

*Jean-Pierre Changeux*  
*Paul Ricœur*

LA NATURALEZA Y LA NORMA.  
LO QUE NOS HACE PENSAR

## VI. El deseo y la norma (fragmento)

### *De las disposiciones naturales a los dispositivos éticos*

PAUL RICŒUR: Dado que nos hemos interrogado desde el comienzo sobre el objetivo universal de la moral, hemos podido en la primera parte de nuestras conversaciones enfocar el condicionamiento neural presente en nuestras conductas, incluidas las conductas morales. En las mismas condiciones nos volvemos ahora hacia los orígenes de esas conductas en la evolución de las especies. Yo había sostenido, en la primera parte de nuestra discusión, que había que asegurarse de la originalidad de las categorías propias de la reflexión ética para preguntar si tiene usted un equivalente en su ciencia neuronal. No había yo negado *a priori* la posibilidad de encontrar uno. Simplemente deseaba yo afirmar la autonomía de la fenomenología en relación con la ciencia neuronal. Con la cuestión de los orígenes de la moral en la evolución, nos encontramos en una situación comparable, en la medida en que, en el modelo de usted, el desarrollo epigenético deja lugar a la invención. Tal es el aspecto aleatorio de esta invención, que se encuentra como agrandado a la dimensión del tiempo cósmico con la idea de variación y de evolución divergente y

pululante. Una separación ha surgido así entre la falta de orden visible de la naturaleza viviente y nuestra búsqueda de coordinación, de orden pacífico entre los seres humanos. La discordancia entre la posición del proyecto ético por el hombre y su ausencia en el plano de la evolución se vuelve escandalosa.

Deseo insistir sobre un aspecto importante de esta discordancia. Darwin no deja de fustigar la arrogancia del hombre que quiere ser el objetivo y la corona de la evolución. Freud le hace eco, nombrando las tres heridas infligidas al narcisismo por el heliocentrismo, el evolucionismo y, con él mismo, por el psicoanálisis. Sea. Pero ya tratándose de la primera herida, los sabios siempre han considerado el sol como algo que estaba por encima de la tierra, y la tierra como el lugar de sus raíces y de sus sepulturas, y de allí viene el término mismo de humildad. Tratándose de la evolución se nos obliga a componer en conjunto la pérdida de la arrogancia, denunciada por Darwin, con la estima de nosotros mismos como autores responsables de nuestros actos. El psicoanálisis no ignora esa paradoja: si es verdad que no somos amos de nuestra casa, como muy bien lo dice Freud, sin embargo necesitamos hacer el trabajo del recuerdo y el trabajo del duelo. Hablaría yo en el mismo sentido del trabajo de duelo que queda por hacer para con la arrogancia del hombre confrontado a la dispersión y a la profusión de la vida. Pero el conocimiento mismo, el acto de conocimiento por el cual cobramos conciencia de esta situación es sostenido por un precepto ético fuerte, el mismo que Kant enunciaba así: *sapere aude*. ¡Atrévete a saber! Nos encontramos así en una situación que me gustaría llamar de gran brecha entre la pérdida de la arrogancia y la audacia del saber.

JEAN-PIERRE CHANGEUX: La audacia del saber no tiene límite. Éste es uno de los rasgos más atractivos de la investigación científica.

PAUL RICŒUR: Ciertamente es que no estamos desprovistos de toda especie de transiciones entre el plano general de la evolución biológica y el primer nivel de la afirmación ética de sí mismo y de la norma. La transición principal que nos ocupa a uno y otro

es la de disposición. Ya la hemos encontrado en el marco de la discusión epistemológica; insistí entonces diciendo que la experiencia, a la que llamo "experiencia epistemológica integral", no incluye solamente la idea de representación, que ha dominado el análisis de la percepción, de la memoria, de la imagen y del concepto, sino también la de la capacidad, cuyo equivalente biológico es la idea de disposición. En mi lenguaje, voy a favorecer la noción de capacidad y le daré una gran extensión en el plano de la antropología filosófica, con el título del hombre capaz: "¿Qué es lo que yo puedo? ¿Qué es lo que no puedo?" Conozco por experiencia directa lo que puedo hacer y lo que no puedo hacer. Y puedo equivocarme sobre mis capacidades. Pero no me quedan otros recursos que el de corregir, por el camino de un saber objetivo, lo que sigue siendo una convicción íntima, lo que yo he llamado una "atestación"; a saber, la confianza en que puedo hacer esto o aquello, en que puedo aprender, recordar, pensar y desear. Es esta categoría de la capacidad, del "yo puedo" la que enfrente al término "disposición" de la neurobiología, relevada aquí por la teoría de la evolución. Vemos allí una correlación fuerte e interesante. Reconozco por completo que usted refuerza el discurso del fenomenólogo y del moralista con el del neurólogo que explora la expansión progresiva, a lo largo de la evolución, de la conquista del dominio de las predisposiciones epigenéticas. Nos enfrentamos allí a dos discursos paralelos, y la búsqueda de las correlaciones que nos ocupa desde el principio se ha vuelto más ardua por la introducción de la dimensión evolutiva. En efecto, del lado del discurso del fenomenólogo, que se ha vuelto el del moralista, a la noción del "yo puedo" se añade la de la evaluación. La de "evaluación fuerte" con la cual Charles Taylor introduce la relación entre el "sí mismo", el "self", y el "bien". La noción de normatividad constituye a este respecto un desarrollo de esta evaluación. Se abre así una separación entre el discurso ético y una concepción de la evolución que toma en cuenta la idea de variación aleatoria más que la de individualidad centrada, como en Kurt Goldstein y Georges Canguilhem. Esta separación queda disimulada por la confusión entre dos empleos de la palabra "origen" tomada, por turnos, en el sentido de antecendencia o de

“descendencia”, para hablar como Darwin, y en el sentido de justificación. Encontramos aquí otro caso de amalgama semántica.

JEAN-PIERRE CHANGEUX: Que yo no hago. Para mí, origen significa descendencia, antecendencia y sobre todo punto de partida. El conocimiento científico no necesita justificación, sino validación y demostración. El discurso mítico, en cambio, requiere un “relato del comienzo” como “justificación” de sus orígenes.<sup>1</sup> Es allí donde se produce la amalgama. El relato bíblico del Génesis ha sido y a menudo es tomado al pie de la letra, a la vez en el sentido de punto de partida material, de antecedente sobre la ascendencia del hombre, y en el sentido de justificación del sistema de creencia judeocristiano. Mire usted los debates que ello suscita en los Estados Unidos.<sup>2</sup> Los creacionistas protestantes han logrado, incluso, durante los ochenta, hacer prohibir la enseñanza de la evolución en varios estados.

PAUL RICŒUR: ¿Soy bastante claro? No tengo nada que ver con el creacionismo de los fundamentalistas norteamericanos. Por lo demás, la paradoja está en que en su proceso (que han perdido) esos propagandistas hayan obtenido el apoyo de pretendidos “científicos” ¡mientras que los teólogos de mayor reputación han tomado la defensa de la teoría de la evolución en su dominio de validez! Volvamos, pues, a la filosofía. La justificación de que yo hablo constituye el tema de la *Crítica de la razón práctica* de Kant:<sup>3</sup> ¿qué es lo que funda el nexo de la libertad y de la ley moral? En esta perspectiva, “origen” no significa lo mismo que en la teoría de la evolución de las especies. La confusión que quiero disipar aquí es aún más grave en la palabra “fundamento”, que también puede significar dos cosas: cimientos de un edificio, capas de abajo, a lo que corresponde lo que he llamado el “sustrato” en la primera parte de nuestra discusión (¿no hablan algunos científicos de “base neural” del psiquismo?), y, por otra parte, legitimación a título último. Con este segundo sentido, estamos en una problemática nueva que ya no es la problemática de la evolución, es decir la cuestión de saber en qué se han convertido las especies vivas de las que forma parte la nuestra, sino cómo la especie

humana debe comportarse y actuar. La gran diferencia entre el mundo humano y el mundo animal es que el mundo animal está en cierto modo normado por su equipo genético y especialmente epigenético, mientras que no ocurre lo mismo en el mundo humano; desearía referirme aquí nuevamente a Kant, cuando afirma en la *Antropología de un punto de vista cosmopolítico*<sup>4</sup> que la gran diferencia entre la dotación natural del hombre y su tarea moral y política es que la naturaleza nos ha dejado en proyecto en sus equipos y sus disposiciones, y que deberemos hacernos cargo de todo nosotros mismos por una actividad estructurante de naturaleza normativa. Puede verse bien aquí que la noción de origen cambia de sentido, y apelaré, junto con Kant, a un *a priori* normativo, tal como el imperativo fundamental: "Actúa de tal modo que tu acción pueda ser considerada como ley universal".

