: La idea de que componentes tan importantes de nuestra constitución ya nos vienen dados, parece atentar contra nuestra capacidad de decidir quiénes somos. Una visión de lo humano comprometida con los resultados de investigaciones empíricas señala que gran parte de nuestro repertorio conductual está basado en preferencias instintivas, comportamientos imitativos y enseñanzas culturales. Lejos de negar que estos rasgos son heredados, la perspectiva de Dennett sobre el rol del lenguaje en la inteligencia nos permite sostener, al mismo tiempo, que esa herencia no opera en nosotros como una fatalidad; antes bien, es lo que hace posible que empecemos a operar en el mundo de modos en que nunca podríamos haberlo hecho si no contáramos con ella. El que los distintos elementos que nos constituyen sean el resultado de una historia no quita que seamos artífices de la misma desde el momento en el que empezamos a incidir en el mundo.

La siguiente es una frase del mismo Dennett que, aunque refiere específicamente a la herencia genética, ilustra el razonamiento que quise desarrollar:

Nuestros intereses tal y como los concebimos y los de nuestros genes pueden muy bien diferir, aun cuando si no fuera por los intereses de nuestros genes no existiríamos: su preservación es nuestra *raison d'être* original aun si podemos aprender a ignorar ese objetivo e idear nuestro propio *summum bonum*, gracias a la inteligencia que nuestros genes han instalado en nosotros (Dennett, 1987: 264).

A partir de lo expuesto podemos concluir que perspectivas teóricas como la de Dennett conducen a considerar que, con respecto a determinados rasgos, como la cultura y las herramientas, que solemos ver como un producto de la naturaleza

humana, hay que asumir más bien una perspectiva que los conciba como constituyentes de la naturaleza humana. Es por eso que no tendría sentido intentar dejar de lado la cultura para ver cómo es realmente la mente humana; más bien debería pensarse que sin cultura no hay mente humana. Así, cobraría sentido hablar en Dennett de una constitución híbrida, biológica y no biológica, de lo humano. Con esto no nos referimos a que somos poseedores de una dimensión que no es, en última instancia, biológica; sino a que es necesario un abordaje desde distintos niveles explicativos, entendiendo que algunos aspectos de lo humanos serán mejor explicados desde los términos y principios de la biología misma, mientras que hay otros que han adquirido una dinámica autónoma específicamente cultural.

Bibliografía

Burke, P. (1997) "Representations of the Self from Petrarch to Descartes" en Roy Porter (ed) *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*, London: Routledge, pp. 17-28.

Clark, A. (2002) "That Special Something: Dennett on the Making of Minds and Selves" en A. Brook and D. Ross (eds) *Daniel Dennett*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 187- 205.

Dawkins, R. (1982) *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*, San Francisco: Freeman.

Dennett, D. (1973) "Mecanicismo y responsabilidad," *Cuadernos de Crítica*, #42, Distrito Federal: UNAM Ed., 1985.

Dennett, D (1984) *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge: The MIT Press.

Dennett, D. (1987) *La actitud intencional*, Barcelona: Gedisa, 1998.

Dennett, D. (1988): "Why Everyone is a Novelist", *The Times Literary Supplement*, London: News UK, 4, pp. 16-22.

Dennett, D (1989) "The Origin of Selves", *Cogito*, 3, pp. 163-173.

Dennett, D. (1991a) *La conciencia explicada*, Barcelona: Paidós, 1995.

Dennett, D. (1991b) "Real Patterns", *Journal of Philosophy*, 88, pp. 27-5.

Dennett, D. (1992): "The Self as the Center of Narrative Gravity," in F. Kessel, P. Cole and D. Johnson (eds.) *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale: Erlbaum.

Dennett, D. (1993) "Learning and labeling" *Mind and Language*, 8, pp. 540–548.

Dennett, D (1994) "The Role of Language in Intelligence," en Jean Khalifa (ed.) *What is Intelligence?*, *The Darwin College Lectures*, Cambridge: Cambridge Univ. Press., pp. 161-78.

Dennett, D. (1995) *Darwin's dangerous idea*, Londres: Penguin Books.

- Dennett, D. (1996) *Tipos de Mente*, Barcelona: Ed. Debate pensamiento, 2000.
- Dennett (2003a) *Freedom Evolves*, London: Allen Lane Publishers, e impreso por Penguin Books.
- Dennett (2003b) "The Self as a Responding—and Responsible—Artifact," *Annals New York Academy of Sciences*, 1001, pp. 39-50.
- Menary R. 2008 "Embodied narratives", *Journal of Consciousness Studies*, 15 (6), pp. 63-84.
- Martin, M. y Barresi, J. (2006) *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*, New York: Columbia University Press.
- Nagel T. (1974) "What it is like to be a bat?", *Philosophical Review*, 83, pp. 435-450.

Transhumanismo y política: un argumento en favor del tecnoprogresismo

MISSERI Lucas E.
(CIJS-UNC/CONICET)

Introducción

El movimiento transhumanista surge a fines del siglo pasado. Su principal objetivo es la mejora de las condiciones de existencia de la especie humana. Esta mejora es de tipo técnico-biológico, es decir, constituye una serie de alteraciones ejercidas sobre aspectos fisiológicos y conductuales humanos a partir de intervenciones sobre los cuerpos llamadas “mejoramientos” (*enhancements*). El fin último o utópico de la mayoría de los transhumanistas es el estado denominado como “condición posthumana”. Esta condición es entendida como la ampliación máxima de los mejoramientos y la independencia del sustrato biológico de los seres humanos. Mientras el número de partidarios del transhumanismo se expande, surgen también cuestiones de índole política con respecto al estatus ciudadano de los individuos mejorados y a los deberes del Estado en el diseño de instituciones que acepten o rechacen los mejoramientos.

En este trabajo defiendo la tesis de que el denominado “tecnoprogresismo”—también llamado “transhumanismo democrático” (Hughes 2004)—es la mejor alternativa para enfrentar los diversos problemas biopolíticos que surgen de los mejoramientos tecnológicos contemporáneos y de aquellos que puedan llegar a surgir en el futuro. Con esta finalidad he dividido este trabajo en cuatro partes. En la primera doy una definición posible del concepto de *human enhancement* que aquí traduzco como “mejoramiento humano”. En la segunda reproduzco el mapa de algunas de las principales posturas biopolíticas en torno a esos mejoramientos y a la libertad de hacerlos, también llamada “libertad morfológica” desde un punto de vista político. En la tercera ofrezco una presentación de alguno de los desafíos que enfrentan las posturas transhumanistas, particularmente el conflicto entre proacción y precaución. Finalmente, en la cuarta sección, ofrezco un argumento en favor del

tecnoprogresismo, apoyándome en una interpretación libre de la teoría de la justicia de John Rawls.

1. El concepto de “mejoramiento humano”

El término inglés para el concepto que se quiere definir aquí es *human enhancement*. Usualmente se lo traduce como “mejoramiento humano” y en menor medida como “perfeccionamiento humano”. No obstante, ninguno de los dos parece ser una adecuada traducción para este concepto técnico de la bioética. Etimológicamente el *enhancement* sería un “enaltecimiento”, en tanto que proviene del del francés antiguo *enhaucier* con el sentido de “hacer más grande, más alto...” (Harper 2017). Actualmente el término parece incluir la idea de mejora y es por eso que se opta por la traducción del mismo como “mejoramiento”. Mientras que se deja de lado la traducción del término como perfeccionamiento porque podría producir equívocos, puesto que lo perfecto podría implicar la idea de clausura, de algo acabado. En cambio, la idea de mejoramiento sugiere continuidad. Siempre se puede mejorar un “mejoramiento”.

El mejoramiento es un concepto comparativo, algo es mejor que otra cosa. Pero si se habla de mejoramiento humano parecería suponerse que unos humanos buscarían ser mejores que otros. ¿Qué clase de mejora está en juego en los mejoramientos? Una primera definición podría ser que el mejoramiento humano es una clase de intervención con la finalidad de aumentar la capacidad o habilidad de un ser humano con respecto a su condición previa. Este tipo de intervención aumentativa es el opuesto a la intervención terapéutica, entendida como la restauración del ser humano a un estado del que él mismo ya gozaba antes. Como por ejemplo la cura de una enfermedad, la operación tras un accidente, etc.

Los mejoramientos son de muchas clases, no obstante como afirman Juengst y Moseley en la entrada “*human enhancement*” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: “...el foco de la literatura ética sobre los mejoramientos está puesto abrumadoramente sobre las intervenciones que generan cambios biológicos en el cuerpo humano y el cerebro, usando técnicas farmacéuticas, quirúrgicas o

genéticas” (Juengst y Moseley 2015). Por ello se habla de mejoramiento estético, deportivo, cognitivo, e incluso de mejoramiento moral a partir de esas técnicas (Savulescu y Persson 2012).

El concepto de mejoramiento es ambiguo, puesto que entendido como aquello que genera una mejora sobre el estado “natural” de un ser humano, puede incluir cosas tan variadas como la educación o la vacunación. No obstante, parece haber un acuerdo implícito en considerar mejoramiento humano, o al menos mejoramiento humano problemático, a aquel que incluye las llamadas tecnologías emergentes o “*NBIC*”, es decir, la nanotecnología (N), la bioingeniería (B), la informática (I) y ciencias cognitivas (C). Este tipo de tecnologías han traído el problema de la libertad morfológica al plano de la filosofía práctica y distintas posturas biopolíticas que se analizarán en la siguiente sección.

2. Cartografía biopolítica: posturas extremas y moderadas

Desde el siglo pasado se ha desarrollado dentro de las ciencias sociales el concepto de biopolítica¹. El mismo fue popularizado por la obra de Michel Foucault, con el sentido de una nueva forma de dominio sobre los cuerpos además del dominio ejercido por la ideología. En el resumen que hace Foucault sobre su curso “Historia de los sistemas de pensamiento” en el Collège de France (1978-1979) dice:

El curso de este año se dedicó finalmente, en su totalidad, a lo que sólo debía ser su introducción. El tema seleccionado era, entonces, la “biopolítica”; yo entendía por ello la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas... Es sabido el lugar creciente que esos problemas ocuparon desde el siglo XIX, y se conoce también cuáles fueron las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días. Me parece que no se puede disociar esos problemas del marco de racionalidad política dentro del cual se manifestaron y adquirieron su agudeza. A saber, el

1 No parece haber acuerdo sobre quién acuñó el término. Si bien algunos sostienen que fue el sueco Johan Rudolf Kjellén quien en la década de 1920 (Esposito 2006:27), parecería que fue G. W. Harris el creador del término en 1911 en un artículo titulado “Bio-Politics” en el periódico modernista *The New Age* (Turda 2010:112).

“liberalismo”, pues fue con respecto a éste que aquéllos tomaron la apariencia de un desafío. (Foucault 2007:359).

Si bien en este trabajo se coincide en el vínculo entre el liberalismo y la biopolítica sugerido por Foucault, aquí este último término es empleado para referirse *grosso modo* al control político de los cuerpos y por extensión a la problematización de ese control y a las diversas posturas que se asumen con respecto a la misma.

Una de las formas de comprender los problemas biopolíticos del siglo XXI es apelando a la noción de “libertad morfológica”. Este concepto acuñado por el filósofo sueco Anders Sandberg sostiene que cada persona tiene derecho a decidir sobre las modificaciones—o mejoramientos—que desea realizar sobre su propio cuerpo. Para Sandberg esta libertad es “una extensión del derecho de uno sobre su propio cuerpo, no sólo como autopropiedad sino también como el derecho a modificarse a uno mismo de acuerdo a los propios deseos (Sandberg 2013:56). Asimismo, también la persona también tiene que ser libre de no realizar ciertas modificaciones, es decir que estas no le sean impuestas. Es en torno a esta libertad que ingresa la pregunta por el rol del Estado como regulador y garante de la misma y es allí que emergen las diversas posturas biopolíticas sobre cómo deben estar diseñadas las instituciones públicas de acuerdo a estos nuevos desafíos surgidos por las posibilidades abiertas por las tecnologías emergentes.

En la clasificación propuesta por el sociólogo transhumanista James J. Hughes hay dos grandes divisiones del espectro biopolítico. Por un lado, están los bioluditas—llamados también “bioconservadores” (Carrico 2006)—que sostienen que hay una naturaleza humana que debe permanecer intacta. En otras palabras, tienen una postura negativa con respecto a la libertad morfológica y creen que las instituciones públicas deberían impedir que dichas modificaciones tengan lugar. Para ellos nadie debe interferir con la estructura natural de nuestro organismo. Hughes explica la elección del término:

Mientras los luditas creían que defender los derechos de los trabajadores requería prohibir la automatización del trabajo, los bioluditas creen que la ingeniería genética y las tecnologías de mejoramiento humano no pueden ser

usadas de modo seguro, y deben ser sumariamente prohibidas (Hughes 2004:xiii).

Por otro lado, están los transhumanistas que tienen una postura amplia con respecto a la libertad morfológica, que va desde considerar que cada uno es libre de modificarse a uno mismo—en el sentido de una libertad negativa o de no intervención—hasta la creencia de que, si esos cambios pueden garantizar mejoras a los individuos, entonces estos tienen un derecho positivo a esas transformaciones o mejoramientos.

A su vez, Hughes vuelve a dividir esas dos grandes corrientes biopolíticas en cuatro subdivisiones. En el plano del bioludismo, los diferencia en torno al fundamento y la corriente política tradicional desde la que se oponen a los mejoramientos. Por un lado, están los bioluditas de derecha al estilo de Leon Kass y Francis Fukuyama que abogan por la sacralidad de la naturaleza humana, la cual debe permanecer intacta porque de lo contrario se dañaría la noción de igualdad que sustenta a los seres humanos (Fukuyama 2004). Por otro lado, están los bioluditas de izquierda, que si bien aceptan intervenciones biomédicas como los abortos, se oponen a los mejoramientos sobre todo si atentan contra el especismo—aunque Hughes usa la expresión “racismo-humano” [*human-racism*]— en el sentido de dar predominio a la especie humana por sobre otro tipo de especies. A esta postura Hughes opone la teoría de la persona como criterio para la consideración de ciudadanos. Para Hughes es la condición de persona lo que importa y no el sustrato biológico. No obstante por cuestiones de extensión, esa problemática no será tratada en este trabajo. Baste decir que Hughes cita a Jeremy Rifkin como un ejemplo de bioludita de izquierda (Hughes 2004:64) en su rechazo de la “algenia” [*algeny*] o alquimia genética, el modo con el que eligió referirse a la búsqueda de mejoramientos genéticos.

Por su parte, Hughes subdivide al grupo de transhumanistas en “transhumanistas libertarios” y “transhumanistas democráticos” o los “tecnoprogresistas” en la terminología de Carrico (2006). Los transhumanistas libertarios están vinculados a una serie de constelaciones de intereses: “la revista *Wired*, el ciberlibertarismo, la subcultura tecnófila, la desestimación de los riesgos y la argumentación en favor de

un libre mercado de mejoramientos genéticos y la nanotecnología” (Hughes 2004:xv). Están de acuerdo con respecto a los mejoramientos para el ejercicio pleno de la libertad morfológica, pero no les preocupan cuestiones en torno al acceso igualitario a esos mejoramientos sino más bien que los mismos permanecen disponibles sólo para aquellos que puedan costearlos. En cambio, los tecnoprogresistas asumen que el Estado tiene que garantizar el igual acceso a los mejoramientos, para que esa libertad sea igualitaria y no una nueva forma de clasismo. Además de incluirse a sí mismo en este segundo grupo, Hughes menciona al bioeticista Allen Buchanan (Hughes 2004:xiv) como un destacado tecnoprogresista.

Recapitulando, Hughes conjuga tres variables para definir y clasificar el espectro de posturas biopolíticas, una es la postura con respecto a los mejoramientos tecnológicos—que como se vio puede transhumanista si es positiva o bioludita si es negativa—y las posturas con respecto a políticas culturales y económicas que el divide en conservadoras y progresistas. A continuación se reproduce una versión simplificada de su cuadro (Hughes 2004:72):

Posturas	Biopolítica	Política cultural	Política económica
Transhumanismo democrático	Transhumanista	Progresista	Progresista
Transhumanismo libertario	Transhumanista	Progresista	Conservadora
Bioludismo de izquierda	Bioludita	Progresista	Progresista
Bioludismo de derecha	Bioludita	Conservadora	Conservadora

En este trabajo se coincide parcialmente con esta clasificación con dos salvedades. Una es que se prefiere la terminología de Carrico (2006) por lo que a continuación se hablará de tecnoprogresismo y de bioconservadurismo. Otra es que se reconoce que estas clasificaciones no agotan el espectro de las posturas sino que son una forma simplificada de introducirse en las discusiones.

3. Las posturas transhumanistas frente al debate precaución-proacción

En el contexto de la historia del transhumanismo, entendido como un movimiento que surge a fines del siglo XX y que aboga por la máxima libertad morfológica con el objetivo de obtener el mejoramiento de la humanidad, la prioridad de esas posturas biopolíticas pasó del libertarismo al progresismo. Si originalmente la mayoría de los transhumanistas parecía defender el llamado “principio de proacción” sobre el “principio de precaución”, en el siglo XXI algunos advirtieron que se necesita una forma de límite menos difuso que el que se sigue de la formulación del principio de proacción enunciado por uno de los pioneros del transhumanismo: Max More.

Según More el principio de proacción puede ser enunciado de dos modos en su forma más breve dice que el “progreso no debe inclinarse ante el miedo, sino que debe proceder con los ojos bien abiertos” (More 2013a:264). En una subsiguiente formulación menos poética afirma que hay que “proteger la libertad para innovar al mismo tiempo que se piensa y se planea inteligentemente teniendo en cuenta los efectos colaterales” (ibid).

En contraposición a esa postura tradicional, el tecnoprogresista Dave Carrico propone un “principio precautorio proporcional” (2006), aunque este no genera consenso entre los partidarios de dicha postura biopolítica. Muchos de ellos, como por ejemplo Hughes, aún están en contra de las limitaciones que propone el principio de precaución. Varias formulaciones del principio precautorio caen dos formas. En su formulación débil el principio parece superfluo—y está cubierto en la idea de “tener en cuenta los efectos colaterales” sugerida por More—. En cambio en su formulación fuerte parece autocontradictorio, esto debido a que como en algunos contextos no se puede establecer con certeza las consecuencias de una medida precautoria y la misma podría exigir una precaución contra la precaución misma (Steel 2015). Independientemente de esos desacuerdos en torno al principio precautorio parece haber interesantes razones para sostener la postura tecnoprogresista por encima de las otras posturas biopolíticas—la transhumanista libertaria y las posturas bioconservadoras—. A continuación se analizará una de ellas.

4. Argumento en favor del tecnoprogresismo

Aquí ofrezco un argumento posible para sostener que, según el cuadro expuesto en (2), la postura tecnoprogresista es la más adecuada para el diseño de políticas públicas en sociedades que en su mayoría abrazan los principios del liberalismo político. Mi argumento está inspirado parcialmente en la teoría de la justicia de John Rawls, filósofo estadounidense que—si bien no abordó este tipo de problemáticas—ofreció una teoría robusta de la justicia que puede extrapolarse a todo tipo de problemas de justicia. Puntualmente haré una interpretación de su teoría de la justicia centrada especialmente en los conceptos de “bienes primarios” y en el “principio de la diferencia”.

La teoría de la justicia de Rawls renovó el campo de la filosofía política desde su publicación en 1971, dividiendo las aguas entre quienes veían en su fundamentación un nuevo modo de justificar políticas liberales igualitarias y entre quienes se veían obligados a posicionarse críticamente contra ella como el caso de los libertarios. Mucho puede decirse en torno a esta teoría, pero entre los aspectos que más interesan a este texto pueden destacarse: la idea de justicia como equidad (*fairness*); la postura liberal de que las “doctrinas comprensivas”—o cosmovisiones—tienen que quedar aparte de la esfera pública; y el fundamento de la teoría a partir de un hipotético contrato social, la “posición original”, en el que los participantes tienen un “velo de la ignorancia” que les impide saber cómo será su existencia tras elegir los principios de justicia que regirán su comunidad. Esos principios buscan asegurar el acceso a los bienes primarios—“cosas que se presume que todo ser racional desea” (Rawls 2006:69)— y dichos principios están divididos del siguiente modo:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (Rawls 2006:67-68).

Estos principios tienen un orden lexicográfico, es decir, el primero tiene prioridad por sobre el segundo y el segundo (a) tiene prioridad sobre el segundo (b). El segundo (a) es el que se denomina “principio de la diferencia”.

Una vez hechas estas aclaraciones es que explico mi argumento. Defiendo la idea de que los mejoramientos que empiezan a avizorarse en las sociedades altamente industrializadas podrían convertirse en bienes primarios a partir de su introducción exitosa en la población por los pioneros —aquellos con los recursos económicos suficientes para hacerlo y con la voluntad suficiente de descubrir sus posibilidades asumiendo riesgos que otros no desearían o podrían asumir—. Considero que este proceso ya ha sido iniciado, los mejoramientos—aunque no tan sorprendentes como afirman muchos transhumanistas—ya están en el mercado y las sociedades altamente tecnologizadas disponen de ellos con bastante libertad y empiezan a ser considerados como algo a lo que tiene derecho todo ciudadano que así lo desee.

El problema es que Rawls considera que el bien primario es aquello sobre lo que cada individuo racional y razonable pueda desear tener más que menos. En este sentido el bien primario no sería propiamente el mejoramiento tecnológico sino la libertad morfológica de acceder igualitariamente a él, lo cual cumple los tres principios en orden lexicográfico. En primer lugar garantiza el máximo esquema de libertades para todos sus miembros—elegir mejorarse biotécnicamente o no hacerlo—, ofrecer este tipo de mejoramientos desde el Estado dándole prioridad a los menos favorecidos por sobre los más favorecidos que pueden costearlos por su cuenta y por último, procurar que todos tengan igualdad de oportunidades—incluyendo a aquellos que decidieron no “mejorarse” biotécnicamente—. Habría que hacer una aclaración, la libertad morfológica debería estar limitada precautoriamente ante aquellos mejoramientos que alejasen a los ciudadanos de la posibilidad o del interés de cooperar con la sociedad².

2 Debo esta observación al Dr. H. O. Seleme a quien agradezco. Asimismo aprovecho para agradecer también la lectura del Mgr. S. Truccone Borgogno. Ambos contribuyeron a la mejora de este argumento, aunque están libres de toda responsabilidad por los errores que pueda contener.

En cuanto al principio de la diferencia, sostengo que los distintos Estados deberían aceptar y asegurar el igual acceso a los mejoramientos basándose en la condición de que estos contribuyan a mejorar la situación de vida de los menos favorecidos. Dichos mejoramientos podrían ser vistos como una compensación para aquellos desfavorecidos en la lotería natural o en contextos de la llamada “suerte bruta”. Es en este sentido en el que el Estado oficiaría de garante y ejercería un rol precautorio evitando que los mejoramientos se conviertan en un privilegio de algún grupo social específico.

Por ejemplo, podría darse el caso de un ciudadano con una doctrina comprensiva razonable pero bioconservadora que se vea privilegiado por haber nacido con una herencia millonaria. Este individuo contribuye a su comunidad de distintos modos, desde impuestos a otras formas de cooperación. Por otro lado, podría existir una persona que nazca en un entorno de escasos recursos económicos pero cuya doctrina comprensiva permita los mejoramientos tecnológicos sobre su cuerpo. Así este podría acceder a mejoramientos cognitivos solventados por el Estado y podría mejorar su situación—y la del otro ciudadano—al cooperar con su trabajo académico o científico, etc.

La diferencia entre el tecnoprogresismo y las otras posturas es que esta parece ser más acorde con un liberalismo igualitario, porque por un lado acepta el hecho del pluralismo según el cual no todos estarán de acuerdo sobre aquello que consideran bueno. Pero por otro lado amplía el esquema de libertades incluyendo la libertad morfológica. A diferencia del transhumanismo libertario, no confía en dejar los mejoramientos a expensas de la mano del mercado, sino que considera que los Estados tienen que ser garantes de la igualdad de acceso a los mismos, al tiempo que procura respetar la elección de no tenerlos.

Otros autores apelaron a argumentaciones rawlsianas para defender el transhumanismo, además del ya mencionado Allen Buchanan, están Ronald Bailey y Fritz Allhoff. Este último también ofrece un argumento que apela a la noción de bienes primarios, pero la diferencia está en que Allhoff considera que los mejoramientos deben ser permitidos si y solo si hacen aumentar los bienes

primarios (Allhoff 2008:10). El propio Bailey ofrece su argumento político liberal, en el sentido que da Rawls (1996) al liberalismo político, según el cual el transhumanismo debería ser aceptado en tanto que es una “doctrina comprensiva razonable” (Bailey 2013:334). El argumento ofrecido aquí está en esta misma línea.

Conclusión

En este trabajo se sostuvo que hay varias razones para privilegiar un diseño de políticas tecnoprogresista por encima de otras posturas biopolíticas contemporáneas. Para ello se definió primero el concepto de mejoramiento (1) y luego el espectro de posturas biopolíticas preponderantes citando algunos de sus principales exponentes (2). Asimismo, se introdujo el debate transhumanista en cuanto al principio que debería guiar las biopolíticas: el principio de proacción o el de precaución, intentando mostrar que el tecnoprogresismo está más cercano al segundo que al primero (3). Por último, se ofreció un argumento en favor del tecnoprogresismo que hace hincapié en el principio de la diferencia y en la idea de que los mejoramientos pueden convertirse en bienes primarios y aumentar nuestra libertad morfológica (4). La idea básica es que aceptar los mejoramientos extiende el esquema básico de libertades y ofrece una nueva forma de aplicar el principio de diferencia para contribuir a subsanar la brecha entre los más y los menos favorecidos.

Se reconoce que este debate en torno a la libertad morfológica y a las políticas adecuadas para garantizarla sin lesionar a los menos favorecidos apenas ha comenzado con el cambio de milenio. Aún quedan muchos aspectos por evaluar y muchos efectos por atestiguar y analizar que mejorarán la discusión. No obstante, el objetivo de este trabajo fue contribuir a este debate en el mundo de habla hispana, brindando un argumento en favor de la que se considera la mejor opción desde la cual evaluar las problemáticas biopolíticas y defender la libertad morfológica moderada. Aún restan muchos problemas teóricos y prácticos por resolver: tal es el caso, por un lado, del rol del principio precautorio dentro del tecnoprogresismo y, por el otro, de la búsqueda de justicia biopolítica a nivel global en un contexto de gran desigualdad internacional.

Bibliografía

Allhoff, Fritz (2008) "Germ-Line Genetic Enhancement and Rawlsian Primary Goods", en: *Journal of Evolution and Technology* 18 (1), pp. 10–26. Recuperado de: <http://jetpress.org/v18/allhoff.htm>

Bailey, Ronald (2013) "For Enhancing People", en: More, M. y N. Vita More, eds. *The Transhumanist Reader*. Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 327-344.

Carrico, Dave (2006). "Technoprogresivismo: Beyond Technophilia and Technophobia", en: *Institute for Ethics and Emerging Technologies*. Recuperado, el 2 de Febrero de 2016, de: <http://ieet.org/index.php/IEET/more/carrico20060812/>.

Esposito, Roberto (2006). *Bíos: Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu.

Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la Biopolítica*. "Curso en el Collège de France 1978-1979". Trad. H. Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Fukuyama, Francis. (2004). "Transhumanism", en: *Foreign Policy*, No. 144 (Sep. - Oct.), pp. 42-43.

Harper, Douglas (2017). "Enhancement" y "Enhance", en: *Online Etymology Dictionary*. Recuperado el 21 de abril de 2017 de: <http://www.etymonline.com>.

Hughes, J. (2004). *Cyborg Citizen: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA, Westview Press.

Juengst, E. y D. Moseley (2016). "Human Enhancement", en: E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado el 21 de abril de 2017 de: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/enhancement/>.

More, Max (2013), "The Philosophy of Transhumanism", en: More, M. y N. Vita More, eds. *The Transhumanist Reader*. Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 3-17.

More, Max (2013a), "The Proactionary Principle: Optimizing Technological Outcomes", en: More, M. y N. Vita More, eds. *The Transhumanist Reader*. Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 258-267.

Rawls, John (1996). *Political Liberalism*. Nueva York, Columbia University Press.

Rawls, John (2006). *Teoría de la Justicia*. Trad. M. D. González, 2ª edición, 6ª reimpresión. México, Fondo de Cultura Económica.

Sandberg, Anders (2013) "Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It" en More, M. y N. Vita More, eds. *The Transhumanist Reader*. Chichester, Wiley-Blackwell, pp. 56-64.

Savulescu, J. & Persson, I. (2012). "Moral Enhancement, Freedom and the God Machine" in: *Monist*, Vol. 95, No. 3 (July), pp. 399-421.

Steel, Dan (2015). *Philosophy and the Precautionary Principle: Science, Evidence, and Environmental Policy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Turda, Marius (2010). *Modernism and Eugenics*. Londres-Nueva York, Palgrave Macmillan.

Implicaciones de la parasitología para la antropología filosófica

ORENSANZ Martín
(CONICET / UNMdP)

1. Introducción

Históricamente, la biología ha tenido consecuencias significativas para la antropología filosófica. La teoría de la evolución de Darwin, formulada en el siglo XIX, ponía en tela de juicio la diferenciación tradicional entre los seres humanos y los animales. Además, también cuestionaba la explicación religiosa del origen de los seres humanos, al mostrar que éstos no fueron creados por Dios, sino que evolucionaron a partir de un ancestro en común con otros primates. En el siglo XX, estas ideas fueron ampliamente elaboradas por los fundadores de la Teoría Sintética de la Evolución, donde se combina la teoría evolutiva de Darwin con la genética de Mendel. Por otra parte, el desarrollo de la Sistemática Biológica en el siglo XX permitió a autores como Whittaker plantear que todos los seres vivos se agrupan en cinco reinos biológicos: Animalia, Plantae, Fungi, Monera y Protista. Whittaker, y otros investigadores, mostraron que los seres humanos son parte del Reino Animal, motivo por el cual se reforzó la idea de que los humanos y los animales no forman grupos biológicamente separados. La Cladística, iniciada por los trabajos revolucionarios de Hennig, y el desarrollo de la Biología Molecular a partir del descubrimiento que hicieron Watson y Crick de la estructura del ADN, contribuyeron a proveerle aún más sustento a la idea anterior.

Pero si bien la teoría evolutiva, la genética, la sistemática y la biología molecular han tenido implicaciones para la antropología filosófica, no son por ello las únicas disciplinas biológicas que tienen semejantes implicaciones. En este trabajo, examinaremos las implicaciones que tiene la parasitología para la antropología filosófica. La parasitología es la disciplina biológica que estudia los organismos parásitos. A grandes rasgos, una primera manera de clasificar a los parásitos es en organismos unicelulares y multicelulares. Ejemplos de parásitos unicelulares son *Trypansoma cruzi*, causante de la Enfermedad de Chagas, y *Plasmodium falciparum*,

causante de la malaria. Como ejemplos de parásitos multicelulares se pueden mencionar a los piojos, las garrapatas, y las lombrices solitarias. A primera vista podría parecer que la parasitología no tiene mucho que aportar a la antropología filosófica. Sin embargo, en esa disciplina se han planteado al menos dos hipótesis que, a nuestro juicio, tienen consecuencias significativas al respecto. La primera de ellas afirma que la relativa falta de pelos de los seres humanos no se debe principalmente a motivos estéticos, o a una falta de necesidad. La falta de pelos se debe, principalmente, a que ha sido un modo de tener menos ectoparásitos, tales como los piojos. Por este motivo, habría sido favorecida por la selección natural. Un animal con menos pelos tiende a tener menos piojos. El motivo por el cual los otros primates tienen más pelos que nosotros estribaría en que han desarrollado otros modos de remover a sus ectoparásitos.

La otra hipótesis que se ha planteado en la parasitología es mucho más polémica que la anterior. Se trata de la hipótesis de que los parásitos, y las infecciones que producen, han sido uno de los principales factores que contribuyeron al desarrollo de la reproducción sexual tanto en animales como en vegetales. Investigadores como Jaenike, Hamilton y Bremermann comenzaron a plantear variaciones de esta hipótesis a finales de la década de los '70 y principios de los '80. Numerosos investigadores discutieron críticamente esta hipótesis en las décadas subsiguientes. A grandes rasgos, el argumento es el siguiente: la reproducción sexual, tanto en animales como en vegetales, aumenta la variabilidad genética. A su vez, la variabilidad genética aumenta la cantidad de mutaciones que pueden resultar favorables para el sistema inmune. Esto, a su vez, favorece la aparición de nuevos mecanismos inmunológicos para impedir las infecciones causadas por los parásitos. En los organismos que se reproducen de manera asexual (por ejemplo, por fisión binaria) hay menos variabilidad genética. Esto los expone a mayores tipos de infecciones que los organismos que, gracias a la variabilidad genética aportada por la reproducción sexual, tienen mayores oportunidades de desarrollar sistemas inmunitarios más efectivos y flexibles.

La idea principal de dicha hipótesis es que la reproducción sexual debe su origen, al menos en gran parte, al éxito que proporcionó para contrarrestar los efectos nocivos de los parásitos. Más allá de si la hipótesis es “cierta” o si se la refuta mediante

investigaciones posteriores, proporciona una idea alternativa para pensar el origen de la sexualidad, no sólo en los seres humanos, sino en diversos grupos de organismos.

2. Los seres humanos y su relativa falta de pelos corporales

Una de las maneras de entender la relativa falta de pelos corporales de los seres humanos es afirmar que éstos son, en alguna medida “seres carenciales”, en el sentido en que Diego Parente (2010) relaciona este concepto con la concepción protésica de la técnica. Semejante tesis tiene sus raíces en el pensamiento de la Grecia Antigua, si no antes. La idea es la siguiente: los seres humanos no tienen ninguno de los rasgos corporales que se observan en otros animales, y por eso han inventado la tecnología para suplir esa carencia. No tenemos ni garras ni dientes afilados que nos permitan cazar presas, y no tenemos pelos corporales que nos protejan del frío. Dado que carecemos de estos rasgos, hemos inventado las lanzas y los arcos y flechas para suplir nuestra falta de garras, y hemos inventado la vestimenta para que nos proteja del frío, compensando así nuestra relativa falta de pelos.

Otra manera de entender la falta de pelos es a través de la corriente que en biología se llama lamarckismo. Lamarck fue un biólogo del siglo XIX anterior a Darwin, y hoy en día sus ideas están casi todas desacreditadas. Sin embargo, el pensamiento lamarckiano sigue constituyendo una suerte de sentido común. El argumento lamarckiano para la cuestión del pelaje es el siguiente. En una época remota, los seres humanos tenían pelos abundantes. Sin embargo, cuando los seres humanos inventaron la ropa, los pelos naturales dejaron de ser necesarios. Debido a que la ropa nos protege del frío, dejamos de necesitar pelos corporales. Para Lamarck, cuando un rasgo corporal o una estructura anatómica deja de cumplir su función, tiende a desaparecer. Esta doctrina se conoce como “uso y desuso de órganos”. Los topos, por ejemplo, habrían perdido casi por completo sus ojos porque no los necesitan, y nosotros habríamos perdido nuestros pelos porque dejamos de necesitarlos cuando inventamos la ropa. Hoy en día, la doctrina del uso y desuso de órganos se encuentra desacreditada en la comunidad de los biólogos.

Desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, se han propuesto numerosas hipótesis distintas para explicar nuestra falta de pelos. Rantala (2007) examina once de ellas, entre las cuales se encuentran la hipótesis de la selección sexual y la hipótesis parasitológica. Según la hipótesis de la selección sexual, la falta relativa de pelos fue un carácter sexual secundario que fue seleccionado por la evolución debido a que resultaba más atractivo para las potenciales parejas, de manera similar al modo en que las plumas coloridas de algunas aves les resultan más atractivas a otras aves de la misma especie. El problema de esta hipótesis estriba en que la sexualidad humana es mucho más compleja que la de las aves o la de cualquier otra especie. Es posible que a algunas personas les resulte más atractiva la falta de pelos, pero también es posible que a otras personas les resulte atractiva una relativa abundancia de pelos. Por éste y otros motivos, la hipótesis de la selección sexual de la falta de pelos no tiene una aceptación unánime en la comunidad de los biólogos.

En cuanto a la hipótesis parasitológica, la idea es que la falta de pelos fue una característica ventajosa en términos evolutivos, porque permitió reducir el número de ectoparásitos tales como las pulgas, las garrapatas y los piojos. Sólo habríamos mantenido piojos en la cabeza y en la zona genital, que son las únicas zonas donde todavía tenemos pelos. El primero en proponer esta hipótesis fue Belt a fines del siglo XIX. Darwin conoció la opinión de Belt, pero la descartó debido a que la consideraba poco plausible. Luego del debate entre Belt y Darwin, la hipótesis parasitológica se olvidó durante casi un siglo (Rantala, 2007).

A fines del siglo XX y principios del XXI, fue redescubierta y defendida por autores como Rantala (1999, 2007), Pagel y Bodmer (2003). De ser cierta esta hipótesis, su implicación para la antropología filosófica consiste en que no es necesario pensar la falta de pelos como una carencia, tal como se la entiende desde la concepción protésica de la técnica. Tampoco habría sido una pérdida debido al desuso, como lo sostenía el lamarckismo. Al contrario, la falta de pelos habría sido una ventaja para la especie humana. No en el sentido de ser un rasgo sexualmente atractivo para todas las personas, como lo sugiere la hipótesis de la selección sexual, sino en el sentido de ser una manera de preservar la salud frente a las enfermedades causadas por los ectoparásitos.

Además, la hipótesis en cuestión no se limita solamente a los seres humanos, sino que se aplica a todos los animales que presumiblemente perdieron sus pelos debido a los ectoparásitos. Por ejemplo, los elefantes, los hipopótamos y los rinocerontes tienen pocos pelos corporales, apenas una “pelusa” podríamos decir. Estos animales tienen menos ectoparásitos que otros mamíferos como los monos, los leones, los perros y los antílopes, entre otros. Además, la hipótesis en cuestión también permite explicar por qué los animales como los monos no han perdido sus pelos. La explicación es que los monos, especialmente los chimpancés, han desarrollado otras estrategias para remover sus ectoparásitos. En el caso de los chimpancés, los remueven con sus manos.

Sin embargo, la hipótesis parasitológica de la falta de pelos no tiene una aceptación unánime en la comunidad de los biólogos. Esto se debe a que se enfrenta a varios problemas, de los cuales destacaremos dos. El primero de ellos es que se trata de una hipótesis reduccionista. Es posible que la ventaja selectiva frente a los ectoparásitos haya sido uno de los motivos de la falta de pelos de los seres humanos, pero esto no significa que no hayan intervenido otros factores. De las once hipótesis que examina Rantala (2007), lo más probable es que la falta de pelos se explique por una combinación de varias de esas hipótesis, en vez de una sola.

El otro problema es que la hipótesis parasitológica no puede explicar por qué ciertos animales como los leones, los perros y los antílopes no han perdido sus pelos. En el caso de los chimpancés está claro que tienen una manera de remover sus ectoparásitos, pero no se puede decir lo mismo con respecto a otros animales. Los perros, por ejemplo, no tienen ninguna manera de remover sus pulgas y garrapatas, y aún así no han perdido sus pelos tampoco.

3. La hipótesis parasitológica en torno al origen de la sexualidad

Pasamos ahora a la otra hipótesis que se ha propuesto en parasitología, que tiene aún mayores implicaciones para la antropología filosófica porque es mucho más drástica que la anterior. Se trata de la hipótesis parasitológica acerca del origen de la sexualidad, no sólo humana, sino de todas las formas de vida que tienen

reproducción sexual, incluyendo animales, vegetales, hongos y algunas especies de protozoos. Pero esta hipótesis, a diferencia de la anterior, no se refiere principalmente a los ectoparásitos, sino que se concentra casi exclusivamente en los microparásitos como los protozoos que causan la malaria o la Enfermedad de Chagas.

Esta hipótesis surgió con los trabajos de Jaenike (1978), Bremermann (1980) y Hamilton (1980) en las décadas de los '70 y de los '80. Para entender esta hipótesis, conviene trazar una analogía con el ejemplo de las bacterias que se hacen resistentes a los antibióticos. Se suele decir que las bacterias se hacen cada vez “más resistentes” frente a un antibiótico determinado, y que por eso se siguen fabricando nuevos antibióticos. En realidad, las bacterias no se hacen “más resistentes”. Desde un punto de vista evolutivo, lo que sucede es lo siguiente. Dentro de un determinado conjunto de bacterias, surgen algunas que tienen una mutación al azar que las hace más resistentes a un antibiótico determinado. Cuando se suministra el antibiótico, mueren casi todas las bacterias, excepto por aquellas que han surgido con esa mutación que las hace resistentes al antibiótico. Es decir, no es el caso que todas las bacterias del conjunto se hacen resistentes, sino que sólo una ínfima minoría de ellas sobrevive, mientras que la inmensa mayoría muere. Las que han sobrevivido son las que se reproducen y dejan una descendencia, y en esa descendencia, todas las nuevas bacterias heredan la mutación de sus progenitoras. Lo que ha ocurrido es el reemplazo de un conjunto de bacterias por otro conjunto distinto.

Ahí es cuando se administra un nuevo antibiótico, pero el proceso se vuelve a repetir: algunas pocas bacterias surgen con una nueva mutación que les permite resistir al nuevo antibiótico, y sólo esas sobreviven, mientras que casi todas las demás mueren. Pero las pocas que logran sobrevivir se reproducen y entonces la descendencia hereda esa mutación que hizo resistente a sus progenitoras.

En el caso de la sexualidad, se supone que el mecanismo sería similar al ejemplo de las bacterias. A diferencia de la reproducción asexual, la reproducción sexual aporta variabilidad genética, lo cual favorece la aparición de nuevas características. Este proceso no es exactamente idéntico al de la mutación, pero es similar. No es idéntico porque las mutaciones pueden surgir en especies de reproducción asexual

así como también en especies de reproducción sexual. Pero la similitud estriba en que tanto las mutaciones como la reproducción sexual aportan variabilidad genética. Siendo así, imaginemos que una determinada población de antílopes, por ejemplo, nacen algunos pocos individuos que tienen algunos genes que los hacen más resistentes frente a las enfermedades causadas por los protozoos parásitos. Para decirlo de manera muy esquemática, la hipótesis parasitológica dice que esos pocos individuos son los que tendrán mayores oportunidades de reproducirse y dejar descendencia, porque los demás morirían a causa de las enfermedades parasitarias. La nueva generación de antílopes habría heredado los genes de sus progenitores que les permitieron sobrevivir a las enfermedades parasitarias.

Esta nueva nueva población podría estar expuesta, nuevamente, a otro tipo de enfermedad parasitaria. Dentro de esa población, nacerían de nuevo algunos individuos con un sistema inmunitario que les permite enfrentar mejor esa nueva enfermedad parasitaria, y éstos serían los que tienen mejores oportunidades de dejar descendencia, y así sucesivamente.

Sin embargo, la hipótesis parasitológica en torno al origen de la sexualidad también se enfrenta a varios problemas, al igual que la hipótesis de la falta de pelos. Esta hipótesis es reduccionista, al igual que la que examinamos para el caso de los ectoparásitos. Hay varias hipótesis distintas en torno al origen de la sexualidad, y tratar de reducir un fenómeno tan complejo a un único factor, como las enfermedades parasitarias, es por lo menos dudoso. Podría ser el caso de que la sexualidad haya surgido en parte como una respuesta frente a las enfermedades parasitarias, pero creer que este ha sido el único motivo es adoptar una postura reduccionista. Esto es particularmente claro en la sexualidad humana. En los seres humanos, no sólo los distintos géneros no se reducen a la biología, sino que tampoco la sexualidad se reduce a la biología.

4. Conclusión

Hemos visto que la parasitología, lejos de no tener ningún tipo de incidencia en la antropología filosófica, le proporciona a esta disciplina algunas hipótesis que

permiten pensar de nuevo algunos rasgos característicos de los seres humanos. En vez de entender la relativa falta de pelos como una carencia o como una pérdida, es posible conceptualizar esa falta como una ventaja. La parasitología también nos permite pensar la sexualidad de una manera que no está necesariamente ni principalmente basada en la reproducción. Porque si la función principal de la sexualidad fuese reproductiva, entonces no se explica cómo es que la inmensa mayoría de los seres vivos se reproduce de manera asexual, ya sea por fisión binaria o partenogénesis, por ejemplo. Al contrario, es posible que la función principal de la sexualidad no sea reproductiva. Según la hipótesis parasitológica, su función principal es aportar variabilidad genética que permite el surgimiento de sistemas inmunitarios más efectivos frente a los microparásitos.

A pesar de todo esto, hemos visto que las dos hipótesis parasitológicas en cuestión no tienen una aceptación unánime en la comunidad de los biólogos. Esto no sólo se debe a que se enfrentan a algunos problemas conceptuales particulares, sino también al hecho de que son reduccionistas en tanto se las mantiene como las únicas explicaciones de la falta de pelos y del origen de la sexualidad, respectivamente. Aún así, estas hipótesis nos invitan a considerar la posibilidad de que algunos de los rasgos de los seres humanos, quizás, hayan sido influenciados no por una “esencia del hombre”, sino por criaturas que desde tiempos antiguos se suponía que estaban muy por debajo de los seres humanos, como los organismos parásitos.

Bibliografía

Anderson, R. M., & May, R. M. (1982). Coevolution of hosts and parasites. *Parasitology*, 85(02), 411-426.

Bremermann, H. J. (1980). Sex and polymorphism as strategies in host-pathogen interactions. *Journal of Theoretical Biology*, 87(4), 671-702.

Hamilton, W. D. (1980). Sex versus non-sex versus parasite. *Oikos*, 282-290.

Jaenike, J. (1978). An hypothesis to account for the maintenance of sex within populations. *Evol. Theory*, 3, 191-194.

Pagel, M., & Bodmer, W. (2003). A naked ape would have fewer parasites. *Proceedings of the Royal Society of London B: Biological Sciences*, 270(Suppl 1), S117-S119.

Parente, D. (2010). *Del órgano al artefacto*. Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EDULP).

Rantala, M. J. (1999). Human nakedness: adaptation against ectoparasites? *International journal for parasitology*, 29(12), 1987-1989.

Rantala, M. J. (2007). Evolution of nakedness in *Homo sapiens*. *Journal of Zoology*, 273(1), 1-7.

Perplejidades y borradores

RIPA Luisa
(UNQ)

Me gustaría compartir con ustedes algunas reflexiones que quieren hacerse cargo de la enorme dificultad de responder a la convocatoria de las Jornadas, en especial, a las consecuencias éticas que entraña la cuestión de la “diferencia antropológica”.

Con el título quiero adelantar una confesión de parte: no tengo respuestas para las muchas cuestiones que se abren como tales consecuencias. Por eso la perplejidad: la situación de incapacidad de resolución: sea porque se tratara de lo correcto, sea porque se tratara del mayor bien. Pero voy a intentar algunas respuestas, especie de tesis débiles, cuasi borradores de lo que exige continuar en una mirada honesta pero que no se desentienda en un escepticismo inerme.

1. ALGUNAS –NO TODAS, HAY MÁS- PERPLEJIDADES

Nunca como hoy se nos han vuelto problemáticas tesis que contaron durante siglos con certezas totales. La ya indudable noticia de nuestra común familia con todos los vivientes y la explosión de las diferencias, nos obligan a plantearnos lo que ya considerábamos suficientemente respondido. Mientras la filosofía hurga en sus categorías y escucha nuevas voces, la producción creativa, especialmente fílmica, juega con imágenes y tramas que desnudan nuestros más profundos temores: los de no saber ya a ciencia cierta quiénes somos.

En efecto: si atendemos al listado de Scheler no solamente las tradicionales imágenes de lo humano como la *imago Dei* y como *homo sapiens* sino incluso las que luego le disputaron la clave de la diferencia antropológica –la del *homo faber*, la del *homo dionisiacus* y la del *ultra homo*- constituían, cada una de ellas, una certeza respecto de lo humano. Quizá la que subraya la continuidad y hasta reduce el hombre a un momento de esa serie evolucionada podría ya haber entrado en la perplejidad presente. Pero ni siquiera la apuesta al ateísmo postulador de la dignidad y la responsabilidad, ni la de la acusación de que lo humano consiste en

una deserción de lo animal, dejan de mantener una línea, de distinto dibujo, pero que siempre marca la diferencia antropológica.

Nuestro escenario es otro. Como bien advirtiera Eco, antes teníamos a las cosas con los nombres, ahora sólo tenemos nombres y hemos perdido las cosas. Más aún: antes contábamos con las naturalezas de las cosas, ahora la naturaleza se nos ha vuelto elusiva, peor, sospechosa y sospechada.

Las Jornadas aproximan lo humano a lo animal o a los animales y lo humano a lo artificial. ¿Puede esta aproximación borrar pretendidas diferencias? ¿Queremos mantener esas diferencias o preferimos sumergirnos en este mar de semejanzas y continuidades, de misterio de lo mismo y seducción de nuevas identidades?

Quizá la conciencia de los horrores que humanos y algunas humanas han perpetrado en el siglo XX –y que no parecen cesar en el siglo XXI, sino que solamente se ha multiplicado en pequeñas y distintas guerras, pero no con menos muertos y muertas a contabilizar- quizá esa conciencia nos incline a mirar con simpatía a esos mundos de vivientes que no han desatado guerras ni genocidios.

La ficción literaria y fílmica nos permite jugar con estos interrogantes y nos despierta –como ya advirtiera Aristóteles- saludables sentimientos de ternura o de horror. Dostoievski pone en boca de Iván Karamasov un relato terrible respecto de unos señores nobles y pudientes que lanzan niños desnudos –niños pobres y siervos- a correr por el campo y los bosques, a fin de que sus mastines de caza los atrapen y destrocen. ¿Sería distinto si esos perros corrieran a liebres o conejos? Algunas películas nos han relatado las transformaciones de humanos en animales y viceversa: las más de las veces en comedias infantiles pero no exentas de moralejas en las que los “carentes de razón” resultan más sabios y, sobre todo, más bondadosos que los humanos. Hemos visto con ternura al niño que consuela a unos padres hasta que vuelve a su condición vegetal una vez que ya no puede ocultar las hojas que crecen en sus piernas. Aunque también habíamos leído con espanto la revolución de los “trífidos”, aquellas plantas carnívoras que se liberan de su condición de mascotas y devoran a sus “dueños”.

También nos aproximamos a las máquinas creadas por el hombre que se le asemejan hasta la identidad. Nos emocionamos con el hombre bicentenario, con el niño de la inteligencia artificial y deseamos que, como en el mito de Pinocho, pudieran perder su condición de máquina, ya que tienen sentimientos y tan positivos sentimientos, para gozar plenamente de nuestra condición, aunque les suponga tener que morir, como sabemos.

Claro que en “Ex machina” la dulce y sabia robot termina huyendo gracias a su amigo humano pero lo deja encerrado y condenado a morir. Por cierto, un final que se parece al de “La piel que habito” donde el que huye matando al que creyó gozar de su amor, es un humano transexuado violentamente, como parte de una venganza inicial...

El pequeño libro lleno de ironías y chanzas en el que Maliandi recuerda a los jueces que comen la lengua del ahorcado, mereció alguna reflexión sobre las ventajas sociales que implicaría la antropofagia, pero convengamos que ese tema, por repugnante que les resulta a muchos, no es tan problemático como el del canibalismo.

Incluso la alternativa del vegetarianismo y del veganismo están también atravesadas por las investigaciones que hacen de las plantas seres sensibles...

Por tanto ¿podemos matar plantas y animales para comer y no morir? ¿Podemos uncirlos a nuestros carros y montarlos para nuestra diversión? ¿Solamente plantas? ¿Sólo las que hayan caído, nunca arrancándolas?

Es cierto que una ex directora nacional de biodiversidad de Bolivia expresaba que el amor al tigre es directamente proporcional a la distancia a la que vivimos de él. Pero también hay poblaciones que son igualmente vulnerables en sus ganados o en sus pequeños hijos por humanos ladrones y asesinos ¿deberíamos permitir que se les dé caza y mate, como al eventual tigre amenazador de bienes y familia?

Para complicar todavía más las cosas muchos estudios y experiencias han asegurado la existencia de una cierta sensibilidad de las plantas, que parecen “sufrir” por golpes u otras descargas cercanas y que crecen de distinta manera de acuerdo a la música que se pase en su hábitat. El biólogo Stefano Mancuso de la Universidad de Florencia sostiene que las plantas poseen múltiples y finas

terminales sensibles que les permiten gozar de nuestros cinco sentidos y otros diez más¹.

Asistimos y compartimos, entonces, a un mundo donde la diferencia antropológica misma es la sospechosa y sospechada. Y nuevas tesis sacuden las organizaciones de categorías y los enunciados de deberes.

La perplejidad² es la situación de indefinición intelectual y decisional que se produce como fruto de una confusión o mezcla si se quiere “equilibrada” de razones en un sentido o en otro. Como tal es una experiencia mental muy incómoda y de la que queremos salir cuanto antes. La manera más frecuente, según creo, no es la de decidir a favor de una u otra postura, sino la de mantener, cueste lo que costare, una bruma suficiente y, sobre todo, un paralelismo convenientemente esquizofrénico, que nos permita, como en el cuento, creo que de Quiroga, llorar por el pobre corderito guacho criado cariñosamente y finalmente asado, mientras se chupa uno de sus deliciosos huesitos...

2. ALGUNOS –NO TODOS, DEBERÍA HABER MÁS- BORRADORES

2.1. PENSAMIENTOS INQUIETANTES

Si aceptamos que estamos perplejos pero queremos salir de la inmovilidad, quizá sólo podamos osar algunos borradores.

¹ Ver en <http://m.elmostrador.cl/vida-en-linea/2015/12/09/neurobiologo-de-la-universidad-de-florenia-las-plantas-tienen-nuestros-cinco-sentidos-y-quince-mas/>

² vacilación, irresolución, indecisión, indeterminación, duda, titubeo, hesitación, incertidumbre*.

«La perplejidad está en el entendimiento cuando se mantiene en una especie de equilibrio entre razones opuestas; la hesitación, la vacilación, la irresolución e indecisión están en la voluntad. Las palabras irresolución e indecisión expresan cualidades de ánimo; las otras significan más bien disposiciones transitorias, hijas de las circunstancias; así es que el hombre de carácter más firme y decidido puede hallarse perplejo, puede vacilar y hesitar en ocasiones críticas, del mismo modo que el hombre más irresoluto y más indeciso.»

José Joaquín de Mora, 2007, Diccionario Manual de Sinónimos y Antónimos de la Lengua Española Vox. Larousse Editorial, S.L

Los borradores acercarán cierta opinión que pueda referirse a las consecuencias que entraña la diferencia o no entre lo humano y lo viviente o entre lo humano y los cyborg³. Y concluirá con algunas apuestas/propuestas de lo que parece firme.

El problema de la diferencia o no, se centra en la cuestión de la matanza, o, por lo menos, de la utilización del otro, mediatizándolo. En especial la posibilidad de utilización como alimento, como fuerza mecánica o como objeto de experimentación científica. Me gustaría escuchar ciertas tesis que son escandalosas y proponer algunas negociaciones posibles, haciendo lugar, en especial, al “fenómeno” de los derechos humanos y a novedades que este fenómeno ha instalado y o que están en curso.

Peter Singer⁴ es, quizá, uno de los más conocidos pensadores que han movilitado nuestras creencias al respecto. Como buen utilitarista está dispuesto a pesar la incidencia que determinada acción tenga para el bienestar provocando o no, sufrimiento. La ventaja de este filósofo australiano es que se atreve a correr las brumas y por eso presenta casos y situaciones descarnadas de toda consideración de principios, por “sagrados” que éstos resulten. La desventaja es que su estilo abierto y desnudo le ha valido no pocas sanciones académicas y políticas, al asociarlo a teorías y prácticas del genocidio hitlerista⁵.

Anticipemos que en las discusiones acerca de la legitimidad que un humano o una humana tendría para quitar la vida a otro, parece quedar fuera de toda duda el caso de la legítima defensa para salvar la propia vida: matar a quien amenaza matarme – amenaza cierta e inminente- es una acción reconocida en los códigos como no punible. Cercana se encuentra la licitud de la matanza del inminente asesino de alguien familiar cercano, o del compañero de trabajo eventual: siempre que el escenario sea el de matar o morir (o dejar morir a otro) ya y aquí, no hay sanción legal ni moral por esa muerte. Más complejo es, en cambio, el escenario de muertes

³ Estrictamente este nombre se refiere a una mezcla entre organismo humano y mecánico, pero me pareció que la convocatoria invitaba a pensar más en general respecto de toda posibilidad de construir artificialmente un organismo “humano”.

⁴ Soy una conocedora muy superficial de este autor, pero muchas de sus tesis están desarrolladas en Peter Singer “Ética Práctica”, 1995, Cambridge University Press

⁵ Por sus defensas de la eutanasia que incluyen el infanticidio se le impidió entrar y hablar en Alemania. Con bastante hipocresía, quizá, de quienes no tuvieron esa fuerza de impedir durante el genocidio.

donde la agresión no esté presente (salvo de una manera elíptica o simbólica) o no sea inminente o evitable por otros medios. En este terreno reconocemos cuatro casos que, curiosamente, son aceptados y defendidos de a dos –y condenados los otros dos- según los grupos de los que se trate. Hablando de una manera muy simplista me parece que en una cierta “derecha” incluso de defensores de los derechos humanos, se acepta la licitud de la guerra y de la pena de muerte. Pero se rechaza de plano cualquier forma de aborto o de eutanasia. El argumento es de la agresión (a la que califico de distante y evitable) en los dos primeros casos y la inocencia de los sujetos –cuya vida se reconoce como sagrada e indisponible- en los otros dos. Inversamente, entre defensores de los derechos “progresistas” se condena por crueles e inhumanas la guerra y la ejecución, pero se defiende el derecho de madres, familiares y enfermos, de matar al feto o a sí mismos (o a un familiar impedido de decidir por sí), esto es, la legitimidad y la licitud del aborto y de la eutanasia. Las discusiones académicas con sus argumentos a favor o en contra, la inundación de estos argumentos entre militantes de una u otra posición y, sobre todo, las producciones fílmicas acercando empáticamente a sujetos que toman una u otra decisión, constituyen hoy un verdadero arsenal a la mano para las contiendas sociales y político-legales.

Pero como en el caso del tigre cercano o lejano no pocas veces se eluden, consciente o inconscientemente, elementos verdaderamente problemáticos que “ensucian” por así decir, el panorama de lo que se defiende. Elusión comprensible y hasta lógica en ciertas formas de militancia, pero imperdonable a la hora de intentar una reflexión filosófica. La filosofía tiene que hacerse cargo de la diferencia entre la *lucha* y la *tesis*, es decir, entre lo que defendemos como parte y “en el fragor” de una determinada lucha y lo que aceptaríamos como una tesis permanente⁶. Y tiene que hacerse cargo de aquellos lugares de la ética en los que se enfrenta a verdaderos y permanentes *problemas*: disyuntivas con razones suficientes para una u otra decisión pero que, en cualquiera de los dos casos, conlleva cargar con un problema.

⁶ El ejemplo “estrella” que tengo al respecto es el de la genética biológica a la hora de determinar la paternidad-maternidad de una persona. Claramente decisiva en la lucha de las abuelas de Plaza de Mayo para reivindicar la devolución a su familia de los nietos sustraídos durante la detención-desaparición de sus madres, no es el argumento sostenible en los casos de *abandono* del padre (casi siempre) o madre biológica respecto de la familia de crianza. Cfr, Luisa Ripa - “Pensar lo que pasa y lo que nos pasa o el caso de la filosofía allende la filosofía”. En Celina A. Lértora Mendoza (coord.) 2007 “Evolución de las ideas filosóficas 1980-2005”, Buenos Aires, ediciones FEPAL, ISBN 978-950 9262 39 3, pág 141-151.

Sin embargo académicos y gente común suelen utilizar la sencilla vía de la *esquizofrenia discursiva*: la posibilidad de afirmar y sostener tesis contradictorias en compartimentos estancos y suficientemente bien custodiados respecto de infiltraciones molestas, a fin de transitar “sin problema” entre grupos y en ocasiones diversas⁷.

Los argumentos de Singer –como buen utilitarista- se basan en el mayor bienestar y en el menor sufrimiento. El bienestar no sólo para el sujeto de la acción en cuestión sino muchas veces para otros u otras involucrados. Trabaja cuidadosamente tanto una noción de persona⁸ que se distinga de la de sujeto humano (no sea atribuible a todo ejemplar de la especie humana) cuando los casos de animales que se muestran inteligentes (chimpancés y orangutanes) y capaces no solamente de desarrollar lenguaje de signos, sino de enseñarlo a su descendencia. Se trata de animales que son personas, a su juicio⁹.

Las conclusiones lo vuelven duro respecto del maltrato, matanza y experimentación con animales y defensor del aborto y la eutanasia. El ejemplo que le valiera las condenas más encendidas incluyen la permisión del infanticidio: en el caso de un recién nacido cuyas severas discapacidades hubieran autorizado un aborto pero fueron inadvertidas, se permite la eutanasia de ese infante una vez nacido¹⁰.

Estas posturas, lejos de contestar nuestros interrogantes, nos despiertan otros. ¿Es legítima la eutanasia de todo débil mental profundo, por ejemplo? No sólo de

⁷ Cfr. Luisa Ripa: “Esquizofrenia social y contraseña filosófica: problemas para nuestra libertad” Revista Agora Philosophica. Año IV, nº 7, junio 2003, 69-77. SIN 1515-3194. En ese trabajo distingo entre “el doble discurso” consciente y forma de mentira o engaño y esta realidad por la que se “convive” con algún grado de ingenuidad y de tranquilidad mental y moral entre posiciones que deberían “resolverse” en un sentido o en otro porque claramente se contradicen. O asumirse como perplejidad, que ya es otra cosa.

⁸ Toma de Joseph Flechter “una lista de lo que él considera `indicadores de la condición humana`, entre los cuales se entran los siguientes: conocimiento y control de uno mismo, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad de relacionarse con otros, preocupación por los demás, comunicación y curiosidad”. (Ética... 107-108)

⁹ También se pregunta sobre la posibilidad de que todos los animales tengan esa posibilidad de reconocerse sujetos y tener noción de tiempo, etc. y que nosotros nos enteramos recién cuando adquieren lenguaje para comunicarlo (Ética... 139)

¹⁰ Algunos años quienes cursaban el ingreso a la UNQ debían leer un texto de Singer, que desconozco, que les planteaba el caso de dos recién nacidas al mismo tiempo: una de ellas, saludable en todo su organismo, pero carente de cerebro. La otra, gravemente débil en su corazón, que le suponía la muerte inminente. La “solución” era la de extraer el corazón a la beba anencefálica, adelantándole la muerte pero salvando a la otra. El equipo médico no quiso matar de ese modo y ambas bebas murieron.

quienes nacen así sino también de quienes, por accidente o enfermedad, terminan en ese estado? ¿Deberían los y las seres humanos, en cada ocasión, poder probar su condición de persona –como se muestra en la tragedia de “La misión” con los aborígenes guaraníes, o en “el hombre elefante”- para salvarse de la muerte o de la explotación como cosa de diversión?

¿Tendríamos, en cambio, que impedir que algunos animales maten y coman a otros, por presunción de su condición de persona, presente o posible? Y, ahora, con el tema de la sensibilidad vegetal ¿tendríamos que impedir que se coman plantas, a menos que sean los frutos, semillas y hojas que las mismas plantas descartan y ya no viven como parte de sí?

¿Qué sería de los vivientes, humanos, animales y plantas, en un mundo en que se impide la muerte y desaparecen los alimentos?

2.2. BORROSAS PROPUESTAS

Propongo que podemos aceptar algunas tesis que, por un lado, se hacen cargo del problema y lo padecen, sin recurrir a la esquizofrenia. Y, por otro lado, aceptan certezas y ofertas incompletas pero fuertes.

2.2.1. El encuadre epistémico es el de invertir la pretensión de la prueba: admitir, por eso que hay certezas y certezas firmes que merecen y pueden lograr sustento argumentativo suficiente, si no se abandona la búsqueda. Lejos de ser una tesis que se encuadre en una creencia de tipo infantil, parece ser al menos la experiencia de tantos investigadores e investigadoras en ciencias diversas que buscan insistentemente algo que “ya saben”, de alguna manera, como una intuición inicial y que desencadena el proceso de exploración. La tesis es, a la vez, puntapié inicial y resultado de la pesquisa¹¹.

2.2.2. Una certeza fuertemente compartida es la de la persona como realidad última merecedora de respeto y cuidado. Especialmente a partir de lo que Rabossi llamara el “fenómeno” de los derechos humanos, aludiendo a su instalación histórica, asistimos a una pareja movida, a la vez, de

¹¹ Ya Bergson sostenía que los pensadores se pasaban la vida tratando de explicar y de fundar lo que habían “visto” intuitivamente...

abandono de pretensiones de fundamentos de naturaleza alguna y de reconocimiento de la dignidad personal como un auténtico “factum dignitatis”, parejo, me parece, al factum rationis kantiano. Esta certeza equipara absolutamente ser humano a persona¹².

- 2.2.3. Esta dignidad no es fruto de dádiva alguna (por ejemplo, divina) ni contraparte de mérito alguno sino que constituye una novedad autoidentificatoria como novedad antropológica en términos de *sujeto de derecho* (o sujeta... todo otro tema pendiente)
- 2.2.4. Los derechos humanos han derrapado, cada vez con mayor solidez, en los derechos de los animales y del planeta, del medioambiente. Más allá de los casos en los que la domesticación o el entrenamiento logran una especial personalización de ciertos animales, en todos los casos se obliga al respeto y cuidado que evite toda forma de sufrimiento. El planeta entero, en especial las plantas, merecen igualmente respeto y cuidado. Las prohibiciones de animales en los circos y los interrogantes sobre los zoológicos son una muestra al respecto.
- 2.2.5. Pero esto no responde sobre la licitud de comer carne animal y vegetales que se cultiven o no, pero se corten para su uso. Muchas acusaciones se encuentran, con sentidos encontrados. Las de la destrucción de la tierra, que supone futura muerte para muchos humanos pero que es un mal en sí mismo, la del escándalo del gasto en cuidado de mascotas, que equivale a muchas viandas para humanos, la de la conservación, cambio o extinción de especies por los cultivos y crianzas de especies foráneas. Extinción y cambio, por otro lado, que ha sido una práctica constante de la evolución por la que algunas especies sobreviven, mutan, otras desaparecen y muchas subsidian vitalmente a otras... ¿Sería válido porque es “natural”? Pero... ¿no habíamos renunciado a esa categoría?
- 2.2.6. En el supuesto de la licitud se imponen prácticas de evitar el dolor y acompañar incluso con ternura el sacrificio de los que servirán de alimento. El hambre humana no necesita del sufrimiento de su alimento.

¹² Singer supone que puede ampliarse la condición de persona a animales en los que no podemos advertirlo pero se lo niega a los humanos que no serían persona.

- 2.2.7. Los experimentos que buscan la cura y mejora de la vida humana deben respetar cada vez más exquisitas normas de amparo hacia humanos o animales que sean objeto de estudio.
- 2.2.8. Es necesario aceptar los límites y el absoluto límite de la muerte: entre el cinismo y la pretensión prometeica¹³ la decisión ética siempre estará atravesada por el deseo de felicidad, solidaria y justa, pero encuadrada en normas y obligada al discernimiento del aquí y ahora¹⁴. En ese sentido puede postularse que cada caso es único y que algunos son casos límite, de los que no puede ni se debe inferir normas¹⁵.
- 2.2.9. Muchas de las perplejidades –no todas, por cierto- podrían disminuirse o desaparecer, incluso, por efecto de prácticas de *solidaridad* y de *responsabilidades colectivas* que trasladen el peso decisonal del individuo aislado y conviertan en *ofrenda* lo que no se puede exigir¹⁶
- 2.2.10. Nuestro tiempo nos obliga a escuchar una exigencia situada en el universo de la pobreza, la explotación y la muerte de tantos seres humanos. La ética planetaria de la liberación¹⁷ expone, según creo, una evidencia práctica equivalente a la evidencia racional cartesiana. Expresada en segunda persona dice: “tengo hambre, dame de comer”¹⁸.
- 2.2.11. No tenemos más remedio que aceptar certezas y deseos a veces contradictorios y hasta en pugna. Pero haciéndonos cargo de las

¹³ Creo que nuestra vida se construye entre un infinito y un absoluto: la infinitud de la expectativa de vida y la absoluta certeza de la muerte. Cfr. Luisa Ripa 2011, "Entre la expectativa de vida y la certeza de muerte la construcción de un mundo" en A. Combothekras, V. Cricco y D. Picotti "En torno al logos cordial. Homenaje a Luis Joaquín Adúriz", Buenos Aires, Ediciones Universidad de Morón.. ISBN 978-950-9474-55-0, pp 379-384

¹⁴ Tal como propone Ricoeur en su pequeña ética. Cfr. Paul Ricoeur 1996 "Sí mismo como un otro", Madrid, Siglo XXI,

¹⁵ Es el caso de las recién nacidas. Sostengo que allí, como en los conflictos por la separación de siameses o cese en los soportes vitales, cualquier decisión que tomen los involucrados es correcta y la única obligación es la de acompañar a los responsables.

¹⁶ Eduardo Rivera López presentó en un congreso de filosofía un interesante análisis sobre la presunta perversión y hasta delito de vender un riñón propio probando que el horror que despertaba era fruto de la incomodidad de base de que quien lo hacía estaba movido por el hambre y la desesperación de no morir.

¹⁷ Enrique Dussel, 1998: "Ética de la Liberación en la era de la globalización", Madrid, Trotta.

¹⁸ He defendido esta tesis contra la opinión de Ricoeur de que la ética de la liberación sería un caso particular de necesidad moral en Luisa Ripa 2015- "De la conflictiva hermenéutica a la semántica del reconocimiento. Marco teórico para la práctica de los derechos humanos". En Actas de las X Jornadas de Investigación en Filosofía, UNLP ISSN 2250-4494 <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2015/a63.pdf/view?searchterm=None> file:///C:/Users/Luisa/Downloads/a63%20(2).pdf

dudas y tensiones sin engañarnos con paralelismos cómodos. La incomodidad parece ser un buen signo para nuestros tiempos.

2.2.12. Las obligaciones respecto de las máquinas no parecen, hasta ahora, ofrecer problemas semejantes a los que tenemos con los vivientes, sino otra clase de problemas que tienen que ver con el tipo de vínculo que establecemos con ellas y las postergaciones a las que nos sometemos.

2.2.13. Es necesario trabajar en reconocer que los sentimientos de agrado y desagrado pueden no tener equivalencia respecto de lo correcto o bueno. Aunque otorguen indicaciones. Poder decir “me repugna, pero podría ser lícito” o “me entusiasma pero podría no ser obligatorio” sería una muestra de alta humanidad.

2.2.14. Entiendo que nuestros tiempos, los tiempos de la “explosión de las diferencias” obligan a una nueva semántica de los derechos humanos. Si inicialmente fueron dichos en tercera persona, el impersonal “se” de las normas y los tratados; si ahora se dicen en primera persona, como apropiación subjetiva de hombres y mujeres de toda clase y realidades que se reconocen tales; quizá sea el tiempo de decir los derechos humanos en segunda persona, pero no en el sentido de dirigirnos a otro sino en el sentido de hacer el espacio y el silencio para la *escucha* paciente y abierta de lo que el otro, la otra, dicen¹⁹. Ya Guardini²⁰ decía que el primer movimiento para el encuentro con el otro no era el avance sino el retroceso: haciendo el espacio para que el otro diga “yo”.

¹⁹ Luisa Ripa y Rodolfo Brardinelli "La era de los derechos humanos: realidades, tensiones y universidad" (en colaboración) en M. Lozano y J. Flores (comp) 2014 "Democracia y sociedad en la Argentina contemporánea. Reflexiones sobre tres décadas", Bernal, UNQ. ISBN 978-987-558-319-1. pp 151-169

²⁰ En Romano Guardini 2003 "Mundo y Persona", Madrid, Editorial Encuentro, 2000, establece una diferencia entre "personalidad" y "persona" que entiendo puede ser muy fecunda para estas discusiones. Cfr. Luisa Ripa " - "Masificados y globalizados: una identidad de mala prensa" en Mitológicas, XVIII, 9-28

Ecce Animot y la deconstrucción del humanismo en la filosofía derridiana

SABINO Juan Pablo
(FFyL-UBA)

Ecce Animot. Ni una especie, ni un género, ni un individuo: es una irreductible multiplicidad viva de mortales y, antes de un doble clon o de un acrónimo, una especie de híbrido monstruoso. Una quimera que espera que su Belerofonte le dé muerte (Derrida, 2008: 58).

Hablar del animal o de los animales ya no es sólo una cuestión de expresión, es una decisión metafísica y política. Los límites trazados no son sólo un borde delimitado que opone lo humano a lo animal. Ese umbral es una ficción construida sobre la creencia de que la división entre los seres vivientes debe ser trazada desde el devenir racional o no de sus inteligencias. El animal, la vida animal, como expresa Derrida, abarca una multiplicidad heterogénea de seres vivos, una multiplicidad de organizaciones de relaciones entre lo vivo y lo muerto, unas relaciones de organización entre unos reinos cada vez más difíciles de dissociar dentro de las figuras de lo orgánico y lo inorgánico, de la vida y/o de la muerte (Cfr. Derrida, 2008: 48). Incluso podemos pensar que la problemática sobre la vida animal no siempre es pensada en toda su completitud. No discutimos del mismo modo ni con la misma vehemencia la muerte de una vaca, de una rata, de un mosquito o de una bacteria. Sin embargo, en todas ellas hay organizaciones heterogéneas de vida. La historia de la filosofía indica que, por lo general, hemos pensado al animal en un grupo muy amplio e indistinto, bajo un singular-universal en el cual quedan encerradas una multiplicidad de formas de vida.

Mónica Cragolini en su reciente libro *Extraños animales*, señala que en el surgimiento de las ciencias humanas en contraposición a los saberes teológicos, los científicos se focalizaron en las problemáticas del hombre dejando por fuera a los animales (Cfr. Cragolini, 2016: 15 y ss). En ese sentido, los animales pasan a ser esa otredad que es anulada en cuanto tal y deja de ser pensada en el ámbito del ser. Si bien el animal puede comunicarse, no puede responder, ni fingir, ni mentir, ni borrar las huellas. No tiene historia, ni ética. No tiene lenguaje simbólico, ni tiene la

capacidad reflexiva. Es evidente que nos hemos ocupado más del sujeto que de los animales. Definir al animal desde una comparación con la ipseidad, ¿no es ya acaso un gesto de anulación de su otredad?

Señala Cragolini que el quién y el qué en la metafísica occidental pueden ser pensados como el tradicional lugar del sujeto y del objeto (Cfr. Cragolini, 2016: 155).

La pregunta acerca del quién remite al sujeto metafísico que es al mismo tiempo sujeto agente. Porque la constitución del sujeto en la época moderna implica ese aspecto de “poder” que supone ser centro de los modos de ser que constituye el fundamento de lo que es, en tanto “humano” (Cragolini, 2016: 156).

Por ello, en el Seminario de *La Bestia y el Soberano*, Derrida nos ofrece diversos derroteros para deconstruir, en la historia occidental, la soberanía de esas dos figuras: el quién del soberano y el qué de la bestia. Éstas se van acoplando y entrecruzando y patentizando en prácticas por medio de las cuales el quién se quiere imponer con su ipseidad a toda realidad.

En el capítulo I de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida inicia la exposición tratando la problemática de lo propio del hombre desde la cuestión de la desnudez, haciendo referencia explícita del interés que tiene en tratar el tema desde el Génesis. Claramente la desnudez es un tema del Génesis. Aparece tempranamente señalada al finalizar el segundo capítulo: “Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro” (Biblia de Jerusalén, 1975: Gen 2 ²⁵). En este caso, me interesa centrarme en los versículos anteriores. Los dos relatos de la creación que signaron el nacimiento de las culturas: judía, cristiana e islámica.

En la línea que señala John Caputo, me animo a proponer una lectura deconstructiva de los dos primeros capítulos del Génesis pero en función de pensar la cuestión animal. Apropiándome y parafraseando las palabras de Derrida, propongo acercarnos de este modo al Génesis con vistas al animal, sin especular ninguna hipótesis de historia comparada o de análisis estructural de los mitos que allí celosamente se han conservado (Cfr. Derrida, 2008: 62). Si bien los relatos creacionistas están vinculados en el desenlace histórico, tienen un estatus y un origen heterogéneos.

