

Jorge Riechmann

Para el libro coordinado por Antonio Diéguez, 2011

Acerca de la condición humana

«Los hombres son como los ríos: el agua es en todos la misma, pero cada uno de ellos es más angosto aquí, más rápido acá; allí más lento, allá más ancho; a veces limpio, a veces turbio; ora frío, ora cálido. Cada hombre lleva en sí los gérmenes de todas las cualidades humanas, pero a veces se manifiesta una cualidad, otras veces otra y el hombre se torna diferente de sí, a la vez que sigue siendo el mismo hombre.»

Leon Tolstoi¹

«Bien examinados todos los extremos, / incluidas las informaciones de la ciencia, / leído con atención el Génesis, / comprobada la necesidad humana / de unos cuarenta siglos largos, / la conclusión se impone: el hombre / no está hecho de arcilla bien cocida...»

José Jiménez Lozano²

«Si es que existe algo así como una esencia de los seres humanos, ésta reside primero en el plural y segundo en su potencialidad constitutiva: en su forma de vida cooperativa y en su capacidad para anticipar las oportunidades y las amenazas futuras.»

Harald Welzer³

«Parece que para el abstruso dilema lleno de contradicciones que conocemos con el nombre de condición humana no hay soluciones simples, sencillas y unidireccionales.»

Zygmunt Bauman⁴

Controversias sobre la naturaleza humana

En filosofía, muchas veces ó como se ha dicho ó el punto de partida determina el resultado de la investigación, o al menos lo acota sensiblemente⁵. Aún más

¹ Citado en Mario Bunge, *Filosofía política*, Gedisa, Barcelona 2009, p. 88.

² José Jiménez Lozano, *La estación que gusta al cuco*, Pre-Textos, Valencia 2010, p. 97.

³ Harald Welzer: *Guerras climáticas. Por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*, Katz, Buenos Aires / Madrid 2011, p. 299.

⁴ Zygmunt Bauman, *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona 2009, p. 64.

⁵ «En el campo de la filosofía generalmente el punto de partida determina en parte el resultado de la investigación.» Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, p. 18. Cuánto hay que agradecer a Alasdair MacIntyre su autocrítica en *Animales racionales y dependientes*

relevancia cobra esta constatación si pensamos en la antropología filosófica como filosofía primera⁶ a la manera de Ernst Tugendhat: ya que en tal caso *según la idea de la condición (o naturaleza) humana que nos hagamos, así será la filosofía que forjemos*. Se diría que nos importa afinar todo lo posible...

Quiero resaltar de entrada tres elementos fundamentales de la condición humana: corporalidad, animalidad y cultura. En primer lugar, somos *cuerpos dentro de la biosfera* (y no espíritus accidentalmente ligados a un trozo de materia, por ejemplo). En segundo lugar, somos *animales sociales* (simios supersociales, si se quiere una nota de color). En tercer lugar, somos *seres simbólicos* (con una fuerte tendencia a extraviarnos en los laberintos de la cultura, diría yo). En las páginas siguientes trataré de explorar algunas de las controversias tejidas en torno a la cuestión de la naturaleza (o condición) humana, guiándome por esos tres hilos rojos -- corporalidad, animalidad y cultura-- que acabo de sugerir. El criterio que a la postre se revelará más útil para tal travesía diría más o menos: ¡tratemos de no exagerar!

¿Un ser de anti-naturaleza?

El filósofo francés Luc Ferry escribió, en un ensayo que fue centro de considerable polémica en Francia y luego se tradujo al castellano, que el ser humano es *un ser de anti-naturaleza cuya situación por excelencia consiste en indeterminación*. Su *humanitas* reside en su libertad, en el hecho de que no tiene definición: su naturaleza consiste en no tener naturaleza, sino en poseer la capacidad de sustraerse a todo código donde se le quisiese encerrar. De otra forma: su esencia consiste en no tener esencia.⁷

Ferry es un liberal más o menos kantiano, y en sus palabras resuena de forma bastante directa el existencialismo de Sartre. Pero atendamos a los marxistas Harry y Fred Magdoff, que reflexionan desde un lugar político y filosófico muy diferente:

Resulta dudoso que el concepto de una "naturaleza humana" tenga algún significado, cuando la conciencia, la conducta, los hábitos y los valores de los humanos pueden ser tan variables y

⁶ Ernst Tugendhat, cap. 1 de *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona 2007.

⁷ Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, París 1992, p. 46. (Hay trad. castellana: Tusquets, Barcelona 1994).

están tan influidos por la historia y por la cultura que se desarrolla dentro de una sociedad dada. No sólo ha cambiado lo que conocemos como naturaleza humana, sino que la ideología que envuelve los elementos constitutivos de la naturaleza humana también ha cambiado drásticamente. La glorificación del hecho de ganar dinero, la aprobación de todas las acciones necesarias para conseguirlo y el fomento de las características humanas necesarias para ello -- antinaturales y repugnantes para Aristóteles-- son ahora la norma en las sociedades capitalistas.⁸

Puesto que somos seres históricos y culturales ¿hay que deshacerse de la idea de naturaleza humana? Esta clase de opiniones tiene una larga historia filosófica. Ya Demócrito de Abdera (460- 370 AEC⁹, aproximadamente) anticipa la idea de que la naturaleza del hombre es no tener una naturaleza propia. El fragmento 764 de los recogidos en la edición española de referencia expresa esto de manera bastante rotunda: «La naturaleza y la instrucción poseen cierta similitud, puesto que la instrucción transforma al hombre y, al transformarlo, produce su naturaleza»¹⁰. La misma idea adquiere una primera formulación clásica en el mito sobre Prometeo y su hermano Epimeteo narrado en el *Protágoras* de Platón.

Pico della Mirandola (1463-1494), uno de los fundadores del pensamiento humanista europeo, compara al camaleónico ser humano con Proteo y escribió en su famosísima *Oración sobre la dignidad humana*:

«Por eso Dios escogió al hombre como obra de naturaleza indefinida, y una vez que lo hubo colocado en el centro del mundo, le habló así: --No te he dado un rostro, ni un lugar propio, ni don alguno que te sea peculiar, oh Adán, para que tu rostro, tu lugar y tus dones tú los quieras, los conquistes y los poseas por ti mismo. La naturaleza encierra a otras especies en leyes por mí establecidas. Pero tú, que no estás sometido a ningún límite, con tu propio arbitrio, al que te he confiado, te defines a ti mismo. Te he colocado en el centro del mundo, para que puedas contemplar mejor lo que éste contiene. No te he creado ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, para que por ti mismo, libremente, a guisa de buen pintor o hábil escultor, plasmes tu propia imagen. Podrás degenerar en cosas inferiores, como son las bestias; podrás, según tu voluntad, regenerarte en cosas superiores, que son divinas.»¹¹

En los *Ensayos* de Montaigne, el hombre se define como un ser óvario y ondulante. Nietzsche extremará esta línea de pensamiento en su idea de la

⁸ Harry Magdoff y Fred Magdoff, «¿Es posible que la naturaleza humana cambie?», dentro de su artículo «Más cerca del socialismo», originalmente publicado en *Monthly Review* vol. 57 num. 3, julio-agosto de 2005. En castellano: *Selecciones de Monthly Review, Un socialismo para el siglo XXI*, ed. Hacer, Barcelona 2007, p. 66.

⁹ Antes de la Era Común.

¹⁰ *Los filósofos presocráticos* vol. 3, Gredos, Madrid 1980, p. 376. Es el fragmento 68 B 33 de la edición Diels-Kranz.

¹¹ G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*. De aquí arranca, como suele enseñar Tomás Pollán, la «enérgica antropología filosófica de nuestra Modernidad voluntarista» (lección en la Facultad de Filosofía y Letras de la UAM, 10 de febrero de 2011).

autocreación humana. Para Karl Marx, «la esencia humana (...) es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales» (6ª tesis sobre Feuerbach). José Ortega y Gasset escribía en *Historia como sistema* (1935): «El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ésta no es de suyo nada, sino mera potencia para ser —como usted quiera—» Y también, con sentencia rotunda: «el hombre no tiene naturaleza, sino historia».

En el debate contemporáneo, se puede rechazar la idea de naturaleza humana desde lugares filosóficos diferentes. *Desde el idealismo*, porque se cree que menoscabaría la libertad trascendental del ser humano. *Desde posiciones de izquierda política*, porque se piensa que obstaculizaría las posibilidades de transformación social emancipatoria. *Desde filosofemas postestructuralistas y/o postmodernos*, porque se estima que pondría trabas al despliegue de experimentos individuales de autotransformación...

Exageraciones

Pese al arraigo de tales ideas en importantes corrientes de pensamiento, *parece difícil mantenerlas en serio fuera de ciertos contextos muy específicos de argumentación*. La exageración de Luc Ferry, por ejemplo, proviene de otra exageración análoga de Jean-Paul Sartre (recordemos: para el pensador existencialista francés, a diferencia de los objetos, de las cosas, que comienzan por tener una esencia determinada, en el ser humano la existencia precede a la esencia). «No hay naturaleza humana», según Sartre, porque ésta se define como una esencia creada por Dios¹². Claro, tras semejante definición, negar la naturaleza humana resulta cómodo: pero ¿cómo luego veremos— en la misma famosa conferencia el mismo pensador tuvo que recurrir a una noción de *condición humana* que en el fondo es sólo una «naturaleza humana» más modesta y menos sublime.

Así, negar la naturaleza humana se justifica sólo en *un contexto de diatriba contra la mala fe moral*, o si aceptamos algún metafísico dualismo del tipo de la

¹² Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París 1970, p. 21-22.

distinción kantiana entre òhombre fenoménicoö y òhombre numénicoö... La exageración de los Magdoff, por poner otro ejemplo, se dirige polémicamente contra quienes quieren arraigar en la naturaleza humana rasgos contingentes del tipo humano que favorece el capitalismo (para deducir, por ejemplo, la imposibilidad del socialismo del inevitable egoísmo ònaturalö del ser humano). Pero en otros contextos, *se diría absurdo afirmar que los seres humanos carecemos radicalmente de naturaleza.*

Nuestra pregunta debería ser: fuera de esos contextos de polémica, ¿debemos dar crédito a la negación de la naturaleza humana? *Hay rasgos característicos de los seres humanos en cuanto tales; hay intereses, deseos y tendencias humanas ancladas en nuestra biología. ¿Cómo dudarlos?*

òSeguimos siendo tan parecidos a nuestros antepasados de la Edad de Piedra en nuestras necesidades fundamentales y en nuestra estructura corporal que las mejores reliquias del hombre primitivo con que cuentan los científicos son los hombres modernos. Nuestro lejano pasado evolutivo tiene importancia incluso para nuestra vida emocional e intelectual. Los cazadores de renos que vivían en el suroeste de Francia hace quince mil años [y hace treinta mil: la cueva de Chauvet, J.R.] expresaron simbólicamente en sus pinturas preocupaciones que todavía tienen sentido para nosotros.ö¹³

Consideremos por ejemplo un rasgo como la *neotenia*, la conservación de caracteres juveniles en la edad adulta. Es llamativa la extremada lentitud en el desarrollo del ser humano (que hace que dependa durante muy largo tiempo de los demás seres humanos de su grupo, y que fuera del útero materno deba *completar su desarrollo en el òútero socialö que le proporciona ese grupo*). ¿Hay razones para no incluir un rasgo como éste dentro de la naturaleza humana?

