

Superando la noción de “naturaleza humana”. Consecuencias de la sociedad de conocimiento

Raúl García Ferrer

Las sociedades humanas son cambiantes tanto temporal como geográficamente. Esta es una de las piedras angulares del trabajo de la antropología social y cultural, que durante su más de un siglo de existencia ha dedicado buena parte de sus energías a profundizar en el cómo, por qué, dónde, cuándo... de las variaciones de la vida de la gente. Se puede afirmar que de los motivos de divergencia entre las sociedades el más básico es el que la antropología económica y la antropología política presentan como “revoluciones”, como lo fueron la agrícola o la industrial, reiriéndose a ellas como “las grandes transformaciones en la complejidad social humana” (Lewellen, 2009: 69). Estas grandes transformaciones parten de un cambio radical en la forma de vida de las sociedades y sus efectos se extienden al resto de los ámbitos de la existencia de las mujeres y los hombres que las forman. Uno de estos ámbitos, probablemente uno de los más fundamentales, es el de la definición de la naturaleza humana.

Así, la definición que las sociedades de cada sistema de vida, ya sea cazador-recolector, agrícola, industrial o postindustrial, hacen de la naturaleza de los seres humanos que las constituyen, es un factor que repercutirá en cómo se entenderá el conjunto del sistema y afectará a su actividad para sobrevivir, que, al fin y al cabo, es el objetivo último de toda especie. Esa definición cambia en cada gran modelo social y es la intención de este escrito presentar sus especificidades respecto a la última gran revolución de la existencia humana, la que está constituida por el conocimiento, innovación y cambio continuo.

La noción de “naturaleza humana”

Podría parecer innecesario por evidente, pero es sustancial el acotar la definición, el establecer qué es lo que entendemos por naturaleza humana, ya que una revisión sobre tal tópico en la literatura reciente muestra una dispersión de ideas. Esta variabilidad se debe en parte a que no se está tratando sobre el mismo objeto a definir. Hay una tendencia a buscar patrones universales en la conducta o en la biología humana por parte de científicos de diversos campos que no vienen a aportar mucho porque no son prácticas. Por ello, primero hay que aclarar que aquí se va a entender que “la naturaleza humana” es básicamente aquella o aquellas características específicas y determinadoras para que el humano opere en un contexto concreto (Corbí, 2013: 19). Dicho con otras palabras, son las propiedades intrínsecas al ser humano que le permiten sobrevivir como individuo y como especie dentro del entorno en que se encuentre. Cabe decir que esta definición de la categoría que nos ocupa se acerca, sino coincide en cierta medida, con una de las acepciones de “naturaleza” que recoge el diccionario de la RAE: “Instinto, propensión o inclinación de las cosas, con que pretenden su conservación y aumento”.

A partir de esta acotación se entenderá que la concepción de la naturaleza humana que llega a nuestros días parte de cómo René Descartes, precursor del pensamiento ilustrado, emancipó a la filosofía de la atadura ideológica (Gehlen, 1993: 29) establecida por la escolástica medieval¹, que declaraba que el hombre estaba compuesto por un alma y un cuerpo, instaurando de esta guisa la supremacía de la razón. El resultado fue el de la conversión del antiguo binomio alma-cuerpo al moderno razón (o pensamiento)-cuerpo. El alma pasa a ser alma pensante manteniéndose lo sobrenatural o lo divino pero con una perspectiva científica avalada por la filosofía. La mente, el pensar o la razón quedan divinizadas como entes independientes del cuerpo y sus corrupciones y, evidentemente, se mantiene la dualidad de la condición humana. Después de Descartes, John Locke y David Hume, pero sobre todo Immanuel Kant, remacharán definitivamente la razón como factor determinante del ser humano que todavía estará

1 Santo Tomás de Aquino en su *Summa Teologica* sostenía que “el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto por alma y cuerpo”.

presente en mayor o menor medida en las revolucionarias aportaciones de Darwin o Freud (Stevenson, 1989). La influencia de la visión dualista de la naturaleza humana se ha mantenido en el pensamiento intelectual hasta muy entrado el siglo XX; caso de las influyentes ideas cargadas de esencialismos del pensador Friedrich Hayek (2010) que han resultado muy beneficiosas para la legitimación del capitalismo tardío. Por no mencionar la hoy todavía persistente teología cristiana que mantiene la posición de la filosofía escolástica tomista.