En cambio, me separo de Kant y me uno a usted cuando él opone en bruto el dominio normativo del deber, del imperativo, de las prohibiciones, al dominio del deseo. Incluso llega a decir del deseo que es patológico. Reacciono entonces como aristotélico diciendo que el deseo debe ser puesto en sinergia con lo normativo. En ese marco, me encuentro muy interesado por la investigación de usted sobre los sentimientos morales fundamentales y en particular sobre las disposiciones morales.

JEAN-PIERRE CHANGEUX: Cuando dice usted que el mundo animal está *normado* por su equipo genético y epigenético, veo aparecer un doble riesgo de confusión. Por una parte, utiliza usted la palabra "norma" para definir las conductas animales, mientras que nos hemos puesto de acuerdo en reservar ese término a las conductas morales. Y luego, en el fondo, no se puede cortar con una frase como guillotina: "no ocurre lo mismo en el mundo humano", mientras que el aspecto "epigenético" en la producción y la adquisición de reglas morales -insisto en ello- es esencial para la especie humana. No llamemos a Kant al rescate en ocasión de un debate sobre la evolución, cuando se trata de una filosofía preevolucionista. De todos modos estoy de acuerdo con la idea, y a ella volveremos, de que la evolución epigenética "estructurante" de las normas entra al relevo de la evolución "natural" de las especies.

A propósito de los sentimientos morales, evocados por tantas teorías morales, desde Aristóteles hasta Darwin pasando por Adam Smith, deseo mencionar el reciente trabajo de Blair,<sup>5</sup> un psicólogo de la niñez, sobre el inhibidor de violencia. Blair se ha inspirado en trabajos de etología animal, en particular los de Konrad Lorenz,<sup>6</sup> que muestran, por ejemplo en el perro, que, en una situación de conflicto violento, el agredido hace cesar la violencia del agresor mediante signos de comunicación no verbal muy específicos. Por ejemplo, si el agredido expone su cuello en señal de sumisión, el agresor deja de morderlo. Blair ha adaptado ese concepto al niño en forma de un modelo de desarrollo del sentido moral. Entre los cuatro y los siete años, el niño se vuelve sensible a la expresión triste del rostro, a los gritos y los llantos de aquel a quien agrede, y entonces cesa todo acto violento. Interviene lo que se puede llamar "emociones morales", empatía, simpatía, culpabilidad y remordimiento. Hay una inhibición del paso al acto. Mientras que el autismo parece ser resultado de una alteración selectiva de la teoría del espíritu, de la capacidad de atribución, los niños psicópatas presentan, según Blair, un déficit selectivo del inhibidor de violencia. De acuerdo con ese punto de vista, el niño psicópata no muestra ninguna reacción emocional a la tristeza de otro; es violento y agresivo sin remordimiento ni culpabilidad aunque sepa que hace sufrir, aun cuando su teoría del espíritu esté intacta.

Diversos autores y muchos educadores han propuesto una teoría del desarrollo de la moral en el niño, fundada sobre el castigo. Para ellos, el temor al castigo consecutivo por la transgresión de las prohibiciones morales condicionaría al niño para que siguiera una conducta moral. Los trabajos de Blair van en el sentido de una economía de esta hipótesis en favor del modelo de una entrada en actividad espontánea del inhibidor de violencia y de las emociones morales de empatía o de simpatía en el curso del desarrollo. Esos trabajos acreditan la tesis según la cual esas disposiciones son propiedades intrínsecas e innatas del cerebro del hombre; en otras palabras, del "nacer humano".<sup>7</sup>

PAUL RICŒUR: Sí, ese "inhibidor de violencia" y los otros factores de simpatía hacen que yo no soporte ver el sufrimiento sin

tratar de interrumpirlo. Este componente de las predisposiciones sería la parte de lo que yo llamaría “naturalista” en la ética. Me uno así, en el nivel de las capacidades, a la concepción de usted de “disposición”, según la cual por mi naturaleza biológica misma, por el hecho de ser un ser en vida, estoy dispuesto para con los demás, no simplemente en el sentido de la crueldad, sino también en el sentido de la simpatía.

Diría yo que uno de los problemas nuevos de la ética contemporánea, en relación con la ética antigua, consiste en poner las predisposiciones benevolentes en sinergia con las normas. Y la señal de paro a la puesta en sinergia demasiado optimista de lo normativo y de lo natural se sitúa en el problema del mal: hay cierto irreductible de la propensión a la violencia. Sin duda volveremos a ello. Para resumir mi argumentación, diré, pues: en primer lugar, problema de la predisposición, en segundo lugar, necesidad de introducir lo normativo, en tercer lugar, necesidad de poner en sinergia el orden del deseo y el orden de lo normativo.

JEAN-PIERRE CHANGEUX: Ya hemos hablado extensamente del problema de la predisposición. La necesidad de introducir lo normativo, es decir, de producir *reglas* que limiten el campo de las conductas posibles (forma negativa) o que designen una conducta que se debe mantener en circunstancias definidas (forma positiva) se interpreta, según yo, de modo muy natural en un marco evolucionista que incorpora la evolución cultural. El número de combinaciones posibles entre nuestras neuronas y nuestras sinapsis susceptibles de contribuir a representaciones y a organizar conductas es gigantesco... ¡hasta se puede decir, astronómico! Nos encontramos frente a una explosión combinatoria de las conductas accesibles. Una primera selección hace intervenir la jerarquización de las representaciones. La puesta en escena de la intencionalidad forma parte de ella. Otra consiste en introducir objetos mentales de nivel elevado que sirven de marcos de conducta definidos, de las obligaciones que economizan experiencias sobre el mundo y que, utilizados como “operadores estructurantes”, facilitan la armonización de las conductas individuales con las necesidades de la vida social. En cierto modo necesitamos restringir los márgenes de

aleatoriedad que introducen las evoluciones genética, epigenética y cultural, este considerable abanico de las posibilidades sobre el plano neurobiológico y sobre el plano de las conductas.

PAUL RICŒUR: Por tanto, habrá que elegir entre esas posibilidades, sobre la base del proyecto ético y de la relación entre el sí mismo y la norma.

JEAN-PIERRE CHANGEUX: La normatividad permite hacer determinada economía de elección pertinente para el sujeto moral en un contexto histórico, social o geográfico definido. Las normas orientan las conductas humanas y facilitan en cierto modo la vida del grupo social; sirven de "útiles de conducta" de empleo rápido. Las reglas lógicas, las *regulae* cartesianas, son conductas que deben sostenerse para quien parte en busca de la verdad. ¡Son útiles para pensar rectamente! Asimismo, los artistas se imponen reglas en su arte. "Yo amo la regla que corrige la emoción", observa Braque. Por su parte, las reglas morales son, en suma, "prêts-à-se comporter" puestos en la memoria por la sociedades humanas en el curso de su historia. Evitan que los individuos se extravíen en conductas que perturbarían su vida tanto como la del grupo social. Constituyen "economías de conducta" manifiestas. ¿En qué medida las predisposiciones neurales y comportamentales que participan en la elaboración de las reglas morales encuentran sus orígenes en especies animales que han precedido al hombre? Tal es la pregunta que yo hago.

PAUL RICŒUR: Usted procede, pues, retrospectivamente, buscando los "orígenes" de nuestro proyecto humano. Consideremos la mezcla de agresividad y de simpatía, casi diría de cooperación, que hay en numerosas especies animales. El proyecto ético reposa entonces sobre un trillaje operado entre las disposiciones heredadas de nuestros ascendientes. Ese trillaje mismo reposa sobre una evaluación, sobre una preferencia, que pone en juego todo lo que pensamos sobre la humanidad, a saber, que vale más estar en paz que en guerra.

Ahora bien, para hacer la paz entre los hombres, se necesita mucho más que disposiciones, se necesita otra clase de disposi-

tivo, si se puede hablar así, en particular dispositivos institucionales. Eso procede en Kant, de la forma más audaz del imperativo, en la tercera formulación del imperativo categórico: "Actúa de tal suerte que tu voluntad pueda considerarse que constituye, al mismo tiempo, por su máxima, una legislación universal." Allí está implicada toda una política que, a través del derecho, conduce a una teoría del Estado y, por último, de la paz.

