

Jean-Marie Schaeffer

EL FIN DE LA EXCEPCIÓN HUMANA

Prefacio

Esta obra nació a partir de la comprobación de una antinomia alojada en el mismo corazón de nuestra concepción del ser humano. Ella es recurrente en una parte importante de la filosofía, pero también de las ciencias humanas y sociales, en la medida en que éstas son permeables a las doctrinas filosóficas, lo que a menudo ocurre. Como por otra parte las convicciones filosóficas circulan ampliamente a través de la sociedad, también afecta de manera más general la imagen que nos forjamos de nosotros mismos. En consecuencia, influye directamente en nuestros valores y su jerarquía o, para decirlo con palabras más sencillas, en la idea que nos hacemos de una “buena vida”.

Por un lado, desde hace por lo menos un siglo y medio, sabemos, más allá de toda duda razonable, que los humanos son -que nosotros somos- seres vivientes entre otros seres vivientes (con *todo* lo que esto implica) y que la unidad de la humanidad es la de una especie biológica. Por lo tanto, también sabemos que la llegada a la existencia de la humanidad se inscribe en la historia de lo viviente en un planeta de mediana dimensión de “nuestro” sistema solar. Esta historia y su muy larga prehistoria nos han formado, y en principio, y ante todo, somos uno de los episodios de esta evolución que no es sólo nuestro pasado, sino también nuestro presente y nuestro porvenir. Al mismo tiempo, no podríamos separarnos del conjunto complejo e inestable de las formas de vida que coexisten actualmente sobre la Tierra. Esta vida no humana constituye mucho más que nuestro “entorno”: ella es constitutiva de nuestro ser, que no es otra cosa que una de sus encarnaciones pasajeras.

Sin embargo, la concepción de la humanidad que sirve de ayuda a una parte no desdeñable de aquellos que se proponen estudiar al ser humano desde una perspectiva filosófica o en su dimensión social y cultural opone una negativa categórica y radical a esa comprobación. Ella afirma que el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra, incluso que constituye una excepción entre los seres - o el ser- a secas. Esta excepción, nos dice, se debería al hecho de que, en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión

ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia "naturalidad". Propongo llamar a esta convicción *la tesis de la excepción humana* (en adelante, la Tesis).

Esta Tesis adopta tres formas mayores. En su forma más radical, que es filosófica, no sólo se niega a fijar la identidad del hombre a la vida biológica, sino también a la vida social: en su esencia propiamente humana, el hombre sería un "yo", o un "sujeto", radicalmente autónomo y fundador de su propio ser. Se habrá reconocido aquí el axioma de partida de algunas de las filosofías más importantes del siglo XX -entre otras, la fenomenología, los neokantismos (incluso analíticos), la tradición de la filosofía hermenéutica y el existencialismo-. La segunda forma de la Tesis, particularmente extendida en las ciencias sociales, ubica el lugar de la trascendencia en lo social: el hombre social, se nos dice, es el hombre "no natural", hasta "anti natural". La vida "biológica", pues, no sería otra cosa que el sustrato de la humanidad y nada tendría que ver con su identidad propia. La tercera forma, que sobre todo se encuentra en las ciencias humanas (si uno está de acuerdo en aceptar que las ciencias humanas se refieren a la cultura más que a lo social), sostiene que es la "cultura" (la creación de sistemas simbólicos) lo que constituye la identidad propiamente humana del ser humano, y que la trascendencia cultural se opone a la "naturaleza" y a lo "social" a la vez. De ello no sólo resulta una actitud polémica frente a las ciencias de la vida, sino también frente a las ciencias sociales.

El crédito de que goza esta Tesis tiene motivos para causar cierta perplejidad. ¿Cómo es posible que los avances importantes en el conocimiento del ser humano aportados por la biología, la neurología, la etología o la psicología no hayan sido acogidos por todos los investigadores en ciencias sociales ni por todos los filósofos y los investigadores en el campo de los hechos culturales (en el sentido restringido del término) como algo que volvía factible el desarrollo de un modelo integrado del estudio de lo humano? ¿Por qué, al contrario, provocaron -y esto durante todo el siglo XX- tan numerosos rechazos y reacciones segregacionistas? ¿De manera que los trabajos de las ciencias biológicas y las ciencias sociales no fueron considerados como el fundamento del imperativo del "¡Conócete a ti mismo!"?