Fue Ludwig Wittgenstein en la primera mitad del siglo XX el que comienza a desarticular la idea de naturaleza humana a partir del protagonismo del uso del lenguaje que él planteará como característica básica del hombre (1988). El ser humano como ser lingüístico vendrá para cimentar el fin del dualismo cuerpo-alma, cuerpo-razón o cuerpo-mente dominante en Occidente durante siglos. Esta es la propuesta de Marià Corbí de una naturaleza que es una no-naturaleza, basándose en la constitución lingüística del ser humano. La cultura es el recurso específico de la biología del homo sapiens sapiens sobrepasando su base genética gracias a su rápida capacidad adaptativa a los cambios de contexto (Corbí, 2013). Según Corbí la ausencia de una naturaleza fija, de un determinismo ya sea divino (el alma), metafísico (la razón o la mente) o biológico (los genes) es precisamente lo que permite al ser humano construir y autoprogramarse según las circunstancias, algo así como construirse una naturaleza *ad hoc*.

El debate contemporáneo

A pesar del mencionado "giro lingüístico" que determinó el pensamiento posmoderno, desde el último tercio del siglo XX y hasta la actualidad, las ciencias naturales han hecho acto de presencia en la búsqueda de una naturaleza humana a partir de un neo-darwinismo que ha resucitado dualidades pero esta vez en los pares naturaleza-cultura o biología-sociedad que en el nivel individual recuperan el de cuerpo-mente.

Desde una perspectiva materialista que hace del homo sapiens un animal más de entre los que pueblan nuestro planeta, y ahora definitivamente ajeno a metafísicas y transcendencias del pasado, los científicos naturalistas tratan de encontrar una naturaleza humana fijada en la herencia genética fruto de la evolución biológica. Esta posición innatista cobró importancia y fama con la aparición de nuevas subdisciplinas en la década de los setenta como la sociobiología del entomólogo Edward O. Wilson (1980) y la memética del zoólogo Richard Dawkins (1993). Las ubicaciones de los campos académicos de origen de estos dos autores fundacionales son una pista para comprender su tendencia a asimilar la determinación genética característica de los animales no humanos a los humanos, una transposición que originó la tenaz contraofensiva por parte de antropólogos pero también de no pocos científicos naturalistas. De los primeros, Marshall Sahlins dejó clara la posición que se ha denominado "culturalista" con su obra de título tan expresivo como fue *Uso y abuso de la biología* (1990) donde, coincidiendo con otro gran autor, Clifford Geertz, en su *Interpretación de las culturas* (2003), responden a esta fagocitación de las ciencias sociales por parte de la biología con una defensa total de lo cultural en el ser humano como su verdadera forma de autoconstrucción, que hace de la incompletitud genética humana el punto de apoyo de la cultura para terminarse y sin la cual no es posible su existencia en el medio. De parte de los segundos, de los naturalistas, destacaron el paleontólogo y biólogo evolutivo Stephen J. Gould (1988) o la tríada formada por el biólogo Richard C. Lewontin, el neurobiólogo Steven Rose y el psicólogo Leon J. Kamin (1987) que abogaron desde lo biológico por la importancia ineludible en las conductas de lo sociocultural por encima de lo genético, además de intentar destapar la relación del innatismo con políticas de derechas que legitimaban así las diferencias sociales porque las naturalizaban.

Actualmente no se ha resuelto de manera definitiva la polémica entre innatistas y culturalistas, aunque ya no se habla tanto de sociobiología sino que otros campos como la psicología evolutiva (Cosmides y Tooby, 1994), la antropología física o la Teoría de Sistemas de Desarrollo (Oyama, 1985) han tomado el relevo en la perspectiva neo-darwinista de la condición humana. Desde estos ámbitos de lo genético se ha generado el interés por la complejidad del contexto y la ontogenia en busca de una unificación

de teorías con la pretensión de abarcar la biopsicosocioculturalidad de los humanos (Ramírez Goicoechea, 2009). Por ejemplo, el zoólogo y antropólogo Agustín Fuentes muestra un resumen de ciertas teorías recientes para proponer una "nueva síntesis" (2009) a partir de la antropología evolutiva (Calcagno y Fuentes, 2012). A pesar de todo, autores de éxito como el psicólogo evolutivo Steven Pinker (2003) o prestigiosas revistas científicas como *Human Nature. An Interdisciplinary Biosocial Perspective* todavía dan cuenta de una brecha entre lo innato y lo adquirido como central en el ser humano.²

Por su parte la antropología cultural y social se ha enfrentado a los dualismos heredados de la modernidad con el denominado "giro ontológico" de la antropología y que desde hace tres décadas vienen proponiendo autores como Marilyn Strathern (Mac Cormack y Strathern, 1980), Roy Wagner (1981), Bruno Latour (1991), Tim Ingold (2000), Philippe Descola (2012), Viveiros de Castro (2010) o más recientemente Eduardo Kohn (2013). Esta línea del pensamiento antropológico se posiciona contra los dualismos del pasado y sobre todo contra el todavía perviviente de "naturaleza-cultura". La demolición de la separación, que desde antaño se ha hecho, de lo humano frente al resto de seres vivos ha de servir para integrarnos en el mundo que nos va constituyendo continuamente, de ahí el énfasis en la "relación" por parte de Ingold o la radical propuesta biosemiótica de Kohn. El giro ontológico trata de demostrar la falacia antropocéntrica y de colocar al homo sapiens en un medio ambiente vivo e interdependiente, un monismo radical basado en los procesos y comunicaciones de y entre los seres que habitan el planeta.

Por último, es interesante mencionar, aunque sea muy sucintamente, la respuesta que surge frente a esta integración del ser humano en la corriente de la vida en general que deinde el giro ontológico de la antropología. Me refiero al posicionamiento que algunos pensadores desde el ámbito de la filosofía y la ética o la teología de la categoría de "persona". El planteo de persona es el de la legitimación de un valor y una dignidad más allá del humano/ animal como simple objeto de procesos, de manera que pueda

² En cuanto a la actualidad del determinismo genético hay autores que, por ejemplo, deinden que la violencia es una tendencia natural del ser humano (Kanner, 2006).

detentar agencia. El concepto sirve a unos como apoyo de una posible ética en un mundo globalizado donde todo parece relativizarse, y para otros, la actualización o “modernización” de un alma al estilo tomista. Ser persona se presenta como la naturaleza que une a todos los seres humanos por encima de la cultura, el género, etc. (Álvarez-Munárriz, 2011).

La naturaleza humana en una sociedad en constante cambio

Llegados a este punto se constata la persistencia de dualismos más o menos explícitos en las diferentes definiciones que hoy posee lo que al principio de este texto se ha presentado como “naturaleza humana”. Estas conviven con las propuestas de anulación de tales dualidades por las que lucha el giro ontológico de la antropología y el también giro lingüístico que es fundamento del pensamiento posmoderno. De este último cabe destacar al reconocido filósofo Richard Rorty que defiende la ausencia de una “esencia humana” llamada razón porque esta es histórica y contingente, pero que valora por su función histórica en la formación de las sociedades modernas (1991).

El problema aparece cuando la sociedad sufre un cambio revolucionario como el que vivimos actualmente y que va a afectarnos globalmente debido al aumento exponencial de las ciencias y las tecnologías. Paulatinamente todos los aspectos de la vida humana -y en consecuencia también del medio natural en general- son transformados por el nuevo núcleo de subsistencia que es tecnocientífico y que vive del conocimiento, de la creatividad, de la innovación y del cambio perpetuo.

Ante esta nueva situación estructural y estructurante que se nos presenta y que hace mutar todo ¿qué ocurre con la idea de naturaleza humana? Si hasta ahora, o hasta hace muy poco, se entendía que la naturaleza tenía una parte esencial e inmutable, era para servir a una sociedad que fijaba su definición de las cosas y de sí misma. Por tanto ¿cómo será la naturaleza humana para una realidad en constante cambio?

Los absolutos que constituían el mundo en el pasado se van diluyendo porque la innovación tecnocientífica construye una nueva realidad y un nuevo ser humano adaptado al cambio y por tanto relativo. Campos críticos de nuestras sociedades son deconstruidos de sus esquemas históricos y reconstruidos bajo las nuevas necesidades vitales, nada tiene una esencia propia, nada es "natural" porque significaría la coagulación, la petrificación, de una forma de vida que está en permanente cambio.

La antropología y la sociología son ciencias veteranas en el estudio del cambio social. De sus etnografías se pueden extraer ejemplos y conclusiones sobre la gran transformación contemporánea. De entre las categorías que evidencian esta nueva situación ni siquiera las aparentemente más absolutas son ajenas a esta metamorfosis, me refiero al espacio y al tiempo. El antropólogo Marc Augé es un observador de lo que él llama la sobremodernidad, que no es más que otro nombre para esta época que aquí denominamos sociedad de conocimiento, y de la que afirma que es "el efecto combinado de una aceleración de la historia, de una retracción del espacio y de una individualización de los destinos" (2003: 59). El espacio y el tiempo tradicionales, mayoritariamente instituidos por patrones religiosos, donde se significaban estas dos dimensiones mediante sacralidades geográficas, rituales periódicos, etc., dio paso a otra comprensión de los mismos con el advenimiento de la industrialización al ser universalizados y controlados por medio de tecnologías y organizaciones más acordes con la nueva forma de producir. Se produce así una desvinculación entre tiempo y espacio (Giddens, 1994) que ha llevado a la concepción de los "no lugares" como una nueva categoría para la sociedad postindustrial. Según Augé los no lugares son aquellos que hoy en día vivimos en nuestras sociedades tecnificadas y que a diferencia de los lugares tradicionales no poseen rasgos identificatorios ni relacionales ni históricos. Son los territorios de los aeropuertos, estaciones, autopistas, centros comerciales, espacios franquiciados, espacios espectacularizados y miméticos, y espacios públicos en general que pueblan nuestras ciudades... Algo que también es efecto del moderno turismo masificado o los movimientos migratorios hacia Occidente (Augé, 2000). Las tecnologías permiten comunicaciones instantáneas que reducen a cero las distancias y los tiempos asociados a ellos, la globalización ha empuñado la geografía terrestre y lo remoto