JEAN-PIERRE CHANGEUX: A mí me interesa mucho el *Proyecto de paz perpetua*.<sup>8</sup> El debate exigiría que prolongáramos nuestra discusión, para llegar a lo político y a las instituciones. Por el momento, dejaré mis sentimientos de simpatía y mi deseo de paz ponerse en sinergia con la evaluación de reglas susceptibles de extenderse al conjunto de la humanidad.

PAUL RICŒUR: Es un texto maravilloso, en particular en todo lo que dice sobre la hospitalidad, sobre el derecho del extranjero a ser recibido en mi territorio no como enemigo sino como amigo; la hospitalidad ilustra así, en el plano político, en el sentido lato de la palabra, la idea puramente moral de una ciudad en la cual seríamos a la vez legislador y súbdito. Esta síntesis que dice Kant *a priori* entre mi posición de súbdito -obediente a las reglas- y mi posición de legislador -productor de reglas- establece el nexo en el interior de mí mismo entre el servidor y el productor de reglas. Pero éste es un grado muy, muy elevado de la normatividad

JEAN-PIERRE CHANGEUX: ¿No es la definición misma de la democracia el hecho de que podamos, con nuestros cerebros de ciudadanos, a la vez producir reglas y atenernos a esas reglas? Y mi interrogación consiste en tratar de comprender cómo la normatividad se desprende progresivamente a partir de predisposiciones del cerebro del hombre y de la historia de la humanidad.

PAUL RICŒUR: Pero esta normatividad no es sostenida por ningún "progreso" dada a la naturaleza, como Gould se esfuerza por repetirlo, tomando por su cuenta la exclusión, por Darwin, de toda noción de "superioridad" y de "inferioridad" entre las

especies dispersas. Para que la normatividad se desprenda, es necesario que se presuponga a sí misma, es una noción autorreferencial.

JEAN-PIERRE CHANGEUX: Según yo, no se presupone. Se construye en una perspectiva histórica con nuestros cerebros de hombres capaces precisamente de autorreferencia. Pero preferiría yo volver al tercer punto de la argumentación de usted, sobre la puesta en sinergia -el término es excelente- entre las predisposiciones benévolas y las normas. ¿Cómo encontrar el acuerdo entre el orden del deseo y el orden de lo normativo? El marco evolucionista facilita considerablemente la definición de niveles de complejidades, o mejor dicho de organizaciones, metidas unas en otras como muñecas rusas, según la metáfora de François Jacob.<sup>9</sup> Henri Atlan<sup>10</sup> ha distinguido varios niveles de la exigencia ética y del juicio moral; igualmente, yo he llevado adelante una reflexión en ese sentido, pero en una perspectiva tal vez más deliberadamente evolucionista y neurobiológica.

## Notas

- <sup>1</sup> P. Gibert, *Bible, mythes et récits de commencement*, París, Seuil, 1986.
- <sup>2</sup> D. Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, París, PUF, 1992.
- <sup>3</sup> E. Kant, *Critique de la raison pratique*, en *Oeuvres philosophiques*, t. II, F. Alquié, París, Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 1995.
- <sup>4</sup> E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue cosmopolitique*, París, Vrin, 1948.
- <sup>5</sup> R. Blair, "A Cognitive developmental approach to morality: investigating the psychopath", *Cognition*, 57, pp. 1-29.
- <sup>6</sup> K. Lorenz, *L'Agression, une histoire naturelle du mal*, París, Champs-Flammarion, núm. 20, 1983.
- <sup>7</sup> J. Mehler, E. Dopoux, *Naître humain*, París, Odile Jacob, 1990. J. Mehler, F. Ramus, "La psychologie cognitive peut-elle contribuer à l'étude du raisonnement moral?" en *Une même éthique pour tous?*, op. cit., pp. 121-136.
- <sup>8</sup> E. Kant, *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*, trad. Gibelin, París, Vrin, 1948.
- <sup>9</sup> F. Jacob, *La Logique du vivant*, París, Gallimard, 1970.
- <sup>10</sup> H. Atlan, "Les niveaux de l'éthique", en *Une même éthique pour tous?*, op. Cit., pp 88-106.