

La epistemología de las ciencias humanas frente al "giro animalista"*

Frédéric Keck**

DOI: 10.22395/csye.v5n10a14

Si alguien preguntara cómo Michel Foucault reescribiría *Las palabras y las cosas el día de hoy*, se lo podría remitir al libro de Francis Wolff titulado *Nuestra humanidad*¹.

De Michel Foucault, cuyos cursos siguió en los años 1970², Francis Wolff aprendió al menos tres cosas. Él se sitúa en la escuela francesa de epistemología de las ciencias humanas, que responde a la pregunta «¿Qué es el hombre?» examinando lo que esas ciencias dicen de él³. Se inscribe, a la vez, en el estructuralismo, puesto que estudia esos saberes desde el punto de vista de su coherencia conceptual más bien que de su verdad empírica; y por fuera del estructuralismo puesto que él considera el método estructural como una de las formas del saber sobre el hombre. Tercero, él orienta su reflexión hacia consideraciones éticas prestadas de los filósofos antiguos que abren posibilidades para hoy.

Sin embargo, no hay en apariencia nada de foucaultiano en el proyecto de Francis Wolff, anunciado con el subtítulo *De Aristóteles a las neurociencias*. Aristóteles es un autor que Foucault evitó cuidadosamente, y los estudios foucaultianos consideran a menudo las neurociencias como un reduccionismo con cara de policía.

Sin embargo, Francis Wolff es un especialista en Aristóteles, al que ha consagrado su investigación y su enseñanza, siguiendo atentamente, como

* Tomado de: «L'épistémologie des sciences humaines face au 'tournant animaliste'», *L'Homme, Revue française d'anthropologie* (2013), 205, p. 115-123. Traducción del francés al español de Luis Alfonso Palau Castaño, Medellín, agosto 30 de 2016.

** Investigador del Centre National de la Recherche Scientifique, Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris. Correo electrónico: keck.fred@gmail.com

¹ Francis Wolff, *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010. (tr. Paláu, Medellín, enero de 2017).

² Luego de sus estudios de filosofía en la École normale supérieure, Francis Wolff enseñó en el Departamento de filosofía de la Universidad de Sao Paulo, donde sucedió a Gilles-Gaston Granger y a Gérard Lebrun. Actualmente es profesor del departamento de filosofía de la Ens, rue d'Ulm.

³ Cf. Philippe Sabot, «Granger et Foucault lecteurs de Lévi-Strauss. L'anthropologie structurale entre épistémologie et archéologie des sciences humaines», in Patrice Maniglier, ed., *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses universitaires de France, 2011: 143-159.

aficionado, los últimos desarrollos de las neurociencias. «De Aristóteles a las neurociencias», no hay sin embargo para él ninguna continuidad, como lo podrían pensar los defensores o los adversarios de un proyecto de naturalización del hombre. Hay más bien –y tal vez acá se encuentre el gesto foucaultiano– una radical discontinuidad en las maneras de responder a la pregunta «¿Qué es el hombre?». Y esta discontinuidad, lejos de paralizar el pensamiento, es susceptible de producir efectos liberadores.

Que la apuesta de este libro sea no solamente científica sino ética es lo que atestigua su orientación polémica con respecto a otra definición de la liberación: la del movimiento animalista. Francis Wolff ve en la corriente de la «liberación animal», lanzada por Peter Singer (sobre la base de la continuidad entre el hombre y el animal) el “reverso” del hombre naturalizado por las neurociencias; contra esta posición, él reafirma el principio de discontinuidad como constitutivo de la humanidad en la pluralidad de sus modalidades⁴. La epistemología de las ciencias humanas juega aquí un papel de freno frente a lo que hemos llamado “un giro animalista en antropología”⁵. Es pues esta doble orientación del libro de Francis Wolff lo que vamos a discutir aquí: lo que él dice de las ciencias humanas y las consecuencias que de ello saca para los debates éticos en los que ellas se embarcan.