es ahora más cercano que nunca, Internet provoca una ubicuidad que deshace barreras culturales y límites políticos. Nace una nueva experiencia de estar en todas partes a todas horas, haciendo un símil con la gravedad e insteniana, el tiempo y el espacio “se curvan” en la nueva sociedad del movimiento continuo.

Después del espacio y el tiempo, dimensiones fundamentales de lo que damos por realidad, se plantea también la cuestión del cuerpo como problema para esta era postindustrial. El trabajo de David Le Breton (2002) centrado en el cuerpo de la modernidad revela, por ejemplo, cómo este es representado por el saber biomédico que es un saber abstracto y vago para la mayoría de los ciudadanos y que al mismo tiempo convive con saberes populares que cubren las carencias axiológicas del primero. Así, el cuerpo de la modernidad también es definido por medicinas alternativas que van desde lo tradicional hasta el esoterismo new age. En cualquier caso el cuerpo aparece como algo a cultivar, convirtiéndolo en el altar de una pseudoreligión, de ahí la expresión “culto al cuerpo” que desde los dos campos mencionados, el biomédico y el alternativo, centra los intereses de nuevas interpretaciones cambiantes a medida que el primero desarrolla su ciencia y el segundo complementa sus carencias. Sobre todo es la ciencia médica la que avanza nuevas soluciones que implican una gran versatilidad valoral para la sociedad como ocurre con las aplicaciones de la genética, el trasplante de órganos, el mantenimiento de la vida en los enfermos terminales, la reproducción, el cambio de sexo, la cirugía plástica... La tecnificación del cuerpo es tal que Le Breton afirma que cuando se comenta que el cuerpo es una máquina maravillosa, “no se está comparando la máquina con el cuerpo, sino el cuerpo con la máquina” (2002: 245), lo que nos llevará a la maquinización del cuerpo (el transhumanismo que más adelante se tratará). Las transformaciones de que es objeto el cuerpo humano en la sociedad de conocimiento lo desdibuja de lo que fue el cuerpo tradicional, receptáculo perecedero del alma, que ahora, gracias a los avances médicos, quiere ser lo más inmortal posible. Respecto a estos avances en las biotecnologías, el nuevo escenario para el cuerpo puede caer fácilmente en las leyes del mercado (Habermas, 2002), pero en cualquier caso nos obliga a pensar los límites normativos que nos autoimponemos y que van quedándose obsoletos con cada innovación.

Uno de los efectos más delicados de estas innovaciones biomédicas son los que resultan de las aplicaciones en la reproducción humana y que hacen saltar por los aires la idea de familia tradicional con lazos sanguíneos considerados "naturales" -aunque este punto es también una construcción cultural. La práctica de la reproducción asistida supone una diversidad de técnicas que ha hecho, en palabras de la socióloga M^a Rosario Sánchez Morales, que "la familia de nuestros días, en los países tecnológicamente más avanzados, ya no pueda ser definida en términos de una institución basada en la consanguinidad. Las familias de nuestros días son quizá, más que nunca, espacios estratégicos de solidaridad y afectividad" (2007: 129). Las formas de ayuda a la reproducción provocan combinaciones de parentesco inéditas hasta hace muy pocos años, y estas se aplican tanto a parejas con miembros heterosexuales como a parejas de personas homosexuales. Las técnicas permiten el intercambio de material biológico como semen, óvulos y útero que implica a las personas de la familia que busca reproducirse y a personas ajenas a ella. Llegando a un caso extremo un hijo podría provenir de la conjunción de un semen donado, un óvulo donado y un "vientre de alquiler", además de la pareja adoptiva que desea tener descendencia que en este caso será adoptiva. En total tres mujeres y dos hombres estarían asociados a la consecución de un nacimiento. Quedan claras las grandes alteraciones de la familia nuclear compuestas por dos progenitores heterosexuales que han caracterizado a las sociedades industriales, por no hablar de las posibilidades que puede desencadenar la clonación en que no es necesario más que el material genético de un único sujeto.

Si a las técnicas de reproducción asistida se suma la manipulación genética y el aumento de los años de vida, las consecuencias sobre la pirámide de población podrían ser muy diversas y en cualquier caso presentar un diseño muy diferente al que las sociedades occidentales han tendido en el último siglo: disminución de sujetos de edades tempranas, aumento de los ancianos, desproporcionalidad de sexos... (Sánchez Morales, 2007). Lo que entendemos por familia, transformada por la aplicación de la biomedicina, se abre a una diversidad de lazos biológicos y de acuerdos de solidaridad que ya no tienen que ver con la familia heredada de antaño. La familia considerada "natural" donde un hombre y una mujer legalmente

unidos son las únicas personas implicadas en la reproducción queda drásticamente afectada con la aparición de técnicas en que se comparte material biológico externo al matrimonio.

Un elemento vinculado a las ideas que se tenían de la familia es la de la condición de la mujer. Como muestra el manual de Henrietta L. Moore *Antropología y feminismo* (1991) el movimiento social por los derechos de la mujer desarrollado durante el siglo XX ha acompañado a la liberación de estas respecto de esencias que tradicionalmente se le atribuían como era la parte “naturaleza” de un binomio naturaleza-cultura del que el hombre se ocupaba del segundo término. Lo doméstico frente a lo público o la maternidad, construcciones culturales que en la sociedad de conocimiento pierden pie por la autonomía individual de las personas en general, independientemente de su género. Es chocante pero muy significativo el caso estudiado por la antropóloga Sarah Pink (2003) sobre las mujeres torero en España, donde se hace patente, a través de una ocupación exclusivamente atribuida a los hombres, que la mujer no posee ninguna naturaleza que la coloque en un lugar específico de la vida social, sino que puede, como demuestra la ampliación y normalización de su presencia en cualquier tipo de trabajo, dedicarse a aquello que la tradición había asignado al hombre. En las nuevas sociedades donde se vive del conocimiento no hay una posible distinción de la capacidad intelectual por sexo o género.

Otro aspecto, la identidad, aparentemente tan personal e interiorizada por los sujetos sociales que somos también sufre una crisis -en el sentido de cambio- en cuanto que, como afirma el sociólogo Stuart Hall, “en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación” (2003: 17). La identidad del pasado recibe una continua erosión en su estabilidad en un mundo globalizado. Según Hall, la identidad parece asentarse en el pasado pero en realidad vive del futuro de lo que queremos ser, es una representación y no una esencia heredada. Así puede afirmar Zygmunt Bauman que si durante la era precedente, la de la industrialización, la identidad debía ser construida,

asegurada y fijada, hoy "el eje de la estrategia en la vida posmoderna no es construir una identidad, sino evitar su fijación" (2003: 51). La variabilidad de estilos de vida y de descripciones de nuestro mundo hiperconectado genera una inseguridad personal y relacional que hace que la identidad se plantee como tabla de salvamento, como antídoto ante la incertidumbre. Con la pérdida del sustento ontológico en los modos de vida que nos han precedido, las identidades son actividades relexivas que no quedan acabadas de una vez para siempre sino que es una elección continua que juega entre lo local y lo global, y esto supone asumir nuevos riesgos (Giddens, 1996: 38).

Donde quizá se hace más claro el efecto de los cambios radicales que vivimos cotidianamente es en la mutación de la estructura y de la comprensión de lo laboral. Precisamente el desarrollo tecnológico ha revolucionado las formas de producción de bienes y servicios alterando nuestra experiencia como trabajadores. Como apunta el sociólogo José Félix Tezanos (2007), hasta hace pocos años los ciudadanos en los países industrializados estaban muy motivados en sus ocupaciones y estas suponían una integración social que aportaba una identidad y una dirección en el tiempo a través de la edificación de una "carrera". De una estructuración de la vida personal por medio, en buena medida, del empleo, se ha pasado a una situación más fluida e inestable en que ya no se "es" mecánico, comerciante o abogado, sino que se "está" o se "pasa" por un trabajo (2007: 34). Las estadísticas muestran cómo disminuye la identificación con el trabajo en la población, aspecto que se añade a la flexibilidad de las identidades comentada en el párrafo anterior. El trabajo, en cuanto que supone la forma de subsistencia habitual de la gente, se está convirtiendo en uno de los campos de batalla más visibles entre el sistema de vida de la sociedad industrial y el de la sociedad de conocimiento.

