

AVATARES EN LAS RELACIONES DISCIPLINARES

El caso de la caracterización del hombre en la biología evolucionista y la filosofía existencialista

Avatars in the Disciplinary Relations:

The Case of the Characterization of the Man in Evolutionary Biology & Existentialist Philosophy

GUILLERMO FOLGUERA

(Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina)

Resumen

La búsqueda por establecer relaciones entre diferentes campos del saber ha sido un tema recurrente en las últimas décadas. Sin embargo, no existe acuerdo dentro de la comunidad académica del camino a recorrer y de las múltiples dificultades que se presentan para lograr una verdadera integración de diferentes áreas del saber, y no una mera yuxtaposición. El interés inicial que motiva el presente trabajo está dado justamente en comprender mejor algunas de las características de un proceso integratorio disciplinar. A estos fines, mediante el caso particular de la naturaleza del hombre, se analizará el tipo de relación que se ha dado entre diferentes áreas del saber: la filosofía (en particular la existencialista en la caracterización dada por Hans Jonas en su libro “El principio vida: hacia una biología filosófica”) y la biología (en particular la evolucionista). En nuestro recorrido reconocemos cómo ambos abordajes se han caracterizado desde un lugar “seguro” (no reconociendo su propia parcialidad) a la vez que negando la presencia del otro “polo”. De este modo, ambas perspectivas no han logrado conservar esta tensión constitutiva del propio hombre: el ser entre un “desde siempre” propio de la biología, y un “precisamente ahora” propio de su recuperación histórico-social. Esta recuperación de la tensión como un elemento constitutivo es, a nuestro entender, una de las características centrales de un proceso transdisciplinario.

Palabras claves: Hans Jonas; Naturaleza del Hombre; Transdisciplinariedad.

Abstract

The search for establishing relationships between different fields of knowledge has been a topic very frequent in the last decades. However, there is not an agreement inside the academic community about of the way to obtain a real integration of different areas of knowledge. The main objective of this work is to know about the process of integration between disciplines. To this end, this paper studies characterization of the particular case of the nature of man by two areas of knowledge: the philosophy (especially the existentialism by Hans Jonas in his book “The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology”) and evolutionary biology. In general terms, it is important to note how both ways of knowledge have characterized themselves from a “safe” place simultaneously that they are denying the presence of another way of knowledge. Therefore, both perspectives have not managed to preserve this constitutive tension of the nature of man: the being between a “from always” own of the biology and a “precisely now” own of the historical-social perspective. The recovery of the tension between both conceptualizations is one of the central characteristics of the transdisciplinary process.

Keywords: Hans Jonas; Human nature; Transdisciplinary.

1. Introducción

En las últimas décadas se ha consolidado una mirada positiva acerca de los trabajos que involucran diferentes áreas del saber. Así, términos como multidisciplinariedad, interdisciplinariedad o transdisciplinariedad son frecuentemente evocados en trabajos académicos en la actualidad. ¿Cuáles son las diferencias generales entre cada uno de estos términos? Al respecto, Köppen y colaboradores (2005) indican que mientras multidisciplinariedad es una mera aditividad entre diferentes áreas del saber, en la interdisciplinariedad, en cambio, se pone el énfasis en las relaciones disciplinares manteniendo la identidad de cada uno de los campos del saber, a las vez que obligando a una comprensión de las disciplinas externas y, por último, en el caso de la transdisciplinariedad son directamente disueltas las barreras disciplinares. En relación con el origen de la necesidad de integrar diferentes áreas del saber, resultan interesantes las palabras de los investigadores Casanueva y Méndez:

Desde hace por lo menos tres décadas, el término “transdisciplinar” aparece en varios contextos como el ideal a seguir, o por lo menos como territorio a explorar (...) esto pone de relieve que al menos un grupo numeroso de intelectuales considera que la organización

disciplinar actual del conocimiento está en estado de crisis. El concepto de transdisciplina, por un lado, parece ser una enérgica reacción contra la especialización de las ciencias naturales y humanas ocurridas durante la sociedad industrial seguida de su hiper-especialización durante la segunda mitad del siglo XX. (Casanueva y Méndez, 2010: 43-44).

Aunque la cita refiera explícitamente a la transdisciplinariedad, en principio el escenario podría aplicarse a cualquiera de los restantes.

Cabe mencionar que, aún reconocidos y aceptados los inconvenientes originados por la hiper-especialización, el camino a recorrer para lograr una efectiva integración disciplinar, sin embargo, dista de ser trivial. Por el contrario, no existe un acuerdo dentro de la comunidad académica respecto a cómo debe darse la integración entre diferentes áreas del saber, a los fines de evitar una mera yuxtaposición de cuerpos teóricos. Justamente, el interés que motiva al presente trabajo está dado en el intento de comprensión de las características que presentan escenarios que involucran un proceso integratorio entre áreas del conocimiento marcadamente diferentes. De este modo, las principales preguntas que atraviesan esta investigación son: ¿qué dificultades involucra esta búsqueda por una integración? Y ¿qué aspectos no habitualmente considerados deben incluirse cuando se integran perspectivas en las que subyacen no sólo perspectivas diversas sino incluso marcos epistemológicos alternativos?

Sin dudas, un estudio que involucra áreas diferentes del conocimiento es el realizado por Hans Jonas en su libro “El principio vida: hacia una biología filosófica”, en el cual el filósofo alemán realiza una aproximación a las principales teorías en biología evolucionista integrándolas con filosofías cercanas al existencialismo. Independientemente del éxito en su empresa, este trabajo presenta la interesante novedad de relacionar a las ciencias de la vida con corrientes filosóficas no cercanas al positivismo, siendo que éstas últimas son las que han servido como sustento a la investigación en las ciencias de la vida en el último siglo y medio. En este sentido, este trabajo se propone avanzar en la dirección dada por Jonas, pero con el objetivo principal de comprender las características involucradas en una integración entre áreas del conocimiento marcadamente diferentes. En principio, resulta claro que esta búsqueda debe

involucrar algún tipo de fenómeno o problemática común, de modo que sea posible el análisis de la integración en cuestión. En particular, en nuestro caso consideraremos las aproximaciones que se han dado acerca de qué es el hombre, haciendo hincapié tanto en las respuestas parciales dadas desde cada una de las áreas del conocimiento, como en cuanto a las relaciones establecidas entre ellas. Con este fin, en primer lugar se realizará un análisis de las diferentes caracterizaciones que se han dado del hombre desde ambas áreas del conocimiento, no sólo analizando las respuestas presentes en la actualidad sino también tratando de reconocer algunos de los antecedentes históricos de las mismas a los fines de poder lograr un contexto adecuado. Para el caso de la filosofía asumiremos justamente el camino realizado por Hans Jonas en dicho libro. A su vez, en el caso de las ciencias de la vida se hará centro en la biología evolucionista en la medida en que es una de las que más se ha ocupado de la naturaleza del hombre, presentando además de manera somera los principales antecedentes de la misma. Por último, en este trabajo nos aproximaremos a las dificultades que se han establecido en referencia a una “integración” entre dichas conceptualizaciones del hombre. A modo de conclusión general, resulta significativo reconocer que un estudio que involucre la integración de áreas diferentes, debiera recuperar las “tensiones” involucradas. ¿A qué nos referimos con ello? Para el caso particular aquí indagado la transdisciplinariedad debiera recuperar como constitutiva a la “propia tensión” entre una historicidad constitutiva en las corrientes filosóficas recuperadas por Jonas, y una naturaleza conceptualizada en términos de “permanencia” y ahistoricidad desde la perspectiva biologicista. Comencemos entonces con el recorrido filosófico correspondiente.

2. El hombre en el pensamiento filosófico, según Hans Jonas

El análisis realizado por Hans Jonas comienza presentando una etapa en la historia del pensamiento filosófico que denomina “gnóstica” con orígenes medievales, en la cual se sostiene a la relación entre el hombre y el mundo en términos fuertemente dualistas. Se trata de un dualismo extremo, en el que entre ambos polos se plantea una relación antagónica. El filósofo Hans Jonas indica que:

... esta doctrina afirma que lo divino es ajeno al mundo y carece de toda participación en el físico; que el verdadero Dios, absolutamente transmundano no es revelado y, ni siquiera anunciado por el mundo, y que por ello es el desconocido, el totalmente otro, incognoscible con cualquier analogía que tomemos del mundo. En conformidad con ello, el aspecto cosmológico de la doctrina dice que el mundo es ajeno a Dios por excelencia, y que no es una creación de la divinidad, sino de un principio inferior cuya ley cumple. (...) El mundo es el producto, incluso la encarnación de la negación del saber. (Jonas, 2000: 286-287)

Luego continúa con su análisis indicando que:

Para los gnósticos, por el contrario, la alineación entre el hombre y el cosmos debe agudizarse hasta el extremo en aras de la reducción del sí mismo, que sólo de esa manera puede volver en sí. Es necesario vencer al mundo y un mundo degradado a un sistema de poder sólo puede ser vencido con poder. (Jonas, 2000: 289)

“Vencer” no es un término más: mundo y hombre establecen desde allí su relación. De esta contraposición, de esta negación de lo vivo por sobre lo muerto, de lo propio por sobre lo ajeno, comienza nuestro camino acerca de este límite que el hombre se adjudica a sí mismo. Podrá plantearse a su vez, que aquí no sólo lo biológico es fuertemente despreciado, sino que también el aspecto histórico del hombre en tanto “efímero” se aleja de lo que le es propio. No es menos que cierta dicha afirmación. Pero resulta de importancia que a través de la caracterización anterior, el cristianismo ha dejado bien sentado los términos en los que entenderá a lo “propio” y a lo “ajeno”. De ahora en más al decir hombre deberá verse la plenitud y no ya la carencia; la coherencia, y no ya cierta tensión contradictoria.

En la Modernidad, los términos que conforman dicha relación evidentemente se alteran. Cabe mencionar que a los fines de nuestro objetivo general no se busca aquí dar cuenta de todo el período moderno, sino sólo de algunos elementos significativos presentados por el filósofo alemán. Dado que el elemento “pensante” del hombre no es parte del mundo, no pertenece a él sino que es radicalmente distinto. En efecto, como había señalado Descartes, lo extenso no piensa, y la naturaleza no es más que sustancia extensa, *res extensa*, esto es, cuerpo, materia, magnitud externa. Y así, el hombre es el único ser en el mundo que piensa, no “porque” sino “pese a que” forma parte del mundo:

Al igual que [el hombre] ya no participa de un sentido de la naturaleza, sino solo -a través de su cuerpo- de sus condiciones mecánicas, tampoco la naturaleza se preocupa de asuntos internos del hombre (...). El mundo creado no revela el propósito del creador en el modo en que está dispuesto, ni su bondad en la sobreabundancia de las cosas creadas, ni su sabiduría en su adecuación a fines, ni su perfección en la belleza del todo, sino únicamente su poder en la magnitud propia del mundo en la inmensidad espacial y temporal del mismo. En efecto, la extensión o lo cuantitativo, es el único rasgo esencial que conserva el mundo, y si el mundo muestra algo de divino lo hace precisamente a través de esa característica. (Jonas, 2000: 282)

En términos generales, una parte significativa de la Modernidad ha planteado una Razón que conformó su propio método, objetivo y fin. Cuando lo biológico comience a encontrar sus propios límites, palabras y campo de estudio en esta época (desarrollado en la siguiente sección) no alcanzará para verle algo significativo desde algunos herederos de esta tradición. La analogía de la máquina permitirá ver sólo extensión cuantificable a esto que nunca podrá ser diagnosticado como propio. Que en esta enunciación esté el germen de la propia negación, no revierte el signo dado: el hombre, pleno, no puede ver en lo cuantificable, el elemento fundamental de su propio ser.

Como última etapa del análisis de Jonas, es finalmente propuesto el existencialismo, una de las corrientes de pensamiento que ha implicado en mayor grado la negación de la posición biologicista. Según esta filosofía, en palabras de Jonas, la voluntad sustituye a la contemplación, la temporalidad del acto desplaza a la eternidad del “bien en sí”. El hombre está ahora a solas consigo mismo. Y con esto, respecto a la relación entre hombre y mundo, en la etapa existencialista termina de acentuarse lo ya enunciado de la Modernidad respecto a lo natural. Aparece una renuncia total a la trascendencia, pero esto tiene un “costo” fuerte, el de una soledad radical dada por medio de la negación de todo lo que signifique “permanencia” por fuera de la voluntad/ libertad. El hombre es (sólo) su libertad, su propio proyecto. Se trata de un rechazo de toda naturaleza definible del hombre que sometiese su existencia a una esencia predeterminada, y con ello hiciese de él una parte de un orden objeto de esencias en el todo de la naturaleza. Resulta muy interesante la caracterización que Jonas da de esta corriente:

Este es el sentido del ser que conserva aquí la naturaleza como polo de referencia de una temporalidad – un deficiente sentido del ser- y esa referencia en la que está tan objetivizada es un defectuoso modo de existencia, su caída de la futureidad de la preocupación en el ocioso presente de la curiosidad. (...) Ninguna filosofía se ha preocupado tan poco de [la naturaleza] como el existencialismo, para el cual no ha conservado dignidad alguna. (Jonas, 2000: 299)

En su búsqueda de integración entre los campos del saber, Hans Jonas tampoco resiste la mención a una negación absoluta de todo lo “permanente”: “¿Cómo se puede estar arrojado sobre alguien que arroje y un lugar desde el que se arroje? El existencialista debería decir más bien que el ser humano (...) ha sido arrojado por la naturaleza” (Jonas, 2000: 301).