Epistemología de las figuras del hombre

El punto de partida del libro de Francis Wolff es un diagnóstico en forma de hipótesis. Si se quiere responder a la pregunta «¿Qué es el hombre?», se pueden distinguir cuatro respuestas coherentes, y sistemáticamente opuestas las unas a las otras: la de Aristóteles (“el hombre es un animal racional”), la de Descartes (“el hombre es la unión de un alma y de un cuerpo”), la del estructuralismo (“el hombre es un sujeto sujetado”) y la de las neurociencias (“el hombre es un animal como los otros”). Nos preguntaremos por qué cuatro respuestas solamente, y cómo explicar que entre los años 1960 y la actualidad se hayan sucedido dos visiones del hombre tan opuestas como las de Aristóteles y Descartes, cuya lenta oscilación constituyó toda la historia de Europa. Es por esto que la hipótesis debe ser tomada como un diagnóstico; si el problema de las ciencias humanas hoy es claramente en efecto la oposición tajante entre dos «paradigmas»⁶, no se trata de ver acá ni una revolución científica que hace que surja la verdad sobre los escombros de la ideología, ni una regresión política que haga triunfar una

⁴ Cf. su contribución «Libérer les animaux? Un slogan immoral et absurde» en la obra colectiva dirigida por Jean Birnbaum, *Qui sont les animaux?* (Paris, Gallimard, 2010: 180-193). <Traducido acá *infra* como último de este dossier... Paláu>.

⁵ Es el título de un coloquio organizado en el Collège de France del 22 al 25 de junio de 2011, en el que Francis Wolff participó.

⁶ Francis Wolff cita desde la primera página el libro de Jean-Pierre Changeux, *el Hombre neuronal*, aparecido en 1983, que se oponía al «hombre estructural»

racionalidad policíaca contra las adquisiciones del pensamiento crítico, sino una oscilación entre dos maneras radicalmente inversas de responder a la pregunta: «¿Qué es el hombre?», cuyos términos se pueden medir reportándolos a la basculación de la racionalidad aristotélica a la racionalidad cartesiana.

Francis Wolff utiliza no tanto los términos de «paradigma» o de «racionalidad» —que siempre suponen una norma inmanente a la historia de las ciencias, como las de revolución o de progreso— sino el término más estético de «figura». Entiende por él la duplicación de una definición científica del hombre en las consecuencias morales que de ella se derivan. Una figura no solamente dice lo que es el hombre sino lo que debe ser para estar conforme con su esencia. Esto implica que cada figura tenga sus zonas de luz y sus zonas de sombra (lo que Wolff llama su “reverso”) y, por tanto, que otra figura se constituya sacando a luz lo que permanecía en el sombra, en la figura precedente. Se comprende, entonces, que las diferentes figuras se constituyan en relación lógica las unas con las otras siguiendo relaciones de simetría inversa, y que tengan todas juntas un valor transhistórico, puesto que combinan los mismos elementos para definir al hombre:

[...] Hablar de figuras, es ante todo plantear que estas concepciones del hombre tienen no solamente una validez (epistemológica) y un uso (moral), sino también un valor transhistórico. Consideradas en sí mismas, independientemente del suelo histórico sobre el que se han desarrollado, ellas constituyen tipos siempre disponibles para un pensamiento sobre el hombre. Quizás ellas agoten todas las figuras posibles, al menos las ancladas en la positividad de los saberes [...]. Pero hay más. Sostenemos que estas cuatro figuras forman sistema. No son solamente tipos, sino figuras en el sentido en el que le hemos dado a este término en otra parte⁷: figuras que se definen las unas por las otras, por el juego de sus identidades, de sus diferencias y de sus analogías. Figuras que podrían inscribirse en un cuadro de doble entrada y que constituyen una única configuración, donde cada una está determinada en hueco por los rasgos que comparte con las otras tres y por los que la diferencian en parte de ellas (pp. 9 y 10, de la tr. Paláu).