No es seguro que se pueda dar una respuesta sencilla a esta (doble) cuestión, y este libro no apunta a encontrar una respuesta semejante. En efecto, no me intereso tanto en el "¿por qué?" de la Tesis de la excepción humana sino más bien en su "¿cómo?" y sus consecuencias. Al respecto, en mi opinión, tres puntos deben ser subrayados desde el inicio, para clarificar el desafío del debate.

En primer lugar, cualesquiera que sean las razones susceptibles de dar cuenta de ello, la atracción ejercida por la Tesis de la excepción

humana fue pagada a un alto precio desde el punto de vista cognitivo. Ella condenó a cuantiosos filósofos a permanecer empantanados en supuestos que ningún argumento serio permite ya defender, teniendo en cuenta los conocimientos actuales referentes a la humanidad. Ya no puede caber la menor duda de que el hombre es un ser biológico y social, y no un sujeto autofundado, a menos que se consideren nulos y sin valor los innumerables trabajos convergentes de numerosas generaciones de investigadores en las disciplinas más diversas. Y tampoco tendría que caber la menor duda de que el ser social y el ser cultural del hombre, lejos de proyectarlo más allá de su ser biológico, son dimensiones o aspectos de su ser biológico para cualquiera que reflexione un poco sobre las condiciones que deberían cumplirse para que la hipótesis inversa tuviera sentido. En efecto, existe una dependencia radical de lo social y lo cultural respecto de lo biológico, que fue perfectamente resumida por John Searle: “No puede haber oposición entre la cultura y la biología, porque si la hubiera, la biología ganaría siempre”.¹ Y todavía la expresión de “relación de dependencia” que acabo de emplear corre el riesgo de inducir a error, por el hecho de que sugiere la idea de dos realidades diferentes. Pero es precisamente esa idea la que está en entredicho (y, por otra parte, contra esa idea está dirigido el argumento de Searle).

En segundo lugar, si la Tesis conserva tanto crédito a pesar de su situación desesperada cuando se la juzga desde el punto de vista de los saberes “empíricos”, no es producto de un simple apego sentimental. La razón decisiva es de orden epistemológico. En efecto, la Tesis se apoya en un principio de inmunización epistémica. Esto le permite descalificar la validez de los saberes “externalistas”, cualesquiera que sean, por lo menos en el nivel en que pretende situarse. Ahora bien, todas las disciplinas que se ocupan de lo viviente y la mayoría de las ciencias sociales dependen de un proceder meramente externalista, “en tercera persona”, o mixto. Ésa es la razón por la cual, en su forma radical, la Tesis pretende descalificar no sólo las ciencias de la vida, sino también las ciencias sociales, incluso cuando éstas sin embargo reivindican esa misma Tesis para introducir un corte ontológico entre el hombre “natural” y el hombre “social” o “cultural”.

En tercer lugar, la Tesis extrae igualmente una parte de su fuerza de persuasión de la confusión que con frecuencia nace de la insistencia en la naturaleza biológica del ser humano. Así, durante mucho tiempo los biólogos (en el sentido amplio del término, que por tanto incluye también a los etólogos), preocupados por la pertinencia de sus investigaciones en el ámbito de las ciencias sociales y culturales,

¹ John Rogers Searle, *La redécouverte de l'esprit*, París, Gallimard, col. “NRF Essais”, 1995, p. 227 [trad. esp.: *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996].

asumieron para ello la dicotomía filosófica entre “naturaleza” y “cultura”. De tal modo, se condenaban a una postura reduccionista: el hombre social y cultural era reducido al hombre “natural”. El olor a azufre polémico que todavía en la actualidad se desprende de los términos “naturalismo”, “naturalización”, “reduccionismo” o incluso “fiscalismo” testimonia con claridad este estado de cosas. Hay aquí una ironía involuntaria, puesto que la dicotomía entre naturaleza y cultura fue construida en el marco de la Tesis.

La cuestión que se halla en el centro de esta obra, pues, no se limita ni a determinar lo que sostiene la Tesis de la excepción humana ni a comprender su gran poder de convicción a pesar del desconocimiento que se encuentra en su fundamento; se trata tanto de salir de las escisiones perjudiciales que ella instituyó como de articular los elementos de una visión integrada de la identidad humana que permita a las ciencias de la cultura desarrollarse de común acuerdo con los otros conocimientos referentes al hombre.

Para empezar, expongo la Tesis de la excepción humana. No se trata de una reconstrucción histórica, sino más bien de una reconstitución de su “ideal-tipo”. Afianzada en una cultura particular -la occidental-, durante siglos se inscribió en el rango de las evidencias de la cultura erudita occidental, cuando ella misma es una excepción cultural. De paso, demuestro cómo la Tesis no puede ser defendida (en términos cognitivos) sino a costa de una concepción *segregacionista* de las diferentes ramas del saber humano: toda filosofía o ciencia humana y social que la reivindica mientras que, por otra parte, defiende una concepción del saber humano (por lo menos idealmente) como un conjunto integrado desemboca en un callejón sin salida.

En un segundo momento, me detengo en la fuerza persuasiva de la Tesis. Esta fuerza reside precisamente en su estrategia segregacionista, es decir, su voluntad de autoinmunizarse frente a los saberes “naturalistas” al mismo tiempo que afirma que los funda. Pero esta estrategia segregacionista -la estrategia cartesiana- no sólo fracasa en fundar los otros saberes, sino que sobre todo no garantiza su propia inmunización.

La Tesis de la excepción humana no logra llevar a cabo lo que pretende realizar, pero nos propone una visión extremadamente empobrecida de la identidad humana comparada con aquella que se desprende del estado actual de los saberes “naturalistas” que pretende invalidar. Lo muestro en un tercer momento gracias a una presentación sintética de ese marco “naturalista”, es decir, una comprensión de la humanidad que toma en serio el hecho de que ella misma es una forma de vida biológica. Es a partir de este marco que se puede encarar la salida fuera de la Tesis de la excepción humana.

En un cuarto momento, demuestro que esta salida no implica ningún reduccionismo, sino que, por el contrario, permite bosquejar las líneas de fuerza de un abordaje integrado de los hechos humanos sin poner en entredicho un solo instante la índole irreductible de los hechos sociales y culturales. Para ello hay que deshacerse de los supuestos dualistas, y en primer lugar de la oposición entre “naturaleza” y “cultura”. Esta última falsea los debates y, más fundamentalmente, nos prohíbe toda comprensión del hecho social concebido como fuente de individuación de los seres humanos. Que el hombre sea un ser social, lejos de oponerse a su especificidad biológica, es precisamente su expresión.

La oposición entre “naturaleza” y “cultura” nos lleva a identificar el hecho social y el hecho cultural. Pero, como ya lo habían visto los padres de la antropología cultural, es indispensable distinguir, por el contrario, entre esos dos tipos de hechos. En efecto, puede haber un hecho social en ausencia de todo hecho cultural: existen muchas especies sociales que no desarrollaron una cultura. Por ello, sería erróneo querer hacer de la cultura el lugar de la excepcionalidad humana. Las culturas son plurales, no sólo porque las culturas humanas son diversas, sino también porque la humana no es la única cultura animal.

En conclusión, o más bien como apertura, me interrogo ante todo acerca de la noción de “conciencia”, que, en la perspectiva aquí adoptada, pierde el lugar central que tiene en la teoría de la excepción humana. La razón principal de la fuerza de convicción de la Tesis es el hecho, acepto que trivial, de que los seres humanos no son máquinas cognitivas o, para decirlo de otro modo, que no sólo hay conocimiento en la vida. La crítica epistémica de la Tesis en nombre de un abordaje naturalista, pues, no puede ser el quid de la cuestión: el abordaje naturalista también debe estar en condiciones de comprender la Tesis en su realidad propia, es decir, haciendo abstracción de su valor cognitivo en su función efectiva de representación colectiva compartida.