Resulta que venimos al mundo con un genoma determinado, empaquetado y repetido en cada una de nuestras células. Venimos dotados con determinado aparato sensorial, que hace que podamos percibir ciertas luces y sonidos y otros no. Estamos genéticamente preparados para aprender un lenguaje con doble articulación-- ¿y quizá venimos también equipados con una ògramática moralö universal? (sugerirán científicos cognitivos como Marc D. Hauser). La privación de afecto o de proteínas en la infancia mutila nuestro desarrollo mental. Ciertas sustancias nos alimentan y otras nos envenenan...

¹³ René Dubos, *Un dios interior*, Salvat, Barcelona 1986, p. 42.

Por otra parte, tenemos buenas razones para *rechazar la idea de una separación tajante, un ðabismo ontológicoö entre lo animal y lo humano.*¹⁴

õTanto en *El origen del hombre* como en *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Darwin mostró con sumo detalle que hay continuidad entre los seres humanos y los animales, no sólo en lo relativo a la anatomía y la fisiología, sino también en la vida mental. Los animales, mostró, tienen capacidad de amar, de recordar, de sentir curiosidad, de razonar y de compadecerse entre sí. Al derribar los fundamentos intelectuales de la idea de que somos una creación aparte de los animales y de una clase del todo distinta, el pensamiento darwiniano proporciona las bases para una revolución de nuestras actitudes ante los animales no humanos.ö¹⁵

Afirmar la obviedad (muy importante obviedad) de que *en los seres humanos lo cultural es más importante que lo determinado genéticamente no puede ser lo mismo* que afirmar que los seres humanos carecen de naturaleza.

Sobre el lugar de la especie humana en el cosmos

El poeta inglés Shelley dijo en cierta ocasión que la razón se interesa por las diferencias entre las cosas, y la imaginación por sus semejanzas. Ejercitando al mismo tiempo estas dos potencias, en una reflexión racional e imaginativa a la vez, rastreadora tanto de semejanzas como de diferencias, propongo ahora que fijemos nuestra atención sobre un conjunto de *ocho rasgos --seis semejanzas y dos diferencias--* que estructuran la relación del ser humano con el mundo o cosmos que habita (especialmente respecto al resto de los seres vivos con los que comparte ese mundo).

Tenemos, en primer lugar, *cinco grandes igualdades* del ser humano con los demás vivientes, cinco rasgos de continuidad entre el ser humano y el resto de los seres vivos:

- 1. *Todos compartimos la misma historia evolutiva sobre el planeta Tierra.* Todo cuanto sabemos acerca de los organismos más diversos que viven sobre la faz de la Tierra muestra que, con toda probabilidad, descendemos todos de un solo y mismo antepasado. Nuestro parentesco biológico se expresa en múltiples niveles: desde la

¹⁴ No es éste el lugar para desplegar la argumentación en ese sentido: yo lo hice en mi libro *Todos los animales somos hermanos*, sobre todo en el capítulo 1.

¹⁵ Peter Singer, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Crítica, Barcelona 2000, p. 30.

estructura molecular de nuestros cuerpos hasta ciertos rasgos de nuestra vida psíquica.

- 2. Todos *existimos dentro de límites espaciotemporales*, somos finitos y vulnerables, estamos abocados a la muerte.
- 3. Todos *somos interdependientes y ecodependientes*, interactuamos dentro de extensas redes de dependencia mutua. Tal y como afirma la primera òleyö informal de la ecología según Barry Commoner, en la naturaleza todo está relacionado con todo lo demás.
- 4. Todos *aspiramos a la autoconservación*. Cada ser vivo se esfuerza en perseverar activamente en su ser. Para filósofos como Spinoza, este esfuerzo o *conatus* constituye la esencia actual de ese ser.
- 5. Todos *poseemos un bien propio de nuestra especie biológica* (más o menos especificado), un *telos* o conjunto de condiciones bajo las cuales nos desarrollamos óptimamente, y en este sentido somos *realidades teleológicas*.

Hay, a continuación, otro rasgo que emparenta a los seres humanos con el resto de los seres vivos a partir de cierto nivel de desarrollo neurofisiológico. *Los seres vivos sintientes, con un sistema nervioso* que nos permite experimentar dolor, malestar y bienestar, compartimos sin duda un rasgo importante:

- 6. Todos los animales --como mínimo todos los vertebrados, y seguramente más allá-- somos *realidades sintientes capaces de sufrir y gozar*, de tener una vida subjetivamente buena o menos buena.

Por otra parte, los seres humanos ocupamos un lugar especial dentro de la biosfera, en virtud sobre todo de dos características notables que ecólogos como Ramón Margalef han subrayado a menudo:

- (A) la *transmisión de contenidos culturales* entre individuos y entre diferentes generaciones,
- y (B) la *gran capacidad de usar energías exosomáticas* captadas del medio ambiente (que es, como si dijéramos, la òhabilidad tecnológica número unoö del *Homo sapiens*).¹⁶

¹⁶ Ramón Margalef, òDesenvolupament sostenible i ciènciaö, en Ramón Folch y otros: *Desenvolupament sostenible*, Edicions de la Universitat de Lleida 1999, p. 101

Lenguaje y técnica, diríamos para abreviar. Cultura con base lingüística, diríamos abreviando aún más. Por eso hay que llamar la atención sobre dos grandes diferencias del ser humano con los demás vivientes:

- 7. *Sólo los seres humanos somos (a veces) agentes morales*. Sólo nosotros poseemos capacidades como el lenguaje articulado, la racionalidad (de los muchos sentidos que puede tener el término, algunos son privativamente humanos), la autoconciencia plenamente desarrollada, la capacidad de anticipación plenamente desarrollada... Ocupa un lugar destacado entre estas capacidades específicamente humanas la capacidad de prever las consecuencias de las propias acciones; de formular juicios de valor; de elegir entre diferentes vías de acción; de actuar siguiendo normas y reglas; de ponerse en el lugar del otro y sentir empatía; y de actuar de modo altruista.¹⁷
- 8. Sólo los seres humanos hemos creado una *tecnociencia* capaz de borrar a nuestra propia especie y a todas las demás especies de animales superiores de la faz de la Tierra. Sólo nosotros tenemos la tremenda capacidad de impacto ambiental, de alteración y devastación de la naturaleza, que nos convierte en una òfuerza geológica planetariaö.

Esos dos rasgos diferenciales de los seres humanos con respecto a los animales no humanos --lenguaje y técnica, para abreviar-- *son también las õcajas de herramientasö con las que se modifica la naturaleza humana*, o al menos las condiciones en las que ésta actúa. A ello obedecen conceptos como los de *noosfera* y *tecnosfera*, que nos remiten a los mundos simbólicos por una parte, y técnicos por otra, donde habitamos los seres humanos... Terry Eagleton puntualiza:

õEs importante entender que esta capacidad para la cultura y la historia no es algo que se añada sin más a nuestra naturaleza, sino que está en su propia raíz. Si, como creen los culturalistas, solamente fuéramos seres culturales, o si, como sostienen los naturalistas, sólo fuéramos seres naturales, entonces nuestras vidas serían muchísimo menos tensas. Sin duda,

¹⁷ El biólogo Francisco Ayala ha argumentado que los seres humanos tienen *capacidad ética* (otros autores preferirán hablar en este contexto de *razón práctica*) como un atributo natural, perteneciente a su naturaleza biológica (*Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid 1986, p. 172). Esto se debe a la presencia de tres capacidades que, tomadas en conjunto, son condiciones necesarias y suficientes para la existencia de esta capacidad ética: (1) capacidad para *prever las consecuencias de las propias acciones*. (2) Capacidad para *formular juicios de valor*, esto es, para valorar acciones u objetos como buenos o malos, deseables o indeseables. (3) Capacidad para *elegir entre diferentes vías de acción* (esto es, autonomía en un sentido débil).

el problema es que estamos cruzados por la naturaleza y la cultura --una intersección de considerable interés para el psicoanálisis--.

La cultura no es nuestra naturaleza, no: la cultura es algo propio *de* nuestra naturaleza, y eso es lo que vuelve más difícil nuestra vida. La cultura no suplanta a la naturaleza, sino que la suplementa de una forma a la vez necesaria y supererogatoria. No nacemos como seres culturales, ni como seres naturales autosuficientes. Nacemos como unas criaturas cuya naturaleza física es tan indefensa que necesitan la cultura para sobrevivir. La cultura es el suplemento que rellena un vacío dentro de nuestra naturaleza, y nuestras necesidades materiales son reconducidas en sus términos. (...) Una vez que el recién nacido tropieza con la cultura, su naturaleza no se suprime, sino que se transforma. O sea, que el mundo de la significación no se añade a nuestra naturaleza física igual que un chimpancé se viste un chaleco púrpura. No, lo que ocurre es que una vez que el mundo de la significación se sobreañade a nuestra existencia corporal, esa existencia ya no puede seguir siendo idéntica consigo misma.¹⁸

La plasticidad humana

Decía Stephen Jay Gould que somos a la vez semejantes y diferentes a los demás animales. En tiempos de Darwin, la afirmación de nuestra similitud rompió con siglos de superstición. Hoy en día podemos vernos obligados a subrayar nuestra diferencia como animales flexibles con un vasto horizonte de comportamiento potencial.¹⁹ *Abordemos entonces esta cuestión de la flexibilidad en la conducta, anclada en la plasticidad neuronal que forma parte de la naturaleza humana.*

El cerebro humano --a diferencia del de las hormigas, por ejemplo-- es sumamente plástico. Cada vez que aprende u olvida algo, hay cambios en las conexiones neurales. La neurología moderna ha probado que la arquitectura cerebral se ve modificada por los procesos de adquisición de destrezas y capacidades, y por su ejercicio... El cerebro sigue generando neuronas nuevas, y nuevas sinapsis ó conexiones neuronales--, a lo largo de toda la vida.

Y la plasticidad neural es una fuente de plasticidad cultural y social. ¿Lo que la evolución biológica podría haber modulado es sobre todo nuestra plasticidad

¹⁸ Terry Eagleton, *La idea de cultura*, Paidós, Barcelona 2001, p. 147-148.

¹⁹ Stephen Jay Gould, citado por Ramón Muñoz-Chápuli (catedrático de biología animal en la Universidad de Málaga) en el curso de verano de la Universidad de Málaga *Humanos y animales: ¿qué hemos aprendido de Darwin?*, Ronda, 12 al 16 de julio de 2010.

neuroológica como mecanismo de resolución de problemas.²⁰ La neurobióloga Lou-Ann Brizendine observaba que el debate acerca de lo innato y lo adquirido está hoy en día superado:

Una de las cosas que es importante recordar en lo referente a la cultura, al eterno debate entre lo innato y lo adquirido, es un experimento que se realizó en mi universidad, la Universidad de California, San Francisco. Hace unos 15 años, Michael Merzenich descubrió cuáles eran las neuronas en cerebros de monos que controlaban el dedo índice. Registró lo que sucedía con esas neuronas y luego extirpó el índice a algunos monos y, en dos semanas, las células de ese dedo ya estaban reasignadas y controlaban el dedo corazón. Y lo importante es que algo tan pequeño como eso puede tener repercusiones tan grandes en tan sólo dos semanas. (...) Lo adquirido se plasma en los circuitos cerebrales. El debate sobre lo innato y lo adquirido está, por tanto, muerto: lo innato y lo adquirido son en realidad lo mismo. Toda la conducta procede del cerebro. Y el entorno, los cambios en lo adquirido, se codifican en realidad en las células del cerebro! (...) Ni los circuitos cerebrales ni las hormonas nos convierten en lo que somos, no crean nuestro yo, aunque el yo surge de la actividad del cerebro. Las hormonas nos hacen tender hacia cierta conducta, pero no necesariamente hacen que dicha conducta tenga lugar. El destino de la biología es como una base: tenemos circuitos cerebrales y una corteza que alberga todo tipo de pensamientos y reflexiones. Cada vez aprendemos más y esto repercute sobre nuestro sistema límbico, por ejemplo, y cuando las hormonas actúan con fuerza, nos predisponen a ciertas conductas. Nuestra corteza puede escoger cuál de estas conductas activar. Es decir, la biología no marca totalmente nuestro destino, pero sin duda nos predispone hacia ciertas conductas, pensamientos y sentimientos.²¹

Para los seres humanos (y para los mamíferos en general), y sin salir de lo estrictamente biológico, hay de hecho *dos capas de indeterminación entre genes y comportamiento*:

- 1 redes de interacción génica en el desarrollo del organismo, y
- 2 redes de interacción neuronal moduladas por la experiencia.²²

No tengo opción de cambiar mi naturaleza, dice Angélica Liddell, una mujer de teatro que confiesa crear a partir del odio²³. Pero todo el trabajo de la cultura, la ética y la política se endereza a eso: cambiar nuestra naturaleza, o más bien -- con mayor precisión -- modularla con las herramientas que proporciona la cultura.

²⁰ Ramón Muñoz-Chápuli (catedrático de biología animal en la Universidad de Málaga) en el curso de verano de la Universidad de Málaga *Humanos y animales: ¿qué hemos aprendido de Darwin?*, Ronda, 12 al 16 de julio de 2010.

²¹ Lou-Ann Brizendine, neurobióloga, en entrevista con Eduardo Punset, el 30 de junio de 2007. Puede consultarse en <http://www.eduardpunset.es/428/charlas-con/el-cerebro-tiene-sexo>

²² Ramón Muñoz-Chápuli (catedrático de biología animal en la Universidad de Málaga) en el curso de verano de la Universidad de Málaga *Humanos y animales: ¿qué hemos aprendido de Darwin?*, Ronda, 12 al 16 de julio de 2010.

²³ Entrevista en *El País Semanal*, 7 de noviembre de 2010.

Trabajar sobre nuestro carácter, decía Aristóteles; trabajar sobre la homeostasis social, sugiere el neurólogo Antonio Damasio. Por ejemplo: frente a lo diferente, nuestra reacción natural puede ser --en muchas circunstancias-- la agresión. Pero el trabajo de la cultura --en forma de modulación de las emociones-- nos posibilita el control de la violencia...²⁴

Plasticidad cultural, pero no *tabula rasa*

Acaso el rasgo más importante de la naturaleza humana sea su *plasticidad cultural*: pero es precisamente un rasgo de esa naturaleza, no de una supuesta *anti-naturaleza*. (Por lo demás, también los chimpancés son animales sociales y culturales, pero a ningún filósofo se le pasa por la cabeza afirmar que su esencia consiste en no tener esencia).

Empatía, capacidad de imitación y lenguaje son rasgos biológicos de la naturaleza humana que están en la base de la cultura. Así, el funcionamiento neurológico del cerebro, y las facultades mentales que posibilita --igual que la estructura y funcionamiento de otras partes del cuerpo--, pertenece a la naturaleza humana común. Por eso tiene razón Steven Pinker cuando afirma que *la cultura es crucial, pero la cultura no podría existir sin las facultades mentales que permiten a los humanos crear y aprender una cultura, de entrada.*²⁵

Por tanto, *hay naturaleza humana* (o condición humana, si se quiere: más abajo sugeriré una diferenciación entre ambos conceptos). Un montón de disciplinas científicas y humanísticas, desde la paleoantropología hasta el psicoanálisis, nos proporcionan útiles conocimientos sobre la naturaleza humana. Y en particular, la etnología, la antropología social y la antropología filosófica no son empresas intelectuales faltas de rigor.

²⁴ Una reflexión profunda sobre esto en Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre*, Destino, Barcelona 2010.

²⁵ Steven Pinker, *La tabla rasa: sobre la negación moderna de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona 2003.

Una réplica

Una respuesta a esa clase de consideraciones podría ser: claro, pero esa clase de rasgos y tendencias pertenece a nuestra ñnaturaleza animalö. En cambio nuestro potencial humano, la parte propiamente humana de nosotros mismos, puede transformarse prácticamente sin limitaciones. Así argumenta por ejemplo Ken Booth, preocupado por asegurar las posibilidades de transformación social radical en la complicadísima --crítica-- situación a la que hacemos frente a comienzos del siglo XXI:

õ[Mi punto de vista] constituye un rechazo explícito de las interpretaciones esencialistas (y abrumadoramente conservadoras) tradicionales de lo que se suele llamar ñnaturaleza humanaø (...) Conviene distinguir entre nuestra naturaleza animal y nuestro potencial humano (...). La parte ñhumanaø de nuestras actitudes y nuestro comportamiento dista mucho de ser inalterable. Por eso no quiero emplear la expresión ñnaturaleza humanaø (...) Debido a los cambios operados en nuestra conciencia a lo largo de la historia, nuestras actitudes e instituciones, y nuestro comportamiento, se construyen y reconstruyen a través del desarrollo de nuestra mente [social].ö²⁶

Somos seres biosociales, seres con cierta naturaleza biológica situados en contextos sociales concretos --y no ángeles de anti-naturaleza revoloteando por el cielo de las ideas. Pero hay que ir al grano: lo que está en juego es cómo valoramos lo histórico-cultural (junto a lo biológico) en la constitución de lo humano.

Lo primero que debe concederse a Booth y quienes piensan como él es que no deberíamos minusvalorar nunca *el grado en que la cultura puede modificar (o directamente contrariar) los intereses y tendencias humanos anclados en la biología*, y resultantes de la evolución.

Consideremos un ejemplo tratado por el antropólogo Marvin Harris. ¿Puede un hecho tan extendido y poderoso como el tabú contra el incesto *ser fruto de la selección cultural, más que natural*? Es probable. Reparemos primero en que no es tan universal como cabría suponer. Los gobernantes de algunos reinos e imperios de la Antigüedad (Egipto, Perú) estaban autorizados a contraer matrimonio con sus hermanas de sangre. Además, durante los primeros tres

²⁶ Ken Booth, õCambiar las realidades globales: una teoría crítica para tiempos críticosö, en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* 109, Madrid 2010, p. 18.

siglos de nuestra era los plebeyos egipcios lo practicaron ampliamente. Y no tenemos forma de saber cuál es la incidencia real del incesto en sociedades donde los infractores de tabúes se exponen a severos castigos en caso de ser descubiertos.

Harris ósiguiendo el surco de E.B. Tylorô explica el tabú del incesto en términos del intercambio exogámico de mujeres: en las tribus de cazadores-recolectores, impedir las uniones sexuales en el seno del grupo resulta esencial no tanto para alejar el riesgo de una posible descendencia con taras físicas, como porque los grupos de pequeño tamaño no dan abasto para satisfacer por sí solos sus necesidades y apetitos, y corren peligro de extinción si no establecen relaciones pacíficas y cooperativas con sus vecinos. El intercambio exogámico de mujeres sirve a esos fines²⁷.

õUna práctica universal puede resultar igual de fácilmente de la selección cultural que de la selección natural. Todas las sociedades actuales sin excepción hacen fuego, hierven agua y cocinan los alimentos. ¿Significa esto que tales prácticas se hallan sujetas a un estricto control genético? Claro que no. Ciertos rasgos culturales son sencillamente tan útiles que se transmiten de unas culturas a otras o se inventan y reinventan sin parar. La extendida presencia de los tabúes contra el incesto podría indicar simplemente que revisten gran utilidad, no que son innatos.õ²⁸

Otro ejemplo: desde un punto de vista estrictamente darwiniano, nuestro máximo interés es maximizar el número de descendientes que aportamos a las generaciones venideras... ¡pero *los seres humanos nos ponemos a inventar técnicas anticonceptivas!*

Reflexividad

Para pensar adecuadamente todo esto, creo que hay que prestar atención al fundamental fenómeno de la *reflexividad*. Ciertamente existe una naturaleza humana genéticamente determinada: pero su rasgo más importante es la *capacidad de crear cultura*, el hecho de que *biológicamente somos animales culturales*. El pensamiento humano es capaz de volver reflexivamente sobre sí mismo: y *la cultura humana, en bucles de retroacción que van encadenándose,*

²⁷ Marvin Harris, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid 1991, p. 201 y ss.

²⁸ Marvin Harris, *Nuestra especie*, Alianza, Madrid 1991, p. 196.

vuelve sobre la naturaleza humana, modificando disposiciones, actitudes y conductas.

Decía Nietzsche que somos una especie no fijada; Arnold Gehlen formulaba más o menos lo mismo hablando de una especie no terminada, del ser humano como *Mängelwesen* (ser carencial). En esa indicación hay algo importante. En la hibridación entre biología y cultura que somos, *el elemento oculto* (que incluye la técnica: enseguida volveré sobre ello) *es potencialmente explosivo, capaz de desbordar todos los límites*. La imaginación creadora humana, nuestras capacidades simbólicas, una psique configurada lingüísticamente donde descubrimos nada menos que una pulsión de muerte, la fenomenal y acumulativa *tecnosfera* o el aspecto material de la cultura humana que vamos construyendo: todo ello apunta a nuestras posibilidades inherentes de extralimitación y *hybris*.

Manuel Sacristán, en un texto muy importante recogido en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, alertaba contra las antropologías filosóficas que se jactan de conocer metafísicamente la esencia humana, y contra las esperanzas de que, una vez identificadas las necesidades radicales o auténticas y liberados los humanos de la alienación de sus deseos, sea realizable una armonía final, una sociedad donde se reconcilien todas las contradicciones. Frente a ello, el pensador ecomarxista español advierte:

«No hay necesidades radicales, salvo en un sentido trivial. En general, la especie ha desarrollado en su evolución, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y sus necesidades. Hemos de reconocer que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada.»²⁹

Por eso, *una cultura viable tiene que tratar a toda costa de reequilibrar al desequilibrado*. (Y por eso resulta tan desastrosa la cultura del capitalismo: pues engrana perfectamente con ese dinamismo desequilibrador inherente al ser humano, y lo potencia hasta el infinito.)

²⁹ Manuel Sacristán, «Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política» (1979), en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, p. 10.

No hay para nosotros un ñafueraö del lenguaje y la cultura

En cualquier caso, *para los animales culturales que somos no hay forma de esquivar el bucle cultural* remitiéndonos a nuestra naturaleza humana animal. Ésta es real, sin duda: somos ñel tercer chimpancéö, cierta clase de simios sociales cuyo linaje se separó del de chimpancés y bonobos hace unos pocos millones de años³⁰. Pero remitirnos a eso no nos sirve de mucho: incluso cuando enfatizamos las necesidades básicas ancladas en nuestra naturaleza simia, y la importancia de la corporalidad en una concepción deseable del bienestar humano, *estamos haciendo una opción de valor, es nuestra cultura la que aconseja recurrir a nuestra naturaleza (animal)*. Sería mucho más sostenible ecológicamente espulgarlos más (en sentido amplio, no literal: cuidarnos unos a otros en relaciones cara a cara) y viajar menos, pero no es que nuestra naturaleza nos imponga lo primero, sino que podemos optar por una cultura donde espulgarse sea valioso (frente a otras opciones posibles: subordinarlo todo al deseo de viajar a Marte, por ejemplo)³¹.

No podemos saltar fuera de nuestra propia sombra, no hay para nosotros un ñafueraö del lenguaje y la cultura. *No hay una ñnaturaleza humanaö precultural*. No podemos esquivar nuestro ser cultural para regresar a un ser natural previo a la cultura humana (como querrían quizá ciertos adalides del primitivismo). Somos seres anfibios, ñun embutido de ángel y bestiaö como escribe el poeta chileno Nicanor Parra.

SERES ANFIBIOS A MEDIO CAMINO ENTRE LOS ÁNGELES Y LAS BESTIAS

"Lo universal es una brecha o fisura en mi identidad que la hace abrirse al Otro, y que me impide identificarme completamente con un contexto en particular. Pero ésta es precisamente nuestra forma de pertenecer a un contexto, y no una forma de carecer de él. Estar 'desacoplado' en cualquier

³⁰ Hace unos siete millones de años, para ser más exactos. Sin embargo, cabe matizar ócon Javier Sampedroö que en 2006 la más avanzada comparación entre el genoma humano y el del chimpancé ha revelado que la separación de estas dos especies no ocurrió en nada parecido a un episodio, sino a lo largo de toda una era de cuatro millones de años, que ya había empezado mucho antes (hace 11 millones), y que terminó mucho después: hace "probablemente menos de 5,4 millones de años", según los científicos de Harvard y el MIT. ñEl tiempo de separación de siete millones de años es solo el promedio de las diferencias. La realidad es que hay grandes bloques genómicos que son mucho más similares entre humanos y chimpancés que el promedio. Es decir, que se separaron mucho después que el resto del genoma. El caso extremo es el cromosoma X, que según los científicos de Boston "tiene menos de 5,4 millones de años. La media es siete porque otros bloques tienen casi diez millones de añosö. Javier Sampedro, ñAmor híbrido en tiempos de calentamientoö, *El País*, 16 de diciembre de 2010.

³¹ Cf. Jorge Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2004.

situación concreta es algo característico de la condición humana. Y la ruptura violenta que se sigue de esta conexión de lo universal con un contenido particular es lo que conocemos como sujeto humano.

Los seres humanos se mueven en la encrucijada de lo concreto y lo universal, entre un cuerpo y un *medium* simbólico, aunque, desde luego, ése es un lugar donde nadie se puede sentir a gusto, en casa. La naturaleza, en cambio, es ese hallarse en casa, sólo que no corresponde con nosotros, sino con aquellos otros animales cuyos cuerpos sólo les dejan un poder limitado para liberarse de los contextos que los determinan. O sea, aquellos animales que no funcionan primariamente a base de cultura.

Nuestros cuerpos, al moverse dentro de un *medium* simbólico y al ser de un tipo material específico, poseen una capacidad para ir más allá de sus límites sensibles, para prolongarse en lo que conocemos como cultura, sociedad o tecnología. Somos seres internamente dislocados, criaturas no idénticas consigo mismas o seres históricos precisamente porque nuestra entrada en el orden simbólico --en el lenguaje y todo lo que arrastra consigo-- provoca un desajuste, un juego libre entre nosotros mismo y nuestras determinaciones. La historia es lo que acontece a un animal constituido de tal forma que es capaz, dentro de ciertos límites, de determinar sus propias determinaciones. Lo característico de una criatura que produce símbolos es que su propia naturaleza consiste en trascenderse a sí misma. El signo abre una distancia operativa entre nosotros y nuestros entornos materiales y, así, nos permite transformarlos en historia. (...) El lenguaje nos ayuda a escapar de la casa-prisión de nuestros sentidos, al mismo tiempo que nos abstrae perjudicialmente de ellos.

Así pues, igual que el capitalismo en Marx, el lenguaje nos brinda, de súbito, nuevas posibilidades de comunicación y nuevos modos de explotación. El paso desde el aburrido jardín de la felicidad de la mera vida sensitiva al estimulante y precario plano de la vida semiótica fue toda una *felix culpa*, una caída hacia arriba, en vez de hacia abajo. Y como somos animales a la vez simbólicos y somáticos, potencialmente universales, pero patéticamente limitados, poseemos una capacidad incorporada para la *hybris*. Nuestra vida simbólica, al abstraernos de las limitaciones sensoriales de nuestros cuerpos, nos puede llevar demasiado lejos, nos puede perder y hacer que nos pasemos de rosca. Sólo un animal lingüístico puede diseñar armas nucleares, pero sólo un animal material puede resultar vulnerable a ellas. No somos ninguna maravillosa síntesis de naturaleza y cultura, de materialidad y sentido, sino, más bien, seres anfibios a medio camino entre los ángeles y las bestias."

Terry Eagleton, *La idea de cultura*, Paidós, Barcelona 2001, p. 145-146.

Ojo con las exageraciones...

La exageración ño hay naturaleza humanaö quiere decir en realidad ño hay naturaleza humana fijaö, sino que óse pretende-- ésta es indefinidamente maleable (gracias a las õcajas de herramientasö que proporcionan el lenguaje y la técnica).

También esto es exagerado. Pero si sustituimos el adverbio *indefinidamente* por *sumamente*, y el adjetivo *maleable* por *modulable*, quizá nos hallemos más cerca de la verdad. Y en cualquier caso, el proceso de unificación de la humanidad *velis nolis* que emprendió el capitalismo hace cinco siglos también ha de ser considerado en este debate:

Las diferencias entre seres humanos son vitales, pero no constituyen unos cimientos suficientemente sólidos como para erigir sobre ellos toda una ética o una política. Además, aunque no hubiese sido posible hablar de la condición humana en 1500, podría sin duda hablarse de ella en el año 2000. Quienes consideran esto inaceptable no parecen haber oído hablar de la globalización. El capitalismo transnacional ha ayudado a fraguar una sola humanidad. Lo que ahora, al menos, tenemos en común es la voluntad de sobrevivir frente a las diversas amenazas que se ciernen sobre nuestra existencia desde todos los flancos. En cierto sentido, quienes niegan la realidad de la condición humana niegan también el calentamiento global.³²

Hoy en día, *precisamente cuando desarrollos tecnocientíficos como la ingeniería genética han vuelto posible por primera vez alterar a voluntad la naturaleza humana*, sabemos más que nunca que ésta existe. Cabe que aquí ó como en otros ámbitos de la vida humana valoremos especialmente lo que quizá estamos a punto de perder. Entrevistados acerca de su libro *El naufragio del hombre* (Hiru, Fuenterrabía 2010), Santiago Alba Rico y Carlos Fernández Liria aclaran:

Cuando hablamos de hombre no estamos pensando en una consistencia ontológica sino antropológica; en --por así decirlo-- un conjunto de condiciones y un puñado de facultades que han tenido una vida histórica muy corta, que están a punto de naufragar y sin las cuales es imposible siquiera representarse la supervivencia del *zoon politikon* (y casi ni de la especie humana). Pienso en una razón finita, una imaginación finita y una memoria finita; en el tiempo narrativo; en la escritura; en las cosas mismas, como materialización estable del pasado delante de los ojos; (...) pienso, en definitiva, en una estación histórica, una tierra media o mesopotamia humana, apenas esbozada en sus potencialidades pero anclada en condiciones que parecían muy estables y seguras y que se están desmoronando a toda velocidad.³³

Isaiah Berlin sugirió que *la posibilidad de comunicación/ comprensión a través de las grandes distancias del tiempo, el espacio y las culturas* es lo que permite identificar la naturaleza humana. El ser humano es un ser dotado de un núcleo de necesidades y fines que es común a todos los hombres, que puede que tenga una estructura cambiante, pero cuyos límites están determinados por la necesidad

³² Terry Eagleton, *El sentido de la vida*, Paidós, Barcelona 2008, p. 172.

³³ Entrevista en *El Viejo Topo* 270-271, julio-agosto de 2010, p. 97.

básica de comunicarse con otros seres semejantes³⁴. Ahora bien: hoy precisamente esto se halla en entredicho. Hoy se dibuja la posibilidad de *ruptura de la milenaria unidad de la especie humana* a través de las perspectivas del *transhumanismo*³⁵ ...

¿Hacia lo transhumano?

El rechazo de la naturaleza humana entre tantos filósofos --el rechazo de que tenga consistencia y estructura ese sector de la realidad que es el ser humano como animal en un contexto de evolución darwiniana-- ¿no forma parte del problema, más que de su solución? Pues hay un problema en considerar ó como Ortega, según vimos⁶ que *el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera*.

*El culturalismo postmoderno es un reduccionismo para el que no existe dialéctica entre Naturaleza y cultura, puesto que, para él, la Naturaleza siempre es cultural. Pero ¿qué quiere decir, por ejemplo, que el sangrar o el Mont Blanc son culturales? Es cierto que los *conceptos* de sangrar y Mont Blanc, con toda su carga de implicaciones, son culturales, pero decir eso es proferir una simple tautología, pues ¿qué otra cosa podría ser un concepto?(...)* Como dice el filósofo italiano Sebastiano Timpanaro, *afirmar que, puesto que lo *biológico* siempre se nos presenta mediado por lo *social*, lo *biológico* no es nada y lo *social* es todo (...)* supone caer en una sofisticada idealista³⁶

Ebria de *transgresión* y tecnociencia, la cultura occidental contemporánea nos induce a decirnos: puedo ser hombre, puedo ser mujer, puedo ser animal, puedo ser ángel, puedo ser máquina... *Quiero poder ser cualquier cosa que desee ser*: cabría evocar aquí a las figuras míticas de Proteo y Prometeo (como lo hacen las excelentes librerías malagueñas de mi buen amigo Paco Puche). Pero el sueño de liberación que mucha gente proyecta sobre los logros técnicos, y que encarnan activistas *transgénero* como Beatriz Preciado, ¿se halla en realidad muy lejos del sueño de dominación total que reconocemos en la tecnociencia? La aceptación de la finitud y el reconocimiento de límites les resultan igualmente ajenas.

³⁴ Isaiah Berlin, *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid 2004, p. 92 (cf. también p. 63).

³⁵ Traté este asunto en Jorge Riechmann, *Algunas ideas sobre nihilismo, tecnociencia y humanismo*, capítulo 5 de *La habitación de Pascal*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2009.

³⁶ Terry Eagleton, *La idea de cultura*, Paidós, Barcelona 2001, p. 138.

Los visionarios de Silicon Valley están preparándose para La Singularidad, el momento en que las máquinas adquirirán conciencia y los humanos se fundirán con ellas, lo cual resultará en una tecnoutopía. Los humanos y las máquinas se fusionarán con tanta facilidad y elegancia que los problemas de salud, los estragos de la vejez e incluso la muerte serán cosa del pasado (Ashlee Vance). Otros expertos conciben La Singularidad como un futuro en el que los humanos se dividirán en dos: los Poseedores, que tienen una inteligencia superior y pueden vivir cientos de años, y los Desposeídos, que se ven obstaculizados por sus formas corpóreas y sus creencias anticuadas. O como decía Andrew Orłowski, un periodista británico especializado en tecnología, a Vance: La Singularidad es gente rica construyendo un bote salvavidas y saltando del barco³⁷

La *øvergüenza prometeica* (Günther Anders³⁸) ante lo que se percibe como imperfección del ser humano, frente a la perfección de la máquina en la era de la tecnociencia... ¿no se conecta de alguna forma con aquel otro *viejo sueño de las fuerzas emancipatorias: la perfectibilidad de lo humano?*

La creencia en la maleabilidad de la naturaleza humana ha sido importante para la izquierda porque ha proporcionado las razones para confiar en que sea posible una sociedad humana de tipo muy distinto. Aquí, sospecho, está la razón última de por qué la izquierda rechazó el pensamiento darwiniano. Arruinaba el gran sueño de la izquierda: la perfectibilidad del hombre. Por lo menos desde la *República* de Platón, la idea de construir una sociedad perfecta ha estado presente en la conciencia occidental...³⁹

Esto nos remite a los problemas (y a las tragedias) creados por la *ingeniería social* a gran escala en las sociedades industriales del siglo XX, tanto totalitarias (el nazismo, la URSS de Stalin) como liberales (los programas eugenésicos en EEUU o Suecia en los primeros decenios del siglo XX). Y hoy mismo las amenazas se intensifican: ingeniería genética, nanotecnologías, geoingeniería...

La dinámica del capitalismo es convertir todo en mercancía. La dinámica de la tecnociencia es realizar todas las posibilidades. La suma de ambas dinámicas dibuja el desastre ópara los seres humanos y para la biosfera. (Porque *personas y ecosistemas tienen consistencia estable, naturaleza propia, estructura compleja: no pueden tratarse como una amorfa papilla de posibilidades, de la que se extraen cucharadas para venderlas con beneficio.*)

³⁷ Kevin Delaney, ¿Está la tecnología dejando atrás a la humanidad?, *The New York Times/El País*, 8 de julio de 2010.

³⁸ ¡Por fin se ha traducido al castellano *La obsolescencia del ser humano!* (Pre-Textos, Valencia 2011.)

³⁹ Peter Singer, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Crítica, Barcelona 2000, p. 39

Un hecho básico: la socialidad humana

Los seres humanos somos *animales intensamente sociales*⁴⁰. La copresencia de un yo y un tú es el hecho constitutivo de lo humano: *lo humano se funda en lo interhumano*. Somos siempre interdependientes (además de ecodependientes, ya habrá ocasión de insistir sobre ello). Como nos recuerda Tzvetan Todorov en ese imprescindible ensayo de ñantropología de la sociabilidadö que es *La vida en común*--, la primera distancia en la cual puede focalizarse la mirada del bebé no es 2 cm. ódonde se encuentra el seno que lo amamantaö sino 20 cm., donde se encuentra el rostro de su madre.

õLa sociabilidad no es un accidente ni una contingencia: es la definición misma de la condición humana. (í) Esta ñvocaciónö significa que tenemos una necesidad imperiosa de los otros, no para satisfacer nuestra vanidad sino porque, marcados por una incompletud original, les debemos nuestra existencia mismaö.⁴¹

LA SOCIABILIDAD NO ES MALDITA, ES LIBERADORA

"Siempre hay que volver a esto: no existe un sí mismo anteriormente constituido, como un capital que se transmite por herencia, que se puede dilapidar distribuyéndolo entre los otros o encerrar cuidadosamente en la trastienda para disfrutarlo a gusto. El sí mismo sólo existe en y por las relaciones con los otros; intensificar el intercambio social significa intensificar el sí mismo. La meta de la existencia no podría ser uno u otro, más de sí mismo o más sociedad, sino 'en las horas del milagro', para hablar como Saint-Exupéry, 'una cierta calidad de las relaciones humanas'.

(...) Si la meta última de las fuerzas políticas de un país es solamente alcanzar el máximo de consumo y el máximo de producción, sin interrogarse nunca sobre el efecto que estos logros tendrán sobre las relaciones interpersonales, el despertar puede llegar a ser brutal (...). Tomar conciencia de que la meta del deseo humano no es el placer sino la relación entre los seres humanos puede permitirnos que nos reconciliemos con situaciones que aparecerían como insatisfactorias bajo la vara de otros criterios y, a la vez, actuar de modo que se mejore la vida de la sociedad de forma duradera y general.

(...) La dependencia no es alienante, la sociabilidad no es maldita, es liberadora; hay que deshacerse de las ilusiones individualistas. (...) No hay que ver en la sociabilidad ni una cualidad que debe ser cultivada ni una tara que debe ser extirpada, y no hay que reducirla ni a la generosidad ni a la vanidad. Todo el mundo tiene derecho a existir y solicita, para lograr su meta, la mirada del otro: esta solicitud no es nada condenable; puesto que no se relaciona con ninguna elección, es por definición extramoral."

Tzvetan Todorov, *La vida en común*, Taurus, Madrid 1995, p. 207-209.

⁴⁰ Insistí sobre este asunto en Jorge Riechmann, õ¿Somos los seres humanos egoístas por naturaleza?ö, capítulo 9 de *La habitación de Pascal*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2009; y también en el capítulo 10 del mismo libro.

⁴¹ Tzvetan Todorov, *La vida en común*, Taurus, Madrid 1995, p. 33.

Compartimos con los chimpancés casi el 99% de nuestro ADN, y ellos ya son primates muy sociales: pues bien, ¡nuestra socialidad es todavía mucho más intensa! Como afirma Natalie Angier en *The New York Times*, una madre humana apenas se lo piensa a la hora de dejar a su hijo/a con otra persona (por ejemplo en una guardería). Pero la primatóloga Sarah Blaffer Hardy explicaba a la periodista que las madres chimpancés (o gorilas) viven con un miedo constante al infanticidio. En el mismo sentido: un ser humano no piensa nada especial al entrar en un avión lleno de gente desconocida. Pero esta primatóloga, en su libro *Madres y otros: los orígenes evolutivos del entendimiento mutuo*, indica que en una situación análoga un chimpancé tendría suerte si se despide de un grupo cerrado de sus congéneres (diferente a su propio grupo) òcon todos los dedos de las manos y los pies en su sitioö.

En abril de 2005 nos enteramos del hallazgo de un cráneo de homínido antiquísimo (1,8 millones de años), correspondiente a un individuo de edad proveya para la época (entre 50 y 60 años) y *completamente desprovisto de dientes* (que había perdido mucho tiempo antes de su muerte)⁴². Representa *el primer testimonio directo conocido de comportamiento altruista y solidario entre los homínidos que nos precedieron*: este anciano incapaz de masticación forzosamente tuvo que ser alimentado por su grupo, quizá masticando previamente la comida. Aquellos grupos de animales protohumanos cuidaban y protegían a sus ancianos inválidosí

Comportamiento semejantes no son infrecuentes entre nuestros primos evolutivos cercanos, los monos y los grandes simios. El primatólogo Frans de Waal ha explicado en libros imprescindibles (*Bien natural*, o *El simio y el aprendiz de sushi*) cómo, en lugar de abandonar al simio discapacitado porque es un miembro inútil para la comunidad, en muchas ocasiones lo que sucede es lo contrario: se le brinda una mayor dosis de tolerancia, vigilancia y cuidado. Así, *los valores de empatía, cooperación y solidaridad dentro del grupo* tienen sólidas raíces en la vida prehumana.

En un experimento sobre la motivación humana, dieron a tres grupos de personas una tarea para que jugaran con el ordenador. La tarea era meter un circulito en un

⁴² Jacinto Antón, òEl cráneo desdentadoö, *El País*, 11 de abril de 2005

cuadrado haciéndolo pasar por un sitio un poco difícil. Los resultados pusieron de relieve *la fuerza de la motivación prosocial*:

Al primer grupo se le pagaba muy bien por hacerlo. Al segundo grupo se le pagaba mal; y a un tercer grupo no se le pagaba nada, pero se le decía que aquello tenía una importancia social y ética enorme porque de ello dependía la curación de ciertas personas (a quienes los participantes en el experimento no conocían). En el grupo bien pagado, hubo un porcentaje de aciertos del 70%; en el mal pagado el porcentaje de aciertos fue del 40%. Y en el último grupo, a quienes no se pagaba nada pero había esa norma ética o social por encima de lo mercantil, el acierto superaba el 95%.⁴³

La cooperación nos hizo humanos. Pero en nuestros días poderosas dinámicas económicas y culturales exaltan la competición frente a la cooperación:

El capitalismo cuenta con unos 500 años de existencia --unos 250 de capitalismo mercantil, seguidos por el capitalismo industrial de los últimos 250 años--, menos del 0,4% total de la existencia humana. (...) En esa pequeña fracción de la historia humana, la naturaleza cooperativa, atenta y dada a compartir, presente en el carácter humano, ha visto reducida su importancia, mientras que la competencia agresiva ha pasado a ser prominente a fin de promover un sistema basado en la acumulación de capital, así como para poder sobrevivir dentro de dicho sistema. De la mano del capitalismo se ha desarrollado una cultura cuyo epítome lo forman la codicia, el individualismo, la explotación de hombres y mujeres por parte de los demás y la competencia...⁴⁴

Dos niveles distintos de naturaleza humana

A veces se confunden dos niveles distintos de naturaleza humana que importa distinguir bien. Tendríamos por un lado las *características biológicas de la especie Homo sapiens*, determinadas por su genoma. Cabría aquí hablar de *naturaleza humana biológica* en sentido fuerte.

Por otro lado están *ciertas condiciones estructurales de la vida en sociedad del ser humano*, que se dan en todas y cada una de las sociedades humanas. Cabría emplear aquí el término más general de *condición humana*.⁴⁵ Por poner un ejemplo: no podemos concebir una sociedad humana que no regule el homicidio

⁴³ Eduardo Punset, *Por qué somos como somos*, Fundación Banco Santander, Madrid 2008, p. 20.

⁴⁴ Harry Magdoff y Fred Magdoff, ¿Es posible que la naturaleza humana cambie?, dentro de su artículo *Más cerca del socialismo*, originalmente publicado en *Monthly Review* vol. 57 num. 3, julio-agosto de 2005. En castellano: *Selecciones de Monthly Review, Un socialismo para el siglo XXI*, ed. Hacer, Barcelona 2007, p. 67.

⁴⁵ Cf. Hannah Arendt, *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona 1974. Probablemente el primero en emplear la expresión *condición humana* es Montaigne. En el cap. 2 del tercer libro de sus *Ensayos* escribe: *«Cada hombre lleva en sí la forma entera de la condición humana»*.

y el incesto entre sus miembros, proscribiéndolos en la mayoría de los casos (aunque las definiciones de *homicidio* e *incesto* variarán de una sociedad a otra).

Incluso un pensador como Sartre, que con tanto énfasis declara en *El existencialismo es un humanismo* que *il nøy a pas de nature humaine*, pocas páginas más adelante tiene que postular una *condición humana* caracterizada por rasgos como la mundanidad, el trabajo, la socialidad y la mortalidad⁴⁶.

Recordemos siempre que *lo que muchos consideran que es la naturaleza humana resulta, de hecho, un conjunto de puntos de vista y prejuicios que emanan de la cultura de una sociedad en particular*⁴⁷. Debemos por cierto estar alerta para *no atribuir fraudulentamente a la naturaleza humana rasgos contingentes de culturas humanas concretas*.⁴⁸ Pero huir de los *esencialismos* naturalistas no debería tampoco hacernos bajar la guardia ante la pétrea consistencia de muchos rasgos de la cultura humana:

*Algunos prejuicios culturales parecen tan tenaces como la hiedra o el percebe. Sí, es más fácil arrancar malas hierbas que eliminar el sexismo. Transformar una cultura entera sería una tarea descomunal, más laboriosa que encauzar un río o derruir una montaña. En este sentido, al menos, la naturaleza es un material más manejable que la cultura. Sea como fuere, la gente no siempre está dispuesta a soportar estoicamente lo que considera natural. El tifus es natural, pero empleamos un montón de energía tratando de eliminarlo.*⁴⁹

Algunas ideas sobre la naturaleza/ condición humana: Hart, Nussbaum y Giner

Muchas veces son las condiciones estructurales de la vida en sociedad *más que* la naturaleza humana biológica-- las que resultan más interesantes para las ciencias sociales, el derecho, la ética...

Un jurista iuspositivista como el profesor oxoniense Herbert L.A. Hart defendió en su obra fundamental *El concepto de derecho* que la reflexión sobre ciertas

⁴⁶ Jean-Paul Sartre, *Existencialismo es un humanismo*, Nagel, París 1970, p. 68.

⁴⁷ Magdoff y Magdoff, op. cit., p. 67.

⁴⁸ En el siglo XX, la crítica de las ciencias sociales al *esencialismo* fue muy intensa: cf. p. ej. Philippe Corcuff, *Los grandes pensadores de la política*, Alianza, Madrid 2008, p. 72-76.

⁴⁹ Terry Eagleton, *La idea de cultura*, Paidós, Barcelona 2001, p. 140.

características elementales de la naturaleza humana y la interacción social lleva a aceptar la existencia de un contenido mínimo del derecho natural en el sentido de ciertas reglas de conducta que toda organización social tiene que contener para ser viable.⁵⁰ Las características de la naturaleza humana que sirven a Hart para derivar su contenido mínimo del derecho natural son:

- 1 la *vulnerabilidad humana*
- 2 la *igualdad aproximada de los seres humanos* (ningún individuo es tan poderoso que pueda sojuzgar a los otros sin cooperación, salvo durante un tiempo muy breve)
- 3 el *altruismo limitado*
- 4 la existencia en un mundo de *recursos limitados*
- 5 y la *comprensión y fuerza de voluntad limitadas*⁵¹.

En la misma línea, el iusfilósofo Carlos Santiago Nino ha escrito que hay un acuerdo básico entre importantes filósofos (como Hart, Warnock y Rawls) acerca de cuáles son las circunstancias fundamentales de la vida del hombre en sociedad que están asociadas con el derecho y la moral.

Se mencionan, en primer lugar, las circunstancias que Rawls llama *objetivas*, como la escasez de recursos para satisfacer todos los intereses humanos, la vulnerabilidad de los hombres frente a ataques de otros, la igualdad aproximada de los hombres en el sentido de que nadie tiene la suficiente capacidad física e intelectual para dominar por sí solo al resto, la coexistencia de los individuos en áreas geográficas comunes. Luego están las circunstancias *subjetivas*, como que los intereses de los hombres son divergentes, su conocimiento y capacidad de raciocinio limitados y, sobre todo, el hecho de que la simpatía hacia los intereses ajenos, o sea la capacidad de identificarse hasta cierto grado con esos intereses como si fueran propios, es también limitada. La articulación y explicación de estas circunstancias constituye el contenido de una *teoría de la naturaleza humana*, y no hay duda de que lo que hay de acertado en posiciones iusnaturalistas es la idea de que una profundización en el desarrollo de esa teoría puede esclarecer aspectos importantes del derecho y de la moral.⁵²

Por otra parte, Martha Nussbaum destaca los siguientes rasgos de la naturaleza/condición humana⁵³

⁵⁰ Herbert L.A. Hart *El concepto de derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1992 [1961], p. 238.

⁵¹ Hart, *El concepto de derecho*, op. cit., p. 240-245.

⁵² Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos* (segunda edición ampliada), Ariel, Barcelona 1989, p. 98.

⁵³ Por cierto que tiene mucho interés el proceder de la autora para llegar a estos rasgos: «Esta investigación evaluativa procede examinando una amplia variedad de comprensiones de sí mismos que han tenido los pueblos en muchas épocas y lugares. De especial valor son los mitos y las historias que sitúan al ser humano de un modo u otro dentro del universo: entre las bestias, por un lado, y los dioses, por otro; historias que preguntan qué es vivir como un ser con ciertas habilidades que lo apartan a uno del resto de los seres vivos en el mundo de la naturaleza, y, por otro lado, con ciertos límites que se derivan de nuestra pertenencia al mundo de la naturaleza. La idea es que, al menos, compartimos un esquema muy general de tal concepción. Frecuentemente,

- *Mortalidad.* Todos los seres humanos se enfrentan a la muerte y, a partir de una cierta edad, son conscientes de ello. Este hecho configura en mayor o menor grado cualquier otro elemento de la vida humana. Además, todos los seres humanos sienten rechazo hacia la muerte.
- *El cuerpo humano.* Pasamos toda nuestra vida dentro de cuerpos de cierto tipo, cuyas posibilidades y vulnerabilidades no pertenecen, como tales, a una sociedad humana más que a otra. El hecho de que cualquier ser humano dado podría haber vivido en cualquier sitio y podría haber pertenecido a cualquier cultura es una gran parte de lo que fundamenta nuestro reconocimiento mutuo; este hecho, a la inversa, tiene mucho que ver con la humanidad general de nuestro cuerpo, su diferencia con respecto a otros cuerpos. Desde luego, la experiencia del cuerpo está configurada culturalmente, pero el cuerpo mismo, invariante cultural en sus necesidades nutricionales y otras relacionadas, le pone límites a lo que puede ser experimentado, asegurando así un alto grado de coincidencia. Son rasgos característicos del cuerpo humano:
 - *Hambre y sed.* Todos los seres humanos necesitan comer y beber para vivir. Todos tienen requerimientos nutricionales comparables, aunque varíen.
 - *La necesidad de alojamiento.* Necesidad de encontrar un refugio frente al frío, el abrasante calor del sol, la lluvia, el viento, la nieve y las heladas.
 - *Apetito sexual.* Aunque menos urgente que la necesidad que uno siente de alimento, bebida y cobijo (en el sentido que se puede vivir sin su satisfacción), las necesidades y deseos sexuales son rasgos propios más o menos de toda vida humana.

encontramos tales ideas elucidadas en historias de seres que tienen aspecto humano, pero que no son reconocidos como tales. Al preguntarnos ¿Por qué no consideramos humanas a tales criaturas, si lo parecen? estamos aprendiendo algo acerca de nosotros mismos. Considérese, por ejemplo, las viejas historias que se contaban los griegos antiguos sobre los dioses olímpicos --seres con aspecto humano, que tenían en gran parte los mismo deseos y modos de actuar, pero que también eran inmortales y, en cierta manera, ilimitados--. Imaginar su modo de vida nos dice algo acerca del papel de ciertos límites naturales al hacernos los seres que somos. Considérense, por otro lado, los cíclopes en la *Odisea* homérica, seres que tienen forma humana, pero viven aislados unos de otros y carecen de toda sensibilidad hacia las necesidades de los demás, de todo sentido de comunidad o afiliación. Una vez más, aprendemos algo acerca de la comprensión de nosotros mismos cuando nos damos cuenta de que nuestras historias tratan a tales monstruos como a monstruos no humanos. El alto grado de convergencia que se da en todas las culturas para tales reconocimientos y negativas de reconocimiento proporciona razones para el optimismo: si procedemos de esta manera, usando nuestra imaginación, tendremos al final una teoría que no es una mera proyección de nuestras propias costumbres, sino que es plenamente internacional, y una base para una sintonía transcultural. Martha Nussbaum, *Capacidades humanas y justicia social*, en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1998, p. 62.