El *Génesis* inicia con dos relatos sobre la creación. Como bien sabemos, ambos responden a dos tradiciones con diferencias ideológicas bastante profundas tanto antropológica, teológica, cosmológica como socioculturalmente (entre otras). El primer relato es conocido por ser el de la creación en siete días, este relato es de la tradición sacerdotal y el relato que le sigue es el de la tradición yahvista, que lo conocemos más porque Yahveh Dios crea a la mujer de la costilla del hombre. Si bien ambos relatos nos permiten pensar genealógicamente la construcción de categorías de género -y otras de interés actual- que aquí se instalan y se legitiman en discursos dominantes que fueron performateando nuestros modos de habitar el mundo; aquí nos focalizaremos sobre la cuestión que nos convoca en este panel que es la relación con los animales. En ambos relatos se estructuran posiciones y relaciones muy diferentes respecto de la concepción de lo humano, tanto en relación con Dios, con las cosas como con los animales. Sin embargo, en el transcurso de la historia del pueblo hebreo, se fueron acoplando en la constitución de aparatos ideológicos o tecnologías de poder que se sostienen y complementan entre sí generando tensiones, fusiones y contradicciones. En el primer relato el hombre es creado macho y hembra, luego de los animales. Una vez hubo creado todo, les ofrece toda la tierra como alimento para que la sometan y la dominen. En el segundo relato Yahveh Dios crea al hombre y luego se da cuenta que no es bueno que esté sólo, por ello crea a los animales y el hombre les otorga un nombre a cada uno de ellos. Luego, Yahveh Dios hizo caer en un profundo sueño al varón, le quito una costilla y de allí creo a la mujer, el varón la reconoce como hueso de sus huesos y carne de su carne y la nombra mujer. Como ya expresamos, ambos relatos responden a tradiciones y momentos diferentes en la constitución del pueblo hebreo, sin embargo no hay dudas que convergen y dejan signadas ciertas tradiciones en el pensamiento judeo-cristiano-islámico y, por tanto, en el occidental. Aquí se hace patente la legitimidad sobre la cual se funda las primeras afirmaciones a cerca de la idea de soberanía, ya sea en el primer relato con la fundación del sarco-fago-falocentrismo (si bien cabe aclarar que el relato no designa solamente como alimento a los animales, también a la plantas, las semillas, etc.); en el segundo relato que de fondo tiene la figura del árbol del Bien y del Mal, donde el hombre “nombra” todas las cosas. Evidentemente, estamos ante dos relatos que operan desde hace más de dos milenios legitimando modos de relación y posicionamiento

ante lo otro no humano y que sin dudas lo tenemos internalizado y naturalizado en modos no conscientes. Operan como creencias arraigadas casi genéticamente en la evolución de nuestros pensamientos. Pensemos en la famosa controversia entre Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI. El problema allí no era matar animales, el problema era matar almas humanas, mejor dicho, almas. Ya en los inicios de la modernidad los seres vivientes no humanos no gozaban con los privilegios anímicos con los que contaron durante la antigüedad y buena parte del Medioevo.

Tomando la lectura y análisis del Génesis de John Caputo en su libro *La debilidad de Dios*, podemos afirmar que la problemática en el relato sacerdotal se centra sobre el tránsito del vacío estéril a la vida, no del ser al no-ser como afirma hegemoníamente toda la tradición metafísico-teológica del helenismo a la escolástica. En palabras de Caputo:

El Génesis no trata del ser, sino de la vida. El ser desnudo y estéril está allí, es lo que ya estaba allí. Lo asombroso es que Dios le *da vida al ser* [...] La creación no es un movimiento del no-ser al ser –que es lo que hace que los corazones de los metafísicos de todas partes se agiten–, sino del ser a lo que está más allá del ser, de un silente espacio del ser al bullicio de los seres vivos, de la infecundidad al florecimiento de la vida, del silencio a la palabra que hace que el vacío se llene y que lo estéril se agite con la vida (Caputo, 2014: 175-176).

La tradición sacerdotal pone un enfoque claramente cosmogónico y con el gesto divino de “Y vio Dios que esto era bueno” establece un fundamento ético-metafísico posterior a la realización de la vida. Dios bendice la vida en general e incluye al varón y a la mujer en ese mismo plano, una comunidad de vida horizontal. Una vez hubo dado su bendición a toda la creación, dijo Dios: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves de los cielos y en todo animal que serpea sobre la tierra” (Biblia de Jerusalén, 1975: Gen 1 28). Sin lugar a dudas, este primer relato de la creación es un poema que celebra la vida sobre la tierra en una actitud de agradecimiento a Elohim por su hechura. Pero bajo la lupa de ojos contemporáneos, en dicho relato vemos el comienzo de la historia propietarista y antropocéntrica (Cfr. Caputo, 2014: 197). Elohim no sólo bendice la bondad de toda creatura, también bendice el dominio del varón y la mujer sobre ella. Todo “qué” queda enlazado al mundo simbólico del “quién” bajo la palabra de su hacedor. Y no son menores dos cuestiones en este lazo, la primera

cuestión es atender que cuando Caputo nos señala la idea de que en este primer relato es la Vida lo que se crea, en esa noción quedan incluidas todas las cosas: piedras, plantas, animales, humanos. La otra cuestión es prestar atención al asunto señalado por Derrida sobre el nombrar (Derrida, 2008: 30 y ss). La creación por medio de la palabra. “Dios dijo” es la expresión no sólo de la creación de la vida, es la creación de la vida a través de la palabra, el *logos*. Siguiendo las pistas del cristianismo, se nos vuelve inevitable no conectar este relato con la tradición gnóstica del cristianismo que nos llega a través del *evangelio de San Juan*:

En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios y la Palabra era Dios. Ella estaba en el principio con Dios. Todo se hizo por ella y sin ella no se hizo nada de cuanto existe. En ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres, y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la vencieron (Biblia de Jerusalén, 1975: Jn 1 1-3)

Si bien son muchas las cuestiones que podemos desprender de este texto perspectivado con los del Génesis, centrémonos en señalar aquí las conexiones que hay entre ambos relatos referidas a lo que venimos analizando. *Arché* y *Logos* parecen marcar el horizonte de todos relatos creacionistas. El momento fundacional de la soberanía del quién sobre el qué queda mediado a través del *logos*. En el relato creacional de la tradición yahvista se expresa claramente esta vinculación de dominio. Desde el comienzo del relato Yahveh hace las cosas, no las dice. Quien nombra a las cosas es el hombre (varón). Aquí no estamos haciendo exégesis bíblica pero sí nos permitimos señalar la convergencia de los dos relatos en nuestra tradición. En el génesis joánico vemos con claridad que la Palabra ya está completamente identificada con Dios y es por medio de ella que se hace todo, el *logos* da vida. Y es el hombre quien puede acceder a esa trascendencia.

Afirma Derrida en la duodécima sesión del *Seminario de la Bestia y el Soberano I* que decir que Dios era el *logos*, como soberano omnipotente creador de todo, es en efecto confirmar las palabras del *Génesis*. Al Dios decir: “Que se haga la luz”, Dios hizo con la palabra, con ese archi-performativo, que la luz se hiciese y apareciese. Esto le permite a Derrida pensar una especie de concatenación conceptual entre soberanía y *archê*, *archê* y *logos*, y *logos* y *zôê*. El *logos* es el que crea, el que hace venir o advenir y crea al ser vivo, la vida del ser vivo (*zôê*). El *logos* evangélico repite

el *Génesis* y habla en efecto de un origen del mundo creado por el soberano, Dios (Cfr. Derrida, 2010: 367). Dice Derrida:

Aunque, sin duda, lo que denomino aquí zoo-logía concierne a una vida que está en el *logos*, una *zôê* que está –dice Juan– en el *logos* como una vida que es la luz de los hombres; aunque, por supuesto, él no habla del *logos* de la *zôê* como de una ciencia de la vida o de un discurso sobre la vida, queda que si puede haber zoo-logía como discurso, razón o ciencia de la vida es necesariamente porque, entre la *vida*, *zôê*, y el *logos*, habría alguna afinidad ontológica (Derrida, 2010: 367).

Seguido a ello y con el fin de verificar que tenemos a la mano un manojo canónico de llaves abrahámico-filosóficas, Derrida nos señala un tercer génesis de origen que cronológicamente antecede al evangelio de Juan, la política Aristotélica. Es bien conocida la definición del hombre como animal político, el hombre que es, *por naturaleza* (*phusei*), un animal político (*politikon zôon*). En el comienzo del primer libro de la *Política* nos encontramos con esta idea. Más adelante señala Aristóteles que el hombre es por naturaleza un ser vivo político¹. En este punto ve Derrida todo el armado de la problemática entorno a la diferenciación entre *bios* y *zoe*. Aquí retoma el debate biopolítico trazado en el pensamiento de Foucault y Agamben y advierte desde Heidegger algunas cuestiones que son relevantes en dicha distinción. Cito un párrafo extenso pero que entiendo clave para pensar la cuestión:

El *logos* de Juan no significa el ser del ente o lo que mantiene juntos los contrarios, sino que designa *un único* ente particular («*ein besonderes Seiendes*»: Heidegger subraya «*un único*»), a saber, el hijo de Dios, en su función de mediador entre Dios y los hombres.

Este accidente del *logos*, esta deriva que aleja al *logos* de su originariedad griega es, por lo demás, una herencia judía, puesto que –cosa bastante rara en Heidegger– éste considera necesario, en una frase, identificar, descubrir, incluso denunciar, en esa representación del *logos* como mediador, la filiación o la influencia de lo que denomina una representación, «la de la filosofía judía de la religión (*diejenige der jüdischen Religionsphilosophie*)» [no dice la religión judía sino la filosofía judía de la religión], aquí la de Filón el Judío. Éste, en su doctrina de la creación –nos recuerda Heidegger–, había atribuido en efecto al *logos* una

¹ Aclara Derrida (2010: 368): En este pasaje, a partir de un único momento de la palabra *bios* en medio de numerosos usos de *zôê* o de *zên* (vivir) –sin duda volveremos sobre esto–, es donde Agamben, al principio del libro del que ya he hablado, *Homo sacer*, cree encontrar una distinción entre *bios* y *zôê* que estructurará toda su problemática.

función de *mesitês*, de mediador. Esta lectura del *logos* evangélico con influencia filosófica greco-judía, con influencia del judaísmo helenístico, en resumidas cuentas, nos interesa por dos motivos con el fin de tratar de poner orden en el manojito de nuestros textos canónicos. *Por una parte*, porque de lo que se trata, en esta apropiación cristiana del *logos*, es del mandato performativo; *por otra parte*, porque se trata de la vida (de la vida como *zôê*).

Cristo es el *logos* de la redención (*der Logos der Erlösung*), el *logos* de la vida eterna, el *logos* de *zôê* (*[logos] des ewigen Legen, logos zôês*). En este sentido – aunque Heidegger no dice eso, pero creo que puedo permitírmelo siguiendo su interpretación –, Cristo no sólo es un judío, y no sólo –es de todos sabido– por sus orígenes, sino un judío determinado como *logos mesitês* a partir de una apropiación judía (Filón) del *logos* griego, un judío zoológico, puesto que es un judío que reúne en su persona, en cuanto hijo de Dios, *logos* y *zôê*. Y no es zoológico únicamente debido al cordero sacrificial, al cordero pascual de los judíos o al cordero místico que borra los pecados del mundo. Es también, por consiguiente, en el sentido de que, uniendo en un mismo cuerpo o en un mismo concepto el *logos* y la vida del ser vivo, *logos* y *zôê*, se impone una *zoo-logía* o una *logo-zoía*. Según Heidegger, ésta habrá impuesto su autoridad, incluso su soberanía, su predominio hegemónico tanto en la interpretación original del *logos* griego como en la definición aristotélica del hombre como *zôon logon echon*, el animal que tiene el *logos*. En lo referente a Cristo, en cuanto hombre, no sólo tiene el *logos*, sino que él es el *logos*. Encarnado. Él encarna el *logos* que tiene (Derrida, 2010: 375)

Con este párrafo Derrida busca poner en cuestión las afirmaciones de Foucault y de Agamben respecto a la idea de que la política, la politicidad, pudiese calificar, incluso apoderarse, en ciertos casos como el del hombre, de la vida desnuda (*zôê*). Para ello, nos habilita la posibilidad de pensar que Aristóteles hubiese podido aprehender o formalizar ya, a su manera, lo que Foucault y Agamben atribuyen a la especificidad moderna (Cfr. Derrida, 2010: 382). Sin embargo, me interesa detenerme en el señalamiento venido de la lectura heideggeriana.

Junto a las lecturas de Derrida y de Caputo se fue abriendo una hipótesis respecto al modo en que *logos* y *zoe* fueron estructurándose en nuestra cultura occidental. Aquí fuimos trazando el mapa a partir de los diversos relatos sobre el origen. El tránsito del quién al qué, nos abre el pensar sobre la comunidad de lo viviente respecto a un momento de indiferenciación ante la vida. En este sentido, necesitamos desvincular la noción de vida del quién para acceder al pensar desde su qué. Derrida continuamente instala la pregunta en su seminario de quién es quién, qué es qué,

entre otras. Pensar la zoe desde su qué. Para ello es necesario tomar alguna pista y seguir su huella.

Una pista que nos propone seguir Derrida es demorarnos en la mirada de los animales. Es transitar del quién al qué. ¿Qué hay detrás de esa mirada impersonal, silenciosa, solitaria? El animal me mira. Me interroga. Me desvincula de mi quién y me acomuna en un qué que acontece, acontece en ese génesis innombrable, intraducible, irrepresentable. Donde no hay nombres, no hay signos, no hay tiempo. Dice Derrida: “el hombre va *tras* el animal. Lo sigue. Este tras de la secuencia, de la consecuencia o de la persecución no está en el tiempo, no es temporal: es la génesis misma del tiempo” (Derrida, 2008: 33). El *zoon alogon* permite ser nombrado, signado, apropiado, domesticado, producido, criado, transportado, matado. La cuestión, entonces, no es preguntarse si el animal puede pensar, razonar o hablar. La cuestión es saber si los animales pueden sufrir, afirma Derrida. Entendiendo que poder sufrir no es ya en sí mismo un poder como habitualmente lo entendemos. Es una potencialidad, una posibilidad de... pero sin poder. Una posibilidad de lo imposible. “El animal nos mira, nos concierne y nosotros estamos desnudos ante él. Y pensar comienza quizás ahí” (Derrida, 2008: 45).

Seguir-siendo la huellas del *Ecce Animot* no se traduce acaso en una apuesta deconstructiva a desvincular, a desaprender, a desapropiar, a desasir y a desandar los derroteros andados, las tradiciones tejidas, los deshilachados ropajes del humanismo en pos de desmoronar su sistema de conjeturas, de cálculos, de creencias antropocéntricas, falocéntricas, logocéntricas y fonocéntricas que estructuran las sedimentaciones del quién. El tránsito del quién al qué no se traduce acaso en un gesto político, ético, estético, metafísico, a partir del cual se busca derrumbar los fundamentos *khorales* y *arcaicos* de una soberanía ficcional montada sobre el escenario metafísico-identitario de una antropología y una ética de la mismidad: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios les creó, macho y hembra los creó”. En los discursos políticos, filosóficos, religiosos, etcétera de la actualidad; son enunciadas las categorías de inclusión, pluralidad, multiplicidad y diversidad. Sin embargo, si no emprendemos la seria tarea de deconstruir las sedimentaciones de las prácticas de mismidad que se han ido anquilosando en los cimientos de nuestras tradiciones, difícilmente logremos dicha

meta. Derrida nos pone a hacer temblar los discursos en pos de que empiece a brotar lo diferente. Irrumpir, romper, intervenir dichas totalidades para visibilizar y profundizar las grietas... dejar surgir desde el seguir-siendo de la otredad más otra y extraña que son los animales, la comunidad de vida que somos desde un *topos* más plural, más diverso, más amplio, más inclusivo, más allá (o quizá más acá²) de lo humano.

Derrida anteponiendo como interlocutor a Heidegger afirma que la muerte es aquello que nos acomuna con los animales. Lo en común es la comunidad de muerte que somos. Es la finitud la que traza una diferenciación entre lo aristotélicamente llamado animado e inanimado.

el hombre y el animal es la finitud, cierta finitud. Ambos son mortales. La piedra no es «finita»: la piedra es finita, pero no hay «finitud» de la piedra. Jamás hablaremos de la finitud de la piedra. En cambio, se puede hablar de la finitud del animal, lo mismo que de la del hombre (Derrida, 2008: 178).

En el marco de trazar unas políticas posibles-imposibles de la animalidad en la comunidad que somos con el viviente animal, Mónica Cragolini nos exhorta a pensar ese vivir-con el animal deconstruyendo la lógica de sumisión y propiedad de lo viviente a lo humano para dar lugar a ese otro que somos en un nos-otros (Cfr. Cragolini, 2016: 137).

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén (1975), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1975.
- Caputo, John D. (2014), *La debilidad de Dios: una teología del acontecimiento*, trad. Raúl Zegarra, CABA, Prometeo Libros.
- Cragolini, Mónica (2016), *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo.
- Derrida, Jacques (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. Cristina Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (2010), *Seminario La bestia y el soberano: Volumen I: 2001-2002*, trad. Cristina De Peretti y Delmiro Rocha, Buenos Aires, Manantial.

² Entendiendo que el más allá no es una trascendencia sino más bien una inmanencia.

¿Qué nos hace únicos?

La hipótesis de la “intencionalidad compartida”

SCOTTO Carolina
(UNC-IDH-CONICET)

1. La pregunta por la “diferencia antropológica”

Aunque las preguntas acerca de la naturaleza humana comenzaron con la filosofía, la pregunta por la singularidad humana, por los rasgos que nos hacen criaturas únicas, dio origen a la “ciencia de la naturaleza humana” o a la “antropología” recién en los siglos XVII y XVIII. El proyecto tuvo un lugar importante, aunque formulado de maneras muy diferentes, en las obras de Hume y de Kant. Recién en el siglo XIX se elaboró la distinción entre los estudios antropológicos de las ciencias empíricas, por un lado, y los de la filosofía por el otro, dando nacimiento a la disciplina que conocemos como “antropología filosófica” con la obra de Max Scheler. Por entonces, se había iniciado la resistencia en la filosofía alemana al enfoque naturalista darwiniano, con lo que pronto la antropología filosófica llegó a afectar “a la filosofía como un todo –el proyecto no sólo (es) era una antropología filosófica sino también una filosofía antropológica” (Glock, 2012). Bajo este enfoque, se buscaba identificar la “diferencia esencial” entre los humanos y los animales, aunque tomando a estos últimos sólo como *objetos de comparación* y no como criaturas interesantes por sí mismas. Es importante advertir que, desde la antigüedad griega, los animales que se tomaban como objetos de comparación eran pájaros, ratas, animales domésticos, y ocasionalmente zorros y lobos (Tomasello, 2014), ya que existía un total desconocimiento sobre los grandes simios, que comenzaron a llegar a Europa a los zoológicos recientemente creados, en el siglo XIX. El contacto con estas criaturas empezó a crear dificultades en la búsqueda de las diferencias esenciales. Y como sabemos, la obra de Darwin, puso en cuestión, en esa misma época, la idea de una “radical discontinuidad” entre las especies.

La antropología se propuso desde el inicio una tarea positiva y otra, complementaria, más bien negativa. La primera, identificar los rasgos universales antropológicos, la

segunda establecer las diferencias esenciales entre hombres y animales, aquellas que nos hacen criaturas únicas, lo que se denominó desde entonces la “diferencia antropológica” (Glock, 2012). Esta segunda cuestión indudablemente es la más polémica y sensible, y también la que más interés suscitó, especialmente en el siglo XX, a medida que fue acumulándose cada vez mayor conocimiento acerca de los rasgos biológicos (genéticos, neurológicos, comportamentales) de distintas especies animales. No obstante, como se ha señalado acertadamente (Glock, 2012), dado que “no hay nada especial acerca de ser especial”, ya que es propio de los procesos de especiación el que produzcan especializaciones, esto es, respuestas adaptativas únicas a determinados nichos ecológicos, la “diferencia antropológica” buscada no apuntaba a cualquier diferencia específica, sino a aquellas consideradas distintivas o singularizadoras; que también sean fundamentales, en el sentido que otras derivan de ellas y no al revés; y, por último, que sean importantes respecto de nuestra peculiar auto-imagen frente a las demás criaturas.

El repertorio de respuestas filosóficas dadas a esta cuestión, desde entonces, ha sido muy variado, aunque en todos los casos apuntaron a rasgos vinculados directamente a (o dependientes de) las capacidades mentales: la racionalidad, la competencia lingüística, la auto-conciencia, el sentido moral, la normatividad, la cultura, etc. La mayor parte de tales intentos tuvieron que enfrentar el impacto de los nuevos conocimientos, especialmente acerca de las especies evolutivamente más próximas, que fueron apuntalando la tesis de la continuidad evolutiva y las explicaciones gradualistas, y obligaron a elaborar respuestas no naturalistas cada vez más sofisticadas, las que finalmente resultaron insatisfactorias en la medida en que dependían de presupuestos cada vez más cuestionables (tales como intuiciones o principios especiales). Por ejemplo, aun aceptando que las especies son entidades históricas o genealógicas y no necesarias, se intentó identificar sincrónicamente los rasgos esenciales que permanecen a través de los cambios accidentales; o, aceptando que esta solución es evolutivamente objetable, se buscó identificar los casos normales de la especie, aquellos para los cuales se verifican trayectos de desarrollo normales; o, aceptando que hay muchos casos marginales, reales o posibles, se propuso clasificar a los organismos en aquellos que ejemplifican los rasgos típicos de la especie, es decir, aquellos con mayor probabilidad estadística de ocurrir en los organismos individuales. Todas estas respuestas mostraron las

dificultades de mantener la idea que debe haber alguna diferencia específica claramente determinable, que debe estar presente en los seres humanos (como quiera que se los agrupe) y que no está presente en otras especies.

Ahora bien, en el contexto de los actuales avances sobre el conocimiento neurológico y cognitivo de la mente humana adulta y acerca del desarrollo cognitivo infantil así como el enorme volumen de estudios observacionales y experimentales sobre las capacidades cognitivas de distintas especies animales, filósofos y no filósofos vienen intentado reconstruir los fundamentos empíricos y conceptuales que justifiquen una respuesta no esencialista de la “diferencia antropológica” y contribuyan a elaborar una visión más rica de las semejanzas y las diferencias, compatible con el pensamiento evolucionista. Los enfoques sensibles a estas consideraciones abandonan los argumentos puramente conceptuales, las intuiciones o las verdades *a priori*, filosóficas o de sentido común, y buscan integrar los resultados empíricos disponibles, examinándolos en su rigurosidad metodológica y su valor explicativo, teniendo presentes aquellos rasgos que señalábamos arriba: que la diferencia o los rasgos específicos y distintivos buscados tengan una significación categórica (aun cuando deriven de acumulados cambios cuantitativos); que posean una papel fundamental en explicar otros fenómenos característicos que derivan de ellos, y que sean suficientemente importantes para nosotros, más allá de nuestras diferencias como organismos individuales o comunidades particulares.

Desde Descartes, el lenguaje ha sido considerado la marca distintiva de nuestras capacidades mentales. Esta idea ha sido elaborada de diversas maneras, o bien como concepción o principio filosófico, o bien como hipótesis o teoría científica. Ejemplos de ello son la tesis de la relatividad de los marcos conceptuales a los repertorios léxicos de cada lenguaje natural, defendida por la tradición romántica humboldtiana y por el relativismo lingüístico; la teoría de la gramática universal e innata de Chomsky y la concepción interpretativista sobre la interdependencia de pensamiento y lenguaje en Davidson, por lo demás, enormemente diferentes entre sí. Cada una de ellas ha sido, a su vez, fuente de numerosas tesis o argumentos más específicos, todos los cuales han apoyado la idea que sólo las criaturas con competencia lingüística poseen capacidades mentales *strictu sensu*, y ellas nos distinguen de otro tipo de criaturas. No voy a ocuparme aquí de esta visión, sino sólo

la menciono por dos razones. En primer lugar, porque permite ilustrar cómo un fenómeno importante, aún caracterizado y/o explicado de maneras muy diferentes, puede originar conclusiones similares, aunque sólo si es interpretado a la manera de un fenómeno del tipo “todo o nada”, es decir, en un formato no evolucionista. En segundo lugar porque representa una posición con mucho predicamento. En efecto, difícilmente se encuentre hoy un filósofo, científicamente informado, que no reconozca el tipo de poderes cognitivos que confieren los lenguajes naturales a las mentes humanas que los aprenden (o que ponen en evidencia en relación con las mentes que son innatamente capaces de aprenderlos), en función de sus principios composicionales y de la sistematicidad, productividad y generalidad que producen, incomparables frente a los poderes de cualquier sistema de comunicación animal. Ahora bien, este hecho es compatible con la tesis de la continuidad evolutiva y con la admisión de importantes capacidades cognitivas comunes o similares entre nosotros y otras criaturas no humanas, de donde el lenguaje podría ser responsable del incremento de nuestras distintivas capacidades para pensar (pensar lo que no es el caso, pensar sobre otros pensamientos, pensar de maneras novedosas, etc.) generando un salto cualitativo irremontable para otras especies, y, sin embargo, ser él mismo explicable en función de otras competencias previas que lo hacen posible y que no son exclusivamente humanas, o al menos no lo son algunas y en cierto grado. En síntesis, al examinar los rasgos del lenguaje, de su aprendizaje y su uso por parte de los seres humanos, desde todas las perspectivas, no sólo la sincrónica que toma en consideración a los hablantes adultos competentes, sino también las perspectivas diacrónicas de la filogénesis y la ontogénesis, es posible identificar otros aspectos de lo que llamamos “competencia lingüística” que obligan a modificar la visión “esencialista” sugerida por aquellas respuestas, aunque sin afectar su importancia diferencial. Dejo planteada la cuestión aquí, para retomarla más abajo.