Este libro no pretende ser la defensa e ilustración de una doctrina. En mi ánimo sólo tiene el valor de los caminos recorridos a lo largo de una exploración que espero sea lo menos preconcebida posible. Adoptar una perspectiva justa en el estudio de lo humano no es cosa fácil. En efecto, a partir del momento en que remiten a comportamientos humanos, los trabajos filosóficos, como los de las ciencias humanas y sociales, enfrentan una dificultad ignorada por las ciencias que se ocupan de los “hechos brutos” (Searle). Hace muy poco, un periodista recordaba que “el problema específico en estos ámbitos de investigación es que los objetos de estudio (los seres humanos) saben leer”. De manera que la misma publicación de los análisis corre el riesgo de transformar los objetos de estudio. Una descripción (o una predicción) verdadera puede así volverse falsa muy sencillamente,

porque los objetos de estudio cambiarán sus comportamientos cuando hayan tomado conocimiento de la descripción (o predicción) de marras. De allí surge esa exigencia tan particular para los trabajos en el campo humano: "Toda buena teoría del comportamiento establecida en las ciencias sociales debe seguir siendo válida aunque sea conocida por los objetos de estudio, en otras palabras, *la teoría debe sobrevivir a su propia publicación*".² Wittgenstein era consciente de esta exigencia para la filosofía, puesto que para él era importante que dejara "las cosas en su estado", y que en el ámbito más particular de la filosofía del lenguaje "de ninguna manera [...] menoscabara" los usos lingüísticos efectivos.³ El presente ensayo, por supuesto, se encuentra bajo la competencia del mismo principio. En lo abstracto, la alternativa se enuncia con facilidad: o bien las proposiciones que aquí han de expresarse describen adecuadamente lo que ocurre con el ser humano, en cuyo caso su enunciación no puede inducir reacciones que sean susceptibles de desmentirlas de manera autorreferencial, o bien su enunciación será susceptible de inducir semejante desmentido autorreferencial, en cuyo caso no describen adecuadamente lo que ocurre con el ser humano, sino que implican proposiciones normativas ocultas. En la práctica, resulta evidente que las cosas son mucho más complicadas. Al lector le corresponde juzgar en qué medida mis análisis están o no a la altura de esta exigencia.

Aun si suponemos que las páginas que siguen están de acuerdo con el principio metodológico que acabo de exponer, de cualquier manera padecen de cierta cantidad de limitaciones importantes que corren el riesgo de transformarlas en una empresa improbable.

En principio, prácticamente todos los puntos que habré de encarar son objeto de innumerables trabajos y discusiones desde hace tiempo. Para hacer una presentación adecuada de las posiciones expuestas, habría sido necesario no sólo leer bibliotecas enteras, sino incluso consagrar un volumen entero a cada punto encarado. Una solución alternativa habría sido limitarme a algunos problemas particulares y tratarlos desde una perspectiva detallada. La elección que hice, diferente –bosquejar las vías generales de un estudio integrado del hecho humano–, me condena más de una vez a generalizaciones simplificadoras, a aproximaciones y a argumentaciones parciales (y sin duda truncadas). Espero que estas faltas sean redimidas por cierta coherencia de conjunto de la concepción global que propongo.

² Richard D. McKelvey y Guy Riddihough, "The *Hard Sciences*", en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 96, núm. 19, 1999, p. 10.549.

³ Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, París, Gallimard, col. "Tel.", 1961, p. 167 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2008].

En segundo lugar, y este punto se desprende del primero, las reflexiones que aquí se llevan a cabo les deben mucho -en realidad casi todo- a ideas que fueron elaboradas por otros. Por consiguiente, no pretendo una gran originalidad. Cada vez que me fue posible, cité las fuentes que me resultaron útiles; pero más allá de los préstamos que puedo adjudicar a autores específicos, el marco general en el que se inscribe este trabajo -marco calificado, a riesgo de múltiples malentendidos, de “programa naturalista”- tiene fuentes tan diversas y multiformes que no siempre me fue posible acompañar cada concepción específica con su “inventor” histórico efectivo.

