

Perspectivas filosóficas sobre la “naturaleza humana” en el poshumanismo

Philosophical Perspectives on "Human Nature" in Posthumanism

Nahir Fernández*

Fecha de Recepción: 30/03/2022

Fecha de Aceptación: 11/06/2022

Resumen: *Un concepto central para la antropología filosófica en todas sus épocas es, sin dudas, el de "naturaleza humana". Desde el humanismo renacentista se manifestó un viraje antropocéntrico que resaltaba las características esenciales de lo humano. Más adelante, la antropología científica y la sociología se consolidaron como disciplinas al demarcar el ámbito de la cultura y de la sociedad, respectivamente, como algo distinto de lo natural. En lo referido a la naturaleza humana, era común encontrar esta escisión replicada en términos de la oposición entre lo innato (genes) y lo adquirido (ambiente). Biología y cultura se presentaron, así, como ámbitos ontológicos y epistemológicos separados. Sin embargo, desde hace algún tiempo se han comenzado a dirigir numerosas críticas hacia estas divisiones, desde el floreciente campo de los estudios poshumanos. Esta perspectiva teórica pretende descentrar la idea de lo humano, y ha orientado líneas de investigación tanto en la filosofía como en las ciencias sociales y naturales. En este artículo nos proponemos, en primera instancia, presentar los rasgos principales de la noción de naturaleza humana, cara al humanismo, y su consiguiente utilización por parte de algunas disciplinas científicas que la tomaron como supuesto. En un segundo momento, presentaremos las diversas maneras en que se ha cuestionado este concepto desde la filosofía poshumanista en interacción con distintas teorías de la biología y la antropología contemporáneas. A modo de cierre mencionaremos las derivas que estos debates pueden tener en relación con el Antropoceno.*

* Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Doctoranda en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: nahirfernandez@mdp.edu.ar.

Palabras clave: *naturaleza humana – dicotomía naturaleza/cultura – poshumanismo – antropocentrismo*

Abstract: *A central concept for philosophical anthropology in all its times is undoubtedly that of "human nature". From Renaissance humanism, an anthropocentric turn was manifested that highlighted the essential characteristics of what is human. Later, scientific anthropology and sociology were consolidated as disciplines by demarcating the field of culture and society, respectively, as something other than the natural. With regard to human nature, it is common to find this split replicated in terms of the opposition between what is innate (genes) and what is acquired (environment). Biology and culture are thus presented as separate ontological and epistemological domains. However, for some time now numerous criticisms have begun to be directed towards these divisions, from the burgeoning field of posthuman studies. This theoretical perspective aims to decenter the idea of the human, and has guided lines of research both in philosophy and in the social and natural sciences. In this article we intend, in the first instance, to present the main features of the notion of human nature in the face of humanism and its consequent use by some scientific disciplines that took it as an assumption. In a second moment, we will present the various ways in which this concept has been questioned from posthumanist philosophy in interaction with different theories of contemporary biology and anthropology. By way of closing, we will mention the drifts that these debates may have in the Anthropocene.*

Keywords: *Human Nature – Nature/Culture Dichotomy – Posthumanism – Anthropocentrism*

La pregunta acerca de la naturaleza humana constituye el terreno de exploración propio de la antropología filosófica. En las distintas etapas históricas del desenvolvimiento de la filosofía se han esbozado diversas teorías acerca de cuál es el rasgo determinante del ser humano, en lo que también se conoce como la búsqueda de la diferencia antropológica (Glock, 2012). Debates recientes en torno al mejoramiento humano por medio de los avances tecnológicos, por ejemplo, han vuelto a poner en primer plano la cuestión de la singularidad humana, en el marco de la distinción entre lo natural y lo artificial (Lewens, 2012; Lee, 2020). Por otro lado, la emergencia climática y la última

pandemia llaman a revisar los vínculos entre naturaleza y sociedad y entre humanos y animales, cuestionando la visión antropocéntrica moderna (Filippi, 2020). En el desarrollo de este artículo veremos de qué modo se entrelazan estas cuestiones con la reciente perspectiva del poshumanismo.

A los fines de este trabajo, podemos distinguir tres maneras en que la antropología filosófica ha concebido aquello que se describe como naturaleza humana. Es factible agrupar argumentaciones que apuntan a describir rasgos específicos que constituirían el límite con los demás seres, y que conllevan la postulación de la excepcionalidad de los seres humanos. Desde la Antigüedad clásica, pasando por el Renacimiento e incluso a comienzos del siglo XX, tal especificidad se buscó en uno o varios rasgos, que cumplían el rol de esencias. Estas permitieron trazar límites muy claros entre aquello que se consideraba propio de los seres humanos y aquello que, por el contrario, también se hallaba en las demás formas de vida. Esto es lo que desarrollaron autores como Max Scheler o Ernst Cassirer, pioneros de la antropología filosófica en la primera parte del siglo XX. Por otra parte, otro grupo de argumentos manifiesta posiciones filosóficas escépticas respecto de la delimitación de una naturaleza humana fija, ubicándose en este grupo autores como Michel Foucault. Por último, y a mitad de camino entre las dos teorías anteriores, se encuentran argumentaciones que describen la naturaleza humana en términos de relaciones o interacciones entre diversos factores. Esta última clase de argumentos gira en torno al concepto de coevolución, que proviene de la biología y tendrá un rol clave en la redefinición de la pregunta antropológica a la cual estamos asistiendo.