Desde el existencialismo, devolverle al hombre la responsabilidad de su propia existencia ha tenido el costo de que lo “permanente” fuera arrasado bajo la amenaza que el hombre encuentre allí el límite para justificar su carencia autoedificada. En el marco de un análisis de las relaciones disciplinares, puede verse aquí expresado uno de los inconvenientes primarios, en la medida que se impide una relación directa, al negarse cualquier “diálogo posible”. Por el contrario, estamos ya en condiciones de adelantar que relacionar a disciplinas, significa revertir esta propuesta de “mundos” que se niegan mutuamente no ya desde un verdadero diálogo sino desde su omisión más extrema. Por el contrario, desde el existencialismo, si el hombre se quiere libre deberá “negar” en forma terminante a todo lo biológico, amenazante de cualquier forma de determinismo; y si acaso el hombre se requiere como “permanencia” biológica, deberá ver entonces en lo “efímero”, una madeja incomprensible incapaz de aportar algo significativo, entre un método dudoso y una historicidad pobre de generalidades. Avancemos pues a la siguiente sección: el camino de lo biológico capaz de autolegitimar su propia definición de lo propio y ajeno del hombre.

3. La biología y el hombre

Evidentemente, referirse al término “biología” previo al siglo XIX y, más aún, a los inicios de la Modernidad, constituye un importante anacronismo. Sin embargo, a los fines de poder “acompañar” al recorrido realizado por Jonas en la sección anterior, veamos algunos de los antecedentes del estudio de lo vivo. Durante el período medieval, la conceptualización de la naturaleza es influida por el neoplatonismo de San Agustín. En particular, es utilizado el Timeo para desarrollar el tema de que el mundo material no es sino copia del arquetipo ideal concebido por el Creador. A su vez, se hace hincapié en la lección moral del vínculo del relato del génesis con el platonismo. El propósito verdadero de la filosofía es encauzar el espíritu hacia Dios, el estudio de la naturaleza tiene valor sólo en la medida en que contribuye a este fin. De esta manera, la realidad trascendente es ofrecida de manera viva y profunda, y no se opone a la realidad inmediata, sino que, por el contrario, la supone. En el siglo XII en relación con la conceptualización de lo “natural”, ocurre un notable quiebre conceptual dado por la traducción de Aristóteles y otros filósofos antiguos tales Galeno e Hipócrates. Resulta interesante reconocer la ruptura con los filósofos de la Patrística, a partir de descartar muchas de las leyendas de los bestiarios. Ciertamente, en este período es definida una nueva relación entre la teología, la Razón y la naturaleza. Esto, entre otras implicancias, deja libre a la Razón humana para estudiar la naturaleza, teniendo siempre en mente que los resultados deben ilustrar el origen divino del mundo material. Aún cuando no tenga un carácter empírico, comienza a surgir un tipo nuevo de estudio de la naturaleza, aceptando que el mundo era obra de la divina providencia aunque su actividad cotidiana estaba regida por causas naturales. Dentro de la Escolástica, uno de los filósofos que muestran un mayor interés en la historia natural fue Alberto Magno, perteneciente a la orden de los dominicos. Al respecto, es incluido en los análisis de la naturaleza no sólo lo dado en los libros, sino también en la experiencia. Alberto acepta el principio de continuidad, según la cual hay formas intermedias entre las diferentes clases. Así surge la imagen de una cadena del ser lineal y continua, con todos los grados de la existencia como parte del plan divino.

Es a partir del Renacimiento y, principalmente, del inicio de la Modernidad, cuando comienza a reconocerse una consolidación de la indagación de la naturaleza como lo “permanente” en los seres vivos. En particular, en el siglo XVII se consolidan dos corrientes dentro del estudio de lo vivo: la fisiología, derivada de la medicina; y la historia natural, relativa al inventario de los seres vivos. La primera está marcada por un mecanicismo, que tal como plantea Francois Jacob en su libro “La lógica de lo viviente”, no se trata de una metáfora, de una comparación o de una analogía, sino que el mecanicismo es propiamente una identidad (Jacob, 1999). Y este mecanicismo rige para todos los cuerpos y para todos los entes, sujetos a las leyes. La propia noción de leyes que dan cuenta de la dinámica de los seres vivos comienza a consolidar esta conceptualización de la “permanencia” en lo natural. Así, por ejemplo, para Descartes la propiedad de los objetos no puede proceder más que de la ordenación de la materia. Sólo faltará que las ciencias naturales continúen su curso y que el hombre ingrese a la cadena del ser, para que la nota de lo ahistórico comience a prevalecer en la conceptualización de lo humano.