Y el libro todavía padece otra limitación, esta vez de principio. Como toda encuesta cognitiva, la que emprendo se enuncia a partir de un conjunto de supuestos que constituyen su basamento. Este basamento le da su coherencia (por lo menos relativa), pero al mismo tiempo, y silenciosamente, constituye su punto ciego. Esta limitación, pues, está en proporción con la conciencia que yo puedo tener de ese punto ciego. No puedo más que suponer -y aceptar- su existencia y retomar por mi cuenta la famosa ocurrencia de Erving Goffman: “Hay buenas razones para dudar del tipo de análisis que viene a continuación. Yo mismo lo haría si no fuera su autor”.⁴ Sólo el lector, para no convertirse en el duplicado del autor, sabrá caminar hacia adelante y dejar atrás las ideas aquí expuestas.

)))

I. La tesis de la excepción humana

El hombre como ser no natural (fragmento)

Al comienzo de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el gran trabajo (inconcluso) de los últimos años de su vida, Husserl critica la “reducción positivista” en el campo de lo que hoy llamamos las ciencias humanas y sociales.⁵ Por “reducción positivista” él entiende todo estudio de lo humano que, en vez de adoptar la senda

⁴ Erving Goffman, *Les cadres de l'expérience*, París, Minuit, 1991, p. 20 [trad. esp.: *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006].

⁵ Los análisis propuestos en este capítulo constituyen el desarrollo de un conjunto de consideraciones presentadas en forma de bosquejo en Jean-Marie Schaeffer, “La thèse de l'exception humaine et le prométhéisme de la connaissance”, en *Communications*, núm. 78, 2005, pp. 189-209.

del autoesclarecimiento fenomenológico que él mismo practica, se calca sobre el modelo del estudio de los entes no humanos. Este modelo es el de un abordaje externalista o incluso objetivista, como el que adopta el físico al estudiar la materia o la energía, el químico al analizar las uniones moleculares o incluso el biólogo al descifrar la vida vegetal o animal. Al referirse más particularmente a estas dos ciencias de lo humano que pretenden ser la psicología y la historia, Husserl sostiene que, a partir del momento en que recurren a este proceder objetivista, se condenan a tratar al hombre como una “cosa”, y al mismo tiempo sólo pueden desconocer su singularidad.

Husserl no dejó de volver sobre esta singularidad, si no durante toda su obra, al menos después de su giro trascendental,⁶ describiéndola de diversas maneras. Aquí, en las páginas de apertura de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, él la circunscribe -de manera clásica, podría decirse- con ayuda de los conceptos de “libertad” y “razón”: “En su comportamiento en relación con su entorno humano y extrahumano”, el hombre “se decide libremente, en la medida en que es libre en sus propias posibilidades de dar a sí mismo y a su mundo ambiente una forma de razón”.⁷ Puede explicitarse el argumento de la siguiente manera: el hombre es el origen y el fundamento de toda forma de razón; ahora bien, la razón es el principio autoconstituyente de su propia validez; al mismo tiempo, es el fundamento trascendental de toda validación objetual y de toda normatividad objetivista; el hombre, pues, es irreducible a toda determinación “externalista”, puesto que, en cuanto ser de razón, constituye el origen de toda validación, y en particular de toda validación “objetiva”, que no es más que la forma de razón que da al mundo ambiente.

