

ANALOGICIDAD DEL CONCEPTO DE CULTURA

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

ABSTRACT. The conceptual constraints and the advocative mode of “the culture” oscillates between a purely arbitrary act and the acknowledgment of an indisputable fact. In other words, it is about the tension formed by the univocal and equivocal advocacy of the term “culture”. A caveat is advanced concerning ethic and epistemic implications if interpretation possibilities were limited to such advocative modes, where the concept of culture world loose all its pertinence and force. The problem should be discussed recurring to the notion of analogcity; analogical hermeneutics (M. Beuchot) allows us to comprehend the universal potential of certain aspects of every culture—including the non-human ones— without devaluating its singularity or its current difference.

KEY WORDS. Equivocalness, univocalness, analogicity, Sociobiology, Great Ape Project, humanity, anthropoid, culturoid.

Bajo la cuestión, aparentemente banal, de los rasgos distintivos de la humanidad y de la animalidad está por completo en juego nuestra actitud respecto a la modernidad.

Luc Ferry, *El nuevo orden ecológico*

INTRODUCCIÓN

La utilización antropológica formal del concepto de cultura como sustantivo autónomo data de 1871 (Tylor, “Primitive Culture”). Es precisamente el año en que Darwin publicó *La descendencia del hombre*. En la primera obra, Tylor por lo menos humillaba el orgullo de la cultura occidental al permitirse extender la aplicación de dicho concepto incluso a las manifestaciones de grupos salvajes¹. En la segunda, Darwin también como mínimo humillaba el orgullo —quizá generalizable a toda la humanidad— al permitirse ver la filogenia humana con las mismas condiciones con que había visto a las demás especies animales. En ambas obras se dejaba entrever un problema filosófico de enorme envergadura: en sus modalidades cultural y natural, se plantea el ser en devenir, la paradójica condición de lo unificado en su diversidad. Las dos líneas de pensamiento, la del concepto de cultura y la de la evolución biológica del ser humano, se lograron mantener paralelas por casi cien años.

Hace unas cuantas décadas sus trayectorias empezaron un movimiento convergente. En las postrimerías del milenio han hecho colisión. El estallido es realmente impactante; de los que lo estamos presenciando parece que casi nadie ha quedado en su sano juicio —según los otros testigos. Nadie puede prever los alcances de este acontecimiento.

Para decirlo en pocas palabras, el destello realmente enceguedor de esta colisión muestra la posibilidad de que la cultura haya precedido —y con mucho— a la aparición del ser humano moderno. Más aún, que haya sido el proceso cultural el que moldeó la figura humana, su/s lenguaje/s, su/s religion/es... su muy singular ser-en-el-mundo, para la libertad, para la muerte, etcétera. Para mayor escándalo de los que consideran que la cultura es un producto humano ²: la cultura no sólo *precede* a la especie humana, sino que también la *excede*. No sólo se dio una vez, en un tiempo remoto, fusionándose con un género —*Homo*— y siguiéndolo fielmente sin descarrilarse jamás de él. No, lo que está estallando es la posibilidad de hablar legítimamente de culturas no humanas vivas —todavía. La humanidad realizaría entonces una modalidad de la cultura, un modo del cultivar, pero no lo tendría en propiedad exclusiva.

En el destello de esta colisión hay varias polémicas. En este trabajo sólo pretendo abordar una, muy puntual, debajo (o tras o por encima) de la cual se proyecta un espectro vastísimo de problemas (éticos, epistemológicos, sociales, históricos, económicos, religiosos, jurídicos, cotidianos, etcétera).

Procederé exponiendo primero (I) las razones que objetan la aplicación del concepto de “cultura” a formas de sociabilidad simia no humana ³. En seguida (II) lo contrastaré con las razones que exigen se haga tal aplicación. Finalmente (III), presentaré una propuesta de solución con apoyo en la hermenéutica analógica, instrumento conceptual detalladamente puesto al día por Mauricio Beuchot, y que encuentro sumamente adecuado para enfrentar el reto de presenciar el estallido sin perder la cordura.

I. LA CULTURA PARECE SER CARACTERÍSTICA EXCLUSIVA Y DISTINTIVA DE LA HUMANIDAD

1. La singularidad de la humanidad está documentada en toda la literatura sobre el concepto de cultura ⁴ o sobre antropologías (científica, teológica o filosófica). Las acciones aparentemente técnicas de los grandes simios no humanos ⁵, aparentemente comunicativas, aparentemente lúdicas, aparentemente organizacionales... son sólo apariencia. Un dominio técnico sobre la naturaleza es mucho más que sólo adecuar lo dado; el lenguaje es mucho más que aullidos y despioje; un acto altruista mucho más que amamantar al crío; un juego mucho más que corporalizar una práctica futura... y, desde luego, una cultura es mucho más que información socialmente transmitida ⁶. La designación “simio antropoide” es

justa sólo en cuanto indica la semejanza anatómica (hocico reducido, ojos en posición frontal) o morfológica (tomando *morphé* sólo como figura o apariencia sensible), pero de ninguna manera en cuanto se pretende que haya una misma *forma* (aquí como esencia o *quiddidad*) para ambos (*anthropos* y *anthropoides*). La diferencia no es de grado o de cantidad, sino de naturaleza o esencia. La forma humana es absolutamente única en todas sus manifestaciones, y ese carácter único le viene de su exclusiva capacidad para violentar el determinismo natural, el ciego instinto, el automatismo de finalidades meramente biológicas (sobrevivencia, adaptación, reproducción y nutrición), e instaurar un mundo propio, construido de cara a lo posible y no meramente ante lo dado, proyectándose reflexivamente a lo por-venir al grado de poder ir en contra del impulso natural a la conservación de la vida. Es constitutivo y exclusivo de la especie humana el que tenga por atributo el espíritu, un principio no sólo no natural, sino antinatural: cultural ⁷.

Esta es una perspectiva global, pero es posible desglosarla y puntualizar aquellas posiciones que cifran la imposibilidad de hablar de culturas no humanas en tal o cual aspecto.

a) La capacidad de transformar la naturaleza tiene por punto de partida el *trabajo*, cuyo producto es la singular mano humana. De ser un animal gregario, el ser humano pasa a ser social; pero es la *producción* (fenómeno desconocido en la naturaleza) la que abre un hiato, un ámbito de mediación como lugar propio de lo humano; es ella quien inaugura las relaciones sociales y da inicio al lenguaje articulado, que así tiene por condición previa el trabajo socialmente organizado y planeado. Si no es en torno a la producción, ¿para qué hablar, para qué evolucionar a racionales, a *sapiens* ⁸?

b) La capacidad de sustraerse a los comandos de la naturaleza, es decir, la razón práctica y, en modo más específico, la libertad.

Empiezo con una hermosa definición que da Gadamer: “La cultura es el ámbito de aquello que es más cuando se comparte”. Esta significación hace énfasis —indirectamente— en el carácter afectivo/lingüístico de la cultura, dejando en suspenso su caracterización material o civilizatoria; los objetos materiales no son más —sino menos— cuando se comparten, sin embargo, incluso al compartir los objetos materiales se da el compartir una razón o motivación del compartir, un sentido del dar y recibir, del pertenecer y del invitar a pertenecer. Todo ello se acrecienta cuando se comparte.

No es en esta caracterización donde Gadamer excluye por completo la posibilidad del lenguaje/cultura animal. Pero líguesela con su posición de que sólo el ser humano posee un lenguaje verdadero, y que predicar del animal la posesión de un lenguaje es un modo *equivoco* de hablar ⁹.

Desde luego, la condición para compartir un mundo es que éste se haya constituido lingüísticamente; los animales tienen un entorno con el que se relacionan, pero no tienen un mundo que comprender e interpretar con otros, luego, es ridículo hablar de culturas animales.

Esto vale también para cuando los animales son domesticados y pueden dar a entender algunas cosas (por ejemplo, los chimpancés mediante el lenguaje de los sordomudos norteamericanos [ASL]), pues realmente no tienen esa relación vital con el lenguaje que aprenden, y que tampoco es un verdadero lenguaje, como sí lo es el fonético, hablado vocalmente.

¿Cómo compartir nada si los animales ni siquiera comparten un lenguaje de verdad? La posición más decididamente agresiva en este punto es la de Luc Ferry, quien postula la construcción de un *humanismo* democrático, ilustrado, republicano, laico, trascendental...

El animal está programado por un código que se llama 'instinto' (...) no puede emanciparse de la norma natural que rige sus comportamientos (...) La situación del ser humano es inversa. Es indeterminación por antonomasia: la naturaleza le sirve tan poco de guía que se aleja de ella a veces hasta el punto de perder la vida (...) *Optima video, deteriora sequor*. Viendo el bien, puede escoger lo peor: ese es el lema de este ser de antinaturaleza. Su *humanitas* reside en su libertad, en el hecho de que carece de definición, su naturaleza consiste en no tener naturaleza, sino en poseer la capacidad de liberarse de cualquier código en el que se pretenda encarcelarlo. O también: su esencia estriba en no tener esencia. De este modo el racismo y el historicismo románticos están *a priori* aquejados de imposibilidad ¹⁰.

Así se complementa la indefinidora definición de lo humano: ser no fijado, no especializado, abierto a lo posible, que él mismo es su propia posibilidad, etcétera ¹¹. El mismo Luc Ferry, con todo el orgullo francés —republicano e ilustrado— nos dice

La civilización no se reduce a las tradiciones nacionales, lingüísticas o culturales a las que ya se pertenece siempre *de manera natural* (de forma inconsciente o involuntaria); lejos de estar exclusivamente limitada a los valores del *arraigo*, descubre su impulso auténtico con esa sustracción al universo natural mediante el cual se va constituyendo progresivamente un "mundo del espíritu" ¹².

Pero la duda persiste: ese punto que Ferry (y Rousseau antes de él) pensaba como el punto de inflexión contra la naturaleza y sus códigos, ese punto donde aparece la cultura, ¿no será a su vez la punta de *iceberg* que asoma, pero que está posibilitada por un orden-desorden mucho más hondo, mucho más subterráneo? ¿No será que Luc Ferry debería por lo menos multiplicar sus etiquetas de "natural" y "cultural", pues llama natural a lo particularmente determinado y cultural a lo revolucionario respecto a esa determinación? ¿Cuántas revoluciones —al modo fran-

cés— permitiría contar el Ferry? ¿Una sola única y verdadera? ¿Una y sus remedos?

Si no dispusiéramos la facultad de sustraernos a esta cultura tradicional que nos viene impuesta como una segunda naturaleza, seguiríamos estando exactamente igual que los animales, gobernados por códigos naturales ¹³.

Ferry se da cuenta de que tiene un problema con las culturas salvajes o primitivas, que por sistema combatieron las avanzadas críticas y “revoluciones” internas, pero ahí les echa la culpa a los filósofos del siglo XVIII (que no tuvieron la fortuna de conocer a Lévi-Strauss como para notar que la falta de educación y de política/historia/progreso en las sociedades humanas salvajes no las hacía animales). Finalmente:

Pues si seguimos a Rousseau, que es a la vez anticartesiano (los animales tienen sensibilidad) y antiaristotélico (la diferencia específica con los hombres no estriba en la razón, pues los animales poseen evidentemente una inteligencia), la continuidad entre los seres vivos (...) deja de ser tan incuestionable como se cree. Podrá sin duda destacarse una cierta continuidad en el dolor, en la inteligencia e incluso en el lenguaje; pero cuando se trata de la libertad, los animales y los hombres parecen estar separados por un abismo. Un abismo que incluso tiene nombre: la historia, tanto del individuo (educación) como de la especie (política). *Hasta que se demuestre lo contrario, los animales no tienen cultura, sino sólo unos hábitos y unos modos de vida; el indicio más seguro de esta carencia es que no transmiten al respecto ningún patrimonio nuevo de generación en generación.* A no ser que consideremos, como la sociobiología, que la cultura humana tampoco es más que la expresión de una naturaleza ¹⁴.

c) La capacidad estética; la contemplación desinteresada, extática de lo bello, no se diga de su creación.

No dudo de que en la ensayística sobre estética existan abundantes referencias a este abismo que separa la animalidad de la humanidad. No sólo para la creación artística —acción inequívocamente “superior”— sino para la más elemental actitud contemplativa. Sin espíritu cultivado, sin formación estética —que es también formación en tradición humana, en comprensión lingüística— ¿cómo puede un organismo vivo cualquiera apreciar, estimar, valorar, detenerse a contemplar, parar la rueda de los intereses mundanos y re-crearse en el resplandor de lo bello?

Me inclino a introducir aquí la consideración antropológica de santo Tomás de Aquino, quien puso atinadamente en correlación la corporalidad humana con esta fundamental potencia de ser-para-la-belleza:

La verticalidad le conviene al hombre por cuatro razones. 1) *En primer lugar, porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los animales no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al alimento y a los apareos, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible*

por la belleza misma [ACRB]. Así, porque la mayoría de los sentidos están en el rostro, los demás animales lo tienen mirando al suelo, como para buscar comida y alimentarse, mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo de *la vista* [ACRB], que es el más sutil y percibe las diferencias de las cosas, *pueda conocer abiertamente todo lo sensible, tanto en el firmamento como en la tierra, en orden a descubrir la verdad* [ACRB]. 2) *En segundo lugar*, para que las facultades internas puedan ejercer libremente sus operaciones, mientras el cerebro, en el que se perfeccionan, no esté sumergido, sino elevado sobre todas las partes del cuerpo. 3) *En tercer lugar*, porque si el hombre anduviera encorvado, sus manos deberían hacer de patas delanteras, y no podrían ser utilizadas para la ejecución de diversas operaciones. 4) *En cuarto lugar*, si fuera corvo y usara las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual tendría la boca puntiaguda, los labios duros y gruesos y la lengua áspera, para no ser dañado por los objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero *tal disposición impediría hablar, que es la obra propia de la razón* [ACRB]¹⁵.

Invoco también la consideración de Carrithers¹⁶: la delimitación definitiva de lo humano con respecto a lo simio, por avanzado o enculturado que esté, no es ningún despliegue técnico, de racionalidad medios-fines (pues los hemos visto agenciarse elementos, como cajas para poder alcanzar plátanos colocados en las alturas), sino el impulso a “hacerlo bien”, a corregir, con sentido estético, de integridad, de equilibrio, de proporción e incluso de innovación. Y es que, lo que da unidad a toda la —casi— infinita diversidad de culturas —humanas— no es el avance técnico, a pesar de su crucial importancia en la historia, sino las maneras en que interactúan las personas. La capacidad humana para la interacción social, a gran escala o entre individuos, es el primer motor en el proceso de diversificación cultural e innovación (por eso los humanos tenemos culturas). Ahora bien, esta sociabilidad tan característica se presenta en todo el orden de primates (no sólo antropoides), pero el punto crítico es este sentido de la corrección, el reconocimiento y la búsqueda de la belleza.

2. El concepto de cultura tiene un significado preciso, incluso en su acepción más extensa: “lo que el hombre le añade a la naturaleza”; tiene, pues, una extensión equivalente a la de la humanidad (porque no hay hombres sin cultura, ni cultura sin hombres).

No se sigue con toda necesidad, pero suele suceder que el sentido “distintivo”, “característico” de la cultura como algo humano vaya ligado a un reclamo contra la tendencia nominalista “posmoderna”. Se reclama seriedad al emplear las expresiones; cuando se ha cuestionado todo fundamento real (referente) que pueda servir de control en los juicios y en los argumentos, entonces se puede hablar de culturas no humanas, o de que los animales piensan, o que entran en conciliábulo y deciden tal o cual cosa. Las palabras ya no significan unívocamente, pues son meras

voces vacías atribuidas a algo por pura arbitrariedad. Que si ahora nos place llamar “cultura” a lo que hacen los changos, igual podemos llamar “vino” al pan. Todo entra en desorden y confusión.

Esta posición de atribución univocista del concepto de cultura enfrenta actualmente a líneas “enemigas”. La primera, en un sentido cronológico, epistemológico y por aceptación social —vía la publicidad— es la vía naturalista (o sociobiológica). La segunda, un tanto derivada de la primera pero con una dirección contraria, podríamos llamarla “humanizacionista”¹⁷ o antropomorfista, aclarando que es tal en el sentido de línea que concede el título de “humanos honorarios” a los grandes simios.

El siguiente esquema muestra las posiciones que más abajo se desglosan:

Antisociobiología;
reclamo de atribución univocista
del concepto de *cultura*. Estrictamente
coextensivo y limitado al
concepto de humanidad

VS.

Sociobiología; equivocidad de
lo natural (mecanismos de
adaptación, automatismos
instintivos, etc.) que se aplica
incluso al ámbito
humano/cultural.

Humanizacionismo;
equivocidad de lo humano
(racionalidad, sensibilidad,
personalidad), que se aplica
'honoris causa' a algunos simios,
reclamando para ellos derechos
humanos fundamentales.

a) La vía naturalista o sociobiológica¹⁸ tiende a poner la reflexión ética en manos de zoólogos; en todo caso, científicos —y no filósofos humanistas— que trabajan en la hipótesis de que los fenómenos humanos de toda índole (económicos, psicológicos, sociológicos) y en especial las virtudes éticas y políticas, son en realidad epifenómenos de condiciones biológicas. La causalidad última estriba en la información genética. El genoma es el maestro que mueve los hilos de las marionetas humanas¹⁹. Se cree, pues, que en el fondo no hay diferencia específica que separe a la humanidad de la animalidad, pues incluso los valores éticos como la felicidad, el altruismo y el desinterés son biológicamente adaptativos.

b) La humanización honoraria de los grandes simios no debe confundirse —como tiende a hacerlo Luc Ferry— con un retroceso a los “procesos jurídicos medievales contra animales”²⁰. Proviene más bien de la coyuntura donde confluyen elementos inéditos: investigación sobre primates —salvajes y domesticados— que se ha desarrollado intensamente en las

últimas cuatro décadas; amplia difusión de estas investigaciones a través de documentales producidos por imperios televisivos; intensificación del uso de primates como material de experimentación en investigaciones espaciales, médicas, psiquiátricas; proliferación de zoológicos públicos y privados que demandan la extracción del recurso de su entorno natural; devastación de los ecosistemas donde habitan estos primates; conciencia crítica hacia la “razón occidental”, orientalismo, vegetarianismo, nueva espiritualidad, ecologismo, resentimiento hacia el antropocentrismo; polémica bioética (la naturaleza humana, el derecho al aborto, la eutanasia, la eugenesia, la pena de muerte, etc.). En síntesis, este movimiento filosófico, político y cultural (a la inversa que la línea sociobiológica, que tiende a bajar la humanidad a la animalidad), trataría de “elevar” el rango jerárquico de los grandes simios, ponerlos al nivel de la humanidad y así otorgarles derechos que como animales no poseen de suyo ²¹.

Una de las referencias —de las muchas que hay— que sostiene esta predicación unívoca de la cultura la encontramos en Pérez Tapias:

...la *cultura* es algo propio y exclusivo del hombre, tanto que es definitoria y constituyente suya. *Hay hombre donde hay cultura y viceversa*. Eso excluye hablar de “culturas animales” [en nota: cf. Mosterín, 1993, 33 ss.], de “cultura primate” o, como con más frecuencia suele hacerse, por ejemplo de la “cultura de los chimpancés” [en nota: cf. Sabater Pi, 1978]. Tales expresiones son improcedentes (...) En rigor, por tanto, sólo se está ante lo que entendemos por cultura cuando nos referimos a lo humano, y sólo sirve para confundir las cosas extender lo “cultural” a esas otras especies, pensando que así se supera el antropocentrismo negando el abismo existente entre la especie humana y ellas. ...no se trata de una diferencia de cantidad, sino cualitativa, lo cual se hace ostensible poniéndose al final del proceso y *mirando retrospectivamente*: los chimpancés siguen haciendo lo mismo que hace miles de años; no hace falta insistir mucho en que no es el caso del hombre. La cultura, por tanto, es algo *exclusivamente* humano (...) Sólo el hombre “crea” la cultura, y la cultura es constituyente y definitoria de lo humano, en lo que puede entenderse procesualmente como relación dialéctica entre ambos polos ²².

II. PARECE LEGÍTIMO Y NECESARIO EMPLEAR EL CONCEPTO DE CULTURA PARA REFERIRSE A MODOS DE SOCIABILIDAD SIMIA NO HUMANA

1. Es preciso revisar críticamente ²³ los sesgos y prejuicios manifiestos en la posición dicotómica que traza una tajante línea divisoria al modo siguiente:

ANIMALIDAD-NATURALEZA	HUMANIDAD-CULTURA
Instinto	Inteligencia
Reacción	Respuesta
Señal	Símbolo
Ruidos específicos	Lenguaje
Innato (o a lo sumo aprendizaje imitativo)	Aprendido, cultivado
Determinado	Determinante
Pasivo	Activo
Cerrado, inmutable	Abierto, flexible

Estas tablas no parecen ayudar ni a la autocomprensión ni a la comprensión de la alteridad frente a la cual nos medimos. Una noción de cultura que tenga toda la extensión del género *Homo* presenta flancos por donde se imbrica con otros géneros, prehumanos y no humanos. Así, Sabater Pi²⁴ destaca la siguiente concepción de cultura:

[Según Kummer, 1971] la adaptación de los primates superiores (y de todos los seres vivos) se lleva a cabo en dos direcciones: 1) mediante la lenta y gradual modificación del genotipo, es decir, por adaptación filogenética; y 2) a través de adaptaciones individuales al entorno ecológico (que es siempre cambiante), por adaptación ontogenética. Estas adaptaciones ontogenéticas deben subdividirse a su vez en: a) las modificaciones resultantes de la acción de factores tales como: el clima, la geología, la presión predatoria, la interferencia humana, etc; y b) las modificaciones sociales provocadas por individuos que integran al grupo. Cuando tales cambios sociales y culturales se difunden y perpetúan durante varias generaciones, entonces, según este autor, es lícito hablar de cultura²⁵.

En concordancia con el desglose realizado en el apartado I:

a) Los grandes simios, especialmente los chimpancés (*Pan troglodytes*) despliegan un comportamiento instrumental complejo, variado e idiosincrático. Mucho más allá de las cajas de Köhler o los palitos para pescar termitas (erróneamente todavía hoy se piensa que los chimpancés los emplean tal y como los encuentran en las inmediaciones del termitero²⁶). Otros grandes simios (*Pan paniscus*, por ejemplo) aunque en estado salvaje no desplieguen comportamiento instrumental material, ya enculturado —a la humana— no muestra mayores dificultades para utilizar herra-

mientas y resolver problemas que involucran hasta veintidós pasos previos.

b) Con mayor claridad que el comportamiento instrumental o “cultura material” no humana, los grandes simios despliegan una dinámica social bastante compleja. Muy lejos están de reducirse al modelo simple de macho físicamente dominante imponiéndose sobre hembras pasivas. Su vida social es tan flexible y cultivada que los primatólogos, tras décadas de continua observación de estos grupos, declaran que a pesar de la estabilidad social (un “líder” puede mantener su rango e imprimir cierto estilo de socialidad al grupo por más de diez años), siempre muestran algo nuevo, sus acciones siempre sorprenden y están lejos de agotarse en un supuesto automatismo repetido por toda la especie.

De hecho, es la interacción social (y la “inteligencia maquiavélica”) un ámbito mucho más notable entre los grandes simios que su rico comportamiento instrumental. La capacidad para “darse” reglas y también para transgredirlas. En lo inmediato, se debe abandonar la caricatura del simio absolutamente promiscuo, eróticamente atado al ciclo estrual²⁸, vacío de estados emocionales y sin capacidad de respuesta “personal²⁹” e incapaz de actuar en forma desinteresada, altruista e incluso libremente sacrificada. Hay un experimento —bastante cruel— diseñado para que los ojos humanos vieran lo que no alcanza a “ver” su capacidad para comprender la razón práctica más allá de la especie humana: un par de monos rhesus son entrenados para obtener comida jalando una cadena; luego se pone esta acción en forma de dilema: cada vez que un mono jala la cadena para recibir comida, su compañero en la jaula vecina recibe una descarga eléctrica. Una vez que los monos descubren la relación entre el jalar la cadena y el que su compañero sufra, inmediatamente dejan de hacerlo pasando hambre por más de cinco días³⁰.

c) La capacidad estética tampoco les está negada. No sólo por las observaciones de Rensch³¹, Fouts, Savage-Rumbaugh, entre otros, sino por la más reciente constatación: la danza con la lluvia. “*The chimpanzees go into a quasi-trance, dancing even when they are alone, with no spectators, as if they were ritually celebrating the rainstorm*”. Este comportamiento se ha observado en seis de nueve comunidades salvajes de África³².

Llegamos al punto en donde cabe la conclusión del seguimiento que hemos hecho hasta aquí. Lo que pedía Luc Ferry para aprobar las razones del movimiento pro derechos humanos para los grandes simios está enfrente: “...la libertad definida como facultad de sustraerse a la naturaleza, de resistir a los intereses e inclinaciones egoístas —un criterio al que recurre, sin embargo, toda la tradición procedente de Rousseau y de Kant para distinguir animalidad de humanidad³³”. Tampoco parecen excluidos de tajo de la condición cultural arriba exigida por el mismo humanista neoilustrado: son animales sociales y políticos; se educan y se mueven en

el rango de determinación-indeterminación de esa educación. ¿Debiéramos dejar de verlos como animales y, por el contrario, reconocerlos como humanos ³⁴?

Analicemos un poco el trasfondo que nos permita comprender esta posibilidad como algo más que un mero desvarío. La ciencia antropológica “inventa” oficialmente el concepto de cultura moderno, un sustantivo predicable de todos los grupos humanos, conocidos y extintos, históricos y prehistóricos, a condición de que haya evidencias —empíricamente constatables— que muestren su intervención intencional, activa, material, en su entorno: por lo menos piedras lascadas o labradas. Para los padres —y madres— fundadores es obvio que su disciplina es la *antropología*, no la *zoología*. Aplican circularmente el concepto de cultura a lo humano, porque sólo lo humano despliega intencionalidades en tecnologías —cultura material u objetiva— y éstas sólo pueden ser obra humana. Nos dice Ruth Benedict:

Esta larga historia de la creatividad del hombre en el desarrollo de la cultura se inicia remotamente con la *primera aparición de la especie humana* [ACRB]. Para nosotros, el hombre de la *Edad de Piedra* [ACRB] nos parece paupérrimo culturalmente porque hemos avanzado mucho desde sus tiempos. Pero *él inició el proceso distintivamente humano de hacer invenciones y transmitirlos a sus descendientes por medio de la enseñanza* [ACRB] ³⁵.

Se declara, pues, a la *piedra* y a la *tradición* —transmisión— como Rubicón ³⁶ de la humanidad:

El lasqueado intencional de una tosca hacha de mano del Paleolítico Inferior, o hasta el más simple uso de una piedra como instrumento, ya está mucho más allá de la capacidad de cualquier animal, incluyendo a los monos. Y ningún otro animal, a excepción del hombre, ha demostrado la menor habilidad para aprovechar las pasadas realizaciones y desarrollar la acumulación de tecnología que representan la cultura y la civilización ³⁷.

El límite entre lo humano y lo animal así asentado se difumina en el momento en que convergen procesos recientes y muy probablemente ligados: a) El cuestionamiento al paradigma tecnologicista y al énfasis materialista, objetivista, en el campo antropológico; el “objeto” de la antropología no es tanto el cacharro o el utensilio como su significación, su vida simbólica. Esta significación no está necesariamente ligada a materiales imperecederos, como las piedras. Luego, sería posible observar la intencionalidad del comportamiento instrumental de los simios enfocando el requisito del tallar piedras y enfocando otros objetos y comportamientos realizados por ellos. b) Desde la posguerra empiezan a abundar los reportes señalando los procesos de innovación, acumulación y enseñanza ligada al rango social en las comunidades de simios y monos.

Se empezaron a ver en ellos algunos de los comportamientos que supuestamente no hacen los animales y sí los humanos—con bastante destreza y variedad. c) La Segunda Guerra Mundial había puesto en tela de juicio la supuestamente clara diferencia entre condición humana y la condición bestial, así como el peligro letal de las ideologías “científicas” que decían saber dónde estaba cada línea divisoria (razas superiores e inferiores, culturas primitivas y culturas evolucionadas, ciudadanos de primera y de tercera, ocupaciones femeninas y masculinas, etc.). En consecuencia, todas las definiciones sustantivas de lo humano entran en crisis; para la conciencia crítica de la posguerra, la pregunta ¿qué es el hombre? sólo tiene una respuesta posible: lo indefinible, lo abierto, lo cultural, su tiempo y su circunstancia. Todas las demás respuestas (empezando por la de “animal racional”) o son refutadas por una experiencia cercana de irracionalidad (todo el siglo XX), o son “ideologías” de clase, partido, bloque político, condición de género y creencia religiosa. La luz que arroja toda definición de lo humano siempre proyecta una sombra, alguien que no cumple —no siempre— los requisitos para poseer esa acta de plena ciudadanía humana, pues si toda definición es una negación el pretendido “nosotros” deja enfrente o abajo, marginados y discriminados, a algunos “otