
El concepto de humanidad en las ciencias sociales

Humanity concept in social sciences

VALÉRIA BARBOSA DE MAGALHÃES

Docente EACH/USP
vbmagalhaes@usp.br

Recibido: 14.04.09
Aprobado: 08.06.09

Resumen

En este artículo se pretende discutir la debilidad del concepto de humanidad en el pensamiento científico, en especial en las ciencias sociales, con su clásica oposición entre naturaleza y cultura. La insistencia del hombre por diferenciarse de los animales parece basarse en nuestros más arraigados anhelos antropocéntricos de dominio del medio natural, en particular de los animales no humanos.

Palabras clave: Concepto de humanidad, naturaleza y cultura, derechos de los animales, antropocentrismo.

Abstract

This article intends to analyze the fragility of the concept of humanity in social sciences, especially for the classical opposition between nature and culture. For instance, the human efforts to be distinguished from animals seem to be based on our deepest intention to dominate nature.

Key words: Humanity, nature and culture, animal rights, anthropocentrism.

El reconocimiento de los derechos de los animales conlleva cuestiones éticas y conceptuales que llegan a ser paradójicas. Entre ellas es notoria la imprecisión del concepto de humanidad y la incertidumbre en cuanto a nuestra pertenencia al mundo natural. A lo largo de la historia de la ciencia y de la filosofía, pensadores de diversas corrientes desarrollaron reflexiones acerca de las diferencias entre hombres y animales que implicaron, tarde o temprano, una relación antropocéntrica y de dominación de la naturaleza por parte de los humanos. La contribución de las ciencias humanas en el desarrollo de este proceso no fue pequeña.

El objetivo del presente texto es proponer una breve reflexión sobre el concepto de humanidad en las ciencias sociales, particularmente sobre la oposición naturaleza y cultura. Tal distinción refleja un esfuerzo científico de exaltación del ser humano a una posición privilegiada en relación con los animales y con la naturaleza, superioridad que ha sido puesta en jaque por los más nuevos descubrimientos de la propia ciencia. La idea de humanidad no es conceptualmente clara y los descubrimientos de la biología han cuestionado las fronteras de aquello que juzgábamos distintivo en el “hombre”. Esto indica que no hay un “hombre” separado de los animales, como imaginaban las ciencias humanas clásicas.

El intento antropocéntrico de la afirmación de nuestra diferencia en relación con los otros animales no es conveniente: siendo mejores, tendríamos el derecho a dominarlos. Al distanciarnos de otros seres vivos, creamos un mecanismo que nos ayudaría a justificar todo tipo de crueldad o explotación sobre ellos. Las más diversas formas de conocimiento humano crearon justificaciones para la diferenciación, que se fundamentaron en la fe o en la razón. John Gray (2007:20), al criticar la incesante búsqueda del hombre por la unicidad, afirma que las personas “depositan fe en una abstracción que nadie pensaría en tomar en serio si no estuviera formada por restos de esperanzas cristianas descartadas”. El pensador afirma que la combinación entre la teoría de Darwin y la creencia cristiana de Occidente reforzó la fe irrealizable de que los hombres serían señores de su destino.

A lo largo de la historia, la relación entre hombres y animales ha permeado las sociedades con actitudes que variaron de una convivencia armoniosa hasta la absoluta ruptura de los límites entre ambos, especialmente cuando el hombre pasa a posicionarse por “encima” de la naturaleza y de los animales.

Los animales participaron de la vida del hombre en la prehistoria y orientaron organizaciones sociales posteriores con el sistema totémico y el chamanismo. Aparentemente, hubo una aceptación de nuestra continuidad con ellos. Según Fernández-Armesto (2007), comenzamos de hecho a entendernos como humanos con los Upanixades, en la India, en el primer milenio a.C., cuando surge la noción de hombre racional y dotado de alma. Casi al mismo tiempo, en la China del s. V a.C., Mo Ti describió la superioridad de los hombres sobre los animales, aunque hay divergencias sobre este punto. Según Gray (2007) la separación entre hombres y animales aparece más bien en la sociedad occidental.

En occidente, el Génesis proclamó la superioridad del hombre sobre los animales y su derecho al dominio de la naturaleza. Aristóteles, en Grecia,

aseveró tal jerarquía. Así, quedaron establecidas las raíces de nuestra idea del predominio o superioridad humana, desarrollados a lo largo de los siglos tanto en Occidente, como en Oriente.

La separación, sin embargo, no siempre tuvo amplio consenso. La auto-definición humana se ha mostrado como una cuestión compleja y de difícil solución. Históricamente, el concepto no ha sido entendido de modo universal. En vista de las dificultades, diversos criterios han sido argumentados con el fin de justificar nuestra obsesión en diferenciarnos de los otros seres vivos, la mayoría de ellos, débiles.

En el caso de las ciencias humanas, el intento de separar hombres y animales se ha basado en distintas explicaciones, construidas sobre todo alrededor del concepto de cultura. La primatología, por otro lado, viene demostrando la fragilidad del sesgo cultural como definidor de nuestra particularidad.

Entre los distintos criterios culturales reunidos en la definición de humanidad, el uso de herramientas fue uno de los más importantes y, recientemente, ha sido cuestionado por los primatólogos. La argumentación fue avalada por nuevos descubrimientos, particularmente por el caso de investigaciones con chimpancés que serían capaces de desarrollar herramientas y de transmitir tal conocimiento a los descendientes. Tal hecho ha fomentado la conclusión de que “la diferencia entre ellos y nosotros es una cuestión de grado enorme, pero aún así una cuestión de grado” (Fernández-Armesto, 2007:21). Lo mismo defendió John Gray, en entrevista a la *Revista Veja*, al afirmar que no pasamos de animales como cualquier otro, “el hombre es un éxito evolutivo: desarrolló un lenguaje sofisticado, una increíble capacidad de construir herramientas y de registrar y transmitir una memoria cultural. Algunos grandes primates también poseen algunas de esas habilidades. La diferencia es que ninguno de ellos alcanzó el nivel alcanzado por los humanos”.

Aún así, otros argumentos en las ciencias humanas reforzaron la idea de que seríamos especiales en el campo de la cultura, como por ejemplo en el arte y el uso del lenguaje. Desde Chomsky, sin embargo, el privilegio del lenguaje en los humanos ha sido revisado. Según el pensador, el lenguaje no sería una capacidad de la mente sino una habilidad como cualquiera otra de las especies. Para él, “el hecho de que todos los niños normales adquieran estructuras gramaticales bastante complejas con una rapidez inmensa sugiere que los seres humanos están de algún modo predestinados a hacer esto” (Chomsky, 1957:54-68). Tal conclusión viene siendo reforzada por investigaciones con animales como monos y papagayos que han demostrado ser capaces de articular lenguaje y procesos mentales elaborados (Fernández-Armesto, 2007).

Para el caso del arte, Fernández-Armesto (2007) critica que la habilidad artística sea lo que particularice al hombre, ya que no está presente en todos los humanos. Se sabe también que existe el sentido estético e imaginativo en otras especies, como en el caso de pájaros que adornan sus nidos con los más diversos tipos de objetos, siguiendo patrones estéticos complejos, para atraer a la hembra (Borgia y Mueller, 1992). Observadores comunes también se sintieron

admirados, a lo largo de la historia, con la increíble aptitud artística de ciertos animales, especialmente de los pájaros, en la construcción de sus nidos, como muestra el relato de un marujo elisabetano, citado por Thomas (1989:151):

“Jamás vi arte y curiosidad mayores en criaturas privadas de razón como en la disposición y en la elaboración de sus nidos – quedando toda la colina tan repleta que el mayor matemático del mundo no podría descubrir cómo colocar un sólo nido más allá, dejando apenas un sendero para que un ave pase entre ellos”.

Aun si pensáramos la cultura como capacidad de transmisión de enseñanzas, no tendríamos todavía la prueba de nuestra anhelada especificidad en el campo cultural. Observaciones con monos han identificado interesantes comportamientos de enseñanza y aprendizaje de técnicas específicas, como mostraron las investigaciones de zoólogos japoneses en la década de 1950 (Fernández-Armesto, 2007).

Otro elemento peculiarmente evocado por los científicos sociales clásicos en defensa de la singularidad del hombre es la capacidad de formación social, como veremos más adelante con Rousseau y Durkheim. Si agregáramos la sociedad al hombre, la definición de humanidad aún no estaría resuelta, teniendo en cuenta que animales como ballenas, delfines y otros demuestran organización social compleja.

La presencia de elementos culturales distintivos no garantiza que nos podamos considerar extraordinarios. Fernández-Armesto (2007:33) resalta que “aunque fuera verdad que hay elementos de cultura que pudieran ser usados para definir la humanidad, eso no justificaría necesariamente que aisláramos nuestra especie del resto de la creación en una categoría especial nuestra”, ya que nuestros rasgos especiales pueden estar relacionados con adaptaciones evolutivas. El debate sobre la especificidad cultural del hombre desemboca en la inevitable conclusión de que la cultura parece ser un recurso sustitutivo de otras características adaptativas que los hombres no poseen.

Vale averiguar, por último, si el rasgo cultural más invocado por la filosofía y por la ciencia garantizaría el distintivo de lo humano, o sea, la racionalidad. En la visión de Fernández-Armesto (2007) la propia definición de razón es problemática porque no es precisa y varía conforme el sentido adoptado. Si es entendida como la capacidad de pensamiento lógico, muchos hombres ni siquiera podrían ser considerados humanos. En el sentido de intencionalidad, que presupondría la libertad de elección, hay también cuestionamientos. La intención presupone elecciones morales y autoconciencia. La moralidad impone un debate sin fin sobre los derechos de los animales y algunos comportamientos morales han sido identificados en algunas especies por la etología. Por otro lado, hay animales que se reconocen en el espejo. Se nota, por consiguiente, la debilidad de la definición de racionalidad tanto en lo que concierne al pensamiento lógico, como a la intencionalidad.

Thomas (1989) describe la oscilación que siempre tomó cuenta de la filosofía y del sentido sobre la cuestión de la racionalidad como cualidad humana y sobre la diferencia entre instinto y razón. En el siglo XVIII, Hume admitía un raciocinio experimental de los animales, siendo común la conclusión de que habría, entre ellos y nosotros, apenas una diferencia de grado. En el período de la Reina Ana, en Inglaterra,

El instinto, en esa escala, parecía difícil de distinguir de la razón. Por cierto, muchos filósofos continuaban sosteniendo que el instinto, al contrario de la razón, era incapaz de mejorarse; la diferencia era de especie, no de grado, y la barrera entre hombre y animales nítida y distinta. Pero otros consideraban el “instinto animal” y la “razón humana” como meros grados diferentes de la misma cualidad. El hombre era superior por haber adquirido un número mayor de tales “instintos”. El “raciocinio experimental”, decía Hume, nada más era “una especie de instinto” (Thomas, 1989:151).

Se encuentran los hombres, pues, frente a la imposibilidad de apoyarse en el criterio de racionalidad para alejarse de la animalidad. Siendo la razón una característica no reconocida consensualmente como humana y habiendo los nuevos descubrimientos de la ciencia mostrado que no somos los únicos que actuamos con intencionalidad y que hacemos asociaciones de causa y efecto, volvemos al dilema inicial que siempre afligió a los hombres en la búsqueda de su particularidad. El debate permanece, a pesar de que todo demuestra ser infructífero. John Gray (2007:28) concluye que la “humanidad” no existe. Existen solamente humanos, impulsados por necesidades e ilusiones conflictivas y sujetos a todo tipo de condiciones debilitantes de la voluntad y del juicio.”

El esfuerzo por demarcar la frontera entre hombres y animales no ha surtido efecto en las explicaciones científicas ni en las filosóficas, tampoco en las ciencias sociales, ni en la vida cotidiana. Y, para completar, las incertidumbres en relación a lo que somos aumentaron al final del siglo XX. Los descubrimientos de la primatología y de la etología sobre la proximidad del comportamiento humano con otros animales fueron sumados a las dudas provenientes de otras fuentes que desestabilizaron nuestra seguridad en ser únicos. Un ejemplo que ilustra esta situación fueron los cuestionamientos del movimiento de los derechos de los animales que mostraron que no hay prueba posible de que los hombres merezcan privilegios especiales en relación con el resto de la creación.

En ese sentido, se ve crecer un debate en torno de la condición moral de los animales. Tal debate ético no es nuevo. Parte de la oposición entre derecho a la igualdad de intereses versus contractualismo.

En la esfera moral, la línea contractualista incluye solamente a los seres capacitados para hacer acuerdos. De otro lado, el derecho a la igualdad de intereses discute quiénes serían los sujetos dotados de éstos, pues “interés” ha sido confundido con “querer” o “desear” (Felipe, 2007:134 -141). Filósofos

como Paul Singer han intentado resolver la cuestión sobre cuáles serían estos sujetos de derechos.

En el pensamiento de Singer (2002:67), el principio de la igualdad de intereses debe fundamentarse en la capacidad de sufrir y de poder disfrutar de las cosas, “una condición previa para tener intereses cualquiera, condición que es necesario satisfacer antes de que se pueda hablar de intereses, y hablar de una manera significativa”.

La crítica al contractualismo tiene como principal punto la problemática de que, de acuerdo con él, algunos seres humanos estarían imposibilitados de tener derechos, pues no serían aptos al contrato por razones de incapacidad de expresión o de comunicación. Para Felipe (2007:143), “el contractualismo clásico acaba por prestar un mal servicio a la defensa de los derechos humanos, a la de los animales y del medio ambiente, cuando ellos no tienen tutores que los protejan con cláusulas contractuales específicas”. Al analizar la polarización de los dos argumentos en torno de la moralidad de los animales, la autora contrapone las importantes posiciones de Frey, del Departamento de Filosofía de la Bowling Green State University, a las del filósofo Peter Singer, de la Universidad de Princeton: “a diferencia de Singer, que establece la existencia de intereses a partir de la sensibilidad al dolor y de la capacidad de sufrir, Frey sólo admite la aplicación del concepto de intereses a los seres capaces de tener creencias y deseos”. (Felipe, 2007:134)

Otra traba para la cuestión legal de los animales es el entrelazamiento de la noción de persona a la de sujeto de derecho, aún no habiendo consenso sobre lo que sería “persona”. Así, los límites entre hombres y animales, en el campo moral, se basarían en un concepto vago. Frente al debate, se deduce que estar en una comunidad moral o ser sujeto de derecho no garantiza, *a priori*, que seamos diferentes de los animales.

Según Felipe (2007:139), lo que es reivindicado por el movimiento de los derechos de los animales sería un derecho negativo, reclamándose

“El derecho de no ser maltratado, un derecho negativo, lo que un sujeto o su representante moral y legal reivindica, de hecho, es una especie de inmunidad. En otras palabras, se reclama o se reivindica protección para garantizar la propia libertad de mantenerse íntegro, física y emocionalmente. Eso implica, para los demás, un no-derecho, o sea, un deber negativo, una restricción de su propia libertad.”

Los animales, según la autora, tendrían también derechos positivos, como el derecho de disfrutar de bienestar.

En contribución a ese debate moral, Ades (2008) propone que una ética animal debería ir más allá de la cuestión del sufrimiento y del contrato, imponiendo una ética del cuidado. Según el etólogo,

“Un derecho primordial del animal es el de vivir en un ambiente que permita que sus potencialidades (...) puedan tener plena expresión. (...) La

ausencia de señales de sufrimiento no significa que todo esté bien desde el punto de vista ético, resta saber también (y esta pregunta es esencial) si el animal tiene oportunidad, en el ambiente que le fue atribuido, de expresar de manera satisfactoria su repertorio de comportamientos típicos de la especie. (...) El afecto es una fuente imprescindible para el cuidado ético de los animales, pero debe expresarse dentro del respeto por lo que el animal es, de la voluntad de conocerlo mejor y de la cautela frente a la tendencia siempre presente en humanizarlo y en sacar generalizaciones éticas fáciles” (Ades, 2008:8).

Lo que se ve, por consiguiente, es que tanto en el campo moral, como en el campo de los atributos culturales que supuestamente nos diferenciarían de los animales, no hay consenso y ni siquiera criterios objetivos que puedan comprobar la excepcionalidad del ser humano.

Al lado de los cuestionamientos anteriores, están también los descubrimientos de la paleontología. Desde el punto de vista de este campo, no habría cómo identificar el momento exacto de nuestra evolución en el que nos habríamos vuelto humanos, “ya no parece haber nada especialmente definitivo sobre los especímenes que clasificamos en el mismo género al que pertenecemos, en relación con aquellos que relegamos a los reinos de los australopitecos ‘semejantes a los monos’” (Fernández-Armesto, 2007:11). Los descubrimientos de Darwin fueron fundamentales en ese sentido, pues colocaron al hombre en la misma línea evolutiva común de otros animales, más próximos de los monos, lo que provocó una revisión de las antiguas clasificaciones respecto de nosotros mismos. La imprecisa noción de humanidad se tornó cada vez más indefendible, conforme los descubrimientos científicos fueron surgiendo en los siglos XX y XXI.

Por otro lado, la biología ha cuestionado los límites de las especies, si serían naturales o agrupadas por conveniencia,

“En el presente estado del conocimiento al respecto de la evolución, es difícil continuar creyendo en la existencia de rasgos que sean tanto generales dentro de una especie como exclusivos de ella. Las especies tienen límites vagos y variables. Lo que las vuelve especies varía de un caso para otro. Si tienen una característica unificadora, no sabemos cuál es. Pertenecer a una especie es pertenecer a una clase, y no revelar una esencia; en cierto sentido, es una condición temporal, sujeta a revisión, y no un destino eterno e inevitable. Pertenecemos a la especie humana no por tener algunas cualidades particulares, sino porque es así que trazamos las fronteras de nuestro lenguaje” (Fernández-Armesto, 2007:12).