2. La hipótesis de la intencionalidad compartida

Me voy a ocupar en este trabajo de la “hipótesis de la intencionalidad compartida”, desarrollada por Michael Tomasello en distintos trabajos, y que está expuesta sobre todo en *La Historia Natural de la Cognición Humana* (2014a). Como se advierte ya en el concepto de “historia natural”, no se trata de la defensa de un argumento

puramente conceptual y abstracto, rasgo que para Tomasello sería responsable de las innumerables perplejidades filosóficas referidas a los rasgos de la singularidad humana, sino de una hipótesis explicativa con muchos aspectos aún incompletos o especulativos, y que asume que “para entender el pensamiento únicamente humano debemos situarlo en su contexto evolutivo” (2014a: 151³). Se trata, específicamente, de la hipótesis de la “intencionalidad compartida” que afirma que nuestra condición de criaturas sociales, más propiamente, nuestras formas únicas de socialidad, comunicación y cultura explican nuestra singularidad. Bajo ciertas formulaciones, se trata de la vieja idea del hombre como animal social. En sus versiones contemporáneas más refinadas, muchos autores⁴ (filósofos, psicólogos y biólogos evolutivos) han desarrollado esta hipótesis, pero su articulación en clave evolutiva puede recibir una formulación consistente porque actualmente cuenta con muchos conocimientos acumulados en la psicología del desarrollo infantil y la etología cognitiva, entre otras disciplinas. Tomasello también vincula su propuesta con las reflexiones filosóficas en los ámbitos de la ontología social y la filosofía de la acción, que intentan dar cuenta de formas de intencionalidad compartida o de “intencionalidad-nosotros”, para dar cuenta de las actividades colaborativas, definidas mediante fines comunes, roles y perspectivas coordinadas (Bratman, 1992; Searle, 1995; Tuomela, 2007, entre otros). Las acciones compartidas son comportamientos de muy diverso tipo: desde acciones simples, efímeras y contingentes, que presuponen coordinación e intenciones-en-la-acción y las acciones básicas (que no dependen de otras para su realización) hasta las actividades grupales o colectivas duraderas, que crean realidades institucionales y

³ Tomasello recurre a la clásica metáfora platónica cuando afirma que su “intento es menos un ejercicio explícitamente histórico que un intento de diseccionar la naturaleza en sus más importantes articulaciones, específicamente, algunas de sus más importantes articulaciones evolutivas” (2014a:152).

⁴ Tomasello cita entre los importantes precursores contemporáneos de la hipótesis que propone a Hegel (1807), Peirce (1931-5) y Vygotsky (1978), quienes enfatizaron el papel de la cultura y sus artefactos simbólicos, las prácticas e instituciones, por una parte; y por otra parte, a Mead (1934), Piaget (1928) y Wittgenstein (1953), quienes señalaron los factores específicamente sociales que hacen posible la cultura. Cada uno de ellos hizo sustantivos aportes teóricos, pero ninguno contaba con las “muchas nuevas piezas en el rompecabezas, tanto empíricas como teóricas, que han emergido sólo en los años recientes” (p. 2). La idea de Dennett (1996) del “principio del comando”, que distingue las tareas compartidas de castores y personas, pone igualmente el acento en los factores sociales específicamente cooperativos para explicar los rasgos distintivos de las mentes humanas (que él llama “criaturas gregorianas”). Sin embargo, las actividades conjuntas en las que parece estar pensando Dennett serían sólo aquellas más complejas y que requieren lenguaje y por lo tanto está más cercana a la hipótesis de la “intencionalidad colectiva” de Tomasello que a su estadio previo.

estructuras normativas que nos obligan o nos prohíben actuar de ciertas maneras para cooperar con los fines comunes. En esta línea, reconoce también los aportes de la teoría cooperativa e inferencialista de la comunicación de intenciones por medio del lenguaje, de H. P. Grice y de sus continuadores. Todos estas fuentes permiten, según Tomasello, “construir una explicación más detallada que lo que era previamente posible de las dimensiones sociales de la cognición humana en general.” (2014a: 3), las cuales mostrarán que la diferencia antropológica deberá invocar no meramente la noción de “animal social” sino la noción de “animal ultra-social” (Tomasello, 2014b), en los sentidos que veremos en seguida.

Mi propósito es analizar y defender los méritos principales de esta propuesta así como también identificar algunos aspectos problemáticos y sugerir otros complementarios, que si son incorporados al cuadro general propuesto, pueden enriquecer su poder explicativo. Dado que esta hipótesis se articula con una explicación también social de la comunicación humana y de los orígenes evolutivos del lenguaje, defendida por el mismo Tomasello en *Los orígenes de la comunicación humana* (2008), señalaré también los puntos principales en los que este enfoque contrasta con el que ha sido predominante en la corriente principal de la filosofía de la mente y del lenguaje y en la lingüística contemporáneas que señalábamos antes, aquél que suponía o defendía que la diferencia entre nosotros y otras criaturas depende esencialmente de nuestra competencia lingüística. Veamos, entonces, en primer lugar, los aspectos centrales de la “hipótesis de la intencionalidad compartida”.

Las capacidades cognitivas que se intentan explicar y que sólo los seres humanos manifiestan, según Tomasello, son: (a) la capacidad para *representar* una situación o entidad desde diferentes perspectivas, (b) la capacidad para *hacer inferencias* causales e intencionales no sólo acerca de eventos externos sino acerca de los propios estados y los estados mentales de otros, y (c) la capacidad para *auto-monitorear* o evaluar el propio pensamiento en relación con normas o estándares. En conjunto estas tres capacidades constituyen una forma única de pensamiento, que él denomina “el *pensamiento objetivo-reflexivo-normativo*”. La hipótesis de la *intencionalidad compartida* (“shared intentionality”) es que estos procesos cognitivos de *representación, inferencia y evaluación* son adaptaciones para lidiar con

problemas de “coordinación social”, más específicamente, problemas que surgen frente a los intentos de los individuos de colaborar y de comunicarse con otros, es decir, de *cooperar*. Estas adaptaciones son el resultado de circunstancias ecológicas que habrían forzado a los humanos a desarrollar formas de vida más cooperativas, lo que requería que contaran con maneras eficaces de coordinar fines y acciones con otros.

Según propone Tomasello, esto se habría logrado mediante dos pasos evolutivos, marcados por la “intencionalidad conjunta”, el primero, y la “intencionalidad colectiva”, después. La *intencionalidad conjunta* está caracterizada por la capacidad para la atención conjunta y la colaboración en pequeña escala, en vínculos o compromisos momentáneos y de segunda persona entre individuos particulares, los que crean roles y perspectivas interdependientes (Tomasello, 2014a). Estos vínculos habrían favorecido la aparición de habilidades y motivaciones orientadas a coordinar mejor con otros, incluyendo la capacidad para evaluar las capacidades colaborativas de otros. Estas transformaciones habrían sido originadas porque los cambios ambientales habrían aumentado las dificultades de los individuos para encontrar alimentos. Se genera entonces una primera forma de intencionalidad social, no individual, en la que las tres capacidades mencionadas arriba, representar, inferir y auto-monitorear, se manifiestan en un grado más básico. Está acompañada por una forma de comunicación pre-lingüística basada en los gestos de señalar y en los gestos miméticos, los que permitirían generar la atención conjunta hacia algo relevante para la actividad compartida, que es además monitoreada por quienes participan de ellas. Nos referiremos a estas formas de comunicación gestual más abajo.

Abundante evidencia a favor de este paso evolutivo es avalado por las importantes diferencias identificadas en los comportamientos de los niños pequeños respecto de los ancestros simios más próximos, tales como situaciones en las que el comportamiento colaborativo genera respuestas colaborativas o de “justicia distributiva”, el compromiso con fines compartidos para realizar una actividad colaborativa, la comprensión de los roles recíprocos, el empleo de gestos comunicativos que indican su comprensión del desempeño de esos roles y para coordinar decisiones sobre la marcha, las actitudes negativas hacia quienes no

colaboran e incluso, bebés muy pequeños que manifiestan motivaciones intrínsecas (independientes de recompensas) para tener comportamientos desinteresados y activos de ayuda, proporcionando información a otros, por ejemplo. Sin embargo, el paso crítico de la atención conjunta que marcaría el inicio de esta forma de intencionalidad compartida, ocurre mucho después que los niños evidencian formas de interacción sensibles a las actitudes, estados emocionales y fines de otros. En nuestra opinión, la evidencia empírica apoya claramente la idea de una forma de intersubjetividad de segunda persona anterior a la descrita por Tomasello (la que Trevarthen (1979) denominó “intersubjetividad primaria”), presente desde los primeros meses de vida, en la que la sintonía emocional, la gestualidad corporal y las proto-conversaciones, en el marco de las relaciones diádicas de la madre con el bebé, dan inicio a procesos que desembocan en la cognición social⁵.

El segundo paso evolutivo se generó a causa de la presión ejercida por dos importantes factores demográficos (Tomasello, 2014b): el incremento de las poblaciones humanas en tamaño y la necesidad acuciante de competir unas con otras por los escasos recursos. Esto habría contribuido a conformar unidades grupales relativamente estables, generando actividades colaborativas de gran escala, y, como consecuencia, habría creado “mundos compartidos permanentes”, es decir, culturas. En estos contextos “... reconocer a otros como miembros del propio grupo cultural dejó de ser un asunto trivial” (Tomasello, 2014b: 191). El agrupamiento entre individuos se consiguió primero mediante ciertos tipos de comportamientos que servían para marcar identidad grupal y que gradualmente fueron originando convenciones, normas e instituciones colectivamente compartidas, para cuya emergencia fue fundamental la comunicación lingüística convencionalizada. Uno de los factores que contribuirían a fortalecer estos procesos de “colectivización” es una tendencia al “conformismo social”, esto es, a comportarse como lo hacen normalmente los miembros de la propia comunidad, sin que estos comportamientos requieran la representación explícita de reglas y propósitos

⁵ Otra forma de interpretar la distinción propuesta sería atribuir el desacuerdo señalado sólo a una manera de caracterizar los fenómenos de la segunda persona. Tomasello caracteriza al “compromiso conjunto” (“joint engagement”) de segunda persona mediante la participación directa del individuo en la interacción social, ésta es realizada con un “otro individuo específico” en una “relación diádica” y (quizás) esta interacción requiere algún “reconocimiento mutuo” (cfr. 2014a: 48).

(Tomasello, 2014a y 2014b; Haugeland, 1990; Satne, 2016a⁶). Estas nuevas herramientas generaron un punto de vista “neutral al agente” o una perspectiva objetiva, del mismo modo que un conjunto de normas propias del grupo o un “autogobierno normativo”. Tomasello denomina a este nuevo paso evolutivo *intencionalidad colectiva*. Los tempranos humanos y los humanos modernos habrían dado estos dos pasos, respectivamente, y fueron de ese modo más allá de las habilidades cognitivo-sociales de los grandes simios, las que Tomasello define como *intencionalidad individual*.

Uno de los aspectos a analizar es, justamente, la distinción en la que se asienta la hipótesis de la “intencionalidad compartida”, de acuerdo a la cual los grandes simios (y los niños pequeños antes de los 12 meses de vida), sólo poseerían una forma de “intencionalidad individual”. Aquí es necesario distinguir, previamente, entre los organismos que están linealmente organizados para nexos inflexibles estímulo-respuesta (los que podrían tener comportamientos coordinados, y por lo tanto, “sociales”, pero sin involucrar procesos cognitivos) y los organismos que poseen, además, especializaciones como sistemas de control de respuestas, pudiendo tomar decisiones más flexibles y controlar sus comportamientos, inclusive tener representaciones y hacer inferencias sobre las relaciones causales e intencionales de eventos relevantes (2014a: 7-8). Estos serían “sistemas intencionales de segundo orden” ya cognitivos, puesto que consiguen aquellas capacidades de respuesta más flexibles mediante representaciones, inferencias y monitoreos, aunque de modos más bien limitados: no acerca de eventos o estados cognitivos sino acerca de situaciones relevantes, tanto del mundo físico como social, y relativamente a sus propósitos o fines para la acción. Por ejemplo, en lo relativo a la “cognición social” son capaces de reconocer vínculos sociales distintivos, identificar los fines o intenciones de otros, reconocer la información que unos y otros utilizan para sus propios fines, etc. En un estudio previo (Call & Tomasello, 2008) y sobre la base de 30 años de investigaciones sobre cognición social en grandes simios, se

⁶ Satne afirma que “el conformismo social”, que Tomasello incluye como un factor importante en la conformación de la “intencionalidad colectiva” sería en cambio un factor importante en la propuesta modificada y “minimalista” de caracterización de la “intencionalidad compartida”, es decir, en el paso evolutivo anterior. Pero no se entiende cómo esto podría suceder, teniendo en cuenta que el “conformismo social” explicaría la constitución de los grupos, y no la de pequeñas alianzas para fines específicos y circunstanciales.

afirmaba que los chimpancés tienen una mínima “teoría de la mente”, basada en la percepción y los fines, y que incluye la capacidad para entender de qué modo las intenciones y el conocimiento de otros pueden causar comportamientos intencionales, aunque no puedan pasar el test de la falsa creencia. De modo que aun aceptando que los chimpancés tendrían “comportamientos grupales en modo-Yo” (Tuomela, 2007) o que sólo “cooperan para competir” (Tomasello, 2014b)⁷, creo que la distinción propuesta entre intencionalidad individual y compartida no es del todo adecuada para distinguir entre las capacidades cognitivas de los grandes simios y las humanas, incluyendo a los niños pequeños. Aun admitiendo el predominio de los móviles egoístas de las intenciones y acciones en primates no humanos, las interacciones con comprensión de propósitos, la coordinación de las acciones y la capacidad para predecir comportamientos intencionales hacen difícil no atribuir formas de intencionalidad de segunda persona a estos animales, algunas incluso colaborativas y de un tipo especial, como las propias de la madre con sus crías. Por su parte, la interacción competitiva es también una forma de interacción, es decir, una forma de cognición social en la acción (o si se prefiere, de conocimiento práctico y no basado en evidencia, surgido de la acción intencional conjunta, donde las intenciones emergen y son identificadas en la acción misma) (Satne, 2016b) o de vínculo social de segunda persona de tipo “side-by-side” (Heal, 2014).

El otro aspecto de la teoría examinada que nos interesa abordar aquí es la idea que la acción cooperativa humana, como una forma de intencionalidad compartida, supone siempre una forma de comunicación adecuada a ella⁸. Inversamente, “la comunicación humana es siempre una empresa fundamentalmente cooperativa” (Tomasello, 2008: 16). Es decir, no hay cooperación sin comunicación, ni comunicación que no sea cooperativa. Es imposible abordar aquí las hipótesis y evidencias acerca de los distintos móviles, procesos cognitivos y vehículos comunicativos acordes a ellos, tanto en su modalidad gestual como vocal o

⁷ Chimpancés y bonobos, por ejemplo, realizan de forma cooperativa sólo actividades de caza que no podrían realizar en forma exitosa individualmente y compartiendo luego los beneficios de la tarea entre los participantes. Dicho de otra forma, evitan estas acciones grupales si pueden satisfacer sus propósitos individualmente. (2014a, 2014b).

⁸ “...nuestra tesis es que la comunicación cooperativa humana –sea que utilice gestos “naturales”, sea que recurra a convenciones “arbitrarias” – es sólo un ejemplo, aunque bastante especial, de la actividad cooperativa que nos caracteriza y que descansa en la intencionalidad compartida.” (Tomasello, 2008: 17).

lingüística, examinados tanto filogenética como ontogenéticamente. Sólo señalaré algunos puntos que muestran el interés de la hipótesis según la cual las acciones conjuntas y colectivas y la comunicación gestual y lingüística, son expresiones de una forma de cognición o de “intencionalidad compartida”, de segunda persona y de primera persona del plural, respectivamente, que las hace posibles.

Tomasello (2008: 142 y ss.) distingue tres móviles fundamentales (y tres procesos diferentes) que intervienen en la evolución de la cooperación, y por lo tanto, también en la evolución de la comunicación cooperativa humana: la *colaboración mutualista* (la respuesta positiva al pedido de otros o la ayuda a otros para beneficio de ambos); la *reciprocidad directa o indirecta* (ofrecemos ayuda porque eso incrementa nuestra reputación como cooperadores y nuestra expectativa de recibir ayuda en el futuro); el *compartir emociones y actitudes* con los miembros del grupo (para afianzar y ampliar nuestra pertenencia a un grupo). Estos móviles dan lugar a los actos comunicativos de *pedir* (que cubre un espectro que va desde ordenar a pedir ayuda, sugerir, insinuar, etc.), y una “dirección de ajuste” que va de tú-a-mí y para los que cabe distinguir modalidades individuales y modalidades cooperativas: las primeras son compartidas con los grandes simios (ya que utilizan sólo gestos imperativos para pedir a otros algo que satisfaga sus deseos o necesidades individuales), las segundas son distintivamente humanas. En segundo lugar, los actos comunicativos de *ofrecer ayuda o informar* con una “dirección de ajuste” inverso, de yo-a-tí (los que también abarcan un amplio espectro, por ejemplo, brindar información que se presume útil al otro, o que satisface los deseos que presumo que el otro tiene, etc.). En cuanto a la función comunicativa de *compartir*, que es una forma de expresar el “deseo de ser como los demás” (2008: 156), se evidencia tanto en las tempranas interacciones cara-a-cara para sintonizar y compartir emociones en los bebés como en sus expresiones sociales posteriores, para fortalecer la identidad y pertenencia a un grupo, mediante la imitación de comportamientos, el acatamiento a los patrones grupales y finalmente, la emergencia y el acatamiento a las normas (incluidas las específicamente comunicativas, es decir, griceanas *strictu sensu*⁹).

⁹ Es interesante el ejercicio de naturalización del modelo griceano que desarrolla Tomasello, mostrando de qué modo las intenciones comunicativas, las “normas” que regulan la interacción mediante los vehículos las hacen públicas y la explicación de cuáles capacidades cognitivas son requeridas para que pueda funcionar, identificando cómo podrían ser empleados los medios pre-lingüísticos y expresarse las

Los dos primeros móviles comunicativos se realizan mediante dos tipos de gestos naturales, es decir, son vehiculizados antes que los humanos hayan aprendido un lenguaje. Los *gestos deícticos u ostensivos* son gestos sólo humanos que constituyen actos comunicativos complejos y completos. Incluyen dos componentes: una intención social comunicativa y una intención referencial. Sirven para orientar la atención del destinatario, por lo que constituyen una forma de interacción de segunda persona dentro de un espacio perceptual compartido y más amplia y básicamente, dentro de un “terreno conceptual compartido” que permite que sea comprendido. Como actos comunicativos completos también existen los *gestos icónicos o miméticos*, que serían aquellos mediante los cuales el comunicador imita algún rasgo de la situación referencial, sea ésta un objeto, situación o acción, muchas veces ausente, también con alguna intención social comunicativa que debe ser inferida por el destinatario, o bien para pedir o bien para ofrecer ayuda o informar. Al igual que los gestos ostensivos, éstos son posibles en contextos de interacción cara-a-cara puesto que ocurren en la modalidad visual. Ambos tipos de gestos son naturales y universales, no dependen de convenciones pre-establecidas y son utilizados por los niños pre-lingüísticos, incluidos los niños sordos¹⁰. Los grandes simios ni utilizan ni comprenden los gestos deícticos ni los icónicos, porque no pueden interpretar las intenciones comunicativas que los motivan. La comprensión de las condiciones que explican filogenética y ontogenéticamente la aparición y utilización de ambos tipos de gestos comunicativos se asienta en la evolución de la cooperación específicamente humana, la que presupone “intencionalidad compartida”.

Los gestos deícticos son empleados tempranamente, cerca del primer año de vida, con las funciones de *pedir e informar*. Aunque estos comportamientos gestuales surgen mucho antes, a los tres meses, su uso todavía no entraña las funciones cooperativas descriptas. Sin embargo, se trata de formas comunicación proto-intencional, en una secuencia que comienza, por ejemplo, con el llanto, luego se convierte en el llanto ritualizado o lloriqueo, y finalmente en los gestos con

intenciones más simples, así como las precondiciones que permiten su adecuada comprensión en formas de comunicación gestual, pero esencialmente cooperativas.

¹⁰ Ambos tipos de gestos pueden considerarse precursores de los demostrativos y de los sustantivos y los verbos, respectivamente. (2008: 59-60 y 169-170).

entonación pedigüeña¹¹. Tomasello no arriesga ninguna conjetura sobre el origen de estos señalamientos casi universales: si son innatos o si son aprendidos por imitación: “Simplemente, no sabemos nada al respecto” (2008: 89). El debate acerca de la interpretación más adecuada de los gestos ostensivos en niños pre-lingüísticos gira en torno al grado de complejidad cognitiva que cabe suponer en quienes los utilizan, o bien imperativos y egoístas o bien dirigidos a las intenciones de los otros y cooperativos. Tanto desde el punto de vista referencial como de las intenciones sociales que vehiculizan, los gestos de los bebés son complejos e interactivos, aunque todavía hay muchas discusiones sobre cómo interpretarlos. Tomasello distingue los “señalamientos imperativos” de los “señalamientos declarativos”. Los primeros abarcan actos comunicativos que sólo presuponen móviles individuales y también aquellos en los cuales los pedidos presuponen la intención que el otro comprende lo que se le pide. Los segundos están orientados a dirigir la atención del adulto hacia algo o a compartir la propia con él, son por lo tanto o bien informativos o bien expresivos. Todos ellos descansan en la capacidad para comprender que otros son agentes intencionales (lo que ocurriría a los 9 meses) y que pueden interactuar con ellos, compartiendo la atención y con metas compartidas (lo que ocurre entre los 12 y los 14 meses), etapa en la que puede comenzar la comunicación cooperativa. En esta etapa surgen las dos formas de intencionalidad, la individual, compartida con los primates no humanos, y la compartida, de segunda persona. Como hemos sostenido, sin embargo, el alcance de las modalidades de interacción de segunda persona es mayor, y con ello, la gradualidad de las transiciones es también mayor.

Las convenciones lingüísticas sólo pueden aparecer sobre la base de la previa capacidad gestual, indexical e imitativa. Los signos convencionales, es decir, primero compartidos y luego gradualmente más arbitrarios (“...la arbitrariedad es una noción relativa que, de hecho, podría concebirse como un espectro continuo”¹²)

¹¹ Ocurre lo mismo con los gestos expresivos de estados emocionales o afectivos en los estadios descritos como de “intersubjetividad primaria” (Trevarthen, 1979), que son los precursores de las declaraciones expresivas. En cambio el móvil de informar se origina más tarde, a los doce meses, cuando ya pueden comprender las metas ajenas y comprender en qué consiste la información que podría ser útil compartir.

¹² “¿Son arbitrarios ciertos gestos obscenos o son representaciones icónicas de acciones reales? Muchos gestos fueron en algún momento icónicos y luego se fueron tornando más arbitrarios a lo largo de la historia, pero durante todo ese tiempo eran convencionales, en el sentido de que eran compartidos....nuestra tesis aquí es que primero aparecieron las convenciones compartidas y que luego

“no pudieron surgir de la nada: tuvieron que haber evolucionado a partir de convenciones gestuales naturalmente más expresivas o haberse superpuesto con ellas”. Aunque otras concepciones del lenguaje hacen un silencio al respecto o bien dejan sin explicar cómo pudo haber evolucionado el lenguaje, Tomasello intenta bosquejar ese proceso filogenético tomando en cuenta evidencia ontogenética, entre otras. Los gestos icónicos, como vimos, contienen representaciones simbólicas, sobre todo de “referentes desplazados” y pueden explicar el origen de las primeras convenciones, las que luego son reemplazadas por vocalizaciones. Su comprensión es explicada por el “trasfondo compartido” que explica su propia funcionalidad. Estas convenciones, que tanto pueden ser usadas como comprendidas, y que empleadas en distintas ocasiones y por distintos usuarios, adquieren gradualmente versiones más estilizadas y arbitrarias, tuvieron inicialmente el carácter de “holofrases”¹³, esto es, de unidades comunicativas complejas o “paquetes semántico-pragmáticos” que, como los gestos naturales, tienen también dos componentes: uno referencial y otro que expresa la intención del comunicador. Esta estructura dual, que es ya una “cuña inicial en la gramática” (Tomasello, 2008: 164), no está explícitamente articulada sino que es funcional. Ahora bien, las vocalizaciones simbólicas no se originaron en las vocalizaciones primates, puesto que estas están rígidamente codificadas y no sirven para expresar intenciones sino para llamar la atención sólo sobre sí mismos, sino en los gestos convencionalizados, en la acción intencional expresada mediante los gestos. Lo que explica el viraje hacia el predominio de la modalidad vocal sería su superioridad para la comunicación no presencial (libera las manos, amplía su alcance espacial, no requiere la visión), todos rasgos que la escritura incrementa aún más. En síntesis, la modalidad vocal torna más pública la comunicación. Los primeros sonidos convencionales habrían sido acompañamientos emocionales a los gestos significativos, luego, con el creciente control voluntario de las vocalizaciones, habrían surgido los íconos vocales, semejantes a los íconos manuales, esto es, imitaciones de rasgos sonoros de los objetos referidos, como en las palabras puramente o parcialmente icónicas, o imitaciones de sí mismos, como en el caso de

hubo una suerte de “desplazamiento hacia lo arbitrario” a lo largo de los tiempos históricos” (Tomasello, 2008: 160).