Este análisis combinatorio de las concepciones del hombre está lejos de reducirlas a abstracciones descarnadas; por el contrario, Francis Wolff se apoya en los últimos estados de la investigación del pensamiento de Aristóteles y de Descartes, y sobre ejemplos bien escogidos, lo que vuelve su demostración algo más que escolar. Para el estructuralismo y las neurociencias, cita textos de primera mano considerados como representativos de tales corrientes, y evita así el efecto de arbitrariedad en este género de resúmenes. Sin embargo, es necesario claramente, en el marco de una presentación de la obra, esquematizar la demostración. Tendremos pues lo que Wolff presenta a la vez como un análisis sistemático y un relato histórico —antaño habríamos hablado de sincronía y diacronía— de las «configuraciones» del hombre.

⁷ Francis Wolff remite a su obra precedente *L'Être, l'Homme, le Disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, París: PUF, 2000; “Introducción”, pp. 7-13.

Aristóteles logra fundar una ciencia de la naturaleza descubriendo en las formas vivientes principios tan fijos como los que Platón había identificado como necesarios en la ciencia matemática. Al término de un análisis en géneros y en especies, él define al hombre por una esencia, “animal racional”, que lo distingue de los otros vivos. Descartes logra someter los cuerpos físicos a las exigencias matemáticas de Platón, y considerarlos así iguales como las partes de una misma extensión medible. Introduce así un dualismo donde Aristóteles había fundamentado las ciencias sobre un monismo, puesto que es necesario claramente que el científico que piensa esos cuerpos medibles no sea de la misma naturaleza que ellos, lo que lo conduce a la definición del hombre como “unión de un alma y de un cuerpo”.

Contra la exigencia cartesiana de la medida cuantitativa, el estructuralismo regresa sobre el principio aristotélico según el cual hay una ciencia de las formas cuantitativas; pero conserva el dualismo cartesiano, puesto que afirma que en el hombre hay una parte inconsciente –la de las formas o estructuras que lo determinan– y una parte consciente –la que se libera progresivamente de esos determinismos en la medida que los conoce–. Define así al hombre como “sujeto sujetado”, lo que implica por primera vez que el hombre no es una esencia fija, sino una existencia variable, abriendo así verdaderamente el campo, a la vez diverso y unificado, de las “ciencias humanas”. Las neurociencias discuten, entonces, este dualismo que desgarrar al hombre de manera angustiante; regresan al monismo aristotélico afirmando que el inconsciente no es nada distinto a las formas del cerebro, y someten esas formas a una medida de tipo cartesiano. Pero conservan del estructuralismo la negativa de definir al hombre por una esencia y un respeto por las variedades empíricas del viviente, de lo que testimonia la pluralidad de las “ciencias cognitivas”.

Las cuatro “figuras” pueden así ser engendradas a la vez lógica y cronológicamente a partir de dos variables; según que sean monistas o dualistas, lo que entraña concepciones diferentes de la causalidad, y según que sean esencialistas o anti-esencialistas, lo que implica concepciones diferentes de las ciencias.

Hombre definido en términos:	Esencialistas	No-esencialistas	Ganancia epistemológica
monistas	“Viviente” racional (dotado de <i>logos</i>)	Animal como los otros	<i>Reduccionismo</i>
dualistas	Sustancia pensante (unida a un cuerpo)	Sujeto sujetado	<i>Distancia epistemológica sujeto/objeto</i>
ganancia epistemológica	<i>Fundar una ciencia de la naturaleza</i>	<i>Fundar las ciencias del hombre</i>	

Tabla de las cuatro figuras epistemológicas del hombre, que aparece en la p. 188 del libro.

Si en apariencia regresamos a lo mismo cuando se pasa “de Aristóteles a las neurociencias”, puesto que se trata de dos monismos naturalistas, en verdad se ha girado sobre sí mismo por medio de un conjunto de inversiones, puesto que se han explorado todas las posibilidades de la causalidad científica aplicada a lo humano.

Cimas y simas de las configuraciones

El método adoptado por Francis Wolff es pues claramente estructural; cada figura retiene de esta combinatoria algunos elementos, dejando en la sombra (en el estado virtual o latente) otros elementos que vendrán a inquietarla y a producir una transformación (en el sentido, a la vez lógico y cronológico) de los saberes sobre lo humano. En la sección siguiente discutiremos las conclusiones éticas de este método, pero notemos por el momento una consecuencia desde el punto de vista epistemológico. Para cada configuración histórica, las ciencias son unificadas por una concepción filosófica del hombre, pero esta es contestada por otras ciencias menores que tendrán que ver con otra configuración. Wolff no desarrolla esta hipótesis cuando trata de Aristóteles y de Descartes, pero bien se puede pensar en el materialismo corpuscular para el primero, y en la alquimia medieval para el segundo. En desquite, desarrolla la hipótesis según la cual la economía juega este papel en el marco del estructuralismo (ella anuncia las neurociencias al considerar a los hombres como actores que calculan estrategias), mientras que el psicoanálisis juega ese mismo rol en el marco de las neurociencias (recordándonos que hay un hombre de los deseos oscuros e inconscientes).

Esta tesis conduce a Francis Wolff a discutir pensadores singulares que, en cada una de esas configuraciones, expresan sus tensiones latentes. Si las dos primeras configuraciones llevan un nombre de autor –Aristóteles y Descartes– cuya complejidad intelectual ha sido mostrada por la historia de la filosofía, Wolff reúne las dos últimas configuraciones tras dos nombres propios, los de Pierre Bourdieu y Philippe Descola, que se distinguen de los otros en que no designan una posición paradigmática sino más bien una oscilación dinámica.

Francis Wolff remarca con razón que «la “sociología crítica”⁸ de Pierre Bourdieu [...] marca quizá la frágil cima del paradigma estructuralista» (p. 64, tr. Paláu). Rehúsa en efecto el naturalismo, denunciado como una dominación que trata de enmascarar su carácter arbitrario, y tensa lo más posible la distancia

⁸ Francis Wolff usa acá el término propuesto por Luc Boltanski que distingue la «sociología crítica» y la «sociología de la crítica» y cita en muchas ocasiones, del propio Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation* (Paris, Gallimard, 2009).

entre el saber que los actores tienen de sus prácticas, y el del sociólogo. Además, Bourdieu le hace concesiones al “hombre liberal” que desdobra al “hombre estructural”, cuando describe a los actores como calculadores económicos inconscientes, y cuando le concede al sociólogo un horizonte de liberación por el conocimiento de sus determinaciones.

Si la sociología de Bourdieu constituye así la cumbre del paradigma estructuralista, y el punto en que oscila porque se ha vuelto insostenible, la antropología de Descola, a la que Francis Wolff le consagra un análisis bastante largo, forma la “sima” de las neurociencias, como se habla del lado oscuro de una montaña donde crece una vegetación más abundante. Esta antropología se opone en efecto al cognitivismo de las neurociencias, pero comparte con ellas la tesis según la cual “el hombre es un animal como los otros”. Criticando el naturalismo de las neurociencias a nombre del hecho de que ellas reconducen un dualismo naturaleza/cultura propio de nuestras sociedades, esta antropología se enraíza ella misma en el naturalismo, lo que convierte a sus presupuestos relativistas en insostenibles⁹. Wolff propone una vía de salida para este impasse; que una antropología de las relaciones naturaleza/cultura sea considerada como una “antropología crítica” –como se habla de una “sociología crítica” a propósito de la de Bourdieu– dándole valor a “actitudes espontáneas y a sus representaciones no críticas” (tr. Paláu, p. 96) como el animismo y el totemismo.

No se puede estar por entero de acuerdo con una tal lectura, pues ella deja de lado el esfuerzo de Philippe Descola que busca situar su propia empresa en las ontologías que describe, y más generalmente toda la corriente de sociología de las ciencias, que constituye un redoblamiento reflexivo del hombre de las neurociencias (en particular porque ella le da un sentido completamente distinto a la idea de conexión). Incluso uno puede llegar a interrogarse sobre la analogía entre el método de Francis Wolff, con sus cuatro figuras engendradas por una combinatoria de dos términos, y la de Philippe Descola, de tal suerte que las dificultades que el filósofo descubre en el antropólogo minan de hecho su propia construcción. ¿Se podrá en efecto explicitar un nivel de «representaciones críticas» por encima de las «actitudes espontáneas»? Este parece claramente ser el proyecto de Wolff, pero no es el de Descola. Si este es sometido al examen epistemológico, es finalmente porque traza la vía para el “volteo animalista”, que constituye la verdadera diana de la crítica de Francis Wolff. Requerimos pues en este momento abordar esa crítica para discutir sus fundamentos epistemológicos.

⁹ Francis Wolff retoma aquí la critique de Jean-Pierre Digard: «Canards sauvages ou enfants du Bon Dieu? Représentation du réel et réalité des représentations», *L'Homme*, 2006, 176-177: 413-428.

Crítica del "giro animalista"

En la tercera sección de la obra, Francis Wolff examina las consecuencias morales y políticas de las figuras del hombre que ha distinguido. Cada una implica en efecto prácticas con respecto a los que son considerados como humanos. Hay pues para cada figura lo que Wolff llama "ventajas y riesgos" de orden moral y político. Por ejemplo, la definición aristotélica del hombre responde al asunto del "bien vivir", comprometiendo al hombre a vivir conforme a su esencia en una ciudad racional.

Pero esta definición excluye entonces a los esclavos y a las mujeres, porque reposa sobre una definición arbitraria de la naturaleza humana¹⁰. El cartesianismo resuelve este problema considerando a todos los vivientes por igual, como parcelas de extensión. Los somete entonces a la mirada soberana del sujeto que conoce, que puede ejercer su dominación sin límites sobre una naturaleza objetivada. El estructuralismo cuestiona esta soberanía mostrando lo que realmente determina los comportamientos de ese sujeto pretendidamente soberano; pero conduce entonces a desesperar de la acción política, y debe pues acompañarse de la ficción del "hombre liberal".

La mayor parte de esta última sección está consagrada sin embargo a las consecuencias morales y políticas de las neurociencias. Francis Wolff concede que esta concepción del hombre «sólo comporta inconvenientes. El ejemplo del autismo lo muestra bien» (p. 183, tr. Paláu), puesto que una enfermedad que era atribuida a las relaciones entre la madre y el hijo, puede en la actualidad ser explicada por determinismos biológicos, aliviando así a la madre de su culpabilidad. Por otra parte él recusa el uso totalitario o represivo de las neurociencias que buscan prever los crímenes por adelantado, que reposa sobre una ideología más que sobre una verdadera ciencia. El real peligro de las neurociencias se sostiene, según él, sobre el postulado de que todos los vivientes están situados en un mismo plano, en función de su grado de complejidad cerebral. Este postulado conduce en efecto a dos actitudes morales simétricas: el pos-humanismo, que afirma que se puede mejorar la humanidad si consideramos su cerebro como una máquina cuyas competencias podrían ser acrecentadas, y el animalismo, que reivindica para todos los vivientes un derecho igual al que protege a los humanos. Es acá donde la demostración de Wolff toma un aspecto polémico, al poner en su mira una de las versiones del hombre neuronal por el hecho de ser más peligrosa moralmente:

[...] Mientras que el transhumanismo es visto más frecuentemente como un empobrecimiento de nuestros valores humanistas (el hombre reducido a una máquina), el

¹⁰ Francis Wolff había examinado esta cuestión en su *Aristote et la politique* (Paris, Presses universitaires de France, 2008).