En ese contexto, atribuir precisión al concepto de humanidad parece imposible. No hay criterios objetivos claros en ningún campo del saber que demuestren por qué seríamos humanos. Características anteriormente esgrimidas como únicas a los seres humanos, tales como la razón y la conciencia, igualmente también vienen siendo puestas en jaque en función del desarrollo de

la inteligencia artificial. Computadores y robots son capaces de procedimientos racionales extremadamente complejos, además de tener aptitud creativa.

Además, el avance tecnológico, principalmente en el área genética, contribuyó significativamente para desestabilizar nuestra idea de humanidad, en la medida en que nuestro ADN es 95% semejante al del mono y que no diferimos más de 0,1% de otros homínidos. Problemas bioéticos también colocan a prueba nuestra auto-imagen. La asociación de la idea de humanidad a la confusa noción de persona, trae a tono el dilema de la inclusión, en el mundo de los hombres, de bebés sin cerebro o individuos en estado vegetativo.

Dadas las ponderaciones anteriores, continuamos sin tener certeza de lo que nos definiría como hombres, a pesar de los esfuerzos antropocéntricos, especialmente del mundo occidental, por separarnos del resto de la creación. Estos esfuerzos tuvieron –como veremos–, gran contribución de las ciencias sociales.

Las percepciones clásicas sobre la idea de humanidad en las ciencias humanas se basaron sobre la tradicional ruptura entre naturaleza y cultura. Rousseau, Durkheim, Levi-Strauss y Geertz fueron algunos de los autores que reflexionaron, directa o indirectamente, sobre tal separación. Sus percepciones sobre el concepto de humanidad se basaron en la creencia de nuestras diferencias en relación con los animales.

Rousseau, por ejemplo, se detuvo largamente en las diferencias entre hombres y animales con el fin de fundamentar reflexiones sobre la sociedad. En el *Discurso sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*, de 1753, su punto de partida fue la oposición entre naturaleza y estado de reflexión. El desarrollo de la racionalidad explicaría, en parte, el desvirtuamiento de un estado natural causador de la desigualdad, la cual resultaría de un conflicto entre la sociedad moderna y la naturaleza buena del hombre. En ese sentido, hombres y animales serían diferentes porque los primeros serían libres, mientras, los segundos, serían comandados por la naturaleza. Rousseau comparó los animales a los pueblos salvajes, supuestamente más próximos de un estado de naturaleza, distanciándolos de los hombres civilizados. Para comprender la desigualdad, su argumentación se apoyó en la contraposición entre el hombre y aquello que él llamó de condición animal.

El énfasis en la dependencia entre el animal y la naturaleza está presente, en todo momento, en la obra de Rousseau:

“En cada animal veo solamente una máquina ingeniosa a la que la naturaleza le confirió sentidos para recomponerse por sí misma y para defenderse, hasta cierto punto, de todo cuanto tiende a destruirla o dañarla. Percibo las mismas cosas en la máquina humana, con la diferencia de que todo lo hace sola la naturaleza de las operaciones del animal, mientras el hombre ejecuta las suyas como agente libre” (Rousseau, 1988:46)

Llama la atención la tendencia de Rousseau, muy común al pensamiento de la época, de ver en el hombre una cierta capacidad de entendimiento

de las cosas, aliada a la libertad. Por otro lado, él no niega las ideas a los animales:

“Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos; llega aún a combinar sus ideas hasta cierto punto y el hombre, al respecto, sólo se diferencia de la bestia por la intensidad. Algunos filósofos llegaron aún a afirmar que existe mayor diferencia entre un hombre y otro que entre un cierto hombre y cierta bestia” (Rousseau, 1988:47).

No obstante, el autor atribuye una diferencia de intensidad entre las ideas, que en los animales estarían ligadas a los sentidos y a la racionalidad. Romanizando a los animales y los pueblos salvajes, o los “buenos salvajes”, Rousseau ve bondad y un estado de dependencia en relación con la naturaleza en ambos, condiciones ya perdidas por el hombre moderno.

Para el filósofo también, el hombre sería diferente de los animales por su capacidad de perfeccionarse.

“El animal, por el contrario, al final de algunos meses, es lo que será por toda la vida, y su especie, al final de millones de años, lo que era en el primer año de esos millones. (...) Esa facultad [la de perfeccionarse] distinta y casi ilimitada, es la fuente de todos los males del hombre” (Rousseau, 1988:47).

Al establecer esa diferencia, el autor no deja de reconocer características comunes a ambos, como el percibir y el sentir, pero toda la diferenciación se habría dado en la medida en que el hombre se habría perfeccionado y desarrollado deseos y pasiones, que lo conducirían a la racionalidad.