A su vez, de la corriente de historia natural devienen las ideas evolucionistas, las cuales se consolidan entrada ya la Modernidad. Por ejemplo, Buffon en el siglo XVIII refiere a “cambios” en la vida entendidos como una alteración de lo “originario”. Es en este sentido que Buffon se refiere al cambio de lo vivo en términos claramente negativos. De este modo, lo originario continúa ocupando un lugar de privilegio. Su alteración conlleva a un alejamiento de lo más propio de la vida: su propio origen. Unas décadas después y en la (aparentemente) “vereda opuesta” al pensamiento de Buffon, Lamarck otorga una connotación positiva a la noción de cambio, continuando la dirección que el propio Iluminismo presenta en todos los demás campos político, económico y social. La historia de los seres vivos, de las especies, ya no se constituye como un alejamiento de lo originario. Por el contrario, es en el transitar mismo y en la distancia máxima al origen, que la historia demuestra su mejoría. La distancia al origen continúa siendo el criterio, aunque ahora posea la connotación opuesta. Las “garantías” que planteaban la idea de plan divino y la de progreso explicitada por Lamarck, fueron barridas por completo. En esta nueva mirada sobre la naturaleza, el hombre también debía ubicarse. Y en este mismo movimiento de análisis y clasificación, su propio lugar era alterado. El

hombre desea diferenciarse del resto de la vida a la vez que de sí mismo. En palabras de Gould:

Para apreciar la repercusión de la ciencia sobre las ideas imperantes en los siglos XVIII y XIX acerca de las razas, debemos empezar reconociendo el ambiente cultural de una sociedad cuyos dirigentes e intelectuales no abrigaron dudas acerca de la pertinencia de la jerarquización racial, una jerarquización que asignaba a los indios un puesto inferior al de los blancos, y a los negros, uno inferior al de todos los demás. Dentro de este horizonte general la desigualdad estaba fuera de discusión. Un grupo sostenía que los negros eran inferiores y que su condición biológica justificaba la esclavitud y la colonización. Otro grupo estaba de acuerdo con que los negros eran inferiores, pero sostenía que el derecho a la libertad no dependía del nivel de inteligencia de las personas. (Gould, 2003: 52)

El final de este período encuentra al gran fundador, a la vez que sistematizador, de las teorías evolutivas propiamente dichas, Charles Darwin. Y, como no podía ser de otro modo, la diferenciación (interna y externa) del hombre continuaba dándose a partir del “sustrato biológico”. Por ejemplo, Darwin se refiere a una época futura en la que la brecha entre el ser humano y el mono se ensancharía debido a la previsible extinción de especies intermedias como el chimpancé y el hotentote (Darwin, 1995). Así, hay tanta diferencia entre un hombre blanco y uno negro, como entre un negro y un chimpancé. Aún en el seno de la mutabilidad estructural, la “permanencia” constituye las características más propias del hombre. La diferencia que justificó el evolucionismo habría sido posible desde y por el cambio, pero el esquema de “permanencia” con la que el hombre se piensa -aún no eterno, aún finito, aún carente- no se altera significativamente. De este modo, la segunda mitad del siglo XIX termina por exacerbar la diferenciación entre naturaleza y cultura. Por ello, al interrogar por el hombre desde la biología, la exacerbación de lo natural trae el problema de distinguir al hombre de los otros organismos, aún estando dentro del mismo espectro de la vida. Las ciencias sociales sólo aparecen consideradas desde la perspectiva de las ciencias naturales como un peligro a ser superado. No se trata sólo de una diferenciación entre objetos de estudio, el positivismo ha generado las posibilidades para que las propias disciplinas sean susceptibles de una comparación en términos de carencias y copias:

Quizás es esta repartición nebulosa en un espacio de tres dimensiones lo que hace que las ciencias humanas sean tan difíciles de situar, lo que da su irreductible precariedad a su localización en el dominio epistemológico y lo que las hace aparecer a la vez como peligrosas y en peligro. Peligrosas ya que representan algo así como una amenaza permanente para todos los otros saberes; ciertamente, ni las ciencias deductivas, ni las ciencias empíricas, ni la reflexión filosófica se arriesgan, siempre y cuando permanezcan en su dimensión propia, a pasar a las ciencias humanas o a contagiarse de sus impurezas, pero se sabe con cuántas dificultades tropieza, a veces, el establecimiento de esos planes intermedios que unen unas con otras las tres dimensiones del espacio epistemológico (Foucault, 1999: 337-338).

Al exacerbar lo natural que hay en el hombre, se genera un doble juego de semejanzas y diferencias. Por un lado, el sustrato biológico se separa de los aspectos culturales. Por otro, el hombre debe diferenciarse de lo ajeno a la vez que tiene que contar con la suficiente variabilidad en su seno como para que logre diferenciarse internamente sin acudir a las herramientas culturales. Este hombre que indaga, intenta establecer en un mismo movimiento las causas que lo alejen de todo lo no-hombre a la vez que le permita generar las condiciones de posibilidad internas como para que lo propio no sea un homogenato indiferenciable. ¿Cómo reconocer esos elementos de diferenciación de lo ajeno a la vez que de lo propio? A fines del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, las propuestas que más perduran son justamente los análisis de caracteres cuantitativos, tal como el tamaño craneal. Bajo el supuesto de que un mayor tamaño cerebral implica una mayor inteligencia -sin que quede demasiado claro que se entendía por ella- el hombre se diferencia fuertemente del chimpancé, acudiendo a diferencias cuantitativas de modo de lograr diferenciarse internamente. Con la idea que el sustrato biológico permite tanto las diferenciaciones intraespecíficas como interespecíficas, se da origen al sustrato que sustentó todos los abordajes xenófobos, desde aquellos propuestos por el imperio británico, pasando por los de Estados Unidos y hasta los mismos del nazismo:

Hitler, que tanta aniquilación trajo, no surge de la nada, sino que recibe una herencia de finales del siglo XIX que le lleva a ver el mundo humano desde la perspectiva del biologicismo y del naturalismo. En esta perspectiva no hay ningún “bien” ni ningún “mal” (Safranski, 2002: 213).

El nazismo había aplicado gran parte del bagaje teórico sustentado por la biología. Ante el espanto, las ciencias naturales debieron “retroceder”¹. Así, durante la segunda mitad del siglo XX es requerida una nueva relación entre lo natural y lo cultural, en el cual la biología tendrá una tarea significativa tratando de diferenciar tanto los límites de lo ajeno como las diferencias internas a lo propio. Debe en efecto referirse a esta relación, pues se espera de la biología que comprenda al hombre y desentenderse de la dimensión cultural significaría desconocer el impacto sufrido por el positivismo. En ese contexto es generado un nuevo tipo de relación asimétrica. Lo cultural no se relaciona simétricamente con lo natural, sino que se apoya en él, encuentra allí sus propias características y condiciones de posibilidad. Por ejemplo, Edward Wilson retoma esta idea al indicar que: “...llegué a creer que la biología evolutiva podría servir como base de las ciencias sociales” (Wilson, 1995: 216). Ciertamente, ya no se trata de la anulación total de la dimensión social tal como en el período anterior, pero conserva las valoraciones correspondientes. Entre los diversos autores de la biología evolutiva, se destaca George Gaylord Simpson, una de las plumas más notables e influyentes. Al respecto, Simpson retoma la metáfora dada por Julian Huxley, otro de los grandes biólogos evolucionistas, para caracterizar dicha relación a través de la noción del “nada más que”:

Decir que el hombre no es más que un animal es negar, implícitamente, que tiene atributos esenciales, distintos de los de todos los animales. La posición del hombre en la naturaleza, con la suprema significación que para él tiene, no está definida por su animalidad, sino por su humanidad (Simpson, 1961: 222)

Así es entendido lo social desde la biología, como lo nuevo, lo específico: “La mayoría de las características que resultan inusitadas o extraordinarias en el hombre pueden resumirse en una palabra: “cultura”” (Dawkins, 1993: 281). Entre las características extraordinarias, la ética aparece como una “piedra distintiva”: “el hombre adquiere, casi inevitablemente, principios éticos, lo que

¹ Resulta sumamente claro para ello la declaración dada en la Reunión de la UNESCO en 1950. En particular, en el ítem décimo se indica que: “Los datos científicos con que contamos en el momento presente no justifican la teoría según la cual las diferencias genéticas hereditarias serían un factor primordial en la aparición de las diferencias que se manifiestan entre las culturas. Por el contrario, esas diferencias se explican por la historia cultural de cada grupo.”

corresponde a una profunda necesidad de todo miembro normal de la especie” (Dawkins, 1993: 235). Así la ética sólo es un criterio de humanidad, y la biología no olvida su etapa positivista. Se deben hallar por ello leyes, leyes universales e inmutables, capaces de descansar en ellas:

...los antropólogos encontraron, además, que existen sistemas éticos sumamente diversos en diferentes sociedades, todos igualmente válidos si se los juzga mediante pruebas pragmáticas u otras también objetivas, y que tienen una clara relación con la estructura social y otros factores, que no tienen nada que ver con su validez absoluta (Dawkins, 1993: 238).