animalismo es por el contrario considerado como una extensión de esos valores a seres que no han sido aún su objeto (el animal exaltado a nivel humano) [...] Se podría, sin embargo, sostener, sin caer en la paradoja, que si el tecnoprofetismo y el animalismo tienen en común el avance armados de una misma voluntad de hacer el Bien, los peligros del segundo son, sino más considerables, al menos más insidiosos que los del primero. Al contrario del tecnoprofetismo, el animalismo no encuentra ningún tipo de oposición moral ni de obstáculo jurídico bajo la forma de un "principio de precaución" (se pregunta "¿dónde estaría pues el mal de querer el bien para todos los animales?"), y se beneficia de la aprobación global de las opiniones informadas de los países desarrollados, así como del sostén cada vez más activo del sistema jurídico. Irresistiblemente hace progresos en los conceptos y en las conciencias, y sus beneficios morales producen a priori consenso; es pues importante medir también sus riesgos para nuestra humanidad moral y política (p. 194, tr. Paláu).

Llevando así la polémica hacia una de las consecuencias de la combinatoria que hasta entonces ha desplegado, Francis Wolff es conducido a entrar en la arena y a explicitar lo que es para él «nuestra humanidad». En efecto él rechaza las diferentes versiones del animalismo que a sus ojos tienen en común definir al viviente por su capacidad de sentir y, por tanto, de tomar la posición de víctima que reclama derechos. Entonces afirma la pertinencia de un «universalismo humanista» que define al hombre como un ser que habla, capaz de entrar con otros hombres en una relación de reconocimiento recíproco¹¹. Según él, esta posición tiene la ventaja de poder enunciar principios que se aplican a la humanidad como asunto propio, mientras que el animalismo no puede dar cuenta del hecho de que solo el hombre es capaz de formular los derechos que los vivientes poseen los unos con respecto a los otros.

Uno puede pues preguntarse en qué difiere esta concepción del hombre de las que han sido examinadas hasta entonces. ¿Cómo esta nueva figura, con la que concluye la obra, puede girarse hacia su reverso? El autor responde en la conclusión que una tal figura estaba contenida por definición en todas las otras, puesto que cada una implica a la vez una definición del hombre y una reflexión sobre lo que hace posible dicha definición. Pero si el filósofo puede claramente aparecer al final de la obra a través de la definición de lo que es "nuestra humanidad", ¿qué es lo que le permite a él regresar hacia las figuras precedentes para criticar "sus peligros y sus riesgos"? La cuestión se plantea por ejemplo cuando Francis Wolff escribe: «se le podría imputar al dualismo cartesiano el principio de la vacunación más bien que el de la bomba atómica» (p. 169, tr. Paláu). Una tal afirmación supone que hay menos "peligro" en la vacunación que en la bomba atómica; pero se trata precisamente de saber qué racionalidad permite concebir una práctica como peligrosa o arriesgada, pues no hay riesgo

¹¹ Francis Wolff desarrolló esta concepción del lenguaje en *Dire le monde* (Paris, Presses universitaires de France, 2004).

en sí, y no se podría establecer un “principio de precaución” que valga para todas las figuras de la humanidad.

La dificultad de una tal obra es que trata de hacer compatible una epistemología estructural de las ciencias humanas y una filosofía moral y política; el primer proyecto es necesariamente relativista, el segundo necesariamente universalista. Entre estos dos proyectos, la tesis según la cual cada concepción del hombre posee sus cimas y sus reversos, sus ventajas y sus peligros, aparece como el punto débil o el “reverso” de la demostración. Cuando el autor levanta al final del libro el mapa del paisaje que ha recorrido, aparecen las zonas de sombras. Michel Foucault había escrito paralelamente a las *Palabras y las Cosas* un libro sobre Raymond Roussel, donde formula la respuesta a la cuestión suscitada por la arqueología de las ciencias humanas: sólo la experiencia literaria permite mantener juntas epistemes que no garantiza ningún sujeto de saber. Asimismo, Francis Wolff escribió, al margen de Nuestra humanidad, una *Philosophie de la corrida*, donde aparece como aficionado apasionado a los toros¹². La cuestión de lo que es un riesgo de pensar y actuar según una cierta concepción de la humanidad, encuentra allí quizá su respuesta.

¹² Cf. Francis Wolff, *Philosophie de la corrida*, Paris, Pluriel, 2007.