La capacidad del hombre de percepción de la muerte es una última diferencia establecida por Rousseau entre hombres y animales. Para él, ese sería uno de los primeros elementos que nos distinguirían de los otros seres, aún presos de la naturaleza y del instinto.

La idea de Rousseau de que el hombre sería libre y que tendría el destino en las manos, se depara con un crítico férreo del humanismo, el filósofo inglés John Gray. Para él, la idea de la libertad del hombre se fundamenta en la fe y no en la razón, ya que seríamos todos animales como cualesquiera otros:

“La idea de que la humanidad tome su destino en sus propias manos solamente tiene sentido si atribuimos conciencia y propósito a la especie; pero el descubrimiento de Darwin fue que las especies son apenas corrientes en la fluctuación aleatoria de los genes. La idea de que la humanidad pueda moldar su futuro presupone que esté exenta de esa verdad” (Gray, 2007:22)

Esa evocada libertad del hombre, sin embargo, no aparece de la misma forma en todos los autores clásicos. Durkheim, el “padre de la sociología”, afirmó que la sociedad es el gran diferenciador entre hombres y animales. Ella nos libraría de los instintos y de nuestros intereses individuales, dando otro sentido a la idea de libertad del hombre:

“Es la sociedad la que nos empuja para fuera de nosotros mismos, que nos obliga a contar con otros intereses diferentes de los nuestros; es ella la que nos enseña a dominar nuestras pasiones, nuestros instintos, a imponerles una ley, a privarnos, a sacrificarnos, a subordinar nuestros fines personales a fines más altos. [...] Es así que adquirimos este poder de resistencia contra nosotros mismos, este dominio sobre nuestras tendencias, que es uno de los rasgos distintivos de la fisionomía humana y que se encuentra tanto más desarrollada cuanto más plenamente somos hombres” (Durkheim, 1984:77-78).

Es interesante notar que para Durkheim, la sociedad sería un atributo humano, a pesar de los descubrimientos recientes de la primatología y de la etología sobre los comportamientos sociales de ciertos animales. Vale recordar, sin embargo, que el autor escribió a finales del siglo XIX y a inicios del XX, cuando hizo enorme esfuerzo por consolidar a la sociología como ciencia, al lado de las ciencias naturales, en los moldes positivistas de la época. Como resultado de este empeño metodológico, él vio a la sociedad como si fuera un organismo que sacaría al hombre de la animalidad, elevándolo por encima de los otros seres:

“Y, con efecto, el hombre sólo es hombre porque vive en sociedad. Retire del hombre todo lo que es de origen social y no restará más que un animal, análogo a los otros animales. Fue la sociedad la que lo elevó por encima de la naturaleza física, y ella alcanzó ese resultado porque la asociación, agrupando las fuerzas psíquicas individuales, las intensifica, las lleva a un grado de energía y de productividad infinitamente superior al que podrían alcanzar si continuaran aisladas las unas de las otras. Surge así una vida psíquica de un nuevo tipo, infinitamente más rica, más variada que aquella de la que el individuo solitario podría ser el escenario, y la vida que así se produce, penetrando al individuo que de ella participa, lo transforma” (Durkheim, 1983:55-56).

Siguiendo la tradición clásica de las ciencias humanas de separar el hombre de los animales, Rousseau y Durkheim se esforzaron por describir los elementos delimitadores entre las dos esferas. El primero, observó en esta ruptura la causa de todos los males humanos y, el segundo, la razón para nuestra superioridad sobre todas las cosas. Independientemente del valor atribuido a las diferencias entre hombres y animales en los dos autores, se constata que los animales siempre aparecen en la esfera de la naturaleza, mientras el hombre es ubicado en la esfera social, tendencia que será, enseguida, reforzada por la antropología, particularmente en Levi-Strauss.

El punto de partida de Claude Levi-Strauss en toda su obra fue el problema clásico de las ciencias humanas de la ruptura entre la naturaleza y la cultura. Él centró su preocupación en el paso de un estado a otro, recurso que caracterizó toda una línea de la antropología clásica, con ápice en la Teoría del Punto Crítico, de Kroeber (1976).

Para Levi-Strauss, el paso de un estado de naturaleza a un estado de cultura fue fundamental al trabajo sociológico y antropológico, pues

“subestimar la oposición es privarse de toda comprensión de los fenómenos sociales, y al darles su entero alcance metodológico corremos el riesgo de convertir en misterio insoluble el problema del paso entre las dos órdenes. ¿Dónde acaba la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura?” (Levi-Strauss, 1976:42).