¹³ La tesis del origen holofrástico del lenguaje natural tiene muchos adeptos y versiones. Una de ellas es la interesante hipótesis de Mithen (2005), que denomina a estas primeras formas comunicativas simbólicas, gestuales y vocales, la lengua “Hummm”, un acrónimo que incluye los conceptos que la caracterizan: holofrástica (no composicional), manipuladora (no referencial), multimodal, musical y mimética.

los demostrativos usados de manera redundante junto a los gestos de señalar. Los demostrativos, presentes en todas las lenguas, podrían así ser explicados como actos comunicativos básicos en la modalidad vocal pero híbridos o redundantes, es decir, acompañados de gestos. Los gestos icónicos, por su parte, que refieren a una acción o a un objeto (o a algunas de sus propiedades) pueden haber sido el origen de palabras referenciales como los verbos y los sustantivos, "...los dos tipos fundamentales de palabras con contenido de cualquier lenguaje" (Tomasello, 2008: 170). Esto explica que en los estadios iniciales del aprendizaje de palabras los niños sustituyan los gestos icónicos pero no los de señalamiento, los que con posterioridad vuelven a ser empleados en la comunicación oral.

El hecho que los seres humanos no tengan una misma lengua, sino que hayan creado unas 6000 lenguas diferentes (Tomasello, 2003) requiere también una explicación, aunque es más compatible con una perspectiva evolutiva de este tipo que con otras visiones esencialistas. Aquí la hipótesis es que las comunidades humanas reinventan continuamente sus lenguas, de modos similares a como reinventan sus prácticas, y aunque esas innovaciones en sí mismas son originadas en agentes intencionales, nadie quiso producirlas. Las construcciones gramaticales de cada lengua, en particular, se convencionalizarían por una "mano invisible" (Tomasello, 2008: 216), como tantos otros procesos sociales humanos¹⁴. Es probable, sin embargo, que la explicación evolutivo-cultural de este fenómeno tenga relación con la necesidad de crear lazos de identidad y de diferenciación grupal.

Por otra parte, el creciente conocimiento de la diversidad de recursos que emplean las lenguas conocidas hace difícil encontrar rasgos universales, específicamente lingüísticos, en ellas. Según Tomasello, la hipótesis de la gramática universal chomskiana, la más conocida y desarrollada en lingüística, está comprometida con el sintacticismo y relega las funciones comunicativas y las características multimodales del lenguaje a la categoría de fenómenos periféricos a la teoría del lenguaje, con lo que está en las antípodas del modelo propuesto¹⁵. En cambio, es posible encontrar los rasgos universales del lenguaje en los criterios funcionales

¹⁴ Tomasello se refiere a lo que Keller (1994) ha denominado "procesos de tercer tipo", que serían aquellos surgidos de las acciones intencionales humanas pero nadie tuvo la intención concreta de generar.

¹⁵ Tomasello afirma además que carece actualmente de una formulación coherente (Tomasello, 2008: 224).

identificados en su historia evolutiva y en restricciones generales relativas a la cognición humana y al aparato vocal auditivo. Del mismo modo es posible explicar el origen de la gramática, el “núcleo” al que apuntó la teoría chomskiana, reconstruyendo el desarrollo ontogenético y el aprendizaje cultural, en vez de recurrir a la postulación de estructuras y reglas innatas. Por otra parte, el hecho que la comunicación lingüística, “que corona la comunicación cooperativa en general” (Tomasello, 2008: 226) –y pensemos en todas aquellas sofisticadas funciones comunicativas que sólo son posibles mediante el lenguaje- pueda ser explicada evolutivamente, no disminuye su importancia en el conjunto de elementos que constituyen nuestra “diferencia específica”, aunque no por ello son especificables en términos de condiciones necesarias y suficientes ni son el fruto de un salto cualitativo (y misterioso) cuya explicación naturalista es *ab initio* improbable. Quedará para otro trabajo, la defensa de una interpretación más fuerte de la importancia diferencial del lenguaje, también evolutiva, según la cual, la herramienta lingüística genera un salto cognitivo adicional, específicamente cultural, que sería la versión evolutiva apropiada de la tesis, tan fuertemente defendida por filósofos de muy diferentes escuelas, que conecta pensamiento humano y lenguaje natural¹⁶.

Por otra parte, el desarrollo de la sintaxis debería corresponderse con los tres tipos de móviles comunicativos: *pedir* requiere una “sintaxis simple”, mientras que *informar* supone una “sintaxis cabal”, capaz de establecer las finas distinciones entre eventos, roles y participantes. Por último, *compartir* conlleva desarrollar una narrativa que abarca aún más elementos relacionados, y exige una “*sintaxis elaborada*”. Estas necesidades generaron convenciones gramaticales diferentes, todas las cuales habrían tenido una primera versión gestual y luego una versión mixta: gestual y vocal. Estas, a su vez, podrían ser redundantes o complementarias. De estas maneras es posible elaborar una trayectoria gradual que lleva de la comunicación no vocal a la predominantemente vocal. No desarrollaremos aquí los detalles de las gramáticas de *pedir*, *informar* y *compartir* y el modo cómo logran

¹⁶ Esta concepción es también atribuible a Tomasello, pero tiene una interesante compañía y versiones diferentes y más desarrolladas, por ejemplo, en A. Clark (1997, 2006), para quien la cognición humana es esencialmente un híbrido múltiple, que combina recursos biológicos internos con recursos no biológicos externos. Dennett (1994), por su parte, defiende la idea que los cerebros humanos logran, mediante las herramientas lingüísticas, transformar críticamente sus capacidades cognitivas haciendo posible que pensemos acerca de nuestros pensamientos y que acumulemos información que puede ser evaluada por muchas otras mentes, actuales y futuras, como en el caso de las ideas y teorías científicas.

vehiculizar los contenidos adecuados a cada uno de esos móviles comunicativos. Sólo baste señalar que las convenciones lingüísticas permiten expresar mucho más contenido semántico que los gestos, y además proporcionan recursos adicionales al pensamiento humano, tales como aprovechar conceptualizaciones cristalizadas en el lenguaje aprendido, favorecer procesos más abstractos de categorización o generar conceptualizaciones más abstractas, ampliar las capacidades inferenciales, facilitar la reflexión acerca de las propias emisiones lingüísticas, entre otras. En síntesis, el lenguaje permite desarrollar plenamente los rasgos del pensamiento objetivo-reflexivo-normativo específicamente humano.

3. Otras hipótesis evolutivas sobre la “diferencia antropológica”

A esta reconstrucción propuesta por Tomasello pueden añadirse otros factores complementarios que la enriquecen. En este sentido, un rasgo cooperativo que también se ha considerado distintivo de las mentes humanas por ser muy significativo en consecuencias cognitivas y para el que se ha propuesto recientemente una hipótesis evolutiva, es el papel de la enseñanza y el aprendizaje social en la “teoría de la pedagogía natural”. No se trata de una capacidad única¹⁷ de los homínidos, aunque sí ciertos rasgos distintivos críticos, y dado que se propone como una adaptación evolutiva, se trataría de una capacidad universal, más allá de muchas diferencias en las modalidades culturales que adopta¹⁸. Aprender es adquirir nueva información para usarla luego, cuando sea necesaria (Csibra & Gergely, 2009). Se trata por lo tanto de incorporar información *relevante*. Un conocimiento aprendido presupone además generalización o conocimiento *genérico* a partir de la información episódica o particular, que en el caso del aprendizaje social se realiza mediante la comunicación, verbal o demostrativa de quien enseña¹⁹. Esta forma

¹⁷ Aunque hay evidencia de formas de enseñanza activa de ciertos animales a sus crías, así como estrategias comunicativas específicas para esa tarea (los gritos de alarma, por ejemplo), no hay evidencia confirmada de que estas formas de enseñanza-aprendizaje transmitan conocimiento no episódico o general. (Csibra & Gergely, 2009, 2011).

¹⁸ “...todas las culturas humanas descansan en la comunicación para transmitir a los novicios una variedad de tipos diferentes de conocimiento cultural, incluyendo información acerca de las clases de artefactos, los comportamientos convencionales, los símbolos referenciales arbitrarios, las habilidades cognitivamente opacas y los “*kow-how*” incrustados en las acciones medios-y-fines” (Csibra & Gergely, 2011).

¹⁹ Se distingue por lo tanto del aprendizaje social no comunicativo y de compartir información comunicativa (Csibra & Gergely, 2011: 1155).

específica de cooperación que es el aprendizaje sería un “atajo” puesto que facilita el proceso de generalización a través de la “benevolencia epistémica” que el aprendiz asume de parte de su comunicador. Es, por lo tanto, un conocimiento también *compartido*. Csibra & Gergely (2009, 2011) han propuesto que la comunicación humana (lingüística y no lingüística) está especialmente (aunque no únicamente) adaptada para satisfacer la función de transmitir conocimiento genérico entre los individuos, es decir, adaptada para lo que se ha denominado una “pedagogía natural” y no al revés, es decir, no es un sub-producto de otra adaptación humana específica como el lenguaje (Csibra & Gergely, 2011) o el “mindreading”²⁰. Esta forma de enseñanza permite un aprendizaje más rápido y eficiente relativamente a otras maneras de adquirir información socialmente relevante (como sería la inducción a partir de la observación de casos particulares), sobre los más diversos dominios²¹. Una fuerte evidencia a favor de esta interpretación está dada por el hecho que los niños muestran tempranamente en su desarrollo ontogenético, antes de dominar un lenguaje, capacidad para aprender e incluso también para enseñar²², es decir, esperan que los adultos respondan a sus actos comunicativos y son también sensibles a las señales ostensivas adultas²³, generándose en ellos expectativas referenciales asociadas a dichas señales, por lo que se puede concluir que interpretan que esta forma de comunicación les proporciona información relevante y genérica o generalizable. Más aún, manifiestan receptividad a los gestos ostensivos antes que haya evidencia que aprenden de ellos, estos es, sesgos perceptuales y cognitivos para prestar atención preferencial a las señales ostensivas, para desarrollar una expectativa referencial y para interpretar esa información como expresando conocimiento generalizable. Las señales ostensivas (gestos de señalar, miradas, habla dirigida a los niños) serían interpretadas por los niños de 1 año de edad como orientadas hacia ellos,

²⁰ En realidad, nos referimos aquí a los test de falsa creencia verbales, porque el “mindreading” temprano, pre-verbal, ocurre en esta misma etapa (Onishi & Baillargeon, 2005).

²¹ Esta variedad de dominios de la pedagogía natural ha sido cuestionada con evidencia que mostraría que los niños aprenden normas, tempranamente, preferentemente por medio de la observación y no de la ostensión. (Cfr. Nakao & Andrews, 2014).

²² Aunque se puede aprender de muchas maneras, por ejemplo, en soledad y por medio de observación e inferencias, lo específicamente interesante es explicar la enseñanza, la actividad de hacer que otro aprenda, porque ella sería distintivamente humana.

²³ Obviamente esta hipótesis tiene que hacer lugar a interacciones más allá de las relaciones parentales. La evidencia muestra que los niños son receptivos a gestos ostensivos o demostrativos adultos, no sólo de sus padres, parientes o cuidadores (Csibra & Gergely, 2011).

reconociendo intenciones comunicativas griceanas, una “versión primigenia” de “los dos sabemos que lo sabemos” (Tomasello, 2008: 102²⁴), específicamente pedagógicas, por lo tanto se asientan en la reciprocidad y en la voluntad reconocida de cooperación (Tomasello, 2008: 101), siempre que esos gestos estén asociados a otros comportamientos que para los niños evidencien voluntad o intención comunicativa. Tomasello señala que la existencia de un terreno común o “infraestructura cooperativa” apoya la interpretación adecuada de los gestos ostensivos que los niños empiezan a realizar a los 11 o 12 meses de edad, antes que sirvan para apoyar la de los símbolos lingüísticos.

Otros autores han apuntado también a la capacidad para aprender, distintivamente humana, afirmando que sin ella no sería posible explicar otro conjunto de rasgos derivados que nos hacen únicos. Tomasello (1999) señaló que la ontogenia cognitiva hace posible a los niños adquirir mediante el aprendizaje los artefactos simbólicos, incluido el lenguaje, que es a su vez lo que les permite construir una cultura y destaca, entre otros contextos sociales cooperativos, al “contexto pedagógico” como uno en el que la comunicación de información resulta claramente adaptativa y contribuye a explicar la evolución de la comunicación cooperativa relativamente al segundo móvil arriba señalado, el de ayudar a otro brindándole información (2008: 149²⁵). Sterelny (2012), por su parte, elaboró una hipótesis según la cual los humanos evolucionaron para convertirse en adeptos “aprendices” sociales, en virtud de la presión selectiva a favor de formas cooperativas de búsqueda de alimento, en función, a su vez, de entornos cambiantes y más exigentes, lo que requería ser capaces de obtener información ecológica, tecnológica y cooperativa para la supervivencia. Esto exigió, a su vez, el desarrollo de formas de aprendizaje social inter-generacional, de modo que los logros alcanzados fueran asegurados para las próximas generaciones, todo lo cual no podía ser obtenido si fuera correcta la tesis opuesta y estándar de la modularidad

²⁴ Una comprensión plena de las intenciones comunicativas griceanas, lo que incluye actos comunicativos más complejos, como engaño, disimulo, etc., sólo ocurren a partir de los 3 o 4 años de edad. (Tomasello, 2008: 102-3).

²⁵ Hay otros contextos sociales diferentes que podrían contribuir a explicar la emergencia de la cooperación humana, tales como los comportamientos de alarde (*showing off*), que consisten en mostrar poder social ostentando conocimiento útil; o el chismorreo, que consiste en brindar información a otros sobre la reputación de terceros (Tomasello, 2008: 148-149). Dennett (1996) señala la significación adaptativa de guardar secretos, y sus efectos en la evolución del lenguaje, en las tempranas comunidades homínidas.

masiva, que asume, por el contrario, un grado de sobre-especialización innatamente codificado, que permitiría explicar la resolución de problemas diversos sin esfuerzo²⁶. Esta forma de aprendizaje “de aprendiz” o aprendizaje “de ensayo y error supervisado y organizado”, fue convirtiendo a los humanos en “máquinas epistémicas” adeptas a crear entornos físicos y sociales que facilitan a los niños los más diversos aprendizajes, por lo que las hipótesis acerca de la pobreza de los estímulos que apoyaban los modelos innatistas clásicos, incluyendo la modularidad masiva, deben ser dramáticamente revisados a favor de un modelo evolutivo gradualista de la psicología humana (Rellihan, 2013). Para Sterelny, la capacidad de aprender no sería, en cambio, una adaptación específica, sino más bien un conjunto de recursos y estrategias (como la tolerancia adulta a los jóvenes curiosos, la descomposición de las tareas, el ensayo y el error, el desarrollo de aptitudes imitativas más veloces y confiables) y no necesariamente involucra una enseñanza activa como un aprendizaje activo. Estos procesos de aprendizaje habrían permitido la expansión de las innovaciones culturales, las que a su vez estimularon el desarrollo de nuevas capacidades a una velocidad y en un volumen antes imposible. Esta propuesta sobre el papel del aprendizaje cultural se asienta también en un factor cooperativo. Finalmente Heyes (2016) considera, más en sintonía con Sterelny, que la teoría de la “pedagogía natural” no está avalada por la evidencia empírica disponible, y que los elementos que componen las aptitudes innatas que predisponen a los niños para aprender no constituyen adaptaciones específicas para responder a la enseñanza activa, sino capacidades generales para el aprendizaje social. No obstante, sugiere que algunas hipótesis del modelo de la pedagogía natural serían útiles para explicar el aprendizaje cultural, o lo que llama la “pedagogía cultural”. En síntesis, no sería posible explicar la acumulación cultural por apelación a las tareas de la “Madre Naturaleza”, sino que sería mejor atribuir mayor peso a la “Madre Cultura” (Heyes, 2016). Mencionamos, por último, a Levinson (2006), quien propuso caracterizar los rasgos específicamente humanos usando el concepto de “máquina interactiva”, caracterizada por el compromiso social

²⁶ Según Sterelny, la hipótesis chomskiana basada en la pobreza del estímulo influyó las teorías innatistas en ciencias cognitivas, pero el gran problema adaptativo que los humanos comenzaron a tener que resolver en el Pleistoceno fue el problema de la novedad, por lo que sólo podían ser adaptativas las mentes suficientemente plásticas, capaces de aprendizaje para la resolución de diversos problemas.

cooperativo que crea, a su vez, formas de comunicación multimodal únicamente humanas.

Aunque es posible armonizar las hipótesis sobre el papel cognitivo de los contextos pedagógicos con la hipótesis de la preeminencia de los móviles cooperativos y la comunicación pre-lingüística asociada, considerando que aquellos enriquecen y diversifican la explicación de los distintos móviles y procesos que contribuyen a conformar, gradualmente, la intencionalidad colectiva, es también posible considerar que ambas constituyen hipótesis evolutivas en competencia (Csibra & Gergely, 2009: 151). En primer lugar, lograr fines compartidos, en el caso de los móviles pedagógicos, requeriría ajustar la noción de “fines compartidos” de modo de poder incluir las interacciones asimétricas propias del maestro y el aprendiz, o del cuidador y el niño, en las que no es posible identificar metas y acciones comunes como las que ocurren en las interacciones diádicas o grupales entre individuos adultos²⁷. Sin embargo, proponentes de la “pedagogía natural” sostienen además que las funciones colaborativas tanto como las manipuladoras de la comunicación, en la medida en que demandan principalmente información episódica, no puede explicar por qué quienes se comunican, incluyendo a los niños pre-verbales, despliegan sesgos para encontrar contenido generalizable en los mensajes dirigidos a ellos y, a partir de allí, que no hay un único factor cognitivo, por ejemplo, el lenguaje o la motivación para cooperar, que nos haga a los humanos criaturas únicas (Csibra & Gergely, 2011: 1155). En nuestra opinión, sin embargo, es posible compatibilizar el modelo en dos etapas de intencionalidad compartida primero y colectiva después con la hipótesis de la pedagogía natural, dado que es posible asociar ciertas enseñanzas y aprendizajes más básicos en la primera etapa y otros diferentes, específicamente culturales en la segunda, cuando contenidos culturales más complejos y colectivos, como instituciones, rituales, prácticas, logran estabilizarse gracias a la disponibilidad de medios comunicativos específicamente lingüísticos. En ese sentido, “la pedagogía natural no es sólo el producto sino también una de las

²⁷ “Proponemos que la co-evolución de un período excepcionalmente extenso de infancia y las prácticas cooperativas de crianza en los tempranos homínidos es suplementada por la emergencia de un sistema de comunicación que proveyó ‘alimento para el pensamiento’ al cerebro en desarrollo no sólo hambriento metabólica sino informacionalmente. En otras palabras, los mecanismos cognitivos de la pedagogía natural, este sistema de aprendizaje social asimétrico pero cooperativo, podría haber evolucionado junto con los factores tecnológicos, neurobiológicos y sociales que hicieron posible y necesaria dicha adaptación.” (Csibra & Gergely, 2011: 1155).

fuentes de la rica herencia cultural de nuestra especie” (Csibra & Gergely, 2011: 1156). En cualquier caso, aunque estas hipótesis apuntan en la misma dirección, recurriendo a similares claves evolutivas para explicar los rasgos únicos de la cognición humana, requieren todavía de evidencia complementaria que permita precisar su alcance y establecer cuál es el orden explicativo correcto en el que deberían ser ubicadas en un modelo explicativo integral.

4. Algunas reflexiones finales.

En primer lugar, aunque no vamos a desarrollar aquí una respuesta detallada, no es posible obviar una referencia a las objeciones típicas que se formulan a las explicaciones evolucionistas de las capacidades distintivas humanas. En efecto, muchas explicaciones evolutivas de la inteligencia o la cognición humana suelen objetarse argumentando que incurren en un vicio de circularidad: presuponen lo que quieren explicar. Sin embargo, cuando estas explicaciones no asumen la previa intervención causal de capacidades de mayor complejidad que aquellas que permiten dar cuenta de los fenómenos cognitivos que se quieren explicar, sino sólo capacidades emparentadas las que, en relación con ciertas presiones selectivas y con los resultados adaptativos que producen, podrían explicar la aparición y la selección posterior de las respuestas adaptativas más complejas, esas objeciones no sólo no son correctas sino, incluso al contrario, constituyen una objeción disfrazada o inadvertida a cualquier explicación evolutiva. Pero, como argumentó Dennett en más de una ocasión, aunque resulte poco intuitivo para nuestros paradigmas antropocéntricos e intelectualistas sobre la inteligencia y los seres humanos, ni los buenos diseños naturales dependen de una previa planificación inteligente de la Madre Naturaleza, ni tenemos una mejor explicación que la evolucionista de los buenos diseños naturales. En efecto, una explicación evolutiva, más allá de su adecuación empírica y su verosimilitud conceptual, puede objetar a las perspectivas opuestas, por ejemplo, acerca del origen de las convenciones lingüísticas, que padecen ellas de un vicio de circularidad, puesto que no pueden explicar el surgimiento de las convenciones o de un “código explícito”, sin que exista “alguna forma de comunicación preexistente que sea por lo menos tan rica como ese código” (2008: 52). Creemos que éste es el caso de teorías como la chomskiana

acerca de la gramática universal o la fodoriana, acerca de un lenguaje del pensamiento y también de cualquier argumento aún menos empírico que defienda que la intencionalidad requiere de competencia lingüística, o que pensamiento y lenguaje son interdependientes. La hipótesis examinada sería una respuesta alternativa a la tesis mencionada al comienzo de este trabajo, según la cual la singularidad humana descansa en los rasgos únicos de la competencia lingüística.

Por todo lo expuesto, creemos que el problema filosófico de la “diferencia antropológica” nacido, como dijimos, en una tradición claramente anti-darwiniana, puede ser enfocado provechosamente mediante hipótesis evolutivas cada vez más precisas, que permitan obtener respuestas positivas y consistentes. Una de esas hipótesis es la que hemos examinado en este trabajo, la hipótesis de la “intencionalidad compartida”, de acuerdo con la cual nuestras maneras específicas de comportamiento cooperativo habrían generado modos únicos de cognición, que evolucionaron en dos etapas diferentes, las cuales permitirían explicar cómo fue posible pasar de la cognición social individual, en el caso de los primates y los niños pequeños a la cognición social conjunta primero y colectiva después, sólo en los homínidos. Estas formas específicas de cognición social desarrollaron los rasgos característicos del pensamiento humano (representacional, inferencial y evaluativo) como efecto de los cambios en las condiciones ambientales que generaron la necesidad de una mayor coordinación social, por lo que estuvieron acompañadas por distintas habilidades para la comunicación cooperativa, pre-lingüística y lingüística. Dicho de otra forma, la evolución de la cooperación no sólo muestra cómo diferentes capacidades cognitivas han evolucionado gradualmente sobre la base de otras previas, sino que también, paralelamente, muestra cómo evolucionó la comunicación humana, como una capacidad esencialmente cooperativa. Se trata de una hipótesis que tiene la ambición de abarcar, entonces, no sólo las formas tempranas de cognición humana que es posible conjeturar en los ancestros de los humanos modernos, sino también las variedades más sofisticadas posteriores que nos diferencian más claramente de otras criaturas.

Aunque muchas teorías filosóficas y no filosóficas señalaron el carácter constitutivamente social de las criaturas humanas, o si se prefiere, del *Homo Sapiens*, no fueron capaces de explicar sus características distintivas respecto a las

de otras especies, que, como sabemos, son tan sociales como nosotros (abejas y hormigas, por una parte, y los mamíferos, en general, por la otra). En efecto, mientras el modo como estos animales cooperan depende de inflexibles mecanismos genéticos, o bien de una forma de interacción instrumental para fines predominantemente individuales, la cooperación humana, en cambio, es más compleja, en tanto intervienen mecanismos cognitivos y motivacionales que “han evolucionado para apoyar formas de vida ultra-cooperativas” (2014b: 187). Por su parte, otras hipótesis evolutivas, como las de la “pedagogía natural” o del aprendizaje de “aprendiz”, podrían enriquecer más que competir con este modelo asentado en la cooperación, dado que tanto la enseñanza activa como la capacidad para aprender información útil acumulada por los miembros del propio grupo parecen adaptaciones imprescindibles, sean o no específicas, a la hora de dar cuenta cómo fue posible pasar de la intencionalidad individual y egoísta a la intencionalidad compartida y colectiva.

Si esta hipótesis lograra dar cuenta de la “diferencia antropológica” al identificar a la intencionalidad compartida como fuente de una variedad de otras capacidades singulares humanas, tales como el lenguaje y la cultura en general, no lo hará al precio de suponer en estas capacidades singulares rasgos necesarios o esenciales o demostrables mediante argumentos conceptuales *a priori*. De ese modo satisfará una condición no negociable de toda buena explicación naturalista de un fenómeno natural. Sin embargo, su comprobación depende todavía de mucha más evidencia, conjeturas de detalle e hipótesis complementarias, todo lo cual podrá acortar la enorme distancia todavía existente entre la conjetura razonable y la explicación adecuada. Si éste fuera el caso, contaríamos con una explicación no simplista y no apriorística acerca de cuáles procesos y mecanismos nos han convertido en las criaturas únicas que somos.

Bibliografía

Bratman, M. (1992), “Shared co-operative activity”, *Philosophical Review*, 101 (2), 327-341.

