



Aproximación multidisciplinar al concepto cultura

Multidisciplinary approach to culture concept

Pablo M. Testa, Esteban Martínez, Rafael Moreno-Gómez-Toledano,
Pablo R. Ayuso, Cristian San Segundo*
gmultidisciplinar@gmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.18117

Recibido: 02/10/2014

Aceptado: 27/12/2014

Resumen: El concepto cultura, desde el contexto occidental, se ha sustentado en axiomas de corte antropocéntrico que perduran en la actualidad. Estos paradigmas no han sido lo suficientemente atendidos; en concreto, los límites de la cultura, entre lo humano y lo no humano, que siguen generando controversia. Disciplinas que tradicionalmente no han tratado este tema, como la biología o la psicología comparada, en los últimos años han abordado el problema desde nuevas perspectivas. En el presente trabajo pretendemos seguir con esos nuevos modos de abordarlo. En este caso, desde una perspectiva multidisciplinar combinando ramas como la historia, la filosofía y la biología para contribuir a una reinterpretación del concepto "cultura", que tradicionalmente se ha asumido como exclusivamente humano.

Palabras clave: cultura; multidisciplinariedad; antropocentrismo; razón; no-humano.

Abstract: The concept of culture, from the western context, has always been based on anthropocentric type axioms that remain today. These paradigms are not been sufficiently questioned, in particular, the boundaries of culture, between human and non-human, that continues being controversial. Disciplines that traditionally have not considered this issue, such as biology or comparative psychology, in recent years have considered this discussion from new perspectives. In the following dissertation we aim to continue these new strategies, combining disciplines such as History, Philosophy, or Biology, from a multidisciplinary approach, in order to contribute to a reinterpretation of the concept "culture", which has traditionally been assumed to be exclusively human.

Keywords: culture, multidisciplinary, anthropocentrism, reason, non-human.

* El Grupo de Investigación Multidisciplinar en Estudios Culturales (GIMEC) se creó en septiembre del año 2012 bajo el amparo del Centro Europeo para la Difusión de las Ciencias Sociales (CEDCS). Se puede obtener más información en el Archivo de la Frontera (www.archivodelafrontera.com), archivo listado en el Archives Portal de la UNESCO.

Pablo Martínez Testa, Español, Doctorando en la Universidad de Alcalá de Henares, coordinador del GIMEC y miembro del Comité Científico y Editorial del CEDCS. (Área: Historia).

Rafael Moreno-Gómez-Toledano. Español. Experto en Dianas Terapéuticas e investigador en el Laboratorio de Fisiopatología Renal del Departamento de Fisiología animal de la Universidad de Alcalá de Henares. Miembro del Comité Científico y Editorial del CEDCS. (Área: Biología Sanitaria).

Pablo Rodríguez Ayuso, Español, Investigador en el Centro de Rescate de Primates Rainfer. Miembro del Comité Científico y Editorial del CEDCS (Área: Primatología).

Esteban Martínez Español, Licenciado en Bellas Artes por la Universidad Complutense de Madrid, con estancias en la EHU-UPV (Universidad del País Vasco) y la HfBK (Hochschule für Bildende Kunst de Hamburgo), y miembro del Comité Científico y Editorial del CEDCS. (Área: Bellas Artes).

Cristian S. San Segundo Español, Licenciado en Historia del Arte en la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro del Comité Científico y Editorial del CEDCS (Área: Hª del Arte).

1.- Introducción

Se torna necesaria, y así lo queremos trasladar, la ampliación conceptual del término cultura. Vemos interesante rescatar lo multi/inter/trans-disciplinar como elementos académicos que nutran las investigaciones en torno a qué consideramos cultural; quiénes se convierten en sujetos culturales; o cómo se ha venido configurando un discurso, que como tal, ha sufrido los mismos caminos, a nuestro entender, que aquellos que otorgaban un sentido -ampliamente cultural o sencillamente humano- a lo occidental, fundamentalmente, excluyendo otros modos de vida -resultado, entonces, de la *acción cultural* en todas sus formas-. En este sentido, los estudios etnográficos, por ejemplo, resultantes hace aproximadamente un siglo, supusieron una transgresión en el repensar lo humano, y en extensión lo cultural, tal y como se entendía. Así se terminó incluyendo dentro de lo humano, dentro de lo cultural, a toda la especie biológicamente humana.

Otorgar a una vida la "bondad" de ser humana, ha pasado por otorgar racionalidad a ese individuo, que de ser *no es nada* si no posee razón. En este sentido lo cultural se ha pensado, quizás de forma implícita, como aquello que a fin de cuentas suponía el elemento tangible de la razón. El siglo XIX, eurocéntrico, consideraba a aquellas etnias que vivían y se desarrollaban con patrones culturales diferentes, como inferiores fijándose esas apreciaciones en lo cuantitativo y no en lo cualitativo. Una de las razones de las colonizaciones novecentistas fue, precisamente, la acción civilizadora. La de otorgar una "cultura" a aquellas comunidades humanas consideradas inferiores, subdesarrolladas o potencialmente peligrosas en muchos casos, por las costumbres y tradiciones que mantenían. Podríamos decir, que la etnografía como disciplina académica, en este caso, coadyuvó a presentar el "problema" de lo cultural de forma democratizada, pues englobaba, con suerte, toda cuestión cultural humana -no sólo la producida por Occidente o las llamadas Civilizaciones Antiguas-. Y en este caso, no se pretende entonces democratizar el término hacia los chimpancés, por ejemplo, como humanos (caso de las comunidades étnicas "primitivas" o alteridades), sino a ser humano con animal.

Hemos visto que la inclusión de lo cultural en el mundo animal no humano, supone, en varios círculos académicos -fundamentalmente en el campo de las humanidades- un problema; pues ocurre, en parte, lo mismo que le podrían ocurrir a los investigadores pasados cuando pretendían englobar, conjuntamente, y "simétricamente", formas-de-vida -culturas-, diferenciadas, siendo todas ellas humanas. Siendo todas ellas, por tanto, cultura. Y así, vemos que los estudios culturales no humanos están circunscritos a ámbitos de las ciencias naturales (biología principalmente).

A la hora de plantear el dilema nos encontramos con la intención humanizadora de aquellos animales, como si buscásemos de alguna forma equipararlos a nosotros. Como si buscásemos servir nosotros mismos de modelo último. Como si nosotros, en algún momento, hubiésemos dejado de ser animales. El antropocentrismo exacerbado que nos condiciona académicamente sitúa al ser humano, si se quiere, como *homo fictitius* en este sentido. La razón implementa una *falacia ad autoritas* en el ser humano, que de ser, al parecer y como decíamos, *no es nada* si no posee razón. La conceptualidad cartesiana de "pienso luego existo" se plantea irreductible, como una suerte de órgano supra que sólo está al alcance de la humanidad: El pensar hace existir. La contraposición de humanidad frente a animalidad otorga, a su vez, una extraña reminiscencia a la peligrosidad salvaje: A las bestias y alimañas de Locke¹, a los miedos de Hobbes², o a la definición cultural de Freud³. Así, nos hemos encontrado con estudios recientes⁴ y no tan recientes⁵, que nos indican problemáticas a la hora de reducir cultura al campo humano en exclusividad.

2.- ¿Qué es cultura?

Procederemos a realizar esta pregunta a partir de un cierto estudio genealógico de lo que supone el concepto. Las impresiones que se han dado sobre él, y las consecuencias terminológicas y conceptuales que devienen. Ante esta duda hemos intuido conflictos entre las distintas definiciones del concepto y las problemáticas que surgen en ejemplos tangibles, básicamente extrapolaciones de las definiciones al resto de mundos animales.

La pregunta ha sido respondida a lo largo de la historia por pensadores de diversas disciplinas desde la filosofía, la antropología, la biología... y hasta no hace mucho tiempo acompañado siempre de un matiz que ha servido como una de las excusas favoritas para delimitar la frontera con el resto de seres vivos. Nos referimos a su exclusividad humana, que aunque no siempre patente en todas las definiciones de cultura, resulta sencillo entreverse en ellas. Esta separación intencionada con la naturaleza, no compartida por todas las culturas humanas, tiene consecuencias patentes en el estilo de vida y en el modo en el que

¹ LOCKE, John. *Segundo tratado del gobierno civil*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.

² HOBBS, Thomas. *Del ciudadano y Leviathan*. Ed. Tecnos, Madrid, 2013.

³ FREUD, Sigmund. *El porvenir de una ilusión*. Ed. Taurus, e-book (Tagus), 2012.

⁴ MCGREW, William C. «Culture in nonhuman primates?». *Annu. Rev. Anthropol.*, Vol. 27: 301-328, October, 1998. GÓMEZ, Juan C. «Humpty-Dumpty y el eslabón perdido: sobre la evolución del lenguaje a partir de la comunicación de los primates». En GUILLÉN SALAZAR, Federico (Editor). *Existo, luego pienso: los primates y la evolución de la inteligencia humana*. Ed. Ateles, Madrid, 2005. MOSTERÍN, Jesús. *Filosofía de la cultura*. Alianza Editorial, Madrid, 1993.

⁵ JENNINGS, Herbert S. «El proceso de ensayo y error en el comportamiento de los organismos inferiores». *Sociedad Española de Historia de la Psicología*. Boletín informativo N° 34: 2-11, Primavera, 2005.

conocemos y tratamos el medio que nos rodea. Freud reforzando este planteamiento afirmaba que *"la función capital de la cultura, su verdadera razón de ser, es defendernos contra la naturaleza"*⁶, separando y enfrentando al ser humano con el medio hostil en el que habita, armándole con una herramienta única y suficiente para mantener su integridad física. Esta misma idea quedaba reflejada siglos atrás –cuestión que posteriormente abordaremos– en el *"Leviatán"* de Hobbes o en el *"Segundo tratado sobre el gobierno civil"* de Locke, denominando "alimañas" y "bestias" al resto de animales, que, según el autor, presentaban un peligro potencial, siempre y cuando no fueran útiles para el ser humano. Bodley, en su definición funcional de cultura, persiste con la misma propuesta dejando clara la diferencia entre el humano y el resto de seres, esta vez en relación a cómo ambos se enfrentan al medio, definiendo la cultura como la manera con la que los seres humanos solucionan problemas de adaptación al ambiente o a la vida en común; capacitando al humano de una estrategia adicional respecto al resto de seres vivos, entendiéndolo que éstos últimos únicamente pueden recurrir a mecanismos biológicos para contraponerse a las condiciones ambientales y sociales a las que se enfrentan⁷. Richard Shweder sugiere otra capacidad única de los seres humanos, la intencionalidad, utilizándola como precepto para mantener la idea de la exclusividad humana en la cultura, explicando que *"la psiquis refiere a la persona intencional. La cultura refiere al mundo intencional. Personas intencionales y mundos intencionales son cosas interdependientes, dialécticamente, constituidos y reconstituidos a través de las actividades y las prácticas intencionales que son sus productos... La cultura es el esquema constituido de las cosas para pensar en las personas"*⁸.

La cultura no sólo ha servido argumentalmente para "defendernos de la naturaleza" exterior y hostil, sino también para dominar la naturaleza propia del ser humano, que parece entorpecer un desarrollo más elevado, dándonos una situación de superioridad respecto al resto de seres vivos al presentar este control de nuestro instinto. Este razonamiento es utilizado por Bodley en su definición mental, aclarando que la cultura vendría a ser un complejo de ideas, o los hábitos aprendidos, que inhiben impulsos y distinguen a la gente de los animales⁹. Siguiendo con este argumento, Lévi-Strauss deducía que *"el hombre es un ser biológico así como un individuo social. Entre las respuestas que da a los estímulos externos, algunas son pleno producto de su naturaleza, y otras de su condición... Pero no es siempre fácil distinguir entre las dos... La cultura ni está simplemente yuxtapuesta a la vida ni simplemente sobrepuesta. En un sentido, la cultura sustituye a la vida, en otro, la cultura utiliza y transforma la vida para realizar una*

⁶ FREUD, Sigmund. *El porvenir de una ilusión*, p. 7.

⁷ Ver BODLEY, John H. *Cultural anthropology: tribe, state, and the global system*. McGraw-Hill, Nueva York, 2005.

⁸ SHWEDER, Richard A. *Thinking through cultures: expeditions in cultural psychology*. Harvard College, USA, 1991, p. 101.

⁹ Ver BODLEY, John H. *Cultural anthropology: tribe, state, and the global system*.

*síntesis de un orden superior*¹⁰. Ambos autores parecen entender que en el interior del ser humano conviven dos dimensiones, una animal y otra cultural, que, según Bodley, la cultural domina a la animal, ó, según Lévi-Strauss, se complementan para dar una respuesta de orden superior.

El modo en el que muchos autores han tratado este tema ha resultado superficial, sesgado y poco aclaratorio, recurriendo a definiciones limitadas que, muchas de ellas, únicamente describen características propias, además, de ciertas culturas humanas, y que se alejan de una definición completa y general que se pueda utilizar para todas las culturas existentes y que abarquen todos sus aspectos. Es el caso de algunas definiciones expuestas por Bodley, al entender la cultura como una lista de tópicos o categorías, tales como organización social, religión, o economía; o ser el comportamiento humano compartido y aprendido, un modo de vida¹¹; también utilizan este tipo de definiciones Kroeber y Kluckhohn

La cultura consiste en un conjunto de patrones explícitos o implícitos simbólicamente que integran realizaciones características de los grupos humanos y sus materializaciones en artefactos; el meollo esencial de la cultura lo forman las ideas tradicionales (es decir, acumuladas por derivación y selección histórica) y, sobre todo, sus valores inherentes; los sistemas culturales pueden considerarse como resultados de la acción humana, por una parte, y como elementos condicionantes de ulterior acción, por la otra¹².

Todas ellas están estructuradas de tal manera que se limitan a explicar qué compone la cultura, o a resaltar alguna característica en concreto, olvidando otras muchas facetas de ésta, dando más valor a algunos elementos que a otros.

Sin embargo, existen otras muchas definiciones de cultura que, aun siendo planteadas desde una perspectiva antropocéntrica y antropomórfica y, desde nuestro punto de vista, incompletas, serían perfectamente extrapolables a otros muchos animales no humanos, como, por ejemplo, las esgrimidas por Patrick J. Dubbs y Daniel D. Whitney¹³, donde se vuelve a plantear la fórmula del conjunto de ideas, estrategias y planes compartidos como guías comunes aprendidas desde la infancia y añadiendo al final del párrafo, las visiones sobre la manera de hacer y no hacer las cosas; Franz Boas¹⁴ y Margaret Mead¹⁵, ambos con opiniones similares, venían a entender la cultura como las manifestaciones de los hábitos,

¹⁰ STRAUSS, Levi Claude. *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1981, p. 35.

¹¹ Ver BODLEY, John H. *Cultural anthropology: tribe, state, and the global system*.

¹² KROEBER, Alfred L.; KLUCKHOHN, Clyde. «Culture: a critical review of concepts and definitions». *Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University*, Vol. 47, viii, 223, 1952.

¹³ DUBBS, Patrick J.; WHITNEY, Daniel D. *Cultural contexts: making anthropology personal*. Ed. Allyn & Bacon, 1980.

¹⁴ KAHN, Joel S. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Ed. Anagrama, 1975, Barcelona.

¹⁵ MEAD, Margaret. *Cooperation and competition among primitive peoples*. Ed. Transaction Publishers, New Jersey, 2003.

costumbres, tradiciones sociales de una comunidad, dando una gran importancia a la comunicación de esas costumbres y tradiciones sociales; u otras definiciones de Bodley: La cultura es la herencia social, o la tradición, que se transmite a las futuras generaciones; o la cultura consiste en ideas, símbolos, o comportamientos, modelados o pautados e interrelacionados.

El caso concreto de la capacidad semiótica como posibilitadora de cultura y exclusivamente humana, aparece repetidas veces en boca de diferentes antropólogos y sociólogos: *"nuestro «aprendizaje cultural» depende de la capacidad exclusivamente desarrollada por los humanos de utilizar símbolos, signos que no tienen una conexión necesaria ni natural con aquello a lo que representan"*¹⁶. La capacidad semiótica, la cual hace referencia a la posibilidad de abstracción, de "ver", de imaginar-representar; el recuerdo, el unir y relacionar espacios, elementos, objetos y sujetos, sin necesidad de una tangibilidad "empírico-física", es uno de los fundamentos en los que se han ido basando estas últimas definiciones de cultura que aluden a una capacidad "humana", que ya no es la cultura en sí, sino la simbólica, que de hecho propiciaría la aparición de la cultura. Se define, por tanto, lo que la posibilita, a diferencia de las otras definiciones que lo que hacían era describir qué componía lo susceptible de ser cultura. Dichas definiciones, éstas y las anteriores, parecen intentar "especializar", y espacializar, al ser humano respecto al resto de seres vivos, sin tener interés por, precisamente, ver cómo actúan e interactúan el resto de seres, dando por hecho una suerte de esencialismo en el "cómo" existen los demás y "cómo" existimos nosotros. Se sigue, por tanto, con la tónica del "yo" y "el otro". En todos estos casos, parece existir una relación fundamental entre Semiótica, Razón y Cultura, que determinan conceptualizaciones sobreentendidas; en muchos casos, no se explican, se dan por hecho. Si la Razón es la "inteligencia" que permite pensar y pensarnos, la Cultura es el hecho que hace visible la Razón (como se comentaba en la introducción: *"La cultura es la tangibilidad de la razón"*), siendo la Semiótica o Simbología la capacidad de representación abstraída, más que abstracta, que posibilita el raciocinio. La tríada expuesta hasta ahora nos indica un interesante y necesario camino de retrospección.

3.- Semiótica, Razón y Cultura

Como hemos indicado tanto en la introducción como en el primer apartado, la relación entre estos tres aspectos, es evidente. De hecho, todo parece indicar que cada uno de ellos posibilita y garantiza al siguiente: Sin semiótica no habría razón, sin razón no habría cultura. O el hecho de que se evidencie la cultura, nos indica que existe razón y por tanto capacidad semiótica. Sin embargo, no se han utilizado de una forma "honesto", pues parece ser que lo que se ha ido buscando

¹⁶ KOTTAK, Conrad P. *Antropología cultural, espejo para la humanidad*. Ed. Mcgraw Hill, Madrid, 1997, p. 22.

ha sido esa especialización del ser humano en contraposición de aquello que consideramos animal. La semiótica o capacidad semiótica, la abstracción, ha sido un elemento más bien tardío en su reflexión concreta y su desarrollo epistemológico. Hemos pensado que la semiótica, en el discurso empleado para ver lo que es cultural, es un elemento que explica la razón para poder explicar la cultura; sin embargo, la razón es el elemento que ha basamentado la cultura hasta al menos el siglo XVIII sin hacerlo explícito, pues se centraba el discurso no ya en la cultura sino en la capacidad de raciocinio del ser humano.

En este sentido, la capacidad de raciocinio humana otorgada, a su vez, por el ser humano para sí, ha estado continuamente marcada por, ante esa afirmación, desposeer al animal de logos. Para Derrida "*el logocentrismo es, antes que nada, una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de logos, privado de poder-tener el logos*"¹⁷. Así, para explicar lo que es el ser humano se ha necesitado hablar del animal configurándose como un *lugar* que abarca todo aquello que no es humano; todo mundo ajeno a él mismo desde él mismo, siguiendo la retórica del "Yo" y "El Otro"; "El Animal" y "Yo"; "El Animal" y "El Humano". Así, Derrida plantea: "*en ese concepto ["El Animal"] que sirve para todo, en el vasto campo del animal, en el singular general, en la estricta clausura de este artículo definido (<<el animal>> y no <<unos animales>>) estarían encerrados, como en una selva virgen, un parque zoológico, un territorio de caza o de pesca, un terreno de cría o un matadero, un espacio de domesticación, todos los seres vivos que el hombre no reconocería como semejantes, sus prójimos o sus hermanos*"¹⁸, a fin de cuentas todo lo externo a él mismo desde él mismo. Como bien dice Derrida, todo ello a pesar de "*los espacios infinitos que separan*" unas especies de otras, "*el lagarto del perro, el protozoo del delfín, [...] la ardilla del tigre [...]*". Así, Descartes, tampoco concibe al animal sin lo humano. Al final termina siendo todo una explicación del ser humano frente al animal, enfrentado a él, como un todo antitético. Se ha convertido de esta manera la filosofía occidental, fundamentalmente, en una narrativa autobiográfica y autorreferencial del ser humano; verticalizando, además, las posibles capacidades, estrategias, atributos o esencias, que él mismo pueda poseer o desarrollar. No es raro, entonces, encontrar un continuum en la explicación estratificada de la naturaleza.

Esta cuestión y pretendida necesidad diferenciadora entre los humanos y las otras especies, parece iniciarse en Platón y Aristóteles de forma más o menos evidente, la estratificación de la naturaleza exponiéndose al ser humano como ser superior en ella, sin mencionar los pasajes bíblicos correspondientes al Antiguo Testamento donde se hacen continuas alusiones a la posibilidad y, casi, obligación de dominio del ser humano sobre todas las especies de la tierra; su fructificación, apropiación, uso y expansión, en una mística de conquista de todo aquello que no

¹⁷ DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Ed. Trotta, Madrid, 2008, p. 43.

¹⁸ DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p.50.

es humano. La estratificación, en Aristóteles, se expone a través de los tipos de alma -lo que constituiría la vida-. El alma vegetativa (vegetales): cuyas características esenciales son las de nutrirse y reproducirse; el alma sensitiva (animales): cuyas características son las de nutrirse, reproducirse, percibir, moverse y desear; y el alma racional (humanos): cuyas características esenciales son las de nutrirse, reproducirse, percibir, moverse, desear y razonar. Parece que lo básico, a su vez, va constituyendo seres más "perfectos" o "complejos". Aristóteles ya extirpa al ser humano su animalidad, gracias a la razón, que es lo que le diferencia del estrato anterior, de los seres sensibles-animales. Aun así, existe una preocupación por la posible, en el caso griego o grecolatino, desvirtuación, en el caso cristiano, corrupción, de esa esencia superior humana alterada por las pasiones, placeres o deseos. Platón dirá, en relación a la parte superior (virtuosa) e inferior (supeditada a, o susceptible de ser dominada por el placer del deseo), que *"lo superior por naturaleza tiene bajo su poder a lo inferior, se dice, y por cierto con alabanza, que tal sujeto es dueño de sí mismo. Cuando, por el contrario, a causa de la mala educación o las malas compañías, lo superior, encontrándose debilitado, es dominado por lo inferior, censúrase esto como un oprobio, y del hombre que está en esta disposición se dice que es esclavo de sí mismo y que es intemperante"*¹⁹. Aparece constantemente una relación dominación-sometimiento dentro de sí, que se traducirá en una lucha incesante entre la razón y el mundo sensible y de los placeres, los cuales debilitarían y someterían al sujeto en cuestión, invirtiéndose dicha relación, y en ella aparecería el dilema de la libertad, a partir de un buen manejo o no, del uso de los placeres: *"Dime, Eutidemo, ¿crees que la libertad es un bien noble y magnífico, tanto si se trata de un particular como de un estado? - Es lo más bello que se puede tener, respondió Eutidemo. - Pero aquel que se deja dominar por los placeres del cuerpo y que, por consiguiente, es impotente para practicar el bien, ¿Es un hombre libre para ti? - De ninguna manera, dijo"*²⁰. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no se trata, como en el sentir cristiano respecto a los placeres, de una censura de los mismos, sino de una libertad que se desprende de los usos concretos de ellos. Ha de haber un orden determinado por la razón y por una ética que dirijan todo su afán en (re)encontrarse con un virtuosismo, a su vez, concreto.

En el caso de Kant, se establecerá en el ser humano la ya mencionada jerarquía entre sus diferentes niveles de determinación, según sean: *"1) La disposición para la animalidad del hombre como ser viviente, 2) La disposición para la humanidad del mismo como ser viviente y a la vez racional, 3) La disposición para su personalidad como ser racional y a la vez susceptible de que algo le sea*

¹⁹ PLATÓN. *La República*. Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 135.

²⁰ JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates; Económico; Apología de Sócrates*. Ed. Gredos, Madrid, 1993. IV, P. 183. En FOUCAULT, Michel, *Historia de la Sexualidad: Vol. II El uso de los placeres*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 87.

*imputado*²¹, siendo la disposición para la animalidad reconocida como amor inconsciente, físico y mecánico a sí mismo (hábitos de conservación). Los posibles vicios de la disposición a la animalidad reciben el nombre de 'bestiales'. La concepción ilustrada de 'Libertad' para Kant refleja a la libertad como "independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad"²². La falta de dicha 'Libertad' sería para Kant la falta de dicho control, la voluntad sería "sensible en la medida que se halla patológicamente afectada por móviles de sensibilidad. Se llama Animal (*arbitrium brutum*) si puede imponerse patológicamente".

La animalidad es referida en sus consideraciones como sinónimo de cuerpo orgánico. La sustancia vital en la materia nos da el fundamento de la "animalidad". Kant nos menciona en otro pasaje cómo no puede atribuirse al cuerpo "la causa del pensar", sino una "mera condición restrictiva del mismo". Aunque habría que considerarlo "promotor de la vida sensible y animal, tanto más debería ser visto como un obstáculo a la vida pura y espiritual"²³.

El mundo sensible supone un lugar del que el hombre ha de diferenciarse ejerciendo su control por medio de la razón. Encontraremos frecuentes reflexiones que enlacen el ejercicio de la razón con la creación de una 'segunda naturaleza', o diferenciación de ésta primera. A este respecto en Kant encontramos reflexiones como "El hombre es el único animal que debe ser 'educado' [...] Es admirable, por ejemplo, ver las golondrinas pequeñas, que, apenas salidas del huevo y ciegas aún, saben, sin embargo, hacer que sus excrementos caigan fuera del nido. Los animales, pues, no necesitan cuidado alguno; a lo sumo, envoltura, calor y guía, o una cierta protección. [...] Si un animal, por ejemplo, gritara al nacer, como hacen los niños, sería infaliblemente presa de los lobos y otros animales salvajes, atraídos por sus gritos. La disciplina convierte la animalidad en humanidad. Un animal lo es ya todo por su instinto; una razón extraña le ha provisto de todo. Pero el hombre necesita una razón propia; no tiene ningún instinto, y ha de construirse él mismo el plan de su conducta. Pero como no está en disposición de hacerse lo inmediatamente, sino que viene inculto al mundo, se lo tienen que construir los demás"²⁴.

Ante esto, Michel Foucault deduce que "el dominio sobre uno mismo es una manera de ser hombre en relación consigo mismo, es decir, de mandar sobre lo que debe ser mandado, de obligar a la obediencia a quien no es capaz de dirigirse a sí mismo, de imponer los principios de la razón a quien carece de ellos; es una

²¹ KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 1986, p. 7.

²² KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Taurus, 2005, p. 340.

²³ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, p. 445.

²⁴ KANT, Immanuel. *Lecciones de pedagogía*, Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Chile, p. 3.

*forma, en resumen, de ser activo, en relación con quien por naturaleza es pasivo y debe seguir siéndolo*²⁵. Estructura de pasividad o actividad anunciada, posteriormente, desde la actividad del humano frente a la pasividad del animal. En Heidegger podemos entrever una estratificación desde la jerarquización general que se desprende del Dasein y la capacidad de percepción, entendimiento y concepción del mundo: "weltlos, weltarmt y weltbilden". El primero se refiere a la piedra, significando "sin mundo" [La piedra es sin mundo], el segundo se refiere al animal "pobre en mundo" [El animal es pobre en mundo], y el tercero alude al ser humano configurador de mundo [el ser humano, él dice hombre, es configurador de mundo]. En este sentido Heidegger no atiende a la posición de lo que supone el Dasein, el ser-ahí, el ser en una suerte de espacio-tiempo o mundo. Sino que relaciona la jerarquización en un nivel accionador del ser humano, su nivel activo configurador de mundo, no significando originalmente ser-ahí, sino hacer-ahí. Aunque supone que hacer-ahí significa por tanto ser(existir)-ahí. Se destruye la posibilidad de hacer al animal, «en cuanto» es pobre en mundo. Todas estas jerarquizaciones, veremos alguna otra más adelante, suponen establecer una esencialidad de la animalidad del animal (en general), respecto a la esencialidad del ser humano que se distingue y se fuerza en distinguir del resto de animales. Se establece esta esencia de la animalidad del animal en general, extendiéndose a todos aquellos animales no humanos; sin pararse a pensar ni plantear las diferencias evidentes, como decíamos antes a raíz de la cita de Derrida, entre una morsa y una cigüeña, o un delfín y un koala, o una hormiga.

Si nos detenemos en el concepto razonar, proveniente de *ratio, rationis*, y en extensión de *reor, reris, reri* (pensar o creer), observaremos que éste permite dotar al ser humano, en exclusividad, de la facultad de pensar, trazándose, entonces, una línea poco clara, dibujándose los límites entre *βίος* y *ζωή*: lo que es biológico, zoológico y/o antropológico; pero también los límites entre vida y muerte, vida y técnica, vida e historia. Entre *vida* y *vida*. Esta facultad devendrá posteriormente en la posibilidad de decidir -desarrollado en las teorías medievales del libre albedrío y la complementariedad entre fe y razón (Agustín de Hipona s. V) (Tomás de Aquino, s. XIII) y finalmente en la posibilidad de libertad de la Modernidad-, y en existir -cartesianismo-; causando la visión utilitarista de la naturaleza y su objetualidad. Estas cuestiones utilitaristas de la naturaleza y de libre disposición, denominando a sus elementos como recursos explotables se hace explícito, aunque ya apareciera en textos religiosos como el Antiguo Testamento, en los textos de Hobbes y de Locke, pero ya venían precedidos, éstos, por las consideraciones filosófico-científicas que de la naturaleza ya hacían Bacon, Descartes, Spinoza, y que completaría posteriormente Leibniz.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres* (vol. II). Ed. Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 93.

Para Hegel, la naturaleza del hombre con respecto al animal se fundamenta en el ejercicio productivo de éste, si bien Hegel se centra en la actividad del raciocinio como producto. Dicho ejercicio supondrá el alejamiento de la primera naturaleza original del hombre. Esta diferencia es claramente expresada de éste modo: *"Así como el instinto animal busca y consume el alimento, pero sin que con ello produzca otra cosa que a sí mismo, así también el instinto de la razón se encuentra solamente a sí mismo en su búsqueda. El animal termina por el sentimiento de sí. En cambio, el instinto de la razón es, al mismo tiempo, autoconciencia"*²⁶. Nos interesa del mismo modo la relación de origen, posición y escisión del hombre con respecto a su primera condición natural, por medio de la razón, siendo así que: *"la razón es para él un medio útil para limitar convenientemente este ir más allá, o más bien para conservarse a sí mismo en el ir más allá de lo determinado; pues ésta es la fuerza de la conciencia. Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. Utiliza a los otros y es utilizado"*²⁷.

Para Marx, *"El hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal."*²⁸ Las funciones relativas a la 'animalidad' (comer, beber y engendrar, etc.), son realmente también las auténticas funciones humanas, aquellas únicas en las que es libre. Las otras actividades que en abstracción habrían de ser del ámbito de lo humano son aquellas en las que el hombre es 'animalizado'. Esto es concordante con la tesis marxista de la producción del hombre y su sociedad de una 'segunda naturaleza'. Se opera en el hombre un profundo cambio vital y psicológico de presencia de los elementos naturales (plantas, animales, piedras,) en la conciencia. Estando en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte. El hombre, físicamente, también vive exclusivamente de esos productos, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. El estatuto de relación del hombre con la naturaleza es descrito por Marx de forma tal que: *"La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; [...] Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza."*²⁹

El que el hombre produzca en su enajenación una transformación de los presupuestos de "vida genérica" y una "segunda naturaleza", instaura en sí una

²⁶ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. Madrid, F. C. E. España, 1966, p. 98.

²⁷ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 211.

²⁸ MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 60.

²⁹ MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, p. 61.

separación ontológica del animal, que es *"inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella."* El ser humano, a diferencia, *"hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. [...] La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal."*³⁰ Marx establece aquí lo que para él es la distinción del hombre como ser genérico consciente, derivada de la universalidad o objetividad de su proyecto y producción. El objeto de su producción es el desdoblamiento o *"objetivación de la vida genérica del hombre"* convirtiendo la naturaleza en representación, como su obra y su realidad; transformándola activamente y convirtiéndola en una extensión de él, en su *"cuerpo inorgánico"*. El trabajo enajenado priva al hombre de la consecución positiva de esta "segunda naturaleza", de su objetividad genérica, degradando la actividad propia libre a la condición del medio, a la mera existencia física, transformando *"su ventaja respecto del animal en desventaja, al arrancar al hombre el cuerpo inorgánico"*.

El animal también produciría (nido, viviendas, productos) pero sería una producción de necesidad inmediata para sí o su prole. El hombre *"produce universalmente; [...] produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce solo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera."*³¹ También el hombre es capaz de crear con arreglo a las leyes de la belleza. Las distinciones entre el modo de producir de los animales y el hombre son interpretables como diferencias epistemológicas. Por otro lado, la consideración de los animales tratados como instrumentos ha sido variable y decisiva. Marx relata su diferencia histórica, habiéndose establecido con los antiguos una diferenciación entre obrero, animal y utensilio como *instrumentum vocale* el primero, *instrumentum semivocale* el segundo, e *instrumentum mutuum* (o silente) el tercero³². En la Edad Media serían considerados auxiliares del hombre. Otra noción será la mencionada equiparación del animal como simples máquinas propias del periodo manufacturero. Para el propietario de la fuerza de trabajo del obrero, éste no se diferenciaría de los animales en tanto a instrumento; sin embargo, el obrero *"hace sentir al animal y a la herramienta que no es un igual suyo, sino un hombre"*. Por ello *"Se complace en la diferencia que le separa de ellos a fuerza de maltratarlos y destruirlos pasionalmente"*³³.

Para Francis Bacon, la razón es la capacidad humana que permite dominar la naturaleza, siendo el conocimiento científico y la ciencia los instrumentos esenciales para su dominio y transformación. Esta intencionalidad dominadora, ya sea para la autoconservación y defensa de nuestro ser, como se observa en

³⁰ MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, p. 63.

³¹ MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, p. 129.

³² MARX, Karl. *El capital*, (edición en 8 tomos). Akal, Madrid, 1976, p. 126.

³³ MARX, Karl. *El capital*, p. 126.