La oposición habría sido, según él, valiosa para las ciencias sociales por constituirse un instrumento de método. Este argumento metodológico, sin embargo, escondió las pretensiones antropocéntricas de los estudios de la época. El autor reconocía, por otro lado, la dificultad de solución de la problemática de la ruptura entre los dos estados, ya que no existía la posibilidad científica de aislar un ser humano que no hubiera tenido contacto con la cultura. Tal preocupación metodológica también fue común a Rousseau.

Aun con esa dificultad en mente, Levi-Strauss concluyó que el elemento fundamental que estaría presente en los humanos y ausente en los animales sería la presencia de reglas y normas no sujetas al instinto. Lo universal pertenecería al reino de la naturaleza:

“En toda parte donde se manifiesta una regla podemos tener certeza de estar en una etapa de la cultura. Simétricamente, es fácil reconocer en lo universal el criterio de la naturaleza. Porque aquello que es constante en todos los hombres escapa necesariamente al dominio de las costumbres, de las técnicas, de las instituciones por las cuales sus grupos se diferencian y se oponen. A falta de análisis real, los dos criterios, el de la norma y el de la universalidad, ofrecen el principio de un análisis ideal, que puede permitir – al menos en ciertos casos y en ciertos límites – aislar los elementos naturales de los elementos culturales que intervienen en las síntesis de orden más compleja” (Levi-Strauss, 1976:47).

Al verificar la imposibilidad metodológica de probar científicamente que habría un punto en el cual el hombre se distanciaría de la naturaleza, Levi-Strauss propuso que se pudiera, por lo menos, aislar o separar, en el hombre, aquello que sería de su naturaleza de aquello que sería social. De este modo, lo espontáneo o universal pertenecería al orden de la naturaleza, mientras que lo reglamentado pertenecería al plano de la cultura.

Sin embargo, el tabú del incesto sería una regla humana universal, lo que impuso un dilema para Levi-Strauss: ella existe en todos los grupos sociales, a pesar de las reglas variables de una sociedad a otra. La respuesta a la pregunta: “¿hay grupos en que ningún tipo de casamiento sea prohibido?” es “no”. Aun en sociedades en que las uniones entre parientes próximos fueron permitidas, como entre hermanos y hermanos en el Egipto antiguo, hay alguna regla de incesto.

Levi-Strauss respondió al dilema afirmando que la prohibición del incesto, según su análisis estructuralista, tendría por función mantener el principio fundamental del intercambio, característica de las sociedades humanas, garantizando la dádiva entre los grupos por medio de la cesión de las mujeres.

“La relación global de intercambio que constituye la unión marital no se establece entre un hombre y una mujer como si cada uno debiera y cada uno recibiera alguna cosa. Se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos del intercambio, y no como uno de los miembros del grupo entre los cuales se realiza el intercambio” (Lévi-Strauss. 1976:155).

Se observa que, para el autor, aun la regla social más universal, por lo tanto más próxima a la naturaleza, no nos colocaría al lado de los animales, sino que cumpliría, al contrario, una función dentro de la estructura social. El tabú del incesto estaría, por lo tanto, en el campo de la cultura.

Clifford Geertz (1966), mucho después de los escritos de Levi-Strauss, apuntó dos perspectivas sobre el problema del parentesco del hombre con el animal. Habría en el campo de las ciencias sociales, según él, una tendencia a ver al hombre como único, como una especie diferente de los animales y, en las ciencias biológicas, una afirmación del parentesco entre el hombre y los animales. El autor reconoce que no es fácil la conciliación de estos dos puntos de vista.

En las ciencias sociales, la teoría del punto crítico ha sido la vía para la afirmación de nuestra unicidad. Según Geertz, el abordaje tiene algunos presupuestos:

- habría una inmensa diferencia entre nuestra capacidad mental y la de los animales;
- el lenguaje, la abstracción y la simbología no admitirían etapas intermedias de desarrollo;
- habría una unidad psíquica del hombre, es decir, que no existirían grandes distinciones entre el proceso mental de las distintas razas.

La conclusión de la teoría del punto crítico, para Geertz, es que la cultura habría surgido completa. Por otro lado, Geertz ponderó que no todas las ramas de la antropología estarían de acuerdo con que la cultura habría surgido completa. La antropología física e histórica viene acumulando, constantemente, datos que vuelven cada vez más difícil trazar una línea divisoria nítida entre el hombre y el no-hombre, si tomamos como base la Anatomía. “(...) Los descubrimientos de los estudiosos de la Paleontología han, poco a poco, fósil por fósil, trazado claramente la ascendencia humana, hasta el punto en que afirmaciones categóricas sobre lo que es o no humano se vuelven puramente arbitrarias” (Geertz, 1966:35).