Para analizar esta limitada lista de dimensiones e instituciones sociales, también es interesante dar cuenta de la relatividad de las normas legales con que se busca ordenar a los colectivos. Por ejemplo, un análisis de la Declaración Universal de los Derechos Humanos puede servir para visibilizar la volatilidad de unos principios que con sólo sesenta y siete años de existencia sostienen sesgos etnocéntricos y carencias para muchos de los

aspectos de la vida humana. Como recoge la investigación de Rita Boco y Gisela Bulanikian (2010), la DUDH está fundada en una concepción occidental de la naturaleza humana, el animal racional; por ello no se tiene en cuenta la diversidad cultural que puebla el planeta y separa la esfera del derecho de la esfera moral. La imagen del hombre como amo de la naturaleza que está implícita en la DUDH ha impedido ver más allá de lo humano y reconocer su sumisión a la “vida” en general para reivindicar el cuidado tan necesario de todo el ecosistema en que vivimos. En el pasado las leyes fueron legitimadas por la divinidad o por la naturaleza de las cosas, hoy se sabe que no es así, eso implica una nueva responsabilidad y perspectiva en las normas que nos autoimpondremos, su adaptabilidad a la vida será una exigencia prioritaria.

Nueva antropología para nuevas prácticas

El somero recorrido de fenómenos listados en el apartado anterior tiene la intención de manifestar cómo hemos transitado, o estamos transitando, de una comprensión de los fenómenos vitales heredera de patrones religiosos milenarios donde todo era ijo y estático, a un modelo consecuencia del predominio de vivir desarrollando tecnociencias en que todo cambia. Se puede decir que se pasa de vivir, literalmente, de permanecer siempre igual, de ijar una deinición inamovible de las cosas, a vivir de cambiar, de innovar de forma constante; se pasa de lo estático a lo dinámico (Corbí, 1992).

La revolución en lo laboral, la familia, el género, las normas e incluso el espacio y el tiempo, coloca a todo el cosmos humano en la lógica de la autoconstrucción, en la conciencia clara de que nada viene dado. Esto comporta la desaparición de certezas y la necesidad de replantear todo continuamente, nada es deinitivo.

Un ejemplo de hasta dónde puede llegar esta nueva humanidad es la que maneja el pensamiento transhumanista que aparece precisamente

en la última década del siglo XX. El transhumanismo³ es la "propuesta de mejorar tecnológicamente a los seres humanos como individuos y como sociedad por medio de su manipulación como especie biológica" (Velázquez, 2009: 578). Aunque la mejora biotecnológica del ser humano todavía está en sus primeros pasos, esta idea ya no puede ser tenida como una quimera de la ciencia ficción dados los avances científicos de los últimos tiempos. El transhumanismo supone, o más bien supondrá, vista tal extrema alteración material del homo sapiens, un replanteamiento de lo humano y por tanto de su naturaleza cuando es tomada como dual, fija y heterónoma. El transhumanismo es una muestra, aunque sólo sea un proyecto incipiente, de la necesidad de operar en un mundo que será cambiante en una forma nunca vista anteriormente en la historia humana. La naturaleza humana tiene que ser abierta, flexible, para poder adaptarse al cambio como base de su supervivencia.

Otro ejemplo de la nueva conciencia del rol del ser humano es la postulación de un cambio en la clasificación de las eras geológicas tal como están hoy planteadas. Consiste en el reconocimiento de que vivimos en un periodo diferente al del holoceno que es en el que la estratigrafía oficial ubica el presente humano. El nombre dado a esta nueva época es el de "antropoceno" y comienza en el momento en que la industria se extiende por la geografía terrestre y los efectos de las tecnologías humanas se hacen notar en la biosfera de modo irreversible. El éxito del nombre se debe al químico atmosférico y premio Nobel Paul Crutzen (Stager, 2012: 16) y con él se busca dar cuenta de la total implicación de la sociedad humana en la alteración del ecosistema terrestre debido al poder de intervención de la tecnología. Una discusión secundaria sería si este fenómeno aparece con el neolítico o con la industrialización, pero en cualquier caso lo que quiere significar el antropoceno es una realidad tangible y medible, se reconozca o no como periodo geológico. Tanto si esta nueva división se acepta como si no se acepta, su mera existencia relega la emergencia de la percepción de la alteración radical que la actividad de la sociedad provoca en el medio ambiente, convirtiéndola en responsable de los riesgos que genera el poder creciente de las tecnologías.