La libertad -la capacidad de determinarse a sí mismo- y la razón -la capacidad de sacar de su propio interior los criterios de lo verdadero- no hacen sino nombrar las dos caras de un solo y mismo dato fundador: la esencia propiamente humana del hombre reside en el hecho de que es

⁶ Lo que se llama el “giro trascendental” está marcado por una reconfiguración profunda del proyecto mismo de la fenomenología. Mientras que al comienzo Husserl había encarado la fenomenología como un análisis meramente “descriptivo” de los contenidos de conciencia, a partir de 1907 aproximadamente va a internarse en un proceder fundacionalista que apuntaba a fijar la capacidad de la conciencia y a asegurarse de sus objetos en una subjetividad trascendental concebida como origen absoluto de la constitución del mundo. Lo que Husserl interpreta como una radicalización del proceder fenomenológico de hecho encuentra su origen en el retorno del filósofo a una problemática fundamentalmente gnoseológica, aun cuando la fenomenología había nacido como tal justamente gracias a la postergación de esta problemática...

⁷ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, col. “Bibliothèque de philosophie”, 1989, p. 10 [trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991].

constitutivamente Sujeto -el lugar a partir del cual la objetividad como tal resulta constituida-. Pero quien dice Sujeto dice conciencia y conciencia-de-sí. Si la objetividad se halla en una dependencia radical respecto del Sujeto, es pues porque él es quien la instituye autoconstituyéndose simultáneamente como conciencia-de-sí y conciencia del mundo. La conciencia-de-sí se convierte de este modo en el fondo último de toda objetividad y de toda aserción de ser. Al mismo tiempo, el proyecto de una ciencia "natural" del Sujeto -por tanto, de la conciencia- está consagrado al fracaso, porque la instancia que instituye el tribunal ante el cual toda ciencia que trate sobre objetividades es validada o invalidada no puede ella misma ser planteada como objetividad, como "realidad" entre otras. A partir de lo que tiene de propiamente humano -la razón como modo de ser canónico de la conciencia-, el hombre se ubica fuera de las realidades del mundo, puesto que es el sitio en que el mundo como tal aparece.

Esta Tesis, o sea, la afirmación de que, en su esencia propiamente humana, el hombre está exento del orden natural -es decir, del orden del mundo tal y como se manifiesta ante nosotros en un abordaje externalista, "en tercera persona"- y posee un estatus radicalmente irreductible al de las otras entidades que componen el universo tal y como lo conocemos, convierte a Husserl en un defensor de *la Tesis de la excepción humana*. Ciertamente, la Tesis reviste en él una forma compleja y matizada, indisociable de un pensamiento filosófico exigente. Pero no deja de descansar en los mismos presupuestos que sus ejemplificaciones más ingenuas. Esto se debe al hecho de que la Tesis, por naturaleza, no es una doctrina *filosófica*. Si la filosofía fue, y en parte sigue siendo, su lugar de elaboración más consecuente, es sobre todo porque, durante prácticamente dos milenios, ésta fue -aunque a menudo en unión estrecha con la teología- el discurso por excelencia a través del cual nuestra propia cultura erudita reflexionó sobre ella misma, el espejo en el cual se reflejó con la mayor claridad y profundidad, y por tanto también el modelo más pregnante a través del cual se construyó. Para decirlo en otros términos: la Tesis es ante todo, y por encima de todas sus formas técnicas, una imagen de sí, cuando no del hombre occidental, al menos de su variante erudita.

¿De dónde viene esta figura? La pregunta, como siempre que se busca un origen, corre el riesgo de no encontrar jamás una respuesta. Pero entre las fuentes históricas, la reinterpretación cristiana, y por tanto universalista y humanista, de la idea bíblica del pueblo elegido ciertamente desempeñó un papel capital. Según el cristianismo, en efecto, el hombre es el elegido de Dios. Esta elección lo define en su esencia, porque radica en el hecho de que, entre todos los seres, es el *único* que fue hecho a Su Imagen, vale decir, que fue creado sobre el patrón de la modalidad ontológica trascendente por excelencia que es el Espíritu Divino. En el pensamiento cristiano, pues, hay un lazo íntimo

entre la tesis de la unicidad de Dios y la de la excepción humana: el carácter “único” -en el sentido de “excepcional”- del hombre es el reflejo del carácter “único” -en el sentido de “que es el único que responde a su designación y forma una unidad”- de Dios. Y esta unicidad del hombre necesariamente fue el estatus de una trascendencia: puesto que el hombre es a imagen de Dios y Dios es trascendente en el mundo de las criaturas, aquello por lo cual el hombre es imagen de Dios es también aquello por lo cual él trasciende el mundo de las criaturas.

¿Cuáles son los rasgos centrales de esta visión del hombre? Si ponemos entre paréntesis provisionalmente la cuestión de su evolución histórica, puede decirse que la Tesis resulta de la conjunción de cuatro afirmaciones.

En primer lugar, acabamos de verlo, ella afirma que existe una diferencia de naturaleza entre el hombre y el resto de los seres vivientes. Por lo tanto, postula lo que en términos técnicos se puede llamar una *ruptura óptica* en el interior del orden de lo viviente. Según la Tesis, el mundo de los seres vivientes está constituido por dos clases radicalmente disyuntas, las formas animales de vida de un lado, el hombre del otro. Hay que ponerse de acuerdo sobre la significación precisa de este postulado. Lo que está en juego no es la afirmación de una *propiedad específica* del ser humano, en virtud de la cual se distinguiría de las otras formas de vida. Por ejemplo, sostener que el hombre se distingue de los otros seres vivientes por el lenguaje -o lo que es más correcto, por un conjunto de características, entre las cuales, además del lenguaje, está la bipedia, el uso independiente de las dos manos, la existencia de verdaderas representaciones visogestuales,⁸ etc.- no equivale a sostener la Tesis de la excepción humana. En efecto, *toda* especie se distingue de las otras por propiedades específicas. Así, los topos desnudos del Cuerno de África se singularizan de los otros miembros de la clase de los mamíferos por su modo de vida eusocial⁹ y de las otras especies eusociales por su

⁸ Para una argumentación a favor de una caracterización plural de la especificidad humana comparada con las características de nuestros primos cercanos, los primates, véase Jacques Vauclair “Would Humans without Language Be Apes?”, en Jaan Valsiner (dir.), *Advances in Child Development within Culturally Structured Environments*, vol. 7: Aaro Toomela (dir.), *Cultural Guidance in the Development of the Human Mind*, Greenwich, Ablex Publishing Corporation, 2003, pp. 9-26. Es importante observar que las dos características específicas que él enumera -la colaboración entre las dos manos en las tareas de manipulación y la existencia de representaciones visogestuales (indispensables, por ejemplo, para la actividad del tejido)- son consideradas por él como independientes de la facultad lingüística.

⁹ Las especies eusociales están organizadas en castas con una reina que es la única hembra reproductora, un harén de reproductores machos, soldados y obreros. Únicamente la reina y los reproductores son fértiles, la inmensa mayoría del grupo es estéril. Los individuos de las especies eusociales son incapaces de sobrevivir solos: aquí, la sociedad constituye un verdadero superorganismo.

estatus de mamífero, porque el resto de las especies eusociales (por ejemplo, las hormigas o las termitas) pertenecen a la clase de los insectos. Los topos desnudos, pues, son una especie totalmente singular respecto de los otros mamíferos y respecto de las otras especies eusociales. En resumen, *toda* forma de vida es irreductible a cualquier otra forma de vida, y por tanto, hay tantas excepciones como formas de vida. O, para retomar la fórmula de Robert Foley, la humanidad es simplemente “otra especie única” (*another unique species*).¹⁰ Evidentemente, no es eso lo que afirma la Tesis: lo que sostiene es que la singularidad del ser humano reside en el hecho de que en su mismo ser es irreductible a la vida animal *como tal*. En este sentido ella implica un postulado de ruptura óptica, es decir, la tesis de una separación radical entre los seres humanos y las otras formas de vida.