Geertz mostró que, biológicamente, el hombre sería productor y producto de la cultura y que esto implicaría un cuestionamiento de la idea de unicidad del hombre, presente en la teoría del punto crítico.

El hecho, ahora evidente, de que las etapas finales de la evolución biológica del hombre ocurrieron después de las etapas iniciales del desarrollo de la cultura implica, como ya hicimos notar, que naturaleza humana “básica”, “pura” o “incondicionada”, en el sentido de constitución innata del hombre, es una noción tan funcionalmente incompleta, que llega a ser inutilizable. (Geertz, 1966:41).

Entre las reflexiones de las ciencias humanas sobre las diferencias entre hombres y animales, Geertz avanzó al cuestionar los presupuestos del punto crítico y al proponer una revisión de la teoría de la cultura. Él reconoció la dificultad de trazar una línea divisoria entre los dos planos. Sin embargo, es curioso ver que el autor, aunque haya tenido una visión flexible, si es comparada con la de pensadores como Levi-Strauss, a final de cuentas quedó preso de una tradición antropocéntrica, evocando algo de especial para el hombre, que sería su capacidad de hacer proyectos para la vida:

“El hombre es el único animal vivo que necesita de tales proyectos, pues es también el único animal vivo que posee tal historia evolutiva, cuyo ser físico fue, en gran parte, moldeado por la existencia de esos proyectos, siendo, por lo tanto, irrevocablemente cualificado por ellos. A medida que se vaya reconociendo toda la importancia de ese hecho, irá desapareciendo el antagonismo entre la teoría que considera al hombre apenas como un animal talentoso y la que lo considera un animal inexplicablemente único, junto con las concepciones erróneas que dieron origen a tal antagonismo” (Geertz, 1966:42).

Sin embargo, somos forzados a estar de acuerdo con Geertz en que las ciencias humanas y las ciencias biológicas no dialogan en relación con la oposición naturaleza y cultura. Los descubrimientos de la etología, de la paleontología y de la antropología física, apuntadas por él y por otros autores, parten de presupuestos irreconciliables con aquellos de las ciencias sociales clásicas.

De cierta forma, parece haber una resistencia por parte de las humanidades en aceptar descubrimientos de la biología que colocarían en jaque su tradición de separar el hombre de los otros seres, pues tales hallazgos las harían desprenderse de caros ideales políticos y sociales, tales como las ideologías que creen en la libertad humana para cambiar su propia historia. La aceptación de nuestra pertenencia a la naturaleza implicaría deshacernos de la pretensión de libertad y dominio sobre el mundo natural, indisociables de nuestras más profundas utopías.

Vemos, finalmente, que la ciencia y la filosofía no pueden, ni nunca podrán, definir los límites de lo que es el ser humano, particularmente en el campo de las ciencias sociales. Cada vez que un nuevo criterio de distinción del hombre es elegido, pronto se descubre que éste sería aplicable a otros seres. La elección de tales criterios no puede ser objetiva. Se concluye, por lo tanto, que ser humanos es ser animales y que poseer la cultura es también pertenecer a la naturaleza.

Bibliografía

- Ades, C. (2008). "Por uma ética animal centrada no animal". Texto presentado en el seminario Derechos de los animales en debate: las caras de la intolerancia. São Paulo: LEI/USP, 06 e 07/nov/2008. (mimeo).
- Borgia, G., Mueller, U. (1992). "Bower destruction, decoration stealing and female choice in the Spotted Bowerbird *Chlamydera Maculata*". *Emu Austral Ornithology*. Austrália. Vol. 92, 1992, pp. 11 – 18.
- Chomsky, N. (1957). Recensão crítica de Skinner. *Language*, 35, 1957.
- Durkheim, E. (1983). *Lições do sociologia: o direito e o Estado*. São Paulo: Edusp.
- (1984). *Educación y sociología*. México: Colofón, 1984.
- Felipe, S. (2007). *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: UFSC.
- Fernández-Armesto, F. (2007). *Então você pensa que é humano? Uma breve história da humanidade*. São Paulo: Cia das Letras.
- Geertz, C. "A transição para a humanidade". In: TAX, Sol (org.) (1966). *Panorama da antropologia*. Brasil, Portugal: Fundo de Cultura.
- Gray, J. (2007). *Cachorros de palha: reflexões sobre humanos e outros animais*. São Paulo: Record.
- Kroeber, A. (1976). *Anthropology*. Nova York: Harcourt Brace.
- Levi-Strauss, C. 1976. "Natureza e cultura". In: *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes.
- Singer, P. (2002). *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes.
- Thomas, K. (1989). *O homem e o mundo natural*. São Paulo, Companhia das Letras.