El enaltecimiento de capacidades humanas como la racionalidad, específicamente el lenguaje y el pensamiento, fue central para el movimiento humanista. Es sabido que en el período que se conoce como Renacimiento se desplazó la indagación filosófica virando de lo teológico a lo humano, dando como resultado una marcada impronta antropocéntrica. De allí que se asocie al antropocentrismo con el humanismo, en el sentido de privilegiar las cuestiones humanas por sobre las discusiones teológicas. Dicho interés sobre lo humano estuvo a la base de la revolución científica del siglo

XVII y del “giro hacia el sujeto” manifiesto en la filosofía que comenzó a gestarse en esa época, del cual la Ilustración sería su expresión más acabada.

El desarrollo de las distintas disciplinas científicas, en especial la biología a partir de Darwin, promovió una mirada acerca de los seres humanos en continuidad evolutiva con las demás especies animales. Por ese motivo se suele hablar de la “herida darwinista al egocentrismo” de la humanidad, como el segundo de los tres descentramientos del ser humano, luego del copernicano y antes del freudiano¹. Se ha sostenido que, después de Darwin, desaparecieron las explicaciones teleológicas acerca de la vida, y que la validez de la teoría evolutiva impide pensar en las especies como esencias fijas. Sin embargo, el desarrollo de la genética implicó en sus inicios –y hasta hace no demasiado tiempo– la reedición de cierto determinismo y explicaciones adaptacionistas, en lo que se conoce como el genocentrismo. Este paradigma se vale de oposiciones como genes/ambiente e innato/adquirido [*nature/nurture*] para dar cuenta del desarrollo de las especies y sus individuos, y considera que la carga genética es la unidad de herencia determinante en la evolución de las especies. Por otra parte, marcos conceptuales más recientes como la teoría de la construcción de nichos y la teoría de la doble herencia, han puesto en cuestión ese tipo de explicaciones reduccionistas y unidireccionales, y abrieron la puerta para el abordaje de otras dimensiones de la herencia.

No obstante, persiste cierto prejuicio respecto de la naturalización de la pregunta acerca de la naturaleza humana, esto es, de hacer intervenir a las ciencias naturales para abordar la cuestión. El filósofo francés Jean-Marie Schaeffer explicita que una consecuencia de esto es la conformación de la “Tesis de la excepcionalidad humana”. Esta sostiene, entre otras cosas, que la singularidad del ser humano reside en la irreductibilidad de su ser a la vida animal; es decir, se lo comprende como ser no natural (Schaeffer, 2009). Esta tesis se consolidó al calor de la dicotomía entre naturaleza y cultura que caracteriza a gran parte del pensamiento occidental y delimita los distintos campos disciplinares que abordan lo que atañe a los humanos, por un lado, y a la

¹ La idea de las heridas narcisistas proviene de Freud, y son reconstruidas a su vez por Bruce Mazlish en su texto *La cuarta discontinuidad* (1993).

naturaleza por otro. Así, cuando se trata de pensar integralmente al ser humano, de inmediato se manifiestan horizontes de indagación polarizados: el aspecto biológico y el cultural son tomados como dos ámbitos independientes. A continuación, analizaremos los vínculos entre la dicotomía naturaleza/cultura y el giro antropocéntrico, tanto desde un punto de vista ontológico como epistemológico.

La diferencia antropológica en el marco de la dicotomía naturaleza/cultura

En esta sección pondremos de manifiesto la lectura que se ha hecho de la naturaleza humana a partir de la dicotomía naturaleza/cultura y cómo esto se entrelaza con la postulación de la excepcionalidad humana, reforzando el antropocentrismo propio del humanismo renacentista. Mostraremos de qué manera este y otros dualismos dieron lugar a explicaciones reduccionistas acerca de la naturaleza humana.

Consideramos que la diferenciación entre lo natural y lo cultural, entendidos como dos ámbitos ontológicos y epistemológicos contrapuestos, cumple un doble papel en los debates de la antropología filosófica. Por un lado, funciona como punto de referencia para trazar la diferencia antropológica y delimita la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, adjudicando para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico. En este sentido, el ser humano se opone a la naturaleza. Por otro lado, al interior del ser humano se abre una brecha donde lo natural está conformado por aspectos biológicos y lo cultural se comprende como un agregado variable, una capa que recubre el núcleo biológico.

Los orígenes de la contraposición ontológica entre naturaleza y cultura pueden rastrearse en la sofística griega, pero es durante la Modernidad y en consonancia con la consolidación de las ciencias donde su articulación y funcionamiento adquirieron mayor relevancia, lo que propició la constitución de campos disciplinares diferenciados (Monfrinotti, 2021). La naturaleza ha sido presentada como aquello externo al ser humano, como objeto de dominación y explotación, o como entorno prístino romantizado, pero siempre distante y ajeno. Se la concibió como *physis* o fuerza generadora en la Antigüedad, como creación divina más tarde, como un libro para

descifrar y como un reloj mecánico en la consolidación de las disciplinas científicas y técnicas. Desde estas perspectivas, la naturaleza está allí para ser explotada por el ser humano, revistiendo carácter de trascendente y objetiva. En dichos marcos conceptuales el ser humano ocupa una posición exterior respecto de la naturaleza, incluso en la visión romántica. Se la ha ubicado además en oposición con lo artificial, lo que a su vez suele conllevar una valoración positiva de lo natural.

La cultura, por otra parte, es presentada como el rasgo distintivo de la humanidad, signada por las convenciones que escapan al orden y la linealidad interna de la naturaleza. Se la pensó como un complemento a la naturaleza biológica humana. Esta noción sirvió de base para la conformación de la antropología como campo disciplinar² que se ocupa de los hábitos, conocimientos, prácticas sociales, instituciones, herramientas conceptuales y artefactos, que se adquieren y transmiten por vía no genética (Prinz, 2011). La cultura remite entonces a la dimensión simbólica y conductual, que no tendría influencia alguna en la dimensión genética.