Simpson entiende esa tensión y la compara con la época previa:

La búsqueda de un principio ético naturalista comenzó mucho antes de Darwin pero se intensificó prematuramente a fines del siglo XIX, cuando se reconoció que la evolución es un fenómeno de la naturaleza que debe tener repercusiones éticas (Simpson, 1961: 238).

Sin embargo, lo cultural continúa siendo ajeno, primero por no ser lo originario y segundo por ser extremadamente mutable, esto es, por atentar contra la “permanencia” de lo natural. No es pura negatividad pues se trata de un reflejo parcial de aquello mismo que se plantea como objeto de estudio primordial desde la biología, pero permanece como un mal reflejo, un incómodo eco, una novedad cualitativa digna de mencionarse pero incapaz de independizarse de su propia génesis:

Lo que pretendemos demostrar con esta descripción de las analogías que tiene con la moral el comportamiento de animales sociales desde el punto de vista funcional, es el papel que desempeñan los rígidos componentes innatos del comportamiento en estructuras sociales altamente especializadas, y el modo en que determinan estas estructuras. Veamos ahora hasta qué punto se puede demostrar, en el comportamiento humano, la existencia de mecanismos desencadenantes innatos, de auténticos desencadenantes y de procesos endógenos de producción de estímulos. Intentaremos ver si en el hombre hacen acto de presencia, junto a la moral responsable, otras motivaciones sociales enraizadas en estratos más profundos y de mayor reigambre filogenética (Lorenz, 1984: 185).

Lo biológico en tanto originario es poseedor de mayor “estabilidad” y, aún cambiante, es elegido como lo más propio del hombre. En los casos en que lo cultural se recupera, la asimetría lo presenta como una mera copia de lo otro, de

lo más propio, nace de allí y por allí, y allí se sostiene, allí encuentra su fundamento. A propósito, Safranski indica:

Tales puntos de vista, que representan triunfos del conocimiento, son ofensivos para la propia percepción del hombre en su función especial frente a la naturaleza, para la determinación de su valor especial. Es común a todos ellos el hecho de que incluyen radicalmente al hombre en el nexo de la naturaleza. El hombre es “naturalizado” y con ello pierde su condición espiritual. Desaparece paulatinamente la conciencia de la diferencia entre el hombre y el resto de la naturaleza. El hombre pasa a ser para sí mismo una cosa entre las cosas, un hecho de la naturaleza. (Safranski, 2002: 221).

Así se expresa la relación entre devorado-devorador. En términos generales, hemos visto cómo ambos recorridos no han visto la necesidad de establecer un diálogo que podría haberles sido propio. Se ha escindido un hombre sin que ello haya implicado una genuina interrogación acerca del precio que por ello se ha pagado. Dos voces que se creen solas, dos voces que se creen completas.

4. La negación como modo disolvente del conflicto

En una primera aproximación, resulta evidente que las sendas de análisis filosófico y biológico presentan profundas diferencias entre sí en relación con la búsqueda por comprender qué es el hombre. Por ejemplo, mientras el análisis filosófico se ha centrado en la dicotomía hombre-mundo, el biológico ha indagado principalmente la relación cultura-naturaleza. A su vez, aunque evidentemente distintos, es interesante reconocer algunas similitudes entre ambos recorridos. Un hombre capaz –o no- de incluir al mundo en su propia noción, o al menos, lo-que tiene-de-mundo en la demarcación dada por el recorrido filosófico; mientras que en el biológico, un hombre que interroga sobre si lo cultural le es propiamente significativo. De este modo, ambos recorridos nos acercan a la relación general entre lo “permanente” y lo “mutable” de la naturaleza del hombre. En este sentido, una recuperación transdisciplinar, debería recuperar la tensión entre ambos polos. Para ello, resulta imprescindible que una visión integradora deba abandonar la “seguridad” de las propuestas de lo “permanente” y lo “mutable”. Obviamente, en las últimas décadas, no ha sido reconocida dicha tensión ni desde la

perspectiva biologicista ni desde los abordajes cercanos al existencialismo en los términos de Jonas.

Una de las aproximaciones que sin duda en este contexto valen una mención, es la dada por el filósofo italiano Paolo Virno en su libro “Cuando el verbo se hace carne” (2004). A través de la presentación de la que él denomina “historia natural” en el hombre, el autor cree poder recuperar justamente algunos de los elementos de la tensión entre lo natural y lo histórico. Por un lado, una Historia entendida por el autor como la contingencia de los sistemas sociales y la sucesión de los modos de producción; por otro, lo natural dado por la constitución fisiológica y biológica de nuestra especie, esto es, las disposiciones innatas que la caracterizan filogenéticamente. Ambos “polos”, a partir de la misma definición del hombre, generan esta tensión perpetua. Son históricos-naturales los fenómenos contingentes que revelan al invariante biológico, asegurándole por un momento una llamativa pertenencia en el plano social y político. Según Virno, la naturaleza humana coincide totalmente con la realidad empírica que está a espaldas de los indicadores epistemológicos; no es algo distinto, entonces, del conjunto de condiciones materiales que subyacen a la formación de las categorías *a priori* (Virno, 2004).