- *Movilidad.* A los seres humanos les gusta moverse de un lado para otro, y no les gusta verse privados de movilidad.
- *Capacidad de placer y dolor.* Las experiencias de dolor y placer son comunes a toda vida humana. Además, en cualquier ser humano, el rechazo al dolor como un mal fundamental es algo primitivo y, por lo que parece, no aprendido.
- *Facultades cognitivas:* percepción, imaginación y pensamiento.
- *Desarrollo infantil temprano.* Todos los seres humanos empiezan por ser bebés hambrientos, conscientes de su desamparo, experimentando cómo alternan la cercanía y la distancia a aquél, o aquellos, de quienes dependen. Esta estructura común a toda vida temprana da lugar a una gran cantidad de experiencias coincidentes que son centrales en la formación de deseos y emociones complejas como el dolor, el amor y el miedo.
- *Razón práctica.* Todos los seres humanos participan (o lo intentan) en planificar y dirigir sus propias vidas, haciendo y respondiendo preguntas acerca de lo que es bueno y cómo debería uno vivir.
- *Sociabilidad* con otros seres humanos. Vivimos para y con otros, y consideramos una vida que no sea vivida en sociabilidad con otros como no digna de vivirse.
- *Relación con otras especies y con la naturaleza.* Los seres humanos reconocen que no son los únicos seres vivos en el mundo, que son animales viviendo junto a otros animales y junto a plantas en un universo que, como un orden complejo interconectado, a la vez los limita y los sostiene.
- *Humor y sentido lúdico.* Allí donde haya una vida humana, ésta deja espacio para el recreo y la risa. Las formas que toma el juego varían enormemente; sin embargo, a través de las barreras culturales, reconocemos a otros humanos como animales que ríen.
- *Separación.* Por mucho que vivamos con y para otros, cada uno de nosotros es sólo "uno", que camina por una senda individual a través del mundo desde el nacimiento hasta la muerte. Cada persona siente únicamente su dolor, y no el de otro. Cada persona muere sin que ello entrañe de modo lógico la muerte de nadie más. Debemos tener en cuenta estos hechos tan básicos cuando oímos hablar de la ausencia de

individualismo en ciertas sociedades. Incluso las formas más intensas de interacción humana, por ejemplo, la experiencia sexual, son formas de sensibilidad individual, no de fusión. Si se hace de la fusión una meta, el resultado irá acompañado de un amargo desengaño.⁵⁴

Salvador Giner, uno de los principales sociólogos de nuestro país, indica que òsin caer en la suposición de imaginar que el hombre posee una esencia inmutable e independiente de las circunstancias históricas y socio-estructurales, la sociología (...) admite la existencia de ciertos rasgos permanentes en la especie humana desde la aparición del *Homo sapiens* en su forma actual. (...) Por ejemplo, el rasgo humano permanente de la curiosidad y la especulación sobre las causas de los fenómenos conduce a la innovación y ésta, a su vez, irremisiblemente, a la mudanza social.ö⁵⁵ Entre estos rasgos permanentes (a modo de òpostulados sociológicos sobre la naturaleza humanaö), para el sociólogo catalán estarían:

õ(...) II. Los seres humanos son animales que necesitan comunicar mediante símbolos, invocar nociones abstractas --mitos, creencias, conceptos-- y especular sobre las causas de los fenómenos a través de la inducción, la deducción, el vislumbre y la creencia.

III. Los seres humanos están dotados de una fuerte tendencia a maximizar su satisfacción física, según se lo permitan los recursos disponibles.

IV. Los seres humanos están dotados de una fuerte tendencia a maximizar su *status* y bienestar subjetivos según se lo permitan los recursos físicos y sociales disponibles, y ello a menudo en detrimento de su propio bienestar físico objetivo, así como en detrimento del bienestar físico o moral de sus congéneres.ö

V. Los seres humanos estiman especialmente aquellas actividades en las que descuellan y en las que reciben un reconocimiento social de su logro en forma de reputación, deferencia o recompensa mediante bienes simbólicos o materiales.

VI. No existe límite innato al apetito del hombre por la apropiación de bienes, honores, poder, privilegios y servicios. (Tal límite viene dado por la estructura social y moral del mundo donde cada uno vive.)

(...) IX. Con intensidad variable, los hombres poseen una tendencia hacia la conducta altruista (...).

(...) XI. Los lazos y conciencia comunitarios obedecen a una necesidad humana primordial y, en toda sociedad compleja, coexisten en tensión y/o conflicto constante con sus estructuras de desigualdad, poder, privilegio y diferenciación interna general...ö⁵⁶

Otros dos rasgos: pluralidad y natalidad según Arendt

⁵⁴ Extractado de su artículo òCapacidades humanas y justicia socialö, en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1998, p. 63-71.

⁵⁵ Salvador Giner, *Sociología*, Península, Barcelona 1988, p. 35.

⁵⁶ Giner, *Sociología*, op. cit., p. 36-39.

La *acción*, que es para Hannah Arendt la actividad que nos identifica realmente como humanos, tiene un comienzo definido... pero su término es impredecible. Es además *irreversible*, pues lo que se ha hecho no puede deshacerse. Para cumplirla, del ser humano depende de sus semejantes. Su condición básica es *la pluralidad humana con su doble carácter: igualdad y diferencia*.

El ser humano, cada uno de nosotros, vive como un ser distinto y único entre iguales. En Andalucía oí alguna vez una frase que resumía con salero este rasgo de la condición humana: *õcada uno es cada uno y tiene sus caunásö*.

El discurso y la acción nos insertan en el mundo humano como *un segundo nacimiento*, lo que reafirma la importancia de la *natalidad*, concepto fundamental para Arendt a la hora de exponer su visión de la condición humana. *El nacimiento de cada persona permite que algo nuevo se incorpore al mundo*; es la condición humana de la unicidad (ya antes mencionada).

õEn cada nuevo individuo aparece la posibilidad de la novedad, de una nueva iniciativa y de la aparición de lo no visto antes. Es decir, cada nuevo nacimiento nos descubre el fenómeno de la voluntad libre de cada agente. Este potencial innovador de cada individuo nos muestra la fragilidad y vulnerabilidad de las construcciones humanas y la necesidad de protegerlas.⁵⁷

Para Arendt *lo nuevo siempre aparece como una suerte de milagro*. Este concepto, con reminiscencias religiosas, lo encontramos siempre en ella muy relacionado con la acción. La pensadora judía (alemana emigrada a EEUU) se refiere al *õcarácter milagroso de la acciónö*, con el objeto de destacar el *carácter improbable e impredecible del actuar humano*. En otras palabras, la contingencia y fragilidad de los asuntos humanos. Puesto que el ser humano es libre, la acción surge como un milagro, *superando su improbabilidad y la imposibilidad de predecir*, no sólo lo que será realizado a partir de la libertad del agente, sino también la cascada de consecuencias que cada acción trae consigo, una vez atrapada en la red de los asuntos humanos (consecuencia de la pluralidad).

⁵⁷ José Mª Mardones, *õViolencia y democracia. Sobre el concepto político de violencia en Hannah Arendtö*, en JA Binaburo y Xavier Etxberria (eds.), *Pensando la violencia*, Libros de la Catarata, Madrid 1994, p. 50.

La costumbre, segunda naturaleza

El filósofo Immanuel Kant ódando por sentada una teleología natural más que cuestionableô sugería: õSi en un ser que tiene razón y voluntad fuera el fin propio de la naturaleza su *conservación*, su *bienandanza*, en una palabra, su *felicidad*, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura para encargarla de realizar aquel su propósito. Pues todas las acciones que en tal sentido tiene que realizar la criatura y la regla de toda su conducta se las habría prescrito con mucha mayor exactitud el instintoí ö⁵⁸ Pero el problema es que razón *versus* instinto no es una dicotomía correcta. El instinto está --*grosso modo*ô fuera de nuestro alcance: somos seres demasiado desnaturalizados. La verdadera opción es la que se da entre la reflexión crítica y *esa õsegunda naturalezaö humana que es la costumbre no sometida a crítica* (y los sistemas normativos que inevitablemente segregan todos los grupos sociales, cuando son heteronómos). No razón/ instinto, por tanto, sino autonomía/ heteronomía.

La ambivalencia de lo humano

El gran helenista Pierre Vidal-Naquet solía explicar a sus alumnos que en los orígenes de la conciencia histórica occidental están tanto la fuente griega --la búsqueda de la verdad-- como la fuente judía: la *reflexión sobre la ambigüedad humana*. Evocaba el episodio narrado en Samuel II, 11-12: el rey David ve desde la terraza de su palacio a la bella Betsabé desnuda. Se entra de que es la esposa de uno de sus oficiales, Urías, el hitita. David se acuesta con Betsabé y la deja encinta; y envía a Urías a morir en la guerra contra los amonitas. Natán le informa de que ha cometido pecado, y Jehová perdona a David pero hace morir al hijo de David y Betsabé. Luego David y Betsabé tienen otro hijo, y éste será Salomón ñen toda su gloriaö, antepasado de Jesús de Nazaret según la tradición cristiana. *El Mesías*, por tanto, *es hijo del rey pecador*⁵⁹. Esta ambigüedad y fragilidad de lo humano también la percibían los antiguos griegos, claro está:

⁵⁸ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (ed. de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid 1977, p. 30.

⁵⁹ Pierre Vidal-Naquet, õCastoriadis y la antigua Greciaö, prólogo a Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia --I. De Homero a Heráclito* (seminarios 1982-83), FCE, Buenos Aires 2006, p. 34.

Así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, apartado de la ley y de la justicia es el peor de todos: la peor injusticia es la que tiene armas, y el hombre está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas (Aristóteles, *Política* 1253a).

Lo humano es *el reino de la ambivalencia radical, donde bendición y maldición van juntas*. Los seres humanos óen cuanto animales culturalesô somos autocreadores como quería Nietzsche, sí. Dice el Coriolano de Shakespeare: Soy el creador de mí mismo. Es cierto, ésta es una realidad que hay que mirar de frente⁶⁰. Pero también en cuanto animal cultural es inherente al *anthropos* una gigantesca *posibilidad de autodestrucción* que la conciencia mítica de la humanidad ha subrayado sin tregua: la *hybris* contra la que advertían los trágicos griegos, el mito de Pandora, el pecado original judeocristiano que nos expulsó del Jardín del Edén... Podemos ver como una significativa síntesis de todo esto el paso del diario de Robert Oppenheimer donde el famoso físico nuclear evocaba las palabras del dios hindú Krishna: Me he convertido en la Muerte, Destructora de mundos⁶¹.

Así que soy el creador de mí mismo (Coriolano/ Shakespeare), pero me he convertido en la Muerte, destructora de mundos (Krishna/ Oppenheimer). ¡Hay que soldar los dos enunciados! Esta ambivalencia radical se da en cada una de nuestras dimensiones básicas. El trabajo, que puede ser cumplimiento y autorrealización pero también alienación y opresión; las ideas, al mismo tiempo medio de conocimiento y persiana que tapa la realidad o funda que la sustituye; la ciencia, que nos aproxima a la verdad y simultáneamente posibilita una tecnología que pone en riesgo la misma existencia humana; la técnica, sin la cual no somos humanos ó*Homo faber*ô pero que descuella en ingenio para aniquilar al otro; el lenguaje, que hace posibles tanto la poesía como el genocidio... Como señala Terry Eagleton:

Our condition of ñcaídosô tiene que ver con el sufrimiento y la explotación que acarrea inevitablemente la libertad humana. Radica en el hecho de que somos animales

⁶⁰ Pero ¿qué clase de creador? ¿En qué condiciones se produce esa creación, esa autoproducción de *Homo sapiens sapiens*, el animal desequilibrado por el lenguaje y la técnica, el animal cultural? Una tentación fatal es el sueño del darse a luz a sí mismo: un mundo sin madres. Otra tentación que ha de evitarse: pensar a este autoproducción a través de los modelos del ógenio creadorô del Renacimiento o el Romanticismo. No evoquemos a Miguel Ángel ni a Beethoven. Mi propuesta: un grupo de mujeres indígenas en algún tianguis ómercadilloô de Centroamérica. Creo que esa imagen nos desencaminará menos...

⁶¹ Citado por Amartya Sen en *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, Penguin Books, Londres 2005, p. 5. (Hay trad. española: *La argumentación india*, Gedisa, Barcelona 2007.)

contradictorios, pues nuestros poderes creativos y destructivos emanan más o menos de la misma fuente. El filósofo Hegel creía que el mal florecía a la par que la libertad individual. Una criatura dotada de lenguaje puede expandir mucho más allá el restringido radio de acción de las criaturas no lingüísticas. Adquiere, por así decirlo, poderes divinos de creación. Pero como la mayoría de las fuentes potentes de invención, estas capacidades son también sumamente peligrosas. Un animal así corre el peligro constante de desarrollarse demasiado rápido, sobrepasarse a sí mismo y acabar quedándose en nada. La humanidad tiene un cierto elemento potencial de autofrustración o autoperdición. Y eso es lo que el mito bíblico de la Caída se esfuerza por formular, pues Adán y Eva emplean sus poderes creativos para deshacerse a sí mismos. El ser humano es el Hombre Fáustico, de ambición demasiado voraz para su propio bienestar y eternamente impelido más allá de sus propios límites por el reclamo de lo infinito. Esta criatura hace el vacío a todas las cosas finitas en su arrogante relación amorosa con lo ilimitable. Y como el infinito es una especie de nada, el deseo de esa nada constituye una expresión de (...) la pulsión de muerte freudiana. La fantasía faustiana, pues, delata el desagrado puritano por lo carnal. Para alcanzar el infinito (un proyecto conocido, entre otros nombres, por el de Sueño Americano), necesitaríamos abandonar de un salto nuestros desconsoladoramente limitantes cuerpos. Lo que distingue al capitalismo de otros modos de vida históricos es su conexión directa con la naturaleza inestable y contradictoria de la especie humana. Lo infinito (el inacabable impulso por obtener beneficios, la marcha incesante del progreso tecnológico, el poder permanentemente creciente del capital) siempre corre el riesgo de aplastar y ahogar a lo finito. El valor de cambio --que, como bien reconoció Aristóteles, es potencialmente ilimitado-- prevalece sobre el valor de uso. El capitalismo es un sistema que necesita estar en perpetuo movimiento simplemente para mantenerse donde está. La transgresión constante forma parte de su esencia. (...) El capitalismo no es la causa de nuestra situación de caída como tienden a imaginar los izquierdistas más ingenuos. Pero, de todos los regímenes humanos, es el que más exacerba las contradicciones incorporadas en un animal lingüístico.⁶²

Retengamos: *libertad y destructividad se hallan estrechamente entreveradas en un animal lingüístico*. El tercer chimpancé orgullosamente autobautizado *Homo sapiens sapiens* en realidad es más bien un *Homo sapiens demens*:

El ser humano es un ser razonable y desrazonable, capaz de mesura y de desmesura, racional y afectivo; sujeto de una afectividad intensa e inestable, sonríe, ríe, llora, pero también sabe conocer objetivamente; es un ser serio y calculador, pero también ansioso, angustiado, gozador, ebrio, extático; es un ser de violencia y de ternura, de amor y de odio; es un ser invadido por lo imaginario y que puede reconocer lo real, que sabe de la muerte y que no puede creer en ella, que segrega el mito y la magia, pero también la ciencia y la filosofía... (...) Y en la ruptura de los controles racionales, culturales, materiales, cuando hay confusión entre lo real y lo imaginario, cuando hay hegemonía de ilusiones, desmesura desencadenada, entonces *homo demens* sujeta a *homo sapiens* y subordina la inteligencia racional al servicio de sus monstruos.⁶³

⁶² Terry Eagleton, *Sobre el mal*, Península, Barcelona 2010, p. 37-38.

⁶³ Edgar Morin, *El método*, vol.5: *La humanidad de la humanidad*, Cátedra, Madrid 2003, p. 143.

Asimilar facticidad cosmológica

Manuel Sacristán señalaba y alentaba, a comienzos de los años ochenta del siglo XX, la importante tendencia a *renaturalizar las ciencias sociales*, fundamentándolas físico-biológicamente (sin que esto suponga negar su autonomía categorial, desde luego). Confrontadas con el enorme hecho de la crisis ecológica, las ciencias sociales tenían que ñasimilar facticidad cosmológicaö⁶⁴.

El gran lingüista (y activista político) Noam Chomsky propone trabajar para crear *una teoría social humanista basada en una concepción firme de la naturaleza humana*, que sirva para avanzar hacia la liberación⁶⁵. En el mismo sentido, Peter Singer reivindica una ñizquierda darwinianaö, la cual debe aceptar que existe algo así como una naturaleza humana y tratar de saber más de ésta, de modo que las medidas políticas puedan basarse en los mejores datos posibles sobre cómo son los seres humanos; y rechazar con firmeza todos los intentos de deducir lo que es ñcorrectoö de lo que es ñnaturalö⁶⁶.

Supongamos --no es inverosímil-- que en los seres humanos existe una predisposición innata, con base genética, a participar --quizá bajo ciertas condiciones especificables-- en actos violentos colectivos contra personas que no pertenecen a nuestro grupo. Demostrar la realidad de esa predisposición no contribuirá un ápice a *justificar* las agresiones xenófobas, desautorizadas desde cualquier ética universalista. Pero sí que puede ayudarnos a diseñar instituciones (y situaciones sociales) que desactiven esa propensión, o dificulten que se exprese. Una comprensión correcta de la naturaleza humana debería ayudarnos a *diseñar buenas instituciones* --que es la tarea política central (y al mismo tiempo inacabable, por cierto). Si los vínculos humanos y los valores sociales cambiaron anteriormente, es claro que pueden volver a transformarse. John Dewey escribía en 1932:

ñLa actual controversia entre quienes afirman que la naturaleza humana es esencialmente fija y quienes piensan que existe un alto grado de modificabilidad se centra principalmente en el

⁶⁴ Manuel Sacristán, *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona 1984, p. 465.

⁶⁵ Noam Chomsky/ Michel Foucault: *La naturaleza humana. Justicia versus poder*, Katz, Buenos Aires 2006, p. 60.

⁶⁶ Peter Singer, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Crítica, Barcelona 2000, p. 86.

futuro de la guerra y de un sistema económico competitivo motivado por el provecho privado. Está justificado decir, sin dogmatismo, que tanto la antropología como la historia apoyan a quienes desean cambiar ambas instituciones. Se puede demostrar que muchos de los obstáculos al cambio que se atribuyen a la naturaleza humana se deben en realidad a la inercia de las instituciones y al deseo de las clases poderosas de mantener el presente statu quo.⁶⁷

*õNaturalö implica õmortalö. Ésta es, creo, la razón de fondo por la que el naturalismo óla propuesta de tomar como punto de partida nuestros cuerpos sufrientes y gozosos, vulnerables y mortalesô suscita tanto rechazo. Y *el rechazo de la muerte es lo que da alas a tantísimas fugas culturalistas, idealistas, tecnoutópicas, etc*⁶⁸. Como bien dice Terry Eagleton, *õconvertir el mundo en su totalidad en cultura es una forma de renegar de su independencia de nosotros, y por tanto de renegar de la posibilidad de nuestra muerteö*⁶⁹.*

Retomemos para concluir nuestra sugerencia inicial: caracteriza nuestra naturaleza/ condición humana la corporalidad, la animalidad y la cultura. Tratemos de no exagerar cuando analizamos como genoma, medio ambiente, lenguaje y técnica interactúan en el proceso de ir siendo seres humanos.

⁶⁷ *Enciclopedia de las ciencias sociales*, 1932 (citado en Magdoff y Magdoff, op. cit., p. 68).

⁶⁸ Los movimientos antropófugos que he criticado por extenso en mi libro *Gente que no quiere viajar a Marte*.

⁶⁹ Terry Eagleton, *Después de la teoría*, Debate, Barcelona 2005, p. 170.