La distinción naturaleza/cultura articula el pensamiento moderno en sentido amplio y, más específicamente, la cuestión de la singularidad humana. Dentro del concepto de naturaleza humana se abre una brecha: lo natural remite a lo biológico (el cuerpo/organismo), y lo cultural se comprende o bien como un mero epifenómeno (para el determinismo biológico) o bien como lo propiamente humano. En el segundo caso, la cultura se erige como parámetro para determinar la diferencia antropológica en sentido fuerte (Tonutti, 2011). Así, el aspecto natural del ser humano estaría conformado por lo biológico (tomado como una dimensión de animalidad), mientras que la cultura sería lo que permite escapar de esa animalidad. Lo específicamente humano reside, según estas ideas, en aspectos que tienen que ver con la cognición, como la racionalidad y el lenguaje, y también con la creación de cultura (Glock, 2012). Además, esos rasgos se consideran más elevados y complejos que los de otros animales y permiten ubicar a la especie humana en el pináculo de la evolución. De este modo se consolida el

² Sobre la tensión conceptual entre la antropología evolutiva y la antropología cultural, y los posibles puentes entre ambas, consultar el trabajo de Etzelmüller y Tewes (2016).

antropocentrismo: una visión fuerte de la diferencia antropológica que delimita la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, relegando para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico del cual el ser humano ocupa el lugar superior.

Con el desarrollo de las ciencias biológicas, tal polaridad entre biología y cultura se vio replicada en la distinción entre caracteres innatos [*nature*] y adquiridos [*nurture*] (Fox-Keller, 2010). La dimensión biológica era tomada como inmutable, fija y un producto de la selección natural, mientras que los caracteres adquiridos eran los comportamientos aprendidos culturalmente. Vale destacar la independencia entre ambos niveles y la fijeza atribuida a las características biológicas (Dawkins, 1993). Esta perspectiva fue reforzada por el despliegue de las investigaciones en genética que, como ya se mencionó, permanecieron ancladas a un paradigma genocentrista, es decir, una concepción según la cual el genotipo es la principal y única dimensión a la que se debe recurrir para explicar el comportamiento de un organismo (este debe adaptarse al ambiente y dejar descendencia). Este paradigma ayudó a consolidar una idea de naturaleza humana fija con un rol pasivo frente a las presiones ambientales.

El problema que surge a partir de estas dicotomías es que impiden una comprensión integral del ser humano. Los supuestos dualistas conducen a reduccionismos, proporcionando una explicación de la naturaleza humana de corte fijista y esencialista, al obturar la posibilidad de abordar ciertos fenómenos en términos de procesos y grados de interacción. Además, conlleva la postulación de la excepcionalidad humana y su consiguiente jerarquización antropocéntrica que ubica al ser humano como el pináculo de la evolución, lo cual colisiona con la perspectiva evolutiva.

Desarticulando la dicotomía naturaleza/cultura: nunca fuimos modernos.

Se han ensayado diversos modos de superar o disolver la dicotomía naturaleza/cultura subsumiendo uno de los términos en el otro. Así encontramos, por un lado, posturas que

conciben a la cultura como un subproducto de la evolución natural de las especies y conforman una mirada de corte naturalista y adaptacionista, como en el caso de la psicología evolutiva (Pinker, 2003). A la inversa, hay posturas constructivistas que subsumen a la naturaleza en la cultura. Sostienen que “naturaleza” no es un hecho o algo dado en el mundo, sino el resultado de disputas y negociaciones del saber humano, una ficción conceptual que atribuye continuidad a un conjunto de entes que no la posee (Parente, 2016, p. 94). Otras posturas mantienen un uso del vocabulario dualista, pero a la vez matizan sus alcances, como veremos en la perspectiva poshumanista.

Desde la antropología, diversos autores han cuestionado la pretendida universalidad del dualismo ontológico entre naturaleza y cultura. Por ejemplo, Philippe Descola (2012) reconstruye los orígenes de esta concepción dualista en la modernidad occidental y ve allí un rasgo propio y específico de esta cultura, no extrapolable a otras cosmovisiones con otras ontologías. Desde los estudios sociales sobre la ciencia y la tecnología, especialmente a partir del trabajo de Bruno Latour, se comenzó a poner el foco en la artificialidad de esa dicotomía. Latour sostiene que naturaleza y cultura son dos caras de la misma moneda: ambos polos se encuentran co-implicados, de manera tal que uno se define en función del otro. Se obtienen esos dos ámbitos separados luego de un trabajo de purificación llevado a cabo por las distintas disciplinas, pero en la práctica esas dimensiones siempre se encuentran mezcladas, interactuando e interpenetrándose (Latour, 2007). En ese sentido, Latour afirma que “nunca fuimos modernos”, es decir, la separación ontológica y epistemológica entre naturaleza y cultura es el punto de llegada, y no de partida.

Estas ideas han conllevado el cuestionamiento de los límites disciplinares, y del impacto que tales fronteras tienen en la concepción de la naturaleza humana (Ingold, 2008). Con relación a las dimensiones biológica y cultural, nuevas perspectivas sostienen la irreductibilidad de ambos aspectos y enfatizan la necesidad de atender a su interacción e influencia recíproca (Kronfeldner, 2018). Estos enfoques se han nutrido de nuevas teorías en el campo de las ciencias biológicas, donde se ha comenzado a trabajar sobre la importancia de otras dimensiones de herencia cuya función es

insoslayable para comprender la evolución de los organismos (Jablonka y Lamb, 2004), con lo que se propone un alejamiento de la visión genocentrista (Tabery, 2014). Y, de un tiempo a esta parte, el abordaje de la cultura como factor que incide en la evolución de la especie humana ha cobrado una relevancia notable tanto en antropología como en biología y psicología, con la teoría de la doble herencia (Boyd, 2018).