A través de nuestro recorrido, se ha podido evidenciar la extrema negación mutua entre lo “efímero” y lo “permanente”, independientemente cuáles de los polos se tome en consideración dentro de la corriente analizada. Las consecuencias dadas por el análisis pueden aparecer sólo como abordables dentro del esquema analizado, y su recuperación será sólo parcial a través de propuestas en la que ambos “polos” sean incluidos. Sin embargo, esto sólo es parcialmente cierto, pues no son aquí necesarios los elementos recuperados, sino la notable particularidad de un hombre, que encuentra en esta tensión recuperada su propio modo de permanecer y ser. Esto es, es entre este ser biológico y el modo particular de su propia historia, que se constituye su propia naturaleza. A través de la localización del esquema de predeterminación y de lo obtenido por medio del estudio biológico del hombre, surge la doble dimensión de la respuesta (Virno, 2004). Nuestro aporte, en este sentido, es relativamente pequeño: la necesidad de concebir la tensión entre “lo que ve” y “lo que es visto”. ¿Qué significa reconocer “lo que ve”? Siguiendo a Paolo Virno, en términos

kantianos, no sólo deben estar en juego los fenómenos representados mediante categorías trascendentales, sino también los fenómenos que corresponden a la misma existencia de las categorías trascendentales sobre los que se basa toda representación. ¿Qué significa reconocer “lo que es visto”? Aquí deberían mostrarse además los fenómenos representados -ya reconocidas las categorías trascendentales históricas- a la vez que debe ser mostrado el objeto y evento que fueron reconocidos en la misma recuperación del horizonte del sentido (sólo “permanencia”). Pero que esta “simultaneidad” no permita interpretaciones erróneas, en la medida en que es la propia relación la que debería ser recuperada en tanto constitutiva. Así, lo analítico y lo sintético, son necesarios y constituyentes a la vez de un único y contradictorio movimiento. Será en la tensión entre ambos “polos” (esto es, en la negación del otro que ambos poseen) desde donde se logrará dar cuenta -parcialmente- del movimiento de esta tensión denominada hombre. ^[9]

Agradecimientos

Deseo agradecer a la Universidad de Buenos Aires y al CONICET, organismos que han permitido la elaboración del presente trabajo.

Bibliografía

- CASANUEVA, Mario y MÉNDEZ, Diego. (2010). Notas a favor de la transdisciplina o hacia una epistemología de las relaciones mereológicas entre modelos teóricos y sistemas empíricos. En: *Observaciones Filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*. Barcelona: Anthropos.
- DARWIN, Charles. (1995). *El origen del hombre*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- DAWKINS, Richard. (1993). *El gen egoísta*. Barcelona: Salvat.
- FOUCAULT, Michel. (1999). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- GOULD, Stephen Jay. (2003). *La falsa medida del hombre*. Barcelona: Crítica.
- JACOB, Francois. (1999). *La lógica de lo viviente*. Barcelona: Tusquets.

JONAS, Hans. (2000). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Valladolid: Trotta.

KÖPPEN, Elke, MANSILLA, Ricardo y MIRAMONTES, Pedro. (2005). La interdisciplinar desde la teoría de los sistemas complejos, *Ciencias*, 79: 4-12.

LORENZ, Konrad. (1984). *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. Barcelona: Planeta-De Agostini.

SAFRANSKI, Rüdiger. (2002). *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquets.

SIMPSON, George Gaylord. (1961). *El sentido de la evolución*. Buenos Aires: EUDEBA.

VIRNO, Paolo. (2004). *Cuando el verbo se hace carne*. Buenos Aires: Cactus: Tinta Limón.

WILSON, Edward. (1995). *El naturalista*. Madrid: Debate.



Guillermo Folguera es Doctor en Ciencias Biológicas por la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). En cuanto a su formación de grado es Licenciado en Filosofía y en Ciencias Biológicas, ambas carreras realizadas en la UBA. Actualmente se desempeña como investigador postdoctoral CONICET en el Instituto de Filosofía de FFyL-UBA y como docente e investigador de Historia de la Ciencia en la FCEN-UBA. Ha realizado estancias postdoctorales en el exterior a la vez que ha dictado cursos de capacitación docente en las temáticas de evolución y de filosofía de la ciencia.