- Call, J. & Tomasello, M. (2008), "Does the chimpanzee have a theory of mind? 30 years later", *Trends in Cognitive Science*, 12 (5): 187-92.
- Clark, A. (1997), *Being There: Putting Brain, Body, and the World Together Again*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Clark, A. (2006), "Material Symbols", *Philosophical Psychology*, 19 (3), 1-17.
- Csibra, G. (2003), "Teleological and referential understanding of action infancy", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, London B, 358, pp. 447-458.
- Csibra, G. & G. Gergely. (2009) "Natural Pedagogy", *Trends in Cognitive Sciences*, 13, 148– 153.
- Csibra, G. & G. Gergely (2011), "Natural Pedagogy as evolutionary adaptive", *Phil. Trans. R. Soc. B* (2011) 366, 1149–1157 doi:10.1098/rstb.2010.0319
- Dennett, D. (1994), "The Role of Language in Intelligence," in *What is Intelligence? The Darwin College Lectures*, ed. Jean Khalfa, Cambridge, Cambridge Univ. Press. 1994, pp. 161-78.
- Dennett, D. (1996), *Kinds of Minds. Towards an Understanding of Consciousness*, London, Weidenfeld & Nicolson.
- Glock, H-J., (2012) "The Anthropological Difference: What Can Philosophers Do To Identify the Differences Between Human and Non-human Animals? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, pp. 105-131.
- Haugeland, J. (1990), "Intentionality All-Stars", *Philosophical Perspectives*, 4, pp. 383-427.
- Heal, J. (2014), "Second person thought", *Philosophical Explorations*, 17 (3) 317-331.
- Heyes, C. (2016), "Born Pupils? Natural Pedagogy and Cultural Pedagogy", *Perspectives on Psychological Science*, Vol. 11(2) 280–295.
- Keller, R. (1994), *On language change: The invisible hand in language*, Nueva York, Routledge.
- Levinson (2006), "On the Human Interactional Engine", en N. Enfield & S. Levinson (eds.), *Roots of Human sociality*, (pp. 39– 69), New York: Berg.
- Mithen, S. (2005), *The Singing Neanderthals, The Origins of Music, Language, Mind and Body*, Weidenfeld & Nicholson, Orion Pub. Group.
- Nakao, H. & Andrews, K. (2014), "Ready to Teach or Ready to Learn: A Critique of the Natural Pedagogy Theory", *Rev.Phil.Psych.* DOI 10.1007/s13164-014-0187-2
- Onishi, K., & R. Baillargeon (2005), "Do 15-month-old infants understand false beliefs?" *Science* 308: 255– 258.
- Rellihan, M. (2013) "Kim Sterelny, *The Evolved Apprentice: How Evolution Made Humans Unique*", *Philosophy in Review*, XXXIII (2), 158-160.
- Satne, G. (2016a), "A Two-Step Theory of the Evolution of Human Thinking", *Journal of Social Ontology*, 2, 1, pp. 105-116.
- Satne, G. (2016b), "Knowing Others by Doing Things Together", version no publicada.
- Searle, J. (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press.

Sterelny, K. (2012), *The Evolved Apprentice: How Evolution Made Humans Unique*, MIT Press, Cambridge, MA.

Tomasello, M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Tomasello, M. (2003), *Constructing a Language: A Usage-based Theory of Language Acquisition*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Tomasello, M. (2007), *Los orígenes de la comunicación humana*, Madrid, Katz Ed., 2013.

Tomasello, M. (2014a), *The Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Tomasello, M. (2014b), "The Ultra-social Animal", *European Journal of Social Psychology*, Eur. J. Soc. Psychol. 44, 187–194 (2014) DOI: 10.1002/ejsp.2015

Trevarthen, C. (1979), "Communication and cooperation in early infancy: A description of primary intersubjectivity", en M. Bullowa (ed.), *Before speech*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 321–348.

Tuomela, R. (2007), *The philosophy of Sociality*, Oxford, UK, Oxford University Press.

Divergencias entre seres humanos y agentes artificiales al resolver el problema de marco: racionalidad y razonamiento de sentido común

SILENZI María Inés
(IIESS / UNS / CONICET)

Introducción

El problema de marco, entendido éste como un problema de relevancia, es abordado por varios filósofos convirtiéndose aún en motivo de grandes debates y controversias (Fodor 1986; 2000 y 2008). Sin embargo, y atendiendo a su origen, este problema surgió dentro del campo de la Inteligencia Artificial, más precisamente dentro del cálculo de situaciones (McCarthy y Hayes, 1969) como el problema acerca de cómo representar, de la forma más concisa posible, el hecho de que en una situación determinada la mayoría de las propiedades de los objetos permanecen iguales o no son afectadas por la ejecución de una determinada acción. Teniendo en cuenta su doble tratamiento, lógico y filosófico, en este trabajo nos propondremos enfatizar algunas divergencias entre el supuesto desempeño *irracional* de los agentes artificiales comparado con la aparente *racionalidad* humana al resolverlo. En efecto, en la literatura del área suele postularse que, la mayoría de las veces, los seres humanos resolvemos racionalmente el problema de marco y esto aún, con recursos computacionales y temporales limitados. En contraposición a esta visión “optimista” de nuestra racionalidad, algunos investigadores dentro del campo de la Inteligencia Artificial aseguran que es muy difícil, sino imposible, que agentes artificiales resuelvan adecuadamente el problema de marco. Pero, y esta pregunta guiará nuestro trabajo, ¿qué se está presuponiendo cuando se considera que los seres humanos solucionamos *racionalmente* del problema de marco o, contrariamente, que un agente artificial no resuelve *adecuadamente* el problema de marco? La cuestión clave de este trabajo examinará los alcances y limitaciones de estas divergencias teniendo en cuenta especialmente el denominado *razonamiento de sentido común* y sus implicancias a la hora de resolver el problema de marco.

1-Doble interpretación del problema de marco

Antes de atender al origen del problema de marco, nos parece pertinente destacar dos complicaciones inherentes al problema: la dificultad de definir en qué consiste el problema de marco (*dificultad definicional*) y la dificultad por resolverlo (*dificultad resolutive*). Ambas dificultades ya han sido discutidas detalladamente en algunos compendios sobre el problema de marco (véase Pylyshn 1987; Ford y Pylyshyn 1996; Ford y Hayes 1991 y Fetzer 1991) siendo aún de objeto de interesantes debates y controversias que convierten al problema de marco en un problema actual dentro del campo de las Ciencias Cognitivas. No nos detendremos en este trabajo a analizar ambas dificultades aunque sí destacaremos una particular relación que entre éstas se establece: es necesario aclarar qué se entiende por el problema de marco antes de examinar cualquier propuesta de resolución (Silenzi, 2014b). Con otras palabras, es menester aclarar con nitidez la interpretación del problema de marco que se tenga en mente antes de estimar el alcance de cualquier solución. Es por esta razón que, a continuación, describiremos dos de las varias interpretaciones que del problema de marco se han propuesto, y recién luego, y en base a éstas, examinaremos el tipo de racionalidad subyacente a su resolución.

El problema de marco lógico/ original surgió como el problema de cómo representar, de la manera más lógicamente sucinta, la manera en que las propiedades de los objetos *no* cambian cuando se actúa sobre éstos (Shanahan, 1997). Dada cualquier acción, muchas de las propiedades de varios objetos se mantendrán constantes durante y después de la ejecución de tal acción. Por ejemplo, cuando se mueve una pelota de un lugar a otro dentro de una cancha de tenis el color de la pelota no cambia, ni tampoco su forma o su tamaño. Tampoco cambiarán otros objetos que se encuentren en la cancha. En una descripción que incluya el hecho particular de empapelar nuestra habitación deberíamos describir no sólo que lo que cambia finalmente es el diseño de las paredes de nuestro dormitorio, sino también deberíamos incluir afirmaciones que reflejen que ciertos hechos *no cambian* por el hecho de empapelarlo: esto no altera la forma ni el espesor de la pared; pintar las paredes no altera mi corte ni mi color de ojos. Es claro que esta lista puede extenderse indefinidamente. Cuando usamos el sistema lógico clásico de primer orden para describir los efectos de tales acciones, la descripción acerca de lo que *no cambia* resulta mucho más extensa que la descripción que se

refiera acerca de lo que *sí cambia*. Obviamente, cuantas más acciones se representan, más compleja será la tarea.

Esta complicación nos permite describir el problema de marco lógico como el problema acerca de cómo representar, de la forma más concisa posible, el hecho de que en una situación determinada la mayoría de las propiedades de los objetos permanecen iguales o no son afectadas por la ejecución de una determinada acción. La no resolución del problema de marco lógico ha explicado, para algunos investigadores de la Inteligencia Artificial (ver el prefacio de Crockett, 1994), la falta de progreso en esta disciplina, al punto de convertirse en uno de los “síntomas del inevitable fracaso de la Inteligencia Artificial” (p.viii).

Sin embargo, y pese a su origen lógico no pasó mucho tiempo para que este problema sea abordado por varios filósofos (Dennett 1984; Fodor 1986, 1991; Brown 1987 y Pylyshyn 1980) dando lugar a lo que aquí denominaremos el problema de marco filosófico. Esta interpretación del problema, en el contexto de la realización de una tarea, cuestionaría cómo un sistema cognitivo, que posee una enorme cantidad de información, selecciona la información relevante para la realización de una tarea en un tiempo acotado y con recursos computacionales limitados. Varios autores estarían de acuerdo en concebir, como también lo hacemos nosotros, el problema de marco como un problema de relevancia (Glymour, 1987; Crockett, 1994; Dreyfus, 1979; Schneider, 2007; Pinker, 2005; Shanahan, 2009; Ludwig & Schneider, 2008, entre otros). La dificultad principal radicaría en explicar cómo es que seleccionamos información relevante, dentro de una vasta cantidad de información, de manera rápida y adecuada, o con otras palabras, cómo es que generalmente los seres humanos determinamos relevancia con prontitud y precisión, exhibiendo así cierta “racionalidad” al hacerlo.

Pero ¿qué significa “exhibir cierta racionalidad” al resolver el problema de marco? ¿Qué estamos presuponiendo cuando decimos que los seres humanos resolvemos *racionalmente* el problema de marco (interpretación filosófica) y que esta misma resolución se dificulta a la hora de simularla en agentes artificiales (interpretación lógica)? A la luz de lo examinado, sostendremos que un agente, humano o artificial, resuelve el problema de marco racionalmente si logra llevar a cabo una tarea encomendada de manera eficiente o exitosamente. Por supuesto, esta manera de admitir el tipo de racionalidad subyacente al problema de marco es una entre otras

varias posibles, abriéndose con ello un debate mucho más que interesante, que por cuestiones de espacio, no podremos abordar aquí y que por supuesto, estará presente en nuestra agenda de investigación.

Ahora bien, y con respecto a la caracterización de la racionalidad subyacente al problema de marco propuesta, es interesante el cuestionamiento de Morgenstern (1996) acerca de las razones por las cuales el problema de marco es de naturaleza distinta comparándose con otros problemas aún pendientes de resolución. Entre ellas destaca, al igual que lo hicimos nosotros, su doble tratamiento: el problema es tratado tanto por investigadores dentro del campo de la Inteligencia Artificial como así también por filósofos. Como consecuencia de este doble tratamiento, el problema de marco resulta ser un problema mundano, incluso mucho más sencillo que éstos, pero también un problema pendiente aún de resolución. Un niño de siete años puede comprender que las cosas permanecen de igual manera, aunque el tiempo pase, sin tener que explicitar el razonamiento a través de las cuales comprende que el resto de todas las cosas no cambian. Véase que esta descripción de la naturaleza del problema de marco coincide con nuestra propuesta: se refiere a un tipo de razonamiento que nos permite cotidianamente lograr llevar a cabo distintas tareas, y eso, de manera eficiente o exitosa. Visto de esta manera este tipo de razonamiento no parece complicado ni es un obstáculo para poder actuar cotidianamente. Sin embargo, este mismo tipo de razonamiento, denominado *razonamiento de sentido común*, no puede ser modelado algebraicamente provocando cierta frustración en los investigadores de la Inteligencia Artificial al no poder capturar un razonamiento tan sencillo. Más específicamente, y para algunos autores, desde que McCarthy y Hayes (1969) intentaron crear un programa computacional capaz de “actuar con inteligencia en el mundo” (en concordancia con nuestra interpretación: lograr llevar a cabo la tarea encomendada de manera eficiente o exitosamente) la Inteligencia Artificial ha se enfrentado con la dificultad de modelar el razonamiento de sentido común o cotidiano. De hecho, una de las fallas más relevantes de la Inteligencia Artificial al viejo estilo (o GOFAI¹) ha sido discutida intensivamente en relación a nuestro problema de interés, el problema de marco. Parte de este problema es que la racionalidad que exhibimos los seres humanos, al aplicar de modo pertinente

¹ Acróstico “*good old—fashioned artificial intelligence*”, para hacer referencia al enfoque tradicional de la Inteligencia Artificial, basado en la lógica clásica y solución de problemas. El término fue acuñado por Haugeland (1985) al explorar las implicancias filosóficas del proyecto de investigación de la Inteligencia artificial.

una cantidad sorprendente de conocimiento de sentido común, resulta extremadamente difícil de modelar algebraicamente.

Por lo expuesto, y en principio, parecería que este tipo de razonamiento tiene alguna implicancia para con nuestra cuestión clave: las divergencias entre seres humanos y agentes artificiales al resolver el problema de marco. Veamos tales implicancias con más detalle.

2- Razonamiento de sentido común y problema de marco

En el párrafo anterior nos hemos referido al razonamiento de sentido común, sin definirlo. Aunque ésta es una tarea muy difícil de realizar, vamos a considerar la definición que ofrece (Mueller, 2006): “*a process that involves taking information about certain aspects of a scenario and making inferences about other aspects of the scenario based on our commonsense knowledge, or knowledge of how the world works*” (p.2). De acuerdo a esta definición, el razonamiento de sentido común es el tipo de razonamiento que nos permite actuar en el mundo. Pero también el que nos permite predecir que si una persona se mete en una pileta, entonces, luego, la persona va a estar en la pileta O, que si alguien entra con un salvavidas a la pileta, entonces ese salvavidas va a estar en la pileta distinguiendo que esa persona y ese salvavidas son dos objetos distintos. Porque hacemos inferencias tales tan fácilmente, podemos tener la impresión de que el razonamiento de sentido común es un razonamiento demasiado simple, cuando, en realidad, se vuelve mucho más complejo a la hora de formalizarlo y mucho más aún a la hora de intentar adecuarlo a inteligencias artificiales (Silenzi, 2011).

¿Pero qué relación tiene el razonamiento de sentido común con nuestra cuestión clave? Recordemos que nuestro objetivo principal es comparar el supuesto desempeño *irracional* de los agentes artificiales con la aparente *racionalidad* humana al resolver el problema de marco. Hemos dicho ya que resolver racionalmente el problema de marco implica llevar a cabo la tarea encomendada de manera eficiente o exitosamente. Pero para lograrlo debemos ser maleables y versátiles en el dominio de respuestas posibles frente a situaciones cotidianas e inesperadas que puedan darse: es precisamente a esta capacidad a la que se refiere el razonamiento de sentido común. La capacidad de aplicar

nuestro conocimiento de modo adecuado a las circunstancias pertinentes (como así se caracteriza al razonamiento de sentido común) nos permite resolver racionalmente el problema de marco: si no tendríamos esta capacidad, no podríamos resolver racionalmente el problema de marco. Como ya hemos mencionado, simular esta misma capacidad en agentes artificiales es una tarea ardua, sino imposible, lo que deriva en una resolución irracional o inadecuada del problema de marco por parte de éstos. Veamos a continuación un ejemplo que ilustra lo expuesto (Lowe, 2001, p.192).

Pensemos que estamos eligiendo un menú en un restaurant y que de golpe suena la alarma pudiéndose observar, desde nuestro asiento, la ventana ubicada justo enfrente de nosotros desde donde sale el humo: en esta situación debemos elegir entre cruzar y hacer algo con respecto al incendio o seguir eligiendo el menú. ¿Cómo se comportaría un agente artificial en estas circunstancias? Pues bien, ni el programa de petición de menú ni el de ayuda en caso de incendio, pueden especificar por sí mismos qué hacer pues cada uno de estos programas está dedicado a su propio terreno de competencia. Incluso aún con un diseño de tipo transversal, aparece una infinidad de combinaciones posibles. Lo que en realidad se dificulta es modelar nuestro razonamiento de sentido común, el tipo de razonamiento que nos permite pasar continuamente y eficientemente de una actividad inteligente a otra frente a la aparición de nueva información y de nuevas prioridades. Claro está, este tipo de razonamiento implica la noción de racionalidad subyacente al problema de marco que hemos propuesto: nos permite, al fin y al cabo, lograr llevar a cabo nuestras tareas exitosamente. Lowe distingue, con respecto a las complicaciones descritas, dos tipos de racionalidad: aquella que corresponde a nuestra capacidad de razonar bien, deductivamente o inductivamente, y otra noción de racionalidad, mucho más difusa, que implica “estar bien acoplado en un medio social y físico y actuar apropiadamente a la luz de sus objetivos, sensatos y accesibles a los recursos disponibles: la posesión de este segundo tipo de racionalidad implica una buena medida de sentido común” (p. 84). Claro está, esta segunda concepción de racionalidad es similar a la concepción de racionalidad propuesta (puesto que implica actuar exitosamente) pero también al tipo de razonamiento de sentido común.

Es claro que la flexibilidad y adaptación que nos permiten resolver racionalmente el problema de marco caracterizan también, y primordialmente, al tipo de razonamiento de sentido común. Más específicamente, y en lo que concierne a la posibilidad de

adaptación, el razonamiento de sentido común permitiría explicar porqué, la mayoría de las veces, reflejamos cierto éxito al lograr llevar a cabo una tarea o, con otras palabras, resolver racionalmente el problema de marco. Es importante destacar que esta flexibilidad depende también, y entre otras varias cuestiones, de si se tiene en cuenta o no las limitaciones temporales/computacionales que apremian al agente a la hora de actuar: parecería que si las tiene en cuenta actuaría “racionalmente” puesto que lograría su cometido; de lo contrario, se vería abrumado por la situación fracasando en su propósito actuando, en consecuencia, “irracionalmente”.

El ejemplo clásico de los robots de Dennett (1984) al desactivar una bomba ilustrarían esta situación; no vamos a desarrollar este ejemplo (ya lo hemos hecho en otros trabajos, ver Silenzi 2014a) aunque sí destacaremos que a través de este ejemplo se defiende que un requisito necesario para poder solucionar el problema de marco es lograr que el programa construido permita tomar las decisiones adecuadas dentro de un tiempo razonable.

De este modo, Dennett sugiere así que el problema de marco plantea preguntas acerca de las habilidades cognitivas humanas concernientes al tipo de razonamiento común dentro del contexto de la realización de una tarea, considerando las limitaciones temporales y computacionales a las que el agente debe enfrentarse. Con respecto a estas limitaciones Stein (1996) distingue la concepción estándar de racionalidad, cuyos postulados justamente no tienen ninguna consideración de posibles limitaciones humanas, como si los agentes dispusieran de tiempo y poder computacional infinitos, de la denominada concepción de racionalidad ecológica cuyos postulados, sí tienen en consideración posibles limitaciones humanas. No nos detendremos aquí en esta última concepción de racionalidad aunque sí sostendremos que ésta posibilita mecanismos de decisión que pueden explotar las estructuras informacionales del ambiente para lograr resultados adaptativos permitiendo, en consecuencia, la misma flexibilidad que el razonamiento de sentido común a la hora de resolver el problema de marco. En otros trabajos continuaremos explorando esta posible conexión entre razonamiento común, racionalidad ecológica y problema de marco.

Comentarios finales

En este trabajo hemos defendido que el razonamiento de sentido común satisface aquellas características de nuestra cognición que el problema de marco pretende describir como así también acentúa las divergencias que entre seres humanos y agentes artificiales se establecen al intentar resolverlo. La flexibilidad y la adaptación al ambiente propia del razonamiento común concuerda con la noción de racionalidad subyacente a ambas interpretaciones del problema de marco (original y filosófica) puesto que permite lograr eficientemente la tarea encomendada, lo que reflejaría cierta racionalidad al resolver el problema de marco, y en contraposición, la aparente irracionalidad de los agentes artificiales al intentarlo. Por supuesto, quedan algunos temas pendientes de investigación, como lo es la relación del problema de marco con la concepción de racionalidad ecológica, que sin dudas serán retomados en nuestra próxima agenda de investigación.

Bibliografía

- Brown, F. M. (1987). *The frame problem in artificial intelligence*. Proceedings of the 1987 Workshop. Los Altos: Morgan Kaufmann.
- Crockett, L. (1994). *The Turing Test and the Frame Problem: AI's Mistaken Understanding of Intelligence*. New Jersey: Ablex Publishing Corporation.
- Dennett, D. (1984). Cognitive Wheels: The frame problem of AI. En Hookway, C. (Ed.), *Minds, machines & evolution* (pp. 129-152). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreyfus, H. L. (1979). *What computers can't do: The limits of artificial intelligence*. New York: Harper Colophon Books.
- Fetzer, J. H. (1991). The frame problem: artificial intelligence meets David Hume. En Ford, K. M. y Hayes, P. J. (Eds.), *Reasoning agents in a dynamical world: the frame problem* (pp. 55-69). London: JAI Press.
- Fodor, J. (1986). *La modularidad de la mente*. Madrid: Morata.
- Fodor, J. (1991). Modules, frames, fridgeons, sleeping dogs & the music of spheres. En Garfield, J. L. (Ed.), *Modularity in knowledge representation and natural-language understanding* (pp.25-36). Cambridge: The MIT Press.
- Fodor, J. (2000). *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge: The MIT Press.
- Fodor, J. (2008). *LOT 2: The language of thought revisited*. Oxford: Clarendon Press.
- Ford, K. M. y Hayes, P. J. (Eds.). (1991). *Reasoning agents in a dynamical world: the frame problem*. London: JAI Press.

- Ford, K. M. y Pylyshyn, Z. W. (1996). *The robot's dilemma revisited: The frame problem in Artificial Intelligence*. Norwood: Ablex Publishing Corporation.
- Glymour, C. (1987). Android epistemology and the frame problem: Comments on Dennett's cognitive wheels. En Pylyshyn Z. W. (Ed.), *The robot's dilemma: The frame problem in artificial intelligence* (pp. 65-77). Norwood: Ablex Publishing Corporation.
- Haugeland, J. (1985). *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge: The MIT Press.
- Lowe, E. (2001) *Filosofía de la mente*, Barcelona: Idea Universitaria.
- Ludwig, K. y Schneider, S. (2008). Fodor's Challenge to the Classical computational Theory of Mind. *Mind and Language*, 23 (1), pp. 123-143.
- McCarthy, J. y Hayes P. (1969). Some Philosophical Problems from the Standpoint of AI. *Machine Intelligence*, 4, pp. 463-502.
- Morgenstern, L. (1996). The problem with solutions to the frame problem. En Ford, K. M. y Hayes, P. J. (Eds.), *Reasoning agents in a dynamical world: the frame problem* (pp. 99-133). London: JAI Press.
- Mueller, E. T. (2006). *Commonsense reasoning*. San Francisco: Morgan Kaufmann.
- Pinker, S. (2005). So How Does The Mind Works? *Mind & Language*, 20 (1), pp. 1–24.
- Pylyshyn, Z. W. (1980). Computation and Cognition: Issues in the Foundations of Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 111-32.
- Pylyshyn, Z. W. (Ed.). (1987). *The Robot's Dilemma: The frame problem in Artificial Intelligence*. Norwood: Ablex Publishing Corporation.
- Schneider, S. (2007). Yes, it does: a diatribe on Jerry Fodor's The Mind Doesn't Work, That Way. *Psyche*, 13 (1), pp. 1-15.
- Shanahan, M. (1997). *Solving the frame problem: A mathematical Investigation of the Common Sense Law of Inertia*. Cambridge: The Mit Press.
- Shanahan, M. (2009). The frame problem. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/frame-problem> (consultado el 17 de abril 2017).
- Silenzi M. I. (2011) "El problema de marco: la formalización de sistemas dinámicos en agentes artificiales", *Revista Iberoamericana de Argumentación (RIA)*; 3, pp. 1 – 20.
- Silenzi M. I. (2014a) *El problema de marco: alcances y limitaciones de los enfoques postcognitivistas*. Editorial de la Universidad Nacional del Sur- EDIUNS, Bahía Blanca, Argentina.
- Silenzi M. I. (2014b) "La dualidad del Problema de marco: Sobre interpretaciones y Resoluciones", *Revista Tópicos: Revista de Filosofía*, 47, pp. 89-112.
- Stein, E. (1996). *Without Good Reason: The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science*, New York: Clarendon-Press.