Abandonando la fijeza de la naturaleza humana: el concepto de coevolución.

Una clave que articula las nuevas perspectivas no reduccionistas sobre la naturaleza humana es la noción de coevolución, que permite conceptualizar la interacción recíproca de dos factores o elementos que se relacionan en un vínculo de co-constitución. En el ámbito de la biología, refiere al proceso de acoplamiento estructural en el que dos especies se adaptan mutuamente. También se puede distinguir una noción más amplia de coevolución que apunta al vínculo entre organismo y ambiente. Esta noción ha sido desarrollada en la teoría de la construcción de nichos, según la cual los organismos no se adaptan pasivamente a un ambiente ya prefigurado, sino que lo modifican y, de cierto modo, producen activamente su propio medio (Odling Smee *et al.*, 2003). Se genera entonces un vínculo de co-constitución, una interacción recíproca, en la que los organismos alteran las presiones selectivas a las que se encuentran sometidos (Lewontin, 2000). En el caso de los seres humanos, el nicho propio de la especie no es sólo ecológico sino también cultural.

Esta caracterización del vínculo entre organismo y entorno pretende superar enfoques en biología que ubicaban a la carga genética como factor explicativo predominante del desarrollo de los individuos. La noción de “nicho” pone el énfasis en la interdependencia entre organismo y ambiente, y en el rol activo del primero en cuanto a la modificación de sus presiones selectivas (Barahona *et al.*, 2021). El rol activo del organismo en adaptar su medio se hace particularmente evidente en el caso de los seres humanos, que han alterado su entorno logrando proliferar como especie en los ambientes físicos más diversos. A partir del concepto de coevolución se puede pensar

que ese ambiente altamente tecnificado ha ido moldeando a la especie humana. Esto ha llevado a ciertos autorxs a postular que el ser humano es “la especie que se hace a sí misma” (Boivin, 2008, p. 181), mediante un proceso de auto-domesticación³. Estas posturas enfatizan el rol que la cultura humana puede haber jugado en el desarrollo de la evolución de la especie en su interacción con los genes. De esto se ocupa la teoría de la herencia dual, al sostener que la herencia biológica y la herencia cultural funcionan a la par en el despliegue evolutivo de la especie humana, retroalimentándose en distintas escalas temporales (Richerson y Boyd, 2005). La transmisión de modificaciones genéticas es más lenta que la herencia cultural; esta última además opera de forma horizontal (generacional) y no solo vertical (intergeneracional) como la genética.

Con esta noción se abre la posibilidad de una nueva lectura de los debates clásicos acerca de las dicotomías genes/ambiente, innato/adquirido y naturaleza/cultura, para articular una concepción dinámica de la singularidad humana. Al atender a las interacciones entre los múltiples factores que condicionan la singularidad humana, se abandonan los análisis reduccionistas originados en aquellas posiciones dicotómicas. Allí reside, precisamente, el valor del concepto de coevolución aplicado a lo que denominaríamos “naturaleza humana”. A continuación, pondremos de manifiesto el vínculo entre estas posiciones teóricas y la reciente perspectiva del poshumanismo.

El Poshumanismo como crítica al antropocentrismo

Si bien desde finales del siglo XIX se cuestionaron, desde diversas perspectivas, algunos de los pilares del humanismo renacentista, recientemente se ha empezado a consolidar lo que se denomina “estudios poshumanos”. En palabras de Braidotti, lo poshumano se configura como un campo de investigación y de experimentación, donde convergen la crítica poshumanista a la idea universal humanista de “hombre”, y el

³ Sin la carga negativa que en ciertas interpretaciones se le adjudica a la domesticación, en el sentido de un debilitamiento o degradación de ciertos aspectos “naturales”.

postantropocentrismo que critica la jerarquía de especies y ofrece en su lugar una perspectiva ecocentrista (Braidotti y Hlavajova, 2018, p. 1). Puede tomarse como herencia de la crítica a la Modernidad occidental y su ideal de progreso esbozada por pensadores como Nietzsche o Heidegger (a menudo catalogados como “antihumanistas”), pero intensificando el gesto de quiebre en cuanto al trazado de fronteras ontológicas referidas a lo humano⁴. El poshumanismo cuestiona la parcialidad de la idea de “humano” sostenida por el humanismo, señalando sus sesgos implícitos de raza, clase y género; en este sentido, se ocupa de lo relegado al plano de lo no-humano (Balcarce, 2020).

La filosofía poshumanista propone llevar a cabo un descentramiento del ser humano, en un fuerte rechazo al legado dualista y jerarquizante propio del humanismo tradicional (Ferrando, 2019, p. 22). La noción de lo humano consolidada a partir del humanismo conllevó una delimitación de fronteras ontológicas, epistemológicas y axiológicas que tuvieron como resultado un enfoque antropocéntrico. Parte de la operación teórica poshumanista consiste en derribar la pirámide ontológica en la cual el ser humano ocupaba la cúspide para ver, en su lugar, redes de agencia, de convivencia e interacción multiespecie (Haraway, 2019). Proponen una reconfiguración del campo de las humanidades poniendo en marcha investigaciones transdisciplinarias, ya que se difuminan las fronteras entre lo humano, lo animal y la tecnología.

El poshumanismo tiene impacto en diversas áreas, como la teoría literaria o las ciencias sociales (Parente, 2020), en especial los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Un conjunto de posiciones metafísicas denominado “nuevos materialismos” se vincula con el poshumanismo desde el cuestionamiento del antropocentrismo, volviendo a poner en primer plano a la materia. Además, nociones como la de agencia se expanden más allá de lo humano. Al mismo tiempo, hay diversas posiciones en ética

⁴ Una operación similar se presenta en la corriente transhumanista que sostiene, a grandes rasgos, que los avances técnicos para mejorar biológicamente al ser humano permiten trascender los límites de la especie. Es lo que sostienen autores como Nick Bostrom o Ray Kurzweil. Se ha criticado que esta corriente permanece anclada a una base de pensamiento humanista. Para una discusión al respecto, ver Ferrando (2013).

ambiental que han influido a estas perspectivas, como el ecocentrismo o el biocentrismo.

La comprensión del vínculo entre el ser humano y su entorno en términos de tramas de relaciones y no sólo de un dominio unidireccional se encuentra manifiesta en el concepto de *Antropoceno*. Esta noción ha ganado importancia en el último tiempo, a la vez que ha dado lugar a numerosos debates en torno al entrelazamiento de ciencias naturales y humanidades. Su origen está ligado a la Geología, dado que pretende designar la actual época geológica, posterior al Holoceno (Trischler, 2017). Implica el reconocimiento del carácter antropogénico de ciertos fenómenos a escala planetaria, como el calentamiento global. Este nuevo período pondría de manifiesto la dificultad de separar con nitidez la realidad propiamente humana y los fenómenos naturales, como se pretendió desde la segmentación de las distintas disciplinas científicas. Al mismo tiempo, pone en jaque el paradigma que ha definido al ser humano por oposición a la naturaleza (Muñoz Gonzalez, 2021). Para la mirada poshumanista, la realidad se presenta como un continuo, una mezcla indiscernible entre lo humano y lo no humano. Abogan por ontologías relacionales, bajo la sospecha de que la ontología dualista contribuyó a formar las amenazas propias del Antropoceno.

Las ideas de una naturaleza humana fija y de la oposición entre el ser humano y la naturaleza se articularon durante el Humanismo y alcanzaron su punto cúlmine con la ciencia moderna. Ambas ideas son refrendadas por disciplinas como la antropología, la sociología y la biología. Pero la corriente poshumanista busca deconstruir ambas cuestiones. Para esto se nutre de las críticas a la dicotomía naturaleza/cultura por parte de algunos antropólogos y a la oposición genes/ambiente por parte de biólogos, y de la irrupción del concepto de Antropoceno que dificulta continuar escindiendo tajantemente las ciencias sociales de las naturales. En lo que sigue abordaremos dos propuestas contemporáneas que se construyen en torno a la noción de *cyborg*. Esta figura abandona la idea de una naturaleza humana fija y esencial, permitiendo de ese modo un alejamiento respecto del antropocentrismo, junto con una deconstrucción de los dualismos antes mencionados.

Dos enfoques *cyborg* de la naturaleza humana: el fenómeno técnico desde el concepto de coevolución

En la sección anterior expusimos el modo en que se entrelazan la idea de naturaleza humana y la dualidad entre biología y cultura. La capacidad técnica de los seres humanos, comprendida como rasgo cultural, con frecuencia ha cumplido el rol de demarcar la frontera con la animalidad. A su vez, esto presupone la existencia de una naturaleza humana fija, que opera como núcleo originario ahistórico⁵. Sin embargo, el concepto de coevolución ya presentado permite una relectura de la naturaleza humana, que evidencia las limitaciones de las explicaciones basadas en pares dicotómicos como naturaleza/cultura o innato/adquirido. A continuación, presentaremos una perspectiva poshumanista de abordar la capacidad técnica humana, que abandona el reduccionismo antropocéntrico antes mencionado. Esta perspectiva novedosa tiene su eje en la co-constitución entre usuario y herramienta, esto es, entre productor y producto de la técnica. Se nutre de conceptos provenientes de la biología para abordar el vínculo entre humanos y técnica como una relación de doble vía.

La noción de coevolución entre las dimensiones biológica y cultural del ser humano, y más específicamente en lo que atañe al uso de herramientas (ya sea materiales o cognitivas), tiene un claro impacto en el debate acerca de lo que nos hace humanos, y conlleva una redefinición tanto de la pregunta antropológica como de aquello que se concibe como "naturaleza humana". Al adoptar una perspectiva coevolutiva carece de sentido la postulación de una naturaleza humana fija y ahistórica⁶ y la búsqueda de un rasgo esencial. En su lugar, cobra relevancia un enfoque histórico que pone énfasis en la evolución antes que en la fijeza. El aspecto biológico y

⁵ Un claro ejemplo de esta posición lo hallamos en la filosofía de Arnold Gehlen, quien a su vez comprende a la técnica como prótesis, es decir, concibe que ésta tendría la función de completar al ser humano. La cultura es comprendida por este autor como una "segunda naturaleza". Para un abordaje crítico ver Parente, 2010.

⁶ Esto podría conducir, incluso, a revisar la expresión "naturaleza humana" y lo que allí significaría "naturaleza".

el técnico no se hallan escindidos, sino que mantienen una relación de reciprocidad que es pensada en su dinamismo.

Al abordar la naturaleza humana como la interacción entre biología y cultura, se piensa el rol que la cultura material podría haber jugado en la conformación de las capacidades físicas y cognitivas del ser humano (Boyd, 2018). Desde diversos estudios recientes se propone que las capacidades biológicas actuales del ser humano son un producto del uso sostenido de herramientas en el transcurso de su historia evolutiva. El enfoque coevolutivo asume una concepción dinámica de la naturaleza humana en la que biología y cultura se modifican recíprocamente en un bucle (Laland, 2017). En ese sentido, ciertos rasgos biológicos son explicados a partir del uso sostenido de técnicas, como en el caso de la cocina: al procesar previamente los alimentos y reducir su tamaño (mediante corte, molienda, etc.) se volvió innecesario el gran tamaño de la mandíbula, lo que habría conllevado su achicamiento (Boivin, 2008). Se afirma, así, que la técnica operó y opera como reorganizadora holística de las habilidades humanas y las constituye a la vez que las modifica. El ser humano ya no es concebido solo como agente productor de actividad técnica, sino también como producto de esa misma técnica.

Este vínculo de reciprocidad entre humanos y técnica se aplica también en abordajes sobre la relación entre cultura y cognición. Desde hace algún tiempo, especialmente en el ámbito de la psicología del desarrollo, se ha sostenido que los humanos han evolucionado como especie adaptándose a la cultura y los ambientes tecnificados, y que dicha plasticidad adaptativa explica el grado de sofisticación y complejidad de la cultura humana si se la compara con la que pueden desarrollar animales no humanos (Tomasello, 2018). La cultura material funciona, así, como nicho cognitivo de la especie humana, lo que permite explicar sus habilidades específicas (Stotz, 2010). Los artefactos, instituciones y prácticas culturales actúan como andamios para las habilidades cognitivas, y esto ha llevado a explorar la idea de un humano distribuido (Parente y Vaccari, 2019).

Estas cuestiones han llevado a algunxs pensadorxs a desarrollar lo que puede

denominarse una concepción *cyborg* acerca de la naturaleza humana, en la que se le otorga un rol central al vínculo co-constitutivo entre humanos y técnica. La figura del *cyborg* es la metáfora que propone Donna Haraway para pensar la sociedad de finales del siglo XX atravesada por la tecnociencia, como un desafío a los dualismos modernos y al esencialismo de lo humano. En ese sentido, el *cyborg* es para Haraway una apuesta política con trazos de ironía, enmarcada en su epistemología feminista. Haraway sostiene en su *Manifiesto Cyborg* que “A finales del siglo XX —nuestra era, un tiempo mítico—, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos *cyborgs*. El *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política.” (Haraway, 1995, p. 253). La autora plantea una reinención de los límites ontológicos ya que el *cyborg* es un organismo cibernético que fusiona lo orgánico y lo tecnológico. Esta fusión se da en prácticas culturales e históricas determinadas. Así, propone una reescritura del mito de origen de la cultura occidental desplazando la distinción natural/artificial. La perspectiva que desarrolla Haraway plantea críticas hacia la Modernidad y el humanismo, especialmente en lo relacionado con el establecimiento de las fronteras de lo humano desde posturas esencialistas y representacionistas. Señala que las disciplinas científicas están atravesadas por relaciones de poder. Esto último se debe a que, por un lado, las definiciones científicas de lo natural, lo artificial y de lo humano vehiculizan intereses previos; por otro lado, el acto mismo de definir tiene un efecto performativo sobre aquello que define. Haraway propone una reapropiación del conocimiento científico-tecnológico con la mirada puesta en generar reconfiguraciones del poder, atendiendo a la fluidez de los límites disciplinares y ontológicos.

Por otra parte, Andy Clark (2003) ha sostenido que los seres humanos somos naturalmente *cyborgs*⁷. Lo hace a partir de una redefinición de lo artificial y su contacto con la cognición humana en términos de una relación recíproca o co-constitutiva. Se

⁷ Este autor logró causar cierto revuelo en el ámbito de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas cuando propuso, junto a David Chalmers, la “tesis de la mente extendida”. He desarrollado esa cuestión en Fernández, 2019.

refiere a la mente como un compuesto bio-tecnológico apelando a la plasticidad cerebral: nuestro cerebro sería el resultado de la co-constitución entre éste y los artefactos y herramientas. Según Clark, la hibridación con los artefactos y los modos de acción inscriptos en ellos no es un fenómeno que apareció recientemente en la historia cultural de la humanidad, sino que, muy por el contrario, constituye un rasgo que nos define como especie y que puede leerse como coevolución. Hablando en términos biológicos, es la interacción con las herramientas (tanto simbólicas como materiales) que nuestros antepasados fueron creando la que nos constituyó como los humanos que somos hoy. En ese sentido somos *cyborgs*, es decir, tanto productores como producto de las herramientas que fuimos construyendo como especie a lo largo de nuestra historia. En sus propias palabras:

Quizá, entonces, sea un error postular que la “naturaleza humana” está biológicamente fijada, y que a modo de simple revestimiento existen a su alrededor unas herramientas y una cultura, pues la cultura y las herramientas son tanto determinantes de nuestra naturaleza como productos de ella. (Clark, 2007, p. 113)

Clark sostiene que "por naturaleza" somos *cyborgs* y siempre lo fuimos o, mejor dicho, por eso llegamos a ser lo que somos (y el proceso continúa). Busca destacar la integración entre mente, cuerpo y entorno desde la idea de la co-constitución entre organismo humano y técnica.

No obstante, el concepto de *cyborg* puede presentar algunas limitaciones para un abordaje de la relación co-constitutiva con las tecnologías, debido al imaginario social al que se encuentra asociado. Dicho imaginario fue constituido por la ciencia ficción, tanto en el ámbito escrito como en el filmico, donde en cada *cyborg* la distinción entre lo orgánico y lo artificial es evidente. Para evitar este problema, Fernando Broncano tomó de la biología la noción de “simbiosis”, que señala una relación estrecha de convivencia entre dos organismos (es decir, de in-distinción), para extrapolarla al

vínculo humano-técnica y sostener que somos simbioses biotecnológicos (Broncano, 2012). La condición humana es pensada como el resultado de una sinergia constante con los productos de la actividad técnica.

En términos conceptuales, estas cuestiones han propiciado la redefinición de nociones tradicionales de la discusión antropológica. La naturaleza humana deja de ser concebida como estática y se pone el foco en su coevolución con el ambiente, enfatizando su interacción. Se dejan atrás las consideraciones de los artefactos técnicos como elementos externos al ser humano que se le enfrentan y degradan sus supuestas capacidades naturales⁸. Tales capacidades son vistas, en cambio, como el resultado de la danza sinérgica entre humanos y entornos artificiales en un marco evolutivo (Lee, 2020). Se apunta que las habilidades cognitivas (aquellas que en la antropología filosófica tradicional se erigían como justificación del antropocentrismo) se desenvuelven en una interacción dinámica entre el organismo viviente y su entorno. Las habilidades específicamente humanas son constituidas por la propia actividad técnica en una reorganización holística y el ambiente ya no se concibe como algo meramente dado e independiente del organismo a lo cual éste debe adaptarse, sino que se piensa en las interacciones recíprocas. Si la experiencia se vuelve posible y se transforma con los artefactos, entonces podría decirse que la técnica es constitutiva de las capacidades humanas, no ya un instrumento transparente o una extensión, tampoco la compensación de una carencia (Black, 2019). En resumen, se plantea que nunca hubo una "naturaleza humana" en tanto conjunto de rasgos fijados biológicamente, sino que aquello que denominamos de ese modo es el resultado de una danza aun en desarrollo entre biología, entorno y cultura.

A modo de cierre: impacto de estos debates y posibles derivas

Por lo expuesto hasta aquí, entendemos que los estudios poshumanos se hallan

⁸ En ese sentido Fernando Broncano (2009) habla de "la melancolía del ciborg", que pretende retornar a un pasado prístino de naturaleza (humana) originaria que nunca existió.

orientados en gran medida hacia la disolución de los dualismos modernos como naturaleza/cultura, biología/cultura o natural/artificial mediante un aparato explicativo que apela a una mirada de mixtura, continuidad y reciprocidad entre esas dimensiones. En este sentido, la noción de naturaleza humana pasa a ser abordada en términos de su dinamismo, lo cual da por tierra con las pretensiones esencialistas caras a corrientes clásicas dentro de la antropología filosófica. Este alejamiento de abordajes esencialistas permite, a su vez, trazar una continuidad en el plano de lo viviente, enfatizando el gradualismo evolutivo entre el ser humano y las demás formas de vida. Así se abandonan explicaciones ancladas en la excepcionalidad que caían en el antropocentrismo y el antinaturalismo, poniendo en su lugar redes de agencia donde intervienen tanto humanos como otros agentes o actantes.

Esto se acerca a posiciones que rechazan el sesgo antropocéntrico en favor de una ética biocéntrica o ecocéntrica. Así, estas ideas funcionan como insumos teóricos para propuestas dentro de la ecología política. La actual crisis ecológica ha llevado a la revisión de las categorías que estructuraron el vínculo entre sociedad y naturaleza, es decir entre humano y ambiente. A su vez, conceptos como humanidad, antropocentrismo y antropoceno aparecen en el foco del debate reciente sobre el ambiente y el desarrollo sustentable.

Las investigaciones sobre la coevolución entre cultura y cognición ayudan a abordar la naturaleza humana abandonando la idea de una diferencia antropológica en sentido fuerte: no eliminan ni el aspecto biológico ni el cultural, sino que muestran cómo ambas dimensiones interactúan y se retroalimentan en un marco evolutivo. Tanto el enfoque *cyborg* de Haraway como el de Clark pueden ser tomados como apuestas poshumanistas y pos-antropocéntricas. Haraway desafía las dicotomías modernas que, además, han servido de base para la exclusión y normalización. Clark ofrece una lectura diferente en cuanto al modo en que los humanos nos relacionamos con los artefactos que producimos. Esta discusión podemos ubicarla en el marco de las heridas narcisistas, y en este sentido despeja un terreno fértil para la consolidación de una mirada poshumanista. Ambxs autorxs confluyen en regenerar la continuidad entre lo natural y

lo artificial, mostrando que esos límites nunca fueron tan claros como se pretendió desde la ontología y biologicismo modernos.

La idea de coevolución abrió novedosos caminos en diversas disciplinas, dando lugar a una aproximación filosófica sobre la cultura material. Por ejemplo, en lugar de abordar solo el modo en que los artefactos necesitan de los humanos para su reproducción, se ha comenzado a percibir la reciprocidad, en tanto que los humanos también dependen de los artefactos que sustentan y constituyen sus prácticas. Este desplazamiento ha generado lecturas innovadoras que enfatizan la interdependencia entre humanos y artefactos en el campo de la arqueología y el pensamiento sociológico⁹. Dichas lecturas abordan la configuración de un entramado de cultura material, agencia y prácticas, y comprenden la relación entre naturaleza y sociedad también en términos coevolutivos. Esto abre un diálogo interdisciplinar cuyas implicancias continúan siendo exploradas.

Referencias bibliográficas

- Barahona, Ana, Casanueva López, Mario y Vergara Silva, Francisco (coords.) (2021). *Biofilosofías para el Antropoceno. La teoría de construcción de nicho desde la filosofía de la biología y la bioética*. Ed. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Balcarce, Gabriela (2020). Animales, humanos o no: Hacia un poshumanismo deconstructivo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1 (VII).
- Black, Daniel (2019). *Digital interfacing. Action and perception through technology*. Routledge.
- Boivin, Nicole (2008). *Material cultures, material minds*. Cambridge University Press.
- Boyd, Robert (2018). *A different kind of animal: How culture transformed our species*. Princeton University Press.
- Braidotti, Rosi y Hlavajova, Maria (eds.) (2018). *Posthuman glossary*. Bloomsbury Publishing.

⁹ Por ejemplo, en Schubert, 2016; Wynn y Coolidge, 2017.

- Broncano, Fernando (2009). *La melancolía del ciborg*. Delirio.
- Broncano, Fernando (2012). *La estrategia del simbiote. Cultura material para nuevas humanidades*. Herder.
- Clark, Andy (2003). *Natural-born cyborgs*. Oxford University Press.
- Dawkins, Richard (1993). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. (Juana Robles Suárez y José Tola Alonso, Trad.). Salvat.
- Descola, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. (Horacio Pons, Trad.) Amorrortu.
- Etzelmüller, Gregor y Tewes, Christian (eds.) (2016). *Embodiment in evolution and culture*. Mohr Siebeck.
- Fernández, Nahir (2019). Una exploración acerca del postcognitismo en filosofía de la mente y ciencias cognitivas con referencia al problema mente-cuerpo, *Agora Philosophica. Revista de Filosofía*, 1 XVIII (39/40), pp. 72-91.
- Ferrando, Francesca (2019). *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury Publishing.
- Ferrando, Francesca (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations, *Existenz* 8 (2), Fall 2013, pp. 26-32.
- Filippi, Massimo (2020). *Il virus e la specie. Diffrazioni della vita informe*. Mimesis Edizione.
- Fox-Keller, Evelyn (2010). *The Mirage of a Space between Nature and Nurture*. Duke University Press.
- Glock, Hans-Johann (2012). The anthropological difference: what can philosophers do to identify the differences between human and non-human animals? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, pp. 105-131.
- Haraway, Donna (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. (Helen Torres, Trad.) Consonni.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. (Manuel Talens, Trad.). Ediciones Cátedra.
- Ingold, Tim (2008). Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura. (Paloma Sánchez-Criado y M. Alicia Criado Peña, Trads.). En T. Sánchez Criado (Ed.) *Tecnogénesis. Volumen 2* (pp. 1-34). AIBR.
- Jablonka, Eva y Lamb, Marion (2013). *Evolución en cuatro dimensiones*. (Agustín Cosovschi, Trad.) Capital Intelectual.
- Kronfeldner, Maria (2018). *What's Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. The MIT Press.
- Laland, Kevin (2017). *Darwin's Unfinished Symphony. How Culture Made the Human Mind*. Princeton University Press.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos*. (Víctor Goldstein, Trad.) Ed. Siglo

XXI.

- Lee, Edward Ashford (2020). *The Coevolution. The entwined futures of humans and machines*. The MIT Press.
- Lewens, Tim (2012). Human nature: the very idea. *Philosophy and technology*, (25), pp. 459–474.
- Lewontin, Richard (2000). *Genes, organismo y ambiente: las relaciones de causa y efecto en biología*. (Alberto Bixio, Trad.) Gedisa.
- Mazlish, Bruce (1993). *The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines*. Yale University Press.
- Monfrinotti Lescura, Vanessa Ivana (2021). El trasfondo ontológico de la modernidad occidental: revisión crítica de la escisión naturaleza/cultura. *En-claves del pensamiento*, 15 (30), <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i30.422>
- Muñoz-González, Diana María (2021). Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo. *Tópicos*, (61), pp. 423-448.
- Odling-Smee, John, Laland, Kevin y Feldman, Marcus (2003). *Niche construction: the neglected process in evolution*. Princeton University Press.
- Parente, Diego (2020). El giro posthumanista en las humanidades y sus implicaciones para la filosofía de la técnica. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (63), pp. 329-348.
- Parente, Diego (2010). *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. EdULP.
- Parente, Diego (2016). *Artefactos, cuerpo y ambiente. Exploraciones sobre filosofía de la técnica*. La Bola Editora.
- Parente, Diego y Vaccari, Andrés (2019). El humano distribuido. Cognición extendida, cultura material y el giro tecnológico en la antropología filosófica. *Revista de Filosofía*, Univ. Complutense Madrid, 44 (2), pp. 279-294.
- Pinker, Steven (2003). *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*. (Roc Filella Escolá, Trad.) Paidós.
- Prinz, Jesse (2011). Culture and Cognitive Science, En Edward Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition)*. URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/).
- Richerson, Peter y Boyd, Robert (2005). *Not by genes alone: how culture transformed Human evolution*. University of Chicago Press.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*. (Víctor Goldstein, Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Schubert, Johannes (2016). *Environmental Adaptation and Eco-cultural Habitats: A coevolutionary approach to society and nature*. Routledge.
- Stotz, Karola (2010). Human nature and cognitive-developmental niche construction.

- Phenomenology and the Cognitive Sciences*, (9), pp. 483-501.
- Tabery, James (2014). *Beyond versus: The Struggle to Understand the Interaction of Nature and Nurture*. The MIT Press.
- Tomasello, Michael (2018). *Becoming human. A Theory of ontogeny*. Harvard University Press.
- Tonutti, Sabrina (2011). Anthropocentrism and the definition of 'culture' as a marker of the human/animal divide. En R. Boddice (ed.), *Anthropocentrism. Humans, animals, environments* (pp. 183-199). Brill.
- Trischler, Helmuth (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? *Desacatos*, (54), pp. 40-57.
- Wynn, Thomas y Coolidge, Frederick (eds.) (2017). *Cognitive models in palaeolithic archaeology*. Oxford University Press.