³ Se puede leer una definición en www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html y para más información consultar la página digital <http://humanityplus.org/>

Una nueva antropología, entendiendo este término en el sentido de una nueva forma de interpretar al hombre (y la mujer) es necesaria. Ya se ha comentado que algunos antropólogos están alterando los esquemas antropocéntricos del pasado con el llamado “giro ontológico” que sitúa al ser humano en el mismo rango que el resto de los seres vivos o por lo menos que el de los animales. Este giro encaja con la idea de sistema que encierra la idea de un periodo geológico al que llamar antropoceno. La propuesta de Marià Corbí resuelve esta visión antidualista al sostener que el ser humano es un animal lingüístico sin determinaciones genéticas más allá de lo fisiológico, de la necesidad simbiótica, de la condición sexual para reproducirse y de la competencia lingüística. El *homo sapiens sapiens*, en comparación con el resto de especies, nace con un retraso en su desarrollo, la neotenia, dejando inacabada su determinación genética operativa para ser viable en el medio. Esto le impide disponer del “cómo” actuar para vivir y es a través del lenguaje que construye un programa que llamamos “cultura” para completarse a sí mismo. Se puede afirmar que el animal humano no posee una naturaleza o que su naturaleza es una no-naturaleza y por tanto está abierto a las exigencias cambiantes del contexto de vida adaptándose cuando es necesario a cada situación (Corbí, 2013).

Desde el origen de la humanidad y hasta hace sólo unas pocas décadas los cambios en las formas de vida humanas fueron tan lentos que no era posible percibir las contadas adaptaciones sociales que se dieron a lo largo de milenios. Este largo periodo de la existencia humana sobrevivió ignorando los significados de las cosas y ignorando su naturaleza como algo dado, ya fuese por los dioses o por la naturaleza de las cosas. Hoy entramos en la sociedad que vive del conocimiento y ello supone crear e innovar continuamente, es decir cambiar en lugar de ignorar. La naturaleza humana ya no podrá entenderse ignorar porque chocaría frontalmente con la exigencia de cambio constante. Por un lado, la autoconstrucción de un programa adecuado a cada cambio es coherente con la creatividad y disuelve la jerarquía necesaria en sociedades estáticas porque también atentaría contra la innovación que sólo puede ser en equipos simbióticos horizontales. Por otro lado, la desaparición del componente transcendente de nuestra naturaleza, ya sea el alma, ya sea la razón, nos sitúa como una especie animal más entre todas las que pueblan la Tierra, ni mejor ni peor

que ellas, simplemente con una característica, el habla, que nos permite ser extremadamente lexibles con un potencial que al no estar cerrado genéticamente llega a poner en peligro al conjunto de la vida en el planeta. Si desaparece la línea antropocéntrica que separaba a animales humanos de animales no humanos tendremos que postular nuestra nueva relación con nuestros compañeros de viaje. Eso no nos ha de llevar a pensar en una "relación natural", y con esto quiero decir una relación dada de antemano por una supuesta estructura ecológica existente que en realidad no existe, sino que, como todo lo que corresponde a nuestra especie, abierta por la ausencia de una naturaleza fijada, habremos de construir un proyecto que deina la relación humanos-no humanos que ahora se da por primera vez en la historia humana. Si planteamos la naturaleza humana como una no-naturaleza que se autodeine según las necesidades cambiantes de su contexto, nada hay que determine nuestra acción a priori, al contrario, surge la necesidad de pensarla desde su base. Del resultado de esa relexión práctica aparecerá un nuevo escenario del papel humano en el ecosistema terrestre (ecosistema ampliamente alterado por nuestra presencia) y que sin duda tendrá que ser viable para la vida, que ya no es sólo la nuestra como se pensaba hasta hace poco cuando el hombre era el amo de la creación, sino del conjunto irremediamente interrelacionado de todos los seres vivos.

Considerarse poco más que un mono no debería ser visto como una rebaja de lo humano hacia lo animal sino como el resultado de millones de años de evolución. Ser animal no nos degrada a menos que queramos ser vistos como "hijos de los dioses" para poder situarnos en la cumbre de la creación. Somos animales, nada más, y nada menos.

Bibliografia

ÁLVAREZ-Munárriz L. (2011) La compleja identidad personal. *Revista de Dialectologia i Tradicions Populares*, vol. LXVI, 2, 407-432.

AUGÉ M. (2000) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa.

AUGÉ M. (2003) *El tiempo en ruinas*. Barcelona, Gedisa.

BAUMAN Z. (2003) De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En: HALL S, DU GAY P. comp. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, 40-68.

BOCO R, BULANIKIAN G. (2010) Derechos humanos: universalismo vs. relativismo cultural. *Alteridades*, vol. 20, 40, 9-22.

CORBÍ M. (1992) *Proyectar la sociedad, reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*. Barcelona, Herder.

CORBÍ M. (2013) *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica*. Barcelona, Bubok Publishing.

CALCAGNO J, FONTS A. (2012) What Makes Us Human? Answers from Evolutionary Anthropology. *Evolutionary Anthropology*, 21, 182-194.

COSMIDES L, TOOBY J. (1994) *Evolutionary Psychology. A Primer*. [En línea] página web. Center for Evolutionary Psychology. University of California. <<http://www.cep.ucsb.edu/primer.html>>. [Consulta, 25 març 2015].

DAWKINS R. (1993) *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra cultura*. Barcelona, Salvat Editors.

DE CASTRO V. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Katz Editors.

DESCOLA P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.

FONTS A. (2009) *A new synthesis. Resituating approaches to the evolution of human behaviour*. *Anthropology Today*, vol 25, 3, 12-17.

GEERTZ C. (2003) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Gehlen A. (1993) *Antropología filosófica. El encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona, Paidós.

GIDDENS A. (1994) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial.

GIDDENS A. (1996) Modernidad y autoidentidad. En: BIRIAIN J. comp. *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona, Anthropos, 33-71.

GOULDS. (1988) *La falsa medida del hombre*. Buenos Aires, Orbis.

HABERMAS J. (2002) El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal? Barcelona, Paidós.

HALL S. (2003) Introducción: ¿quién necesita la "identidad"? En: HALL S, DU GAY P. comp. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, 13-39.

HAYEK F. (2010) *La fatal arrogancia: los errores del socialismo* Madrid, Unió.

INGOLD T. (2000) *he Percepció of the Environement: Essay on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres, Routledge.

KOHN E. (2013) *How Forests hink: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley & Los Angeles, University Califòrnia Press.

KONNER M. (2006) Human Nature, Ethnic Violence, and War. En: FITZDUFF M, STOUT C. ed. *he Psychology of Resolving Global Conflicts. From War to Peace. Volume 1: Nature vs. Nurture*. Londres, Praeger Security Internacional, 1-39

LATOUR B. (1991) *Nous n'avons pas jamais été modernes: essai d'anthropologie simétrique*. Paris, La Découverte.

LE BRETON D. (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nova Visió.

LEWELLEN T. (2009) *Introducción a la Antropología Política*. Barcelona, Edicions Bellaterra.

LEWONTIN R, ROSE S, KAMIN L. (1987) *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Barcelona, Crítica.

MAC CORMACK C, STRATHERN M. eds. (1980) *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press.

MOORE H. (1991) *Antropología y feminismo*. Madrid, Càtedra.

OYAMA S. (1985) *he Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution*. Cambridge, Cambridge University Press.

PINK S. (2003) Género, corridas de toros y antropología: teorizando sobre las mujeres torero En NIETO J A. ed. *Antropología de la sexualidad y diversidad sexual*. Madrid, Talasa Edicions, 149-159.

PINKER S. (2003) *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona, Paidós.

RAMÍREZ GOICOECHEA E. (2009) *Evolución, cultura y complejidad. La humanidad que se hace a sí misma*. Madrid, Centre d'Estudis Ramón Areces.

RORTY R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós.

SAHLINS M. (1990) *Uso y abuso de la biología*. Madrid, Siglo XXI.

SÁNCHEZ MORALES M^a R. (2007) Los impactos de la biotecnología humana sobre la familia. Tendencias de evolución en el nuevo siglo. En: TEZANOS J F. ed. *Los impactos sociales de la revolución científico-tecnológica. Noveno foro sobre tendencias sociales*. Madrid, Sistema, 127-150.

STAGER C. (2012) *El futuro profundo. Los próximos 100.000 años de vida en la Tierra*. Barcelona, Crítica.

STEVENSON L. (1989) *Siete teorías de la naturaleza humana*. Madrid, Càtedra.

TEZANOS J F. (2007) Los impactos sociales de la revolución tecnológica. En: TEZANOS J F. ed. *Los impactos sociales de la revolución científico-tecnológica. Noveno foro sobre tendencias sociales*. Madrid, Sistema, 31-62.

VELÁZQUEZ H. (2009) Transhumanismo, libertad e identidad humana. *hémata*. Revista de Filosofia, 41, 577-590.

WAGNER R. (1981) *The Invention of Culture*. Chicago i Londres, The University of Chicago Press.

WILSON E. (1980) *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona, Omega.

WITTGENSTEIN L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. Mèxic, Universitat Nacional Autònoma, Institut d'Investigacions Filosòfiques; Barcelona, Crítica.