¿Primatología filosófica? Sobre el problema de la definición disciplinar a partir del ejemplo del Proyecto Gran Simio

SUÁREZ Ernesto Joaquín¹
(FaHCE, FBA, FCNyM, UNLP/CIN, IdIHCS)

ANZOÁTEGUI Micaela²
(FaHCE, IdIHCS, UNLP)

Introducción

La interrogación acerca de cuáles son las características que diferencian lo humano del resto de las criaturas data desde los albores de la filosofía. Cualidades como la razón, la moral, el arte y el lenguaje, son parte de una discusión que se renueva constantemente. Sin embargo, si bien estas cualidades fueron moneda corriente en los textos filosóficos, no sucedió lo mismo con la pregunta sobre cuáles serían las características que ponen en relación lo humano con otros organismos. Actualmente, la “Antropología filosófica” es una de las disciplinas desde las cuales es posible analizar críticamente los preconceptos en torno a la dicotomía tradicional humano-animal y reflexionar acerca de qué consecuencias filosóficas tiene el vínculo evolutivo entre humanos y otros animales. Es decir, desde la evolución biológica y la

¹ Profesor en Comunicación Audiovisual (Facultad de Bellas Artes, Universidad Nacional de La Plata); estudiante de la Licenciatura en Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP); estudiante del Master en Estética y Teoría de las Artes (FBA, UNLP); colaborador en el proyecto *Democracia deliberativa: fundamentos, requisitos y limitaciones* (FaHCE, UNLP, dirigido por Graciela Vidiella); becario de la FaHCE, UNLP (Beca Estímulo a la Vocación Científica, 2016, Consejo Interuniversitario Nacional); adscripto a la cátedra Historia de los Medios y Sistemas de Comunicación Contemporáneos (FBA, UNLP); adscripto a la cátedra de Gnoseología (FaHCE, UNLP). Correo electrónico: ernestojoaquinsuarez@gmail.com

² Es profesora y licenciada de Filosofía por la Facultad de Humanidades de UNLP. Se encuentra realizando la *Diplomatura Superior en Ecología Política y Medio Ambiente* de CLACSO. Actualmente es Becaria Doctoral de UNLP y docente del Dto. de Filosofía de la misma unidad académica. Su área de investigación es Antropología Filosófica, Filosofía de las Ciencias y Etología. Trabaja aspectos relacionados al impacto de la teoría de la evolución en el área. Participa en diversos proyectos de investigación radicados en el Instituto de Investigaciones de Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS-UNLP/CONICET). Entre sus publicaciones se destaca el libro "Antropología filosófica (para no-filósofos)" (ed. Walduther, 2016) en colaboración con M. L. Femenías y L. Bolla. Correo electrónico: micaeanz@gmail.com

historia natural es posible poner en duda el supuesto de que haya algo así como una escisión tajante entre la especie humana y el resto de los seres vivos, dado que los desarrollos contemporáneos en teoría de la evolución explicitan que hay una clara continuidad evolutiva entre animales humanos y no humanos, donde las diferencias no serían sino de grado.

Esto se hace patente cuando se toman en consideración las semejanzas entre los grandes simios existentes, a saber, orangutanes, gorilas, chimpancés y humanos. Investigadores como Jane Goodall y Frans De Waal, han permitido ahondar en la complejidad de los comportamientos de los grandes simios no-humanos, y en las similitudes con los comportamientos humanos. A su vez, autores como Jean Marie-Schaffer, con la crítica a la tesis de la excepción humana, Paola Cavalieri y Peter Singer, con sus críticas al especismo, han permitido explicitar las problemáticas éticas y epistemológicas tras la consideración de la especie humana como una excepción radical respecto del resto de los animales. Todos estos autores son retomados actualmente en las discusiones surgidas de la antropología filosófica, dado que permiten profundizar en la crítica al *antropocentrismo*, perspectiva la cual supone una discontinuidad absoluta entre humanos y el resto de los seres vivos.

Ahora bien, teniendo en cuenta esta crítica a las concepciones antropocéntricas surge una pregunta ¿acaso seguir denominando la disciplina en cuestión en tanto “*antropología* filosófica” no es continuar siendo funcional a una comprensión discontinuista del fenómeno humano? Aunque podría resultar una crítica basada meramente en lo nominal, no lo es si se tiene en cuenta al lenguaje como un *dispositivo*. Es decir, siguiendo a Foucault (1984), en tanto un fenómeno que no se reduce solo a lo lingüístico, sino que provoca efectos concretos en la sociedad. Desde esta perspectiva, más allá de que al interior de esta disciplina se ponga en discusión las características de esta supuesta excepcionalidad, el delimitar la problemática filosófica al ámbito del *anthropos* sería continuar reproduciendo una concepción antropocéntrica del humano. En este sentido, el trabajo en cuestión consistirá en una problematización de los supuestos que subyacen al dispositivo de la “antropología filosófica”, así como también en una argumentación respecto de la relevancia de considerar la posibilidad de una “*primatología* filosófica”. Para ello,

antes de abordar el t3pico en cuesti3n, desarrollaremos las cr3ticas mencionadas de Paola Cavalieri, Peter Singer y Jean-Marie Schaeffer al antropocentrismo.

La cr3tica de Jean-Marie Schaeffer a la Tesis de la Excepci3n Humana

En *El fin de la excepci3n humana* (2009), Schaeffer problematiza una concepci3n que subyace a las concepciones occidentales en general y se caracteriza por cuatro puntos que est3n estrechamente vinculados, dependen uno del otro y constituyen la *tesis de la excepci3n humana*:

- 1- *Ruptura 3ptica*: separaci3n radical entre los seres humanos y las otras formas de vida.
- 2- *Dualismo ontol3gico*: entre un 3mbito material, perteneciente al orden naturaleza, y otro espiritual, perteneciente al orden de lo propiamente humano (cuyo anclaje puede estar en la cultura, el lenguaje, la moral, etc.)
- 3- *Concepci3n gnoseoc3ntrica*: sitúa lo propiamente humano en la actividad teor3tica por sobre las dem3s (representada parox3sticamente por la *res cogitans* cartesiana).
- 4- *Ideal cognitivo antinaturalista*: La ruptura y el dualismo conllevan una concepci3n epistemol3gica en la cual todo *lo natural* queda al margen de la pregunta sobre las caracter3sticas de lo propiamente humano. (2009: 24-25)

La tesis de la excepcionalidad humana, en su forma m3s radical, la filos3fica, se niega a relacionar la identidad del hombre a la biolog3a y tambi3n a la vida social. Postula una esencia propiamente humana que ser3a la de un "yo" o un "sujeto" radicalmente aut3nomo y capaz de autofundarse (o "Tesis del Sujeto Autoconstituyente"). Cuestiones que encontramos claramente condensadas en pensadores como Ren3 Descartes. Pero, adem3s, la vida biol3gica queda relegada a un mero sustrato y no contribuye en nada a la identidad humana. Y, especialmente, guarda un lugar para la cultura, entendida como creaci3n de sistemas simb3licos, ser3a la identidad propiamente humana, mientras que la

trascendencia cultural se opone doblemente a la naturaleza y a lo social. Esto se ve fundamentalmente en el enfoque de las ciencias humanas, señala Schaeffer, e implica una actitud siempre polémica frente a las ciencias naturales y las ciencias sociales.

La tesis se basa en postular la existencia de una diferencia de naturaleza, una diferencia radical, entre el hombre y los demás seres vivos, de manera que se postula una ruptura óptica en el interior del orden de lo viviente. De modo tal que, por un lado, se ubicarían los seres vivos y, por el otro, el hombre. (Schaeffer, 2009:23) Aunque, incluso muchas veces supone a hombre como una discontinuidad dentro del universo mismo que escapa al seno de este y de los seres vivos por algún tipo de forma de trascendencia, volviéndose un planteo aún más radical.

El reconocimiento y crítica de esta ruptura óptica es fundamental en relación al modo en que puede pensarse la identidad humana. No se trata justamente de la mera apelación a una característica específica (por ejemplo, el lenguaje simbólico o el desarrollo ético), sino porque, simplemente, se supone que la singularidad del ser humano está vinculada al hecho de que su mismo ser es irreductible a la vida animal tal como se la comprende. En este sentido, señala el filósofo, queda implicada la postulación de una ruptura respecto del resto de los seres vivos. (Schaeffer, 2009:24)

Justamente, con una fuerte dicotomía entre lo animal y lo humano, las perspectivas que se fundan o tienen por supuesto la excepcionalidad humana, no suele tomar en cuenta que lo que denominamos “sujeto” es en realidad un constructo teórico propio de la modernidad; y, que además está asociado a magnificar la capacidad de autoconciencia o conciencia reflexiva, junto al lenguaje simbólico, viéndolos como características aisladas “propias de” el hombre. El hombre como ser y conjunto aparece como “sui generis” sin más explicaciones. Pero en una mirada más profunda, estas características son parte de la historia evolutiva, además de cultural, de nuestra especie en tanto entidad biológica.

Singer-Cavalieri y el proyecto Gran Simio: la relevancia ética de la continuidad evolutiva

Peter Singer posee un largo historial en la militancia y argumentación sobre los derechos de los animales no humanos. El libro *Liberación Animal* abrió este debate a partir del concepto de *especismo*³, el cual se presenta como una problemática ética que surge al tener en cuenta los fundamentos de la teoría evolutiva. Dicha noción deja en evidencia que considerar a una especie en particular, la humana, como aquella con licencia para dominar todo el resto de lo viviente, siendo esta un producto contingente más de un proceso en común con el resto de los organismos, es una incoherencia que merece ser problematizada a nivel filosófico.

Este concepto discute con la tradición humanística, dado que si bien la perspectiva antropocéntrica europea surgió como reacción contra el teocentrismo, esta concepción posee el supuesto de la excepcionalidad del grupo humano, de una supuesta brecha ontológica que lo separa del resto de los animales. En este sentido, otro aspecto negativo de la herencia humanística es el concepto de progreso, dado que la superioridad tecnológica, científica y cultural en sentido amplio de la humanidad generaría la impresión de que la brecha ontológica mencionada existe.

Desde la teoría evolutiva se comprende que si bien obviamente existen discontinuidades innegables e irreductibles por parte del grupo humano (como ser la complejidad en la manipulación simbólica, la capacidad lingüística, etc.), el proceso que dio lugar a este grupo no se caracteriza por una teleología prefijada, donde el nivel de progreso justificaría la superioridad, sino que se trataría de un recorrido caracterizado por la arbitrariedad. La existencia humana no estaría ligada a una necesidad ontológica, similar al espíritu hegeliano, sino a una contingencia inmanente al proceso evolutivo. Por tal, el centrar la discusión sobre dichas discontinuidades y desdeñar la relevancia de las continuidades acarrea

³Aunque en sentido estricto el término fue utilizado por primera vez en el libro *Animals, Men and Morals*, donde Richard Ryder realiza un aporte acerca del uso de animales en experimentación, pero la investigación ética en profundidad llegó con el libro de Singer.

consecuencias políticas, dado que habilita el trato utilitario para con el resto de los animales.

Según Singer, una objeción bastante común a este planteo ético-político es el hecho de que existe una suma de problemáticas más urgentes que las planteadas por el autor, como el hambre y la pobreza, el racismo, la guerra y la amenaza de aniquilación nuclear, el sexismo, el desempleo, la conservación del medio ambiente, etc. Sobre esto, el filósofo argumenta:

¿Cómo puede saber nadie, sin antes haber hecho un estudio detallado, que el problema es menos serio que los problemas relativos al sufrimiento humano? Únicamente se estaría en posición de defender esta tesis si se asume que los animales realmente no importan y que, aunque sufran mucho, su sufrimiento es menos importante que el de los humanos. Pero el dolor es el dolor, y la importancia de evitar el dolor y el sufrimiento innecesarios no disminuye porque el ser afectado no sea un miembro de nuestra especie. ¿Qué pensaríamos si alguien nos dijera que «los blancos están primero» y que, por tanto, la pobreza en África no plantea un problema tan serio como la pobreza en Europa? (Singer, 2009:268)

Nuevamente, el supuesto que subyace a esa argumentación es el hecho de que el humano debería estar primero: tiene una relevancia ética derivada de un supuesto ontológico vinculado al ordenamiento jerárquico de los seres. Esa dimensión normativa del “debería” está a su vez cimentada en la concepción infundada de una supuesta emancipación del grupo humano del proceso evolutivo. Justamente, siguiendo la última oración de la cita de Singer, este tipo de punto de vista especista es análogo a las ideologías racistas, sexistas, etc. donde encontramos una discriminación basada en un carácter arbitrario. Es decir, el desinterés por el hacinamiento, maltrato e instrumentalización de los animales no humanos, no surgen sino de una perspectiva que busca posicionar a los humanos como organismos superiores y en base a ello determinar jerarquías en los problemas éticos. Esto es, replicar en la ética, la base ontológica jerárquica.

De este modo, lo que pone en evidencia la teoría de la evolución desde la que Singer fundamenta su crítica al especismo, es el hecho de que este tipo de críticas presuponen una concepción discontinuista en términos absolutos de la relación

evolutiva entre los humanos y el resto de los animales. Según esto, habría una distancia insalvable que permitiría ver como lícita la prioridad ontológica y moral de la humanidad por su diferencia cualitativa, su excepcionalidad sea está considerada dentro del proceso evolutivo o de manera general en el orden de los seres vivos. Distinto de esto, si se tiene en cuenta el proceso gradual que le es propio la evolución, una perspectiva que tenga en cuenta los caracteres continuistas permitiría contemplar a las discontinuidades no como absolutas, sino más bien relativas, de grado.

La presencia de capacidades cognitivas compartidas, dentro del grupo de los grandes simios del que el *Homo sapiens* es un integrante, con chimpancés, gorilas u orangutanes, permitiría argumentar sobre un recorrido evolutivo también compartido, similar. Desde esto, este análisis podría extenderse a su vez hacia la importancia del aspecto continuista de la evolución en la problematización moral, dado que la capacidad cognitiva de estos sería indicio a su vez de que su capacidad para sentir dolor es similar a la humana.

Los tres primates recién mencionados se relacionan con el otro emprendimiento de Singer en el cual participaron autores como Jane Goodall, Richard Dawkins y Jared Diamond: el *Proyecto Gran Simio*. En 1993, se publica el libro *The Great Ape Project* donde se desarrollan los fundamentos de esta propuesta. Singer y Cavalieri compilan numerosas colaboraciones en el marco de brindar argumentos que, desde diversos ángulos teóricos, permitan demostrar la irracionalidad que subyace en la negación de derechos fundamentales a individuos que, no son miembros de nuestra especie, pero que comparten diversas características, lo que los hace moralmente relevantes para poseer, en primera instancia, al menos los tres derechos fundamentales: derecho a la vida, a la libertad individual y la prohibición de la tortura. El objetivo del mismo es argumentar desde un enfoque ético, jurídico y evolutivo la necesidad de incluir a chimpancés, gorilas y orangutanes dentro de la concepción de persona:

Exigimos que la comunidad de los iguales se haga extensiva a todos los grandes simios: los seres humanos, los chimpancés, los gorilas y los orangutanes. La comunidad de los iguales es una comunidad moral dentro de

la cual aceptamos que determinados principios o derechos morales fundamentales, que se puedan hacer valer ante la ley, rijan nuestras relaciones mutuas. [...] Hoy sólo se considera miembros de la comunidad de los iguales a los de la especie *Homo sapiens*. La inclusión, por primera vez, de animales no humanos en esta comunidad es un proyecto ambicioso. El chimpancé (incluyendo en este término tanto a la especie *Pan troglodytes* como al chimpancé pigmeo, *Pan paniscus*); el gorila, *Gorila gorila*, y el orangután, *Pongo pygmaeus*, son los parientes más cercanos de nuestra especie. Poseen unas facultades mentales y una vida emotivas suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales.” (Cavaliere y Singer, 1998, Intro.)

La analogía utilizada frecuentemente es la de la esclavitud humana, que hasta hace dos siglos no era considerada una práctica aberrante, por Occidente, invisibilizada por la ideología racista. Así, análogamente, el modo en que son tratados los antropoides superiores sería una nueva forma de esclavitud fuertemente invisibilizada por la ideología especista. Por eso, el Proyecto Gran Simio, toma como antecedente a la *Sociedad Antiesclavista*:

En los últimos 200 años la esclavitud ha quedado barrida, o virtualmente barrida, de la faz de la tierra; y con ella ha desaparecido la idea de que los seres humanos puedan ser propiedad de nadie. Nosotros contemplamos una organización internacional que pueda desempeñar por la liberación de los grandes simios el mismo papel que desempeñó en el pasado la Sociedad Antiesclavitud. La meta de esta organización será conseguir que chimpancés, gorilas y orangutanes, queden eliminados, tanto moral como legalmente de la categoría de propiedad, para ser incluidos en la categoría de persona.” (Singer y Cavaliere, en Singer, 2003:184)

Sin embargo, las resistencias no son pocas. A más de una década de la postulación de la *Declaración*, la ONU no se expidió aún al respecto. Mientras tanto, el Proyecto sigue recolectando adhesiones y trabajando en diversos niveles de concienciación, para lograr la adhesión y la presión política necesaria para avanzar. Justamente, el Proyecto denuncia que el prejuicio especista es más dramático respecto de los primates superiores, por sus características específicas. Son el objeto preferido de la experimentación biomédica, los espectáculos y los zoológicos, justamente por ser los animales más parecidos al ser humano. Esta razón parece habilitar prácticas proscritas para los humanos, porque se les supone animales “próximos” y paradójicamente “diferentes” a nosotros, justificando así prácticas y experimentaciones de manera especista. Decimos “paradójicamente” porque a la vez

se los utiliza por su parecido a la especie humana, pero suponiendo que carecen de dolor o comprensión mínima de su situación, de manera que al mismo tiempo, son considerados “cosas” u “objetos”.

Dada esta paradoja, los colaboradores del libro *El Proyecto Gran Simio* argumentan que, si partimos de considerar a los seres humanos como animales inteligentes, con una vida social, emocional y cognitiva variada, entonces si los en los primates superiores también se identifican estos atributos, tal como lo hacen todas las descripciones científicas, en consecuencia, merecen la misma consideración que los humanos aplican a los miembros de su propia especie. Lo único que impide esto es el prejuicio del especismo. Es decir, el modo que tenemos de conceptualizar el mundo mediante categorías discontinuas. (Dawkins, en Cavalieri y Singer, 1998: 105-114) De esta manera establecemos, forzamos “compartimientos estancos” sobre una realidad biológica que se mueve por grados. Así, si a una mínima porción de tejido biológico se le aplica la categoría de “humano”, entonces se lo valora de manera exponencial, aunque esto resulte ridículo bajo un análisis más profundo. (Dawkins, 1993:19)

Nuevamente, el concepto de especie aparece como una noción importante en la argumentación, sumándose ahora la noción de persona, es decir, individuo poseedor de *derechos morales fundamentales* que deben ser *reconocidos y respetados*.

En el libro en cuestión se suma a su vez una larga lista de argumentos y estudios que hacen hincapié en el aspecto genético de esta cercanía. Si bien anteriormente se recurría ante todo a la anatomía comparada y al registro fósil, desde mediados del s. XX la teoría evolutiva incorporó esta dimensión a su fundamentación. Particularmente en el caso de la continuidad evolutiva, la investigación genética muestra que la distancia para con los orangutanes es de 3,6 %, con los gorilas 2,3 % y con los chimpancés de 1,6 % del ADN respecto a los humanos, lo cual funcionaría como un indicador de la gran cercanía con los últimos primates antropoides. Jared Diamond, en el capítulo tres del libro que fundamenta el Proyecto Gran Simio argumenta sobre esto:

La taxonomía tradicional ha reforzado nuestras tendencias antropocéntricas afirmando ver una dicotomía fundamental entre el poderoso hombre, que está

solo en las alturas de la evolución, y los simios, seres inferiores, sumergidos todos ellos en el abismo de la bestialidad. Pero ahora los taxonomistas futuros quizás miren las cosas desde la perspectiva de los chimpancés: una débil dicotomía entre los simios ligeramente superiores (los tres chimpancés, incluido el “chimpancé humano”) y los grandes simios ligeramente inferiores (el gorila, el orangután y el gibón). La distinción tradicional que se establece entre los “simios antropoides” (denominación en la que se incluye a los chimpancés, los gorilas, et.) y la especie humana es una falsa presentación de los hechos. (Cavalieri y Singer, 1998:124)

Los argumentos desarrollados dejan en evidencia la relevancia de extender derechos a los primates mayores. Pero, además implica poner en relevancia un vínculo nunca reconocido a nivel formal respecto del grupo animal más cercano evolutivamente hablando. Es por ello que a partir de Singer, Cavalieri y su novedosa empresa, la continuidad evolutiva se presenta como una problemática que corresponde tanto a la ética, como a la política y el derecho, sacando de esta manera el velo a una cuestión que había sido relegada al mero estudio de las ciencias biológicas.

Si bien el proyecto en cuestión aún no ha sido aprobado, e incluso puede parecer utópico, el trabajo filosófico de este autor pone el acento en el hecho de que si puede argumentarse respecto la pertinencia de los grandes simios en la personería jurídica, un amparo legal e institucional de estos argumentos legitimaría a su vez la relevancia de discutir la necesidad de tener en cuenta la continuidad evolutiva en sentido amplio. Es decir, si se rompiera la brecha ontológica que prioriza al humano sobre todo lo viviente mediante el amparo institucional de las Naciones Unidas, aunque se trate solo al nivel *primates*, ya pondría en duda toda una perspectiva antropocéntrica aún muy asentada en las instituciones en general, provocando por tanto que ese quiebre sea problematizado en sentidos cada vez más amplios.

Ahora bien, a partir de esto podría reprochársele a Cavalieri y a Singer que su propuesta está basada en un supuesto especista, por el hecho de que la justificación de la inclusión de los grandes simios en la categoría de *persona* se encuentra basada en la cercanía evolutiva para con los humanos. Es decir, se estaría tomando de referencia a los humanos para determinar si es lícito o no considerar a un animal

no humano como persona. No obstante, la propuesta de los autores posee otra interpretación que la muestra como coherente con la lucha contra el especismo.

Siguiendo a Roberto Espósito (2011), si se entiende al término *persona* como un dispositivo, es decir, como un concepto en sí mismo productor de efectos, el emprendimiento de Cavalieri-Singer se presenta como una crítica a dicha noción. Según este filósofo, detrás de la supuesta inclusión que pretende dicho concepto se esconde siempre una exclusión: *solo una vida que ha pasado preventivamente por dicha puerta simbólica, capaz de proporcionar las credenciales de la persona, se la puede considerar sagrada, o cualitativamente apreciable* (Espósito, 2011: 56). A partir de esto podría decirse que la pretensión de Cavalieri-Singer a través del Proyecto Gran Simio no es defender un tipo particular de especismo, sino que, al buscar incluir a los grandes simios dentro del concepto *persona*, los autores pretenderían ante todo poner en evidencia la injusticia que subyace a dicho concepto.

En relación a esto y a través de un análisis comparativo, podría decirse que el Proyecto Gran Simio propuesto por Cavalieri-Singer permitiría problematizar el supuesto subyacente a la *antropo-logía filosófica*, es decir, a una disciplina limitada a la problematización exclusiva de lo humano, con todos los problemas éticos que conlleva la complicidad de mantener un dispositivo especista en la misma definición disciplinar. Entonces, el emprendimiento de los autores permitiría dar lugar a la consideración de una definición que no reproduzca supuestos antropocéntricos.

Es decir, como es mencionado en la titulación de este proyecto, si bien a primera vista podría decirse que una *primatología filosófica* estaría planteada desde una postura especista por el hecho de que toma de referencia lo humano para su redefinición, siguiendo la interpretación recién desarrollada podría decirse que se estaría poniendo en cuestión el límite convencional que divide lo humano de lo no humano. Esta definición presentaría a la disciplina como anti-especista ya desde su nombre, contrastando con los supuestos que subyacen a la denominación *antropología filosófica*.

Conclusiones

¿Cuál sería la justificación y relevancia de una *primatología filosófica*? Teniendo en cuenta que la antropología filosófica se pregunta por el *qué es* del *anthropos* en su sentido más amplio, esta consistiría en una extensión del conjunto a analizar, abarcando ahora no solo a la interrogación de las características de lo humano sino también del resto de los seres vivos contenidos en el orden *primate*. Podría objetarse que ya de por sí surge un problema en la formulación misma de esta disciplina, dado que hablar de *primate* es utilizar una clasificación propia de la biología relacionándola con una disciplina, a primera vista, ajena a los supuestos de esta ciencia. No obstante, al mismo tiempo que conlleva problemas discursivos y epistemológicos, esta propuesta permite el planteo de problemáticas aún no suficientemente desarrolladas por parte de la filosofía, y que no se reducen a una división de ámbitos disciplinarios.

Para finalizar, esta rápida problematización no fue realizada con la pretensión de legitimar un punto de vista que agote la antropología filosófica en la problemática del antropocentrismo, sino que la alternativa propuesta bajo el nombre de *primatología filosófica* simplemente da cuenta de la responsabilidad histórica, institucional y epistemológica de pensar una filosofía que tenga en cuenta el aspecto de la continuidad, con todo lo que ello implica. Este título no resultaría sino un símbolo, representante de un análisis respecto del vínculo entre humanos y seres vivos que aún no fue del todo considerado, particularmente en el ámbito de la reflexión filosófica. Por lo que una discusión planteada desde una *primatología filosófica* consiste en una argumentación pensada dentro de un periodo histórico que incluye la problematización a los supuestos discontinuistas del antropocentrismo especista.

En conclusión, los autores presentados ponen en evidencia que el problema del antropocentrismo no es un inconveniente meramente teórico, sino que acarrea la reproducción de una cosmovisión profundamente antropocéntrica desde un ámbito que, justamente, siempre se caracterizó por problematizar lo que se tenía por obviado. De allí la incumbencia de tener en cuenta la posibilidad de una disciplina filosófica que abone a esta discusión fundamental de manera directa.

Bibliografía

- Cavaliere y Singer (1998), *El proyecto Gran Simio*, Madrid, Trotta.
- Dawkins, Richard (1993) *El gen egoísta*, Salvat: Barcelona.
- Espósito, Roberto (2011) *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (1984) *El juego de Michel Foucault*, en *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, pp. 127-162.
- Lewin, Roger (1993) *Evolución humana*, Barcelona: Salvat.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009) *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires: FCE.
- Singer, Peter (2009) *Liberación Animal*, Madrid: Trotta.
- (2003) *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Madrid, Cátedra.