En segundo lugar, la Tesis implica, en consecuencia, una interpretación muy particular del *dualismo ontológico*, es decir, de la creencia, ampliamente extendida en el mundo, en la existencia de dos planos de ser, uno llamado (en Occidente) “material” y otro llamado (en Occidente) “espiritual”. Este dualismo, y más ampliamente el pluralismo ontológico, no es específico de la Tesis. Pero ésta lo reinterpreta muy profundamente. Por un lado, como lo mostró Philippe Descola de manera magistral,¹¹ en la mayoría de las sociedades el pluralismo ontológico trae aparejada una visión óptica no segregacionista. En otras palabras, si no todos, por lo menos la mayoría de los seres dependen de varios planos ontológicos. Por otro lado, por lo que respecta al ser humano mismo, el dualismo ontológico que supuestamente lo caracteriza se ve interpretado como una replicación de la ruptura óptica, que esta vez atraviesa al propio hombre. La tesis de la ruptura óptica no sólo opone dos campos de lo viviente, el de lo humano y el de la animalidad, sino que refuerza esta dualidad en el interior de la concepción del propio hombre, a través de múltiples pares oposicionales -cuerpo/alma, racionalidad/afectividad, necesidad/libertad, naturaleza/cultura, instinto/moralidad, etc.-, todos los cuales de algún modo oponen al hombre a sí mismo. Aún más que la ruptura *óptica* entre el ser humano y el mundo animal, es esta ruptura interna al propio ser humano lo que pesó sin duda sobre la imagen que nos hacemos de nosotros mismos.

En tercer lugar, la Tesis implica una *concepción gnoseocéntrica del ser humano*, es decir que afirma que lo que hay de propiamente -y exclusivamente- humano en el hombre es el conocimiento (según los casos, conocimiento epistémico o conocimiento ético). En la forma

¹⁰ Robert Foley, *Another Unique Species. Patterns in Human Evolutionary Ecology*, Harlow, Longman, 1987, p. XVI.

¹¹ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, col. “Bibliothèque des sciences humaines”, 2005.

teológica de la Tesis, se dice que sólo el hombre puede conocer a su creador, porque es el único ser a su imagen. Aunque para la mayoría de los teólogos este conocimiento que el hombre tiene de Dios sea inadecuado, no por ello dejan de sostener la mayoría de las veces que es en él donde se concentra la naturaleza propiamente humana del hombre: el déficit cognitivo no es sino la traducción gnoseológica del déficit óptico que separa a la criatura de su creador. En las variantes modernas de la Tesis, cuya figura canónica está constituida por el cartesianismo, ese gnoseocentrismo se liberará de los límites que le asignaba la teología. Bajo la forma del *cogito* concebido como fundamento absolutamente cierto, se constituirá a partir de entonces en núcleo central de la argumentación de la ruptura óptica, como acabamos de verlo en Husserl.

En cuarto lugar, y también aquí la posición de Husserl es ejemplar, la Tesis plantea que el conocimiento de lo que es propiamente humano en el hombre exige una vía de acceso y un tipo de conocimiento que se distinguen radicalmente de los medios cognitivos que nos permiten conocer a los otros seres vivientes y a la naturaleza inanimada. A través de este cuarto aspecto, la Tesis desemboca en un ideal cognitivo antinaturalista. En ocasiones se finge creer que este antinaturalismo se reduce a un antibiologismo, pero no hay nada de eso: las ciencias humanas y sociales son igualmente deslegitimadas a partir del momento en que adoptan una vía cognitiva externalista. Por cierto, a menudo las ciencias sociales se definen a sí mismas como antinaturalistas, pero en realidad su antinaturalismo es, por lo general, un simple antibiologismo: se trata de un antinaturalismo que remite a la definición del objeto y no al modo de acceso cognitivo. En consecuencia, esto no las pone a resguardo del antinaturalismo radical de la Tesis, para el cual el biologismo no es sino una de las formas del error "objetivista", otras de las cuales se llaman "psicología", "sociología" o "antropología".

Los cuatro pilares de la Tesis que acabamos de distinguir no son independientes entre sí. En particular existen lazos estrechos entre el primero y el segundo –la tesis de la ruptura óptica y el dualismo ontológico- así como entre el tercero y el cuarto -el gnoseocentrismo y el antinaturalismo-. Son esos lazos los que habrá que explicitar ahora.