Hobbes, Locke, Spinoza, o Freud, ya sea por una consecuencia "lógica", como en Descartes o Leibniz, determina y facilita esa separación y por tanto esa especificidad a la que nos referíamos al final del apartado anterior. A su vez, existe una vinculación intrínseca entre Razón y Verdad. La razón es un "don" recibido por Dios contenedor de la posibilidad de Verdad. Así, la razón permite distinguir entre lo verdadero y lo falso, determinando la verdad y sus condiciones, pero también los caminos correctos por los que transitar -véase en un sentido grecolatino, de moralidad cristiana, o de imperativo categórico kantiano-. Es interesante citar en este sentido lo que Aristóteles en su *Ética Nicomaquea* resalta acerca del uso y conciencia de una razón práctica que orienta y expresa lo que hay que desear, de la manera que hay que desearlo y en las circunstancias en las que hay que desearlo, o lo que Sócrates sentencia en *Los recuerdos* de Jenofonte: *"Sólo los hombres temperantes son capaces de considerar entre las cosas aquellas que son las mejores, clasificarlas por género en la teoría y en la práctica, escoger las buenas y abstenerse de las malas"*³⁴. La templanza, virtud por la cual se *"dominan los deseos y los placeres"*, se *"manda en ellos"*, se *"ejerce poder sobre ellos"*, aparece como salvaguarda del propio ejercicio correcto de la razón. Así, Aristóteles incide en la figura del temperante como aquél que *"sólo desea lo que prescribe la recta razón"*, así como *"el deseo del placer es insaciable y todo lo excita en el ser desprovisto de razón"*³⁵. Por tanto, si de la razón depende el conocimiento cierto y evidente, la posibilidad de todas las ciencias parte del conocimiento de la razón. Esta consideración esgrimida por Descartes tiende un puente entre él y los aportes sobre naturaleza que extiende Bacon. Por ello, no es de extrañar que Locke, entre otros, determinase la razón como garantía del conocimiento de la verdad, a partir de su otorgamiento por Dios. Descartes, siguiendo las tesis anteriores expuestas en este apartado, veía la dimensión sensible como engañosa e incluso como una suerte de simulación de lo cierto o verdadero. El testimonio que se desprende de los sentidos, de lo percibido, se traduce en una diversidad de impresiones que provoca el mismo objeto bajo diferentes circunstancias, no se puede decidir cuál de ellas o si, en general, una de ellas encierra la verdadera esencia de la cosa. Esta situación o comprensión podría parecer coherente en cuanto la realidad y la verdad sobre ella ha de ser una. Ya que como Dios hay uno, Razón habría una, pudiendo existir sólo "un tipo de" o una Verdad. Por tanto, la exclusión de los sentidos como garantía de certeza «es lógica». De ese modo, "el entender", "el razonar" el cerebro, vinculado a un órgano dominante y superior, ordenador de las distorsiones de las dimensiones o realidades sensibles, como emulador del hacer divino, termina por ser traducido en las "formas cotidianas": *estar a la cabeza de, ser cabeza de*, etc. Así entendemos por qué Salisbury en el siglo XII establecía el gobernante de una ciudad o un estado como el cerebro/cabeza en el cuerpo.

³⁴ JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates; Económico; Apología de Sócrates*, p. 97.

³⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Ed. Diputación Albacete, Libros en Red, Traducción del original griego por Pedro Simón Abril, Ed. Electrónica, 2001. P. 74.

Cuestión que con anterioridad ya expuso Platón en su *República*. El que toma decisiones, se diría, y mantiene un control, en este aspecto y según la duda cartesiana hacia los sentidos, tras la tentación casi demoníaca, que éstos provocan. Los sentidos, vinculados a las pasiones, nos muestran el camino hacia la animalidad³⁶, cuestión que el cerebro humano racional, parece, desde luego, evitar. A éste respecto Kant considera que el hombre, aún perteneciendo únicamente al mundo sensible, en su razón tiene "*una misión más elevada*" El hombre no sería "*totalmente animal para ser indiferente a todo cuanto la razón dice por sí misma y usarla sólo como instrumento para satisfacer su necesidad como ente sensible*". Si la razón no fuera superior "*en el valor sobre la animalidad*"; si solo hubiera de servirle de "*manera especial*" para aquello para lo que "*el instinto hace en los animales*", entonces tan solo "*la naturaleza se habría servido para pertrechar al hombre con vistas al mismo fin a que destinó a los animales, pero sin destinarlo a un fin superior*".³⁷ Un comentario frecuentemente atribuido a Kant refiere que "*Si el hombre no debe ahogar sus sentimientos, tendrá entonces que practicar la amabilidad hacia los animales, ya que aquel que es cruel con los animales se vuelve tosco en su trato con los hombres. Se puede juzgar el corazón de un hombre por su trato a los animales.*" Comentario no carente de condescendencia, pero de primer e importante consideración al animal. Sin embargo, esta conmisericordia es limitada, y en otros pasajes encontraremos reflexiones como esta: "*El respeto se dirige siempre a personas, nunca a cosas. Las últimas pueden despertar en nosotros inclinación y aun cariño si son animales (por ejemplo, perros, caballos, etc.), o también temor, como el mar, un volcán, un animal de presa, pero nunca respeto*".³⁸

La estratificación aristotélica que comentábamos con anterioridad, se repite en la monadología leibniziana (Leibniz, 2001), donde se vuelve a jerarquizar la naturaleza: en primer lugar se encontraría la mónada divina -Dios- creadora de las restantes; en segundo lugar, la mónada vital -ángeles-; en tercer lugar, mónadas espirituales -seres humanos-, mónadas sensibles -animales-, mónadas vegetales -plantas-; y en cuarto lugar, las mónadas inorgánicas. Dentro de las mónadas espirituales vuelve a plantear una gradación, en este caso: mónadas simples -las de la materia-, mónadas con memoria -animales no humanos-, y mónadas dotadas de razón -seres humanos-. Vuelve a identificarse la dimensión pasional o sensible como inferior, frente a la razón que regularía esos comportamientos inducidos por lo sensible. Esta problemática de los sentidos ya la exponía Platón en su dualismo, donde los seres humanos tendrían dos partes claramente diferenciadas: el cuerpo y el alma. El cuerpo sería nuestra parte inferior, la que provocaría constantes problemas, tensiones y deseos innecesarios; mientras que el alma sería la parte superior, siendo una de sus partes claves la

³⁶ Ver ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*.

³⁷ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Losada, 2003, p. 55.

³⁸ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, p. 68.

razón, situándose, según él, en la cabeza. El animal no humano trataría la realidad desde los sentidos directa y únicamente, mientras que el ser humano interpretaría la realidad de los sentidos dándole un significado racional. Esta duda, tratada en Descartes como «duda metódica», finalmente fue resuelta con la metáfora del Dios Engañador y del Genio Maligno, deviniendo en otorgar al ser humano la existencia. Si Dios es un ser bondadoso y mi razón es otorgada por Dios, mis pensamientos no podrán ser engañosos, pues Dios es bueno. Es lo único "tangible" que corrobora mi existencia, por tanto: "*cogito ergo sum*". Esta afirmación, entendiéndola únicamente posible en el ser humano por su racionalidad, desembocaría en la *inexistencia* del resto de seres; además, el conocimiento del mundo externo (externo al ser humano, se entiende), se explicaría a través de la metáfora del espejo: Dios hace que las estructuras del mundo se reflejen en las ideas de la razón humana, por tanto esto ratificaría la existencia única del ser humano. Esta inexistencia reflectada posibilitaría, entonces, la objetualidad de lo enmarcado como "Natural"³⁹. De hecho, tal y como apunta Heidegger en su explicación del *Dasein*, podríamos decir que si el animal no humano no puede razonar, entonces no puede morir; esto sería: morir en el poder vivir, pues, en sí no viviría, por lo que tampoco *podría* morir.

En el caso de la filosofía analítica, como continuadora de los postulados Leibzianos, cabría citar a Ludwig Wittgenstein quien afirmó su deseo de "[...] considerar aquí a los seres humanos como animales; como un ser primitivo al que le suponemos instinto pero no razonamiento. Como una criatura en un estado primitivo. Cualquier lógica es suficientemente buena como medio de comunicación para un primitivo, no debemos avergonzarnos de ello. El lenguaje no deriva de un proceso de razonamiento"⁴⁰. Aunque lo novedoso en este caso será una vuelta de tuerca al determinar que la razón quedaría constituida a través del lenguaje, lo cual puede resultar un tanto contradictorio si se asume al menos que el humano parte de bases no racionales, más cuando el propio *Tractatus Logico-philosophicus* lo contradice en multitud de las proposiciones planteadas. Se entiende así que el propio lenguaje es la base fundamental que constituye la realidad⁴¹.

Spinoza, por su parte, entiende el ejercicio de la razón como un despliegue de conocimientos a partir de un principio original del que se desprenden todos demostrativamente, pudiendo organizarse de forma automática en teoremas y definiciones concretos. Cuando Spinoza establece la idea de Dios en su *Ética*, recuerda a lo que finalmente los racionalistas contemporáneos, y en general, entienden como razón: Dios como la sustancia única, que existe en sí y es

³⁹ Ver LOCKE, John. *Segundo tratado del gobierno civil*.

⁴⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Ed. Tecnos, Madrid, 2002, p. 325

⁴¹ Ver JANIK, Allan. «De la Lógica a la Animalidad o cómo Wittgenstein usó a Otto». En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 2001, pp. 1, 11-12.

concebida por sí; por tanto, lo que para existir no tiene necesidad de ninguna otra realidad, y para ser no necesita otro concepto, es infinita ya que no hay ninguna otra sustancia que la limite. Así se termina entendiendo la Razón, una sustancia única que existe en sí y es concebida por sí, por tanto es infinita ya que no hay ninguna otra sustancia que la limite, al menos en principio. En este caso parece ser propósito sustituir la debilidad de la pasión por el poder de la razón como guía del ser humano. Únicamente serían condenables las pasiones que no se dejan de ningún modo transformar (podríamos decir controlar) por la razón. Así, el ser humano para alcanzar la perfección moral operará pasando del conocimiento inadecuado y confuso por el que está sujeto a las pasiones, al conocimiento adecuado y claro por el que se hace libre. Sin embargo, como planteará Deleuze, *"Spinoza nunca define al hombre como un animal racional, define al hombre por lo que puede, cuerpo y alma. Si digo que «racional» no es la esencia del hombre sino que es algo que el hombre puede, la cuestión cambia totalmente: lo «no racional» es también algo que el hombre puede. Nunca un moralista definiría a un hombre por lo que puede. un moralista define al hombre por lo que es. A nivel de un animal vemos muy bien el problema"*⁴², pues éste, dirá, se define por lo que es. Aunque habría que matizar teniendo en cuenta las tesis derridianas, al contemplar que las definiciones de lo humano, tienden a plantear lo que no es o lo que no puede, dependiendo de los autores y discursos, el animal respecto al humano, o viceversa.

Lo que llama la atención en la continuidad difusa de este discurso o este entender lo humano y lo no humano, es la triple condición de *ser* del humano: Ser Vivo, Ser Animal y Ser Humano. Es la categorización oculta, implícita, de nuestro entendimiento de ser-nosotros; en la cual <<ser humano>> se sobrepone a las dos categorías anteriores, otorgando la existencia (lingüística) únicamente al ser humano, que se dice así mismo "ser" en su nomenclatura referencial. No existe el "ser perro", el "ser gorrión" o el "ser hipopótamo"; sólo aparece el "ser humano". Y se termina entendiendo "lo demás" como extensiones, despliegues, ornamentos, el espacio y sus vidas, del y hacia el humano. Discursivamente el humano es *ser* en cuanto humano *es*. "El Ser Vivo", simplemente indica la categoría biológica del vivir; "El Ser Animal" la categoría sensible del padecer; mientras que la categoría humana reordena las dos anteriores en una "estructura" de carácter ulterior que orienta la vida biológica y controla su sensibilidad, de tal forma que "El Ser Humano", como categoría, en extensión, supone un ser racional, simbólico, cultural, temporal, y por tanto histórico.

Hegel afirma que la 'razón' es para nosotros nuestra herramienta de diferenciación, lo que son los atributos físicos en los animales, ya que: *"Las características diferenciales de los animales, por ejemplo, se toman de las garras*

⁴² DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. Clase III del 21/12/1980. Edición electrónica disponible en <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=146&groupe=Spinoza&langue=3>>

y los dientes, porque, en efecto, no es solamente el conocimiento el que así distingue a unos animales de otros, sino que los animales mismos se separan así por sí mismos; mediante estas armas, el animal se mantiene para sí y se separa de lo universal". Y a su vez esboza un orden natural: "En cambio, la planta no llega al ser para sí, sino que sólo toca a los límites de la individualidad"⁴³.

Según Kant no existe "motivo para atribuir a otros entes racionales otra clase de representación". Kant no menciona que "en la naturaleza inanimada y en la simplemente animal, no hallamos fundamento alguno que nos haga concebir una facultad que se halle condicionada de manera distinta de la meramente sensible."⁴⁴. Kant realiza una afirmación con respecto a nuestra imposibilidad de conocer otros modos de representación distintos a los humanos.: "pues por la sola circunstancia de que no conocemos otros entes racionales que no sean el hombre, tendríamos derecho a suponer que son de tal indole como nosotros nos conocemos a nosotros mismos, es decir, los conoceríamos realmente."⁴⁵

Esto conduciría al propio Kant a la imposibilidad completa de aplicar nuestros modos de representación a la realidad, ya que cuando diferentes estilos de pensamiento discuten sobre "por ejemplo, las características de hombres, animales o plantas [...]" (según infieran por ejemplo razones singulares o de herencia para explicar características, o generales y de estructura ideal de la naturaleza) la consideración real y oculta del objeto, se halla "demasiado oculta a ambas partes como para que puedan hablar basándose en el conocimiento de la misma". "las diferencias que nosotros suponemos pequeñas suelen ser en la naturaleza misma simas tan enormes, que no podemos contar con que tales observaciones [...] revelen verdadera intencionalidad en la naturaleza."⁴⁶ En otro pasaje, Hegel nos ilustra otro razonamiento diferente sobre dicha incapacidad en elaborar nuestras proyecciones sobre el animal:

Si [...] el observador se entrega, a la obra de determinar relaciones, basándose para ello, en parte, en el fundamento racional universal de que lo exterior es la expresión de lo interior, y en parte apoyándose en la analogía con los cráneos de los animales -que, aunque puedan tener, ciertamente, un carácter más simple que los humanos, es al mismo tiempo tanto más difícil decir cuál tienen, ya que para la representación de cualquier hombre puede no resultar tan fácil adentrarse certeramente en la naturaleza de un animal.⁴⁷

Por otro lado, menos frecuente pero interesante es encontrar en estos pensadores una asociación del mundo animal y su posible nivel de experiencia con

⁴³ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 94.

⁴⁴ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, p. 345

⁴⁵ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, p. 11.

⁴⁶ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, p. 399.

⁴⁷ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 127.

una inversión negativa de la razón, un sumergirse en el mar de lo no racional, por tanto, mágico y perturbador de lo consciente que pudo suponer el delirio báquico, o lo heterodoxo y subterráneo de la noción poética del sublime en Lucrecio y hasta de la 'naturaleza negativa de la razón' en Demócrito, o Epicuro, a su vez fundamental para una idea sublime de naturaleza no espiritualizada (y paralela a la de Platón, Aristóteles, etc.) que tiene sus indicativos desde Pseudo-Longino, Leopardi, hasta Thoreau, de fuerte impacto en el Romanticismo (como contrapartida a la idea de razón concedora en la Ilustración).

Este nivel 'de sabiduría negativa y mágica' a la razón (remitimos al inconsciente en Freud), este acercamiento nouménico, es expresado a su vez por Hegel:

A este respecto, cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [Realität] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas su aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fuesen cosas en sí, sino que, desesperando de esta realidad [Realität] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.⁴⁸

Otra de las cuestiones que se mencionan o que se tienen en cuenta a la hora de excluir al resto de seres de cualquier capacidad racional, cualquier capacidad que tenga implícita un proceso metacognitivo, es la alusión constante en la filosofía a la incapacidad del animal no humano de responder. Para Descartes, los animales están privados de las capacidades "naturales" que posibilitan dar respuesta, dar testimonio de, y dice que "*aunque pudieran proferir palabras como nosotros, serían totalmente incapaces de hacerlo dando testimonio de que piensan lo que dicen*"⁴⁹. La reacción que describe Descartes se encuentra íntimamente relacionada con la desgracia, el miedo, el dolor, que el animal padece. Estos signos establecen una comparación entre las pasiones del animal y las pasiones del ser humano, que terminaría por suponer que el animal padece dolor, pero no lo sufre, no lo procesa emocionalmente; distinción ésta, la de la emocionalidad de las pasiones, que ha venido siendo recurrente dentro de los círculos académicos que estudian procesos cognitivos, así como una buena parte de la disciplina psicológica. La conclusión es la que Derrida expone al plantear que se entiende

⁴⁸ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*, p. 43.

⁴⁹ DESCARTES, René. *Discurso del método*. en DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 95.

que los animales *"imitan sin comprender o sin pensar y, sobre todo, sin responder a las preguntas que se les plantean. Los animales no responden [...]"*⁶⁰. Como dice Derrida en su alusión al cuento de *Alicia en el país de las maravillas*, los animales no responderían porque siempre responden lo mismo. *"Lo que cuenta, en el habla, sería ante todo el intercambio o la pareja pregunta/respuesta"* Gran preocupación la de la respuesta/pregunta que no deja de ser una insuficiencia comunicativa, que parte de que al igual que el perro, por ejemplo, no entiende un «Hola», *en cuanto* «Hola», nosotros no entendemos «Guau», *en cuanto* «Guau». La dicotomía respuesta-reacción vuelve a señalarnos una cuestión de pasividad-actividad, y una significación de los procesos metacognitivos que se presuponen únicamente al humano. La cuestión de la pasividad-actividad que viene pareja a la condición de posibilidad de conceptos como "autonomía", "libertad", "avanzar", "decidir", o "elegir", en Heidegger se mantiene en varias claves. Por un lado para Heidegger comprender no es simplemente una actividad humana entre otras, sino la estructura ontológica fundamental del hombre que, en toda acción, no hace más que proyectarse de diversas maneras. Comprender es la sustancia de toda manifestación humana. Es lo que Heidegger trata de decir cuando afirma que el modo propio de ser del hombre es existir como intérprete o desvelador del ser. Y en este sentido, volvemos a hacer hincapié en la significación proactiva que Heidegger le otorga al ser humano como configurador de mundo. La condición de posibilidad de la existencia, pasa por poseer la capacidad de pensar y de razonar. Siempre en términos de existencia, en este aspecto, del *Dasein* heideggeriano, del ser-ahí; de la percepción del tiempo, una percepción del tiempo, una explicación de esa abstracción, desde el punto de vista europeo, alemán... humano. Heidegger establece una separación, en este caso, una jerarquía valorativa, en relación con la percepción e interrelación con el tiempo, un tiempo no cronológico. Un tiempo no cronológico que el animal (en general) no podría alcanzar a comprender o relacionar.

Así, la posibilidad de respuesta en el ser humano, deviene de una posibilidad previa que nos conduce hacia el lenguaje como potencialidad, no ya comunicativa, que también, sino como estrategia fundamental del pensar. Así, para Kant, el hombre, el ser humano, es aquel que *"puede tener el Yo en su representación"*; el Yo en sentido lingüístico, en el sentido referencial que otorga el lenguaje. También dice Kant, en Derrida *"la persona es un ser absolutamente diferente, en rango y dignidad, de esas cosas que son los animales irracionales. [...] Sobre dichos animales irracionales, puesto que son cosas, tenemos poder y autoridad"*⁶¹; al final todo ello se desprende, en Kant y otros, de la posibilidad de la persona de (auto)nombrarse, (auto)reconocerse y ser reconocido por otro sujeto-persona, entre otras cuestiones ya señaladas. Kant argumenta el Yo-persona, con la existencia generalizada de un Yo lingüístico existente en todos los idiomas

⁶⁰ DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, p. 69.

⁶¹ DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy sí(gui)endo*, p. 113.

humanos. Es una semiótica de carácter lingüístico, y dice: *"todas las lenguas, cuando hablan en primera persona, deben pensar ese Yo aun cuando no lo expresen con una palabra particular"*. Ese Yo, lingüísticamente, demuestra un existo, de esta forma Derrida dirá que la "[...] *conclusión garantizada de certeza absoluta, aquella cuya consecuencia debe seguir sin la menor duda, no puede llegar sino tras un «pienso»*. Pasa, por lo tanto, del «pienso» al «existo» o del «pienso que vivo» (aunque sea falso) al «existo», y no del «vivo» o «respiro» al «existo»⁵². Es interesante esta apreciación por aparecer el «pienso» como elemento posibilitador; la analogía entre el animal y el humano, en el respiro, y en el vivo, podría ser clara en este caso; sin embargo, la capacidad del pensar, del ser consciente de que se respira, de pensar que se vive, potencia la conclusión de que se existe.

Aun así, la aparición de la semiótica a principios del siglo XX, y su hegemonía académica a través de los modelos estructuralistas de mediados del mismo siglo, en la década de los 40 y 50, estableció formalmente que las especies animales no humanas eran capaces de llevar a cabo modelos comunicativos no basados en el signo, pero sí en formas semejantes. Lo que se denominó zoosemiótica. Charles Mounin, entre 1959 y 1972 aborda esta cuestión desde las teorías que arrancan principalmente con Saussure, que consideraba el lenguaje como un modo de comunicación puramente humano, al plantear que era el único ser capaz de generar una doble articulación en el lenguaje, amparándose en la teoría de André Martinet. Esto es que el lenguaje de los humanos se divide en monemas, que contienen significado, siendo la primera articulación del lenguaje; mientras que la segunda articulación sería la descomposición de estas unidades dando lugar a los fonemas, que carecen de significado.

Ciertamente, los análisis de los teóricos estructuralistas Saussure, Bloomfield o Sapir según Mounin no podrían establecer una diferenciación entre los sistemas de comunicación humanos en relación a los de otras especies animales, por lo que defenderá la discriminación y la creación de criterios diferenciadores entre los humanos y *las otredades* animales a través de la semiótica.

Uno de los primeros análisis de corte comunicativo entre no humanos, sería el de la danza de las abejas que descubre Karl von Frish y que abordarán los estructuralistas Émile Benveniste y John Lotz. En este caso se concluyen una serie de aspectos que serían muy importantes dentro de un análisis estructural clásico y cerrado. El más importante sería en este sentido que el baile no genera una respuesta, sino una conducta, y que el mensaje que genera esta danza no genera otro mensaje. Por ello según Benveniste las abejas establecen una comunicación a través de la situación objetiva, pero que no existiría una relación

⁵² DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 106.

necesaria entre esta dimensión objetiva y la forma lingüística, lo que devendría curiosamente en un símbolo en el sentido pierciano, aunque no lo reconociesen como tal. Además la forma del baile sí que guarda, según el análisis de Lotz, un sistema en el que existen dos Signos que operan como un icono que establece una cartografía del terreno.

Por otra parte y aunque no abordado por ningún lingüista en los años 50 estaría la comunicación a través de sonidos en los cuervos. Estudio iniciado por Gramet y con una finalidad puramente funcionalista (espantarlos de los cultivos). Estos gritos generan estímulos concretos al igual que los movimientos que establecen las abejas en su baile. Según Mounin y, derivado de la teoría de la doble articulación de Martinet, estos modos de comunicación no serían propiamente lingüísticos, pues la reacción es siempre unívoca y no se podría establecer una respuesta generada a través de un sistema de signos (monemas y morfemas) contextualizables o variables, que es lo que se consideraría la primera articulación, aunque mantengan el mismo significado a pesar de aludir a distintos significantes. Es un sistema comunicativo en el que sólo está presente una suerte de segunda articulación que, aunque según la proyección humana carece de significado en sí misma, vendría a actuar como un operativo relativamente automático.

Esta cuestión lingüística no ha sido superada, de hecho en la última década se ha mantenido la conceptualización de la capacidad semiótica como exclusivamente humana siendo fundamental como posibilitadora de cultura, y es aquí donde la representación gráfica como registro del signo juega un aspecto fundamental.

En relación al aspecto fónico del lenguaje, la cuestión gramatológica también es importante como forma de representación gráfica de éste⁵³. Ciertamente este problema no tiene una implicación directa en la cuestión puramente semiótica en las formas de comunicación de otras especies y una crítica a la zoosemiótica como cuestión diferenciadora. Aunque sí en la importancia de formas de registro como ejercicio cultural. Es este aspecto, y la necesidad de encontrar unas formas análogas entre distintas especies animales en relación a la forma de comunicación humana, el principal problema; y más encontrando la necesidad de dismantelar el concepto de zoosemiótica, estableciendo un análisis del acto comunicativo según la especie, pero sin un marco general que lo diferencie de lo humano.

Y entonces, el animal está, se encuentra, atrapado; el ser humano se puede desencadenar de sus cadenas prietas, bien apretadas. Es una suerte, la del ser humano, siempre llamado "hombre", tener libertad, ser capaz de ser libre. Y así lo demuestran tantísimos autores que ven en el (su) ser humano una revelación en sí

⁵³ Ver DERRIDA, Jacques. *De la Gramatología*. México, Siglo XXI, 1986.

misma. Los marcos que se plantean, estáticos por mucha libertad que se le quiera otorgar al humano, siempre se exponen amplios. A modo de ironía podríamos decir que amplia es la libertad que Dios otorga al ser humano, y al darle una libertad retornable, le seduce con su “libre albedrío” y su “posibilidad de elección”. Le otorga, asimismo, responsabilidad, que no es otra cosa que tener capacidad de respuesta, ser poseedor de ella; cuestión que desde Descartes a Lacan (parafraseando a Derrida), se repite en diversos textos, contraponiéndolo al automatismo del animal que simplemente reacciona; aunque Descartes llegue a manifestar lo siguiente:

¿Qué es, por consiguiente, lo que creí ser aquí delante? Sin dificultad he creído ser un hombre; pero ¿qué es un hombre? ¿Diré que es un animal racional? No, ciertamente, pues después habría que buscar qué es animal y qué es razonable y así, con una sola cuestión, caeríamos sin darnos cuenta en una infinidad de otras cuestiones más difíciles y embarazosas y no me gustaría abusar del pocotiempos y tranquilidad que me quedan empleándolos en desentrañar semejantes sutilezas⁵⁴.

Esto nos podría recordar a Burke cuando decía, relativo al individualismo, aquello de: *“Sabes, en cuanto al individualismo, no me creo nada de lo que dije con anterioridad, pero no lo reconozco: ¡Le gusta tanto a la gente!”*⁵⁵. O a la pregunta que Llewelyn realiza a Lévinas respecto a la posibilidad de rostro en el animal, a lo que Lévinas contesta: *“No puedo decir en qué momento tenemos el derecho a ser llamado «rostro». El rostro humano es totalmente diferente y sólo a toro pasado descubrimos el rostro de un animal. No sé si la serpiente tiene rostro. No puedo responder a esa pregunta. Es preciso un análisis más específico”*⁵⁶.

Así, la responsabilidad otorga derechos, junto a los derechos aparecen las obligaciones y deberes. Una (co)responsabilidad (de)marcada y (de)limitada. Así, aunque a Spinoza, por ejemplo, un mundo de interminables libertades le suponga, en su geométrica cosmovisión, inviable, impensable, pues los caminos de Dios, al final, resultan inescrutables; la libertad es necesaria para auto-bio-grafiarnos en relación a otro que hemos denominado “El Animal”. Para representar nuestro «yo» en una vida que nosotros mismos hemos dibujado y desdibujado. Podemos pensar que el ser humano se presenta, figurativamente, como *Libertad*, mientras que el animal representa el sometimiento al que está enquistado el animal por su mecanicidad y automatismo –en sentido kantiano y cartesiano–, así como a representar figurativamente la parte esclava de nuestro, supuesto, ser. Es decir, aquella que, esencialmente, no es libre.

⁵⁴ DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 89-90.

⁵⁵ BLANCO TREJO, Florentino. *El cultivo de la mente. Un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Ed. Antonio Machado Libros, Madrid, 2002, p. 14.

⁵⁶ DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, p. 129.

4.- Nuevas perspectivas

Volviendo al tema central del trabajo, el concepto cultura no sólo resulta necesario su estudio por la posibilidad de que sea inexacto, por la incapacidad de ver a otras especies como poseedoras de cultura, o por el antropocentrismo circundante, sino que además resulta imprescindible su estudio tras haberse convertido en lo que otros autores denominan "*misconceptions*"⁵⁷ o "teorías implícitas"⁵⁸.

La cultura, a día de hoy, se ha transformado en un concepto de cuya existencia se conoce, pero que resulta tremendamente difícil definir. Y aunque creamos conocer lo que significa el concepto, finalmente se ha convertido en una creencia, en una concepción implícita. Por todo ello, vemos necesario la reconfiguración del axioma, tomando en consideración los numerosos avances que se han ido produciendo en los últimos años en campos como la zoología, las ciencias cognitivas, o del desarrollo. Este enfoque nos permitirá interrelacionar las ciencias humanas con, las comúnmente llamadas, ciencias animales, en aquellas materias donde convergen ambas disciplinas.

No debemos olvidar, por supuesto, que todos estamos condicionados por nuestras propias concepciones y tendencias implícitas (procedentes de nuestras respectivas especialidades, ambientes de desarrollo, tradiciones...) que moldean el planteamiento y desarrollo de cualquier estudio que se lleve a cabo. No por ello debemos desistir en nuestro intento, pues existen alternativas que pueden ayudar a mitigar este problema, como es la multidisciplinariedad, esencia de nuestro trabajo. Esta metodología permite un diálogo entre campos, como las humanidades y las ciencias naturales, que facilita una retroalimentación que enriquece a ambas partes.

Por otro lado, no sólo se han ensalzado las virtudes y los atributos del ser humano, sino que numerosos autores han infravalorado las mismas de otras especies animales, puesto que les han conferido cualidades de autómatas. Y es que aunque existe una tendencia moderna a estudiar la "non human culture", existen todavía disciplinas como la etología, que se encarga del estudio del comportamiento animal (refiriéndose a todas las especies animales, exceptuando la humana), abordándola desde la perspectiva de que los animales reaccionan a estímulos de la misma forma que un receptor celular interacciona con un ligando o una sustancia cambia de color a variar el pH. En cualquier caso parece que sigue existiendo la consideración de que los animales, al igual que las plantas o las

⁵⁷ Ver OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy. *The handbook of education and human development: New models of learning, teaching and schooling*. Cambridge: Blackwell, 1996.

⁵⁸ Ver POZO, Juan Ignacio. *Nuevas formas de pensar la enseñanza y el aprendizaje: las concepciones de profesores y alumnos* (Vol. 12). Grao, 2006.

células, están “diseñados” de forma que interaccionan con el medio en reacción a los cambios que surgen en él, con el fin de que su carga genética pueda llegar a la siguiente generación, lo cual niega rotundamente la posible existencia de una “intencionalidad”, como podemos apreciar en la definición de Richard Shweder en el apartado “Introducción”.

A su vez, no sólo debemos hablar de disciplinas como la etología, puesto que son las ciencias sociales y las humanidades las que atacan con mayor firmeza y a veces, con menos datos empíricos, la posibilidad de la cultura e intencionalidad animal. En palabras de Juan Ignacio Pozo, del libro *Nuevas formas de pensar la enseñanza y el aprendizaje*.

Obviamente, otros organismos aprenden tanto de los objetos como de los congéneres, pero no pueden aprender a aprender y desde luego no pueden enseñar a otros, ya que no saben que saben ni saben lo que otros ignoran. Eso al menos es lo que argumentan, en nuestra opinión de modo convincente, Premack y Premack.⁵⁹

Por supuesto, al referirse a otros organismos, como suele suceder en estas disciplinas, se refiere a vertebrados, y concretamente a primates. Curiosamente no suelen interesarse en otros vertebrados ni, obviamente, en invertebrados. Resulta interesante ver cómo buscamos siempre la analogía con individuos de otras especies lo más similares a nosotros, pues parece que al poseer una fisiología similar deberían comportarse de manera similar, y deberían en consecuencia poseer atributos cognitivos que les permitieran acercarse a nuestra “superior” psique. No parecen comprender que las numerosas diferencias perceptivas y de comprensión incapacitan al chimpancé a pensar y ver el mundo como un humano, al igual que el humano como un chimpancé (u otras especies); como decíamos anteriormente a raíz de la cita de Derrida, cuando ironizaba sobre las diferencias interespecíficas.

El espectro de audición o de visión, el número de neuronas, y las diferentes configuraciones estructurales, tanto a nivel celular como histológico, de las áreas cerebrales, son ejemplos de diferencias fisiológicas determinantes en cómo percibimos y comprendemos el mundo que nos rodea. Por ello debemos estudiar cada una de estas particularidades, y en ningún caso, considerar el ser humano como modelo referente, pues lo único que podemos afirmar con rotundidad es que es diferente. Al igual que numerosos autores a lo largo de la historia, debemos mirar al resto de mundos naturales para aprender, debemos fijarnos en lo que nos rodea, para intentar comprender el problema que nos atañe, y si ya existe alguna solución. Al observar atentamente al resto de especies animales, intentando ver

⁵⁹ POZO, Juan Ignacio. *Nuevas formas de pensar la enseñanza y el aprendizaje: las concepciones de profesores y alumnos*, p. 36.

en qué nos parecemos y en qué nos diferenciamos, podríamos descubrir que esa "capacidad" que nos ha permitido sobrevivir, no es tan exclusiva de nuestra especie.

En este sentido, resulta interesante el estudio de los cetáceos, debido a que sus complejas pautas sociales y conductuales tienen un origen independiente a las de los primates, desarrollado en un ambiente completamente diferente (ambiente acuático).

Como ya vieron Hal Whitehead y sus colaboradores en el 2004, existen, y bien documentados, tres tipos de transmisión cultural en cetáceos: a) Transmisión horizontal: Se realiza entre individuos de la misma generación). Se ha podido observar este fenómeno en técnicas de caza novedosas o en vocalizaciones de delfines y orcas. b) Transmisión vertical (u oblicua): El estudio y análisis bioestadístico de los censos en combinación con el estudio de haplotipos o conjuntos de SNPs (polimorfismos de un sólo nucleótido), permiten distinguir con una buena validez científica, la presencia de transmisión cultural o de transmisión genética. c) Transmisión entre grupos.

Por otra parte, el uso de herramientas ha venido siendo un argumento que ha servido como uno de los pilares fundamentales en los que se sostiene la premisa de la superioridad humana, pues para la mayoría de entendidos es una capacidad exclusivamente nuestra. Por ello, resulta de especial interés la posibilidad de que otras especies puedan usarlas. Un ejemplo de ello lo encontramos en algunos delfines mulares (*Tursiops truncatus*) de SharkBay, en Australia.

Durante años se observaba que en ocasiones estos delfines llevaban una esponja (*Echinodictyum mesenterinum*) en el apéndice bucal. Los primeros estudios publicados al respecto se remontan a los años 80, pero no es hasta 1997 cuando aparece un estudio que empieza a sugerir la posibilidad del uso de herramientas en delfines⁶⁰. Tras su estudio de campo, tan solo pudieron hipotetizar el motivo de portar tan singulares objetos: 1. Los delfines juegan con las esponjas de alguna forma; 2. Las esponjas contienen algún compuesto que usan los delfines (quizás con propósitos medicinales); y 3. Las esponjas son usadas de algún modo como herramienta de ayuda en sus técnicas de pesca. La hipótesis que más convencía a estos autores es la del uso de herramientas de pesca, pero sólo quedó como una hipótesis, que posiblemente utilizaba una pequeñísima proporción de delfines hembras de SharkBay.

En la búsqueda de conocer el motivo de dicho comportamiento, Krützen y sus colaboradores en el año 2005 dieron con la clave que nos ha permitido hablar del

⁶⁰ SMOLKER, Rachel [et al.]. «Sponge carrying by dolphins (Delphinidae, Tursiops sp.): a foraging specialization involving tool use?». *Ethology*, 103(6), 454-465, 1997.

primer caso registrado de uso de herramientas en mamíferos marinos. Realizaron estudios genéticos de 185 delfines bien identificados, y genotiparon a cada uno de ellos para doce microsatélites hipervariables, un marcador genético de herencia biparental; y secuenciaron un fragmento de ADN mitocondrial para obtener haplotipos de cada delfín.

Una vez pudieron descartar todos y cada uno de los posibles mecanismos de transmisión genética, llegaron a la inexorable conclusión de que debe existir un mecanismo de transmisión ajeno a los genes, es decir, algún tipo de transmisión cultural.

Pero aunque los autores consiguieron demostrar que dicho mecanismo posee un sistema de transmisión cultural, y que se ha producido de manera independiente a la genética, aun quedaba por demostrar para qué servía. Este misterio lo consiguieron resolver en el año 2011 Patterson y Mann.

Descubrieron que los delfines que usan esta peculiar herramienta son capaces de explotar un nicho que ningún otro individuo de su especie o grupo poblacional es capaz de realizar. Esto se debe a que los delfines basan sus técnicas de caza en un mecanismo innato de ecolocalización. Este mecanismo, que funciona de manera análoga a un radar o sónar, permite conocer con un enorme grado de precisión dónde se encuentran las posibles presas, así como de su tamaño y forma. Y aquí reside la pieza clave de la cuestión, pues se ha demostrado que existen especies, como el *Parapercis nebulosa*, capaces de evadir este sistema de ecolocalización, situándose dentro del lecho marino.

De este modo sólo los individuos capaces de portar en su hocico el mencionado *Echinodictyum mesenterinum* son capaces de golpear el lecho marino, y así provocar la salida al exterior de los peces soterrados en él.

Además Krützen y sus colaboradores se atrevieron a plantear una definición de la "non-human culture" que dice así: "*incluye tradiciones que son habituales en algunos individuos, pero no en otros, existiendo solapamiento de hábitats, dentro de la misma población, donde los datos genéticos y comportamentales son inconsistentes con el hecho de que estos individuos hubieran adquirido dicho comportamiento genéticamente*"⁶¹.

La tradición es un elemento importante en nuestro análisis, pues suele considerarse como sinónimo de cultura, siendo, y a nuestro juicio, tan sólo un aspecto de la misma. La tradición se fundamenta en el aprendizaje social que,

⁶¹ KRÜTZEN, Michael [et al.]. «Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins». *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102(25), 8939-8943, 2005, p. 8943.

aunque es importante en diversos aspectos relacionados con la cultura, no es imprescindible. Debemos matizar que existen diversos modos de producción y realización de cultura, y ninguno debemos considerar mejor o superior a los otros.

Esta idea, de entender el “aprendizaje social” como factor necesario para la existencia de cultura, parece provenir de un antropomorfismo bien arraigado en los nuevos enfoques, desde las ciencias naturales, de los estudios culturales. Nos resistimos a entender un sistema cultural en especies que no se organicen de manera análoga a la nuestra, limitando la visión que tenemos de ella en el resto de animales no humanos.

Fuera de la clase *Mammalia* también existen ejemplos interesantes en relación a la cultura y al aprendizaje, como por ejemplo en el grupo taxonómico de las aves. Los ejemplos más conocidos, y utilizados para defender la existencia de la cultura no humana, han sido las narraciones del uso de herramientas en los cuervos⁶², o su complejo sistema de comunicación, visto en el apartado *Razón, cultura y semiótica*, en alusión a los estudios en córvidos de Gramet.

No obstante, podemos encontrar otros casos menos repetidos, pero igual de interesantes, en otras especies avícolas. El caso de la ratona australiana azul (*Malurus cyaneus*), y su estrategia para evitar la parasitación del cuclillo de Horsfield (*Chalcites basalis*), presenta un atractivo extra en la búsqueda de los límites de la información cultural. Su interés se encuentra en el momento en el que ocurre la transmisión de la información cultural, en este caso, del aprendizaje del canto de sus progenitores.

La familia de los *Cuculidae* es ampliamente conocida por albergar a numerosas especies nidoparásitas. Esto quiere decir que los padres de estas especies no cuidan a su pollada, sino que introducen sus huevos en los nidos de otras especies; los cuales, sin darse cuenta, alimentan a su cría hasta que esta puede valerse por sí misma. Algunas especies de cuco - como el cuco común (*Cuculus canorus*) - eclosionan antes que los huevos de la especie hospedadora, para arrojar los otros huevos fuera del nido, matando sus embriones. De esta manera, los padres parasitados centran sus esfuerzos en el polluelo del cuco, que suele requerir muchos más recursos alimenticios que los polluelos de las especies que parasita. Esto perjudica gravemente la viabilidad de la pollada de esa temporada y merma las energías de los desdichados padres adoptivos forzosos. Por ello, algunos hospedadores han desarrollado sistemas defensivos para detectar a crías de cuco, así abandonar el nido y probar con una nueva pollada. Se ha observado que estos abandonos ocurren con mayor facilidad en zonas donde ya se habían detectado

⁶² CNOTKA, Julia [et al.]. «Extraordinary large brains in tool-using New Caledonian crows *Corvus moneduloides*». *Neuroscience letters*, 433(3), 241-245, 2008.

cucos en nidos de otros progenitores -otro ejemplo susceptible de estudiar bajo la hipótesis cultural, en los términos que aquí se están trabajando-.

En el caso de *M. cyaneus*, su estrategia la llevan a cabo mediante el aprendizaje social y, en este caso, familiar. El canto, en muchas especies de aves, se transmite de una generación a la siguiente, formándose dialectos distintos entre grupos homoespecíficos geográficamente distantes. En esta especie, el canto sirve también como "contraseña" para que los progenitores puedan diferenciar los polluelos propios de los parásitos. Mientras los huevos albergan al embrión en desarrollo, los progenitores cantan a sus futuros hijos. Éstos, aún a medio camino de su gestación, son capaces de oír y aprender el canto. Los cucos parásitos no tienen esta capacidad de aprendizaje durante su desarrollo embrionario. Por ello, tras la eclosión, sólo los polluelos de ratona serán capaces de imitar el canto de sus padres. El cuco, que entona otro canto distinto, se hace evidente para los hospedadores, lo que les permite reconocerle como parásito y abandonarlo⁶³.

Todos los ejemplos trabajados anteriormente pivotan en la misma idea, ampliamente extendida y ya mencionada, de que la cultura es información aprendida socialmente, dentro de un grupo homoespecífico o entre grupos, siendo el mecanismo de transmisión la imitación y/o la enseñanza directa. Aunque algunos autores discrepan con los mecanismos involucrados en su transmisión -añadiendo otros tipos de aprendizaje social, como la emulación- las bases del planteamiento generalmente son las mismas.

Desde que Dawkins postuló la teoría memética en *El Gen Egoísta* (1976), la analogía entre la evolución biológica y cultural ha sido una constante en ciertos círculos académicos, sobre todo relacionados con la biología, psicología comparada o algún sector de la sociología. Existen muchas diferencias entre ambos tipos de evolución y transmisión, que debido al uso de esta analogía, parecen no resaltar algunos autores. Una característica importante de la evolución cultural, que difiere de la biológica, es la interpretación. La interpretación de la información aprendida es la formación, la construcción, de dicha información, basada en estímulos externos e internos a los organismos interpretantes. La interpretación está sujeta a muchos factores: desde los *misconceptions* y las experiencias previas, a las características fisiológicas nerviosas y neuronales, o a las capacidades sensoriales y cognitivas. A distintos niveles, todos son "herramientas" para aprender del mundo externo e interno, entendido de un modo; o factores que modifican el aprendizaje, entendido de otro. Cuanto más semejantes sean en distintos organismos, más semejantes serán sus interpretaciones, además de facilitar intercambios de información entre ellos. Debido a esto, en la naturaleza ocurren con mayor facilidad intercambios de

⁶³ COLOMBELLI-NÉGREL, Diane [et al.]. «Embryonic learning of vocal passwords in superb fairy-wrens reveals intruder cuckoo nestlings». *CurrentBiology*, 22(22), 2155-2160, 2012.

información aprendida en poblaciones de la misma especie, dando lugar a los llamados comportamientos tradicionales de un grupo animal o, también llamados, cultura de un grupo social -humano o no humano-. Pero el hecho de que ocurran más fácilmente dentro de una misma especie, no quiere decir que el resto de intercambios de información no existan, ni que no sean relevantes. Estos intercambios interespecíficos ocurren continuamente. Los organismos con capacidad de interpretar y aprender están en contacto constante con el medio, en sentido amplio. En ocasiones pueden ocurrir intercambios de información entre organismos más o menos alejados filogenéticamente. Existen muchos ejemplos en los que la asociación y transmisión de información entre especies tiene un gran peso adaptativo. Estas asociaciones interespecíficas se pueden encontrar en especies de animales alejadas filogenéticamente, como peces, pájaros o mamíferos.

Un caso bien documentado lo podemos encontrar en las comunidades multiespecie de cercopitecos (*Cercopithecus diana*, *Cercopithecus campbelli* y *Cercopithecus petaurista*) y colobos (*Procolobus badius*, *Procolobus verus* y *Procolobus polykomos*), como las estudiadas en el parque nacional de Tai, en Costa de Marfil. Estas especies de primate se asocian con un objetivo claro, como muestra el trabajo de Bshaty y Noé⁶⁴, protegerse de depredadores. Esta hipótesis se apoya en estudios anteriores donde se observa que en otros territorios habitados por estas especies, en los que la presencia de depredadores es baja o nula, el grado de asociación no supera al esperado por encuentros casuales⁶⁵. Este último trabajo también nos informa de que este comportamiento no se encuentra en todas las poblaciones, aunque compartan territorio con las especies antes mencionadas. Volviendo al estudio de Bshaty y Noé, estos investigadores observaron que en presencia de monos diana (*C. diana*), los colobos rojos (*P. badius*) llevan a cabo comportamientos que aumentan las posibilidades de ser detectados y atacados por depredadores. En este trabajo se estudiaron el número de veces que los colobos de las poblaciones de Tai estudiadas bajaban al suelo, donde se encuentran termiteros de los que se alimentan, y la frecuencia con la que realizaban observaciones de sus alrededores (más frecuentes cuanto más sensación de peligro tenían estos monos), en presencia y ausencia de los monos diana. Los resultados muestran que los colobos bajaron muchas más ocasiones al suelo en presencia de los diana, además de que estuvieron en un estado menor de alerta que en su ausencia. Y es que los monos diana son grandes detectores de depredadores, y rápidamente realizan sus llamadas de alerta (específicas para cada depredador) informando al resto de monos de distintas especies. Esto hace

⁶⁴ BSHATY, Redouan; NOÉ, Ronald. «Red colobus and Diana monkeys provide mutual protection against predators». *Animal Behaviour*, 54(6), 1461-1474, 1997.

⁶⁵ WHITESIDES, George H. «Interspecific associations of Diana monkeys, *Cercopithecus diana*, in Sierra Leone, West Africa: biological significance or chance? ». *Animal behaviour*, 37, 760-776, 1989.

que no solo los colobos rojos intenten mantenerse cerca de ellos, sino otras especies de colobos y cercopitecos.

Los *C. diana* manejan un gran repertorio de llamadas y vocalizaciones, muchas de ellas dirigidas a informar a otros de la presencia de peligros, como en el caso anterior (hipótesis defensiva). Pero cuentan con más estrategias para evitar depredadores especializados en el sigilo, como pueden ser leopardos (*Panthera pardus*) o águilas coronadas (*Stephanoaetus coronatus*). Cuando estos monos detectan la presencia de estos depredadores saltan la voz de alarma, utilizando unas llamadas de larga distancia⁶⁶. Pero esta vez no solo van dirigidas a sus compañeros, sino también a los propios depredadores. Estas llamadas están informando a los leopardos o águilas, que intentan acercarse sigilosamente, que han sido detectados. Cuando son detectados, el éxito de sus ataques desciende tanto que en la mayor parte de los casos optan por abandonar el intento. Esta hipótesis se ve respaldada por los resultados de estas investigaciones, en los que se observa que los *C. diana* utilizan esta llamada, diferente para cada depredador, únicamente al detectar depredadores con estrategias de caza sigilosas. Cuando, por el contrario, se enfrentan a chimpancés (*P. troglodytes*) o humanos (*H. sapiens*), que optan por estrategias como la persecución en el caso de los chimpancés o armas de fuego en el caso de los humanos, los monos diana no realizan este tipo de llamadas.

Otros ejemplos en este sentido podrían ser las estrategias de pesca cooperativa entre delfines y humanos en Santa Catarina, Brasil; la relación entre papiones sagrados y perros en Taif, Arabia Saudí; o incluso, la domesticación de especies animales por parte del *H. sapiens* (refiriéndonos al aspecto relacionado con la enseñanza y no con el genético). Entendiendo la información cultural de este modo, los casos interespecie no quedarían como excepciones, sino como evidencia de las peculiaridades de la cultura.

5.- A modo de reflexión metodológica final

Efectivamente resulta un reto construir un espacio multidisciplinar donde cada investigador mantiene los vicios propios de su disciplina; donde existen, por tanto, múltiples formas de trabajar. Nuestra intención al conjugar áreas de conocimiento tan alejadas unas de otras, como historia y biología, por ejemplo, ha sido buscar la confluencia y el entendimiento entre las mismas. Comprender los lenguajes ajenos; las dinámicas *del otro*. Los recursos, finalmente, se muestran infinitos, al expandir los conocimientos hacia una búsqueda del reencuentro de la

⁶⁶ Ver ZUBERBÜHLER, Klaus; NOÉ, Ronald; SEYFARTH, Rober M. «Diana monkey long-distance calls: messages for conspecifics and predators». *Animal Behaviour*, 53(3), 589-604, 1997.

inquietud y de la pregunta, con una doble intención de ubicar nuestra responsabilidad con lo que ingerimos y proyectamos.

Sin embargo, en el presente artículo hemos notado, en su finalización, la consecuencia de los vicios mentados; observando que, quizás por inercia, hemos recaído en cierta parcelación académica a la hora de fragmentar el contenido en apartados *en disciplina*. Nuestra intención sería mantener la tendencia co(n)jugadora de espacios con el objetivo de ir conociendo el conjunto de las disciplinas participantes, buscando mayor integralidad y consiguiendo un contenido menos segmentado.

La decisión de poner en práctica una forma de estudio e investigación multidisciplinar con pretexto en los Estudios Culturales, parte de un interés común en un concepto que afecta a todas las disciplinas dada su problematización, y que aquí hemos querido trasladar.

Al final nos podemos arriesgar en la posibilidad de entender, matizadamente, la cultura, como la extensión de la forma-de-vida que un sujeto, por ende cultural, desarrolla en un espacio determinado e ilimitado por su posible expansión. Siendo conscientes de su potencial acumulación, -y aquí podemos llegar hasta la etimología del concepto, en su sentido de *cultivo* o el *hecho de cultivar*-.

En el caso de imbuirnos en "el sujeto cultural", de entenderlo y reconocerlo, consideraríamos como factor clave o relevante el hecho interpretativo. La interpretación aparece y se manifiesta como elemento básico que posibilita lo cultural. Sujeta, ésta, a las capacidades fisiológicas codificadas en el genoma, terminamos accediendo al puente que une la vida, en su sentido biológico, con la vida, en su sentido cultural.

Bibliografía.

1. ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
2. BACON, Francis. *Novum Organum*. Ed. Losada, Buenos Aires, 2004.
3. BLANCO TREJO, Florentino. *El cultivo de la mente. Un ensayo histórico-crítico sobre la cultura psicológica*. Ed. Antonio Machado Libros, Madrid, 2002.
4. BODLEY, John H. *Cultural anthropology: tribe, state, and the global system*. McGraw-Hill, Nueva York, 2005.
5. BSHARY, Redouan; NOË, Ronald. «Red colobus and Diana monkeys provide mutual protection against predators». *Animal Behaviour*, 54(6), 1461-1474, 1997.
6. CNOTKA, Julia [et al.]. «Extraordinary large brains in tool-using New Caledonian crows *Corvus moneduloides*». *Neuroscience letters*, 433(3), 241-245, 2008.
7. COLOMBELLI-NÉGREL, Diane [et al.]. «Embryonic learning of vocal passwords in superb fairy-wrens reveals intruder cuckoo nestlings». *Current Biology*, 22(22), 2155-2160, 2012.
8. CUBERO, Rosario; LUQUE, Alfonso. «Desarrollo, educación y educación escolar: la teoría sociocultural del desarrollo y del aprendizaje». *Desarrollo psicológico y educación*, 2, 137-154, 2001.
9. DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. Ed. Cactus, Buenos Aires, 2003.
10. DERRIDA, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Ed. Trotta, Madrid, 2008.
11. _____. *De la Gramatología*. México, Siglo XXI, 1986.
12. DESCARTES, René. *Discurso del método*. Ed. Espasa Libros, Barcelona, 1999.
13. _____. *Meditaciones metafísicas*. Edición electrónica de www.philosophia.cl/ Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Colombia.
14. DUBBS, Patrick J.; WHITNEY, Daniel D. *Cultural contexts: making anthropology personal*. Ed. Allyn & Bacon, 1980.
15. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres (vol. II)*. Ed. Siglo XXI, Madrid, 2009.
16. FREUD, Sigmund. *El porvenir de una ilusión*. Ed. Taurus, e-book (Tagus), 2012.
17. GÓMEZ, Juan C. «Humpty-Dumpty y el eslabón perdido: sobre la evolución del lenguaje a partir de la comunicación de los primates». En GUILLÉN SALAZAR, Federico (Editor). *Existo, luego pienso: los primates y la evolución de la inteligencia humana*. Ed. Ateles, Madrid, 2005.
18. GRAMET, Philippe. «Recherches acoustiques sur les corbeaux». *La Nature*, 1959.
19. HEGEL, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. F. C. E. España, Madrid, 1966.

20. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Chile.
21. HOBBS, Thomas. *Del ciudadano y Leviathan*. Ed. Tecnos, Madrid, 2013.
22. JANIK, Allan. «De la Lógica a la Animalidad o cómo Wittgenstein usó a Otto». En *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 2001.
23. JENNINGS, Herbert S. «El proceso de ensayo y error en el comportamiento de los organismos inferiores». *Sociedad Española de Historia de la Psicología*. Boletín informativo N°34: 2-11, Primavera, 2005.
24. JENOFOONTE. *Recuerdos de Sócrates; Económico; Apología de Sócrates*. Ed. Gredos, Madrid, 1993.
25. KAHN, Joel S. *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Ed. Anagrama, 1975, Barcelona.
26. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Losada, Buenos Aires, 2003.
27. _____. *Crítica de la razón pura*. Ed. Taurus, Madrid, 2005.
28. _____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza Editorial, Madrid, 1986.
29. _____. *Lecciones de pedagogía*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, Chile.
30. KOTTAK, Conrad P. *Antropología cultural, espejo para la humanidad*. Ed. McGraw Hill, Madrid, 1997.
31. KROEBER, Alfred L.; KLUCKHOHN, Clyde. «Culture: a critical review of concepts and definitions». *Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University*, Vol. 47, viii, 223, 1952.
32. KRÜTZEN, Michael [et al.]. «Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins». *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102(25), 8939-8943, 2005.
33. LEIBNIZ, Gottfried W. *Monadología: principios de filosofía*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
34. _____. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.
35. LOCKE, John. *Segundo tratado del gobierno civil*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
36. MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Alianza Editorial, Madrid, 2001.
37. _____. *El capital*, (edición en 8 tomos). Ed. Akal, Madrid, 1976

38. MCGREW, William C. «Culture in nonhuman primates?». *Annu. Rev. Anthropol.*, Vol. 27: 301-328, October, 1998.
39. MEAD, Margaret. *Cooperation and competition among primitive peoples*. Ed. Transaction Publishers, New Jersey, 2003.
40. MOUNIN, Georges. *Introducción a la semiología*. Barcelona, Anagrama, 1972.
41. MOSTERÍN, Jesús. *Filosofía de la cultura*. Alianza Editorial, Madrid, 1993.
42. OLSON, David R.; TORRANCE, Nancy. *The handbook of education and human development: New models of learning, teaching and schooling*. Cambridge: Blackwell, 1996.
43. PATTERSON, Eric M.; MANN, Janet. «The ecological conditions that favor tool use and innovation in wild bottlenose dolphins (*Tursiops* sp.)». *PloSone*, 6(7), e22243, 2011.
44. PLATÓN. *La República*. Alianza Editorial, Madrid, 2005.
45. POZO, Juan Ignacio. *Nuevas formas de pensar la enseñanza y el aprendizaje: las concepciones de profesores y alumnos* (Vol. 12). Grao, 2006.
46. SHWEDER, Richard A. *Thinking trough cultures: expeditions in cultural psychology*. Harvard College, USA, 1991.
47. SMOLKER, Rachel [et al.]. «Sponge carrying by dolphins (*Delphinidae*, *Tursiops* sp.): a foraging specialization involving tool use?». *Ethology*, 103(6), 454-465, 1997.
48. SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Ed. Tecnos, Madrid, 2007.
49. STRAUSS, Levi Claudde. *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Ed. Paidós Ibérica, Barcelona, 1981.
50. WHITEHEAD, Hal [et al.]. «Culture and conservation of non-humans with reference to whales and dolphins: review and new directions». *Biological Conservation*, 120(3), 427-437, 2004.
51. WHITESIDES, George H. «Interspecific associations of *Diana* monkeys, *Cercopithecus diana*, in Sierra Leone, West Africa: biological significance or chance? ». *Animal behaviour*, 37, 760-776, 1989.
52. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Ed. Tecnos, Madrid, 2002.
53. ZUBERBÜHLER, Klaus; NOÉ, Ronald; SEYFARTH, Rober M. «*Diana* monkey long-distance calls: messages for conspecifics and predators». *Animal Behaviour*, 53(3), 589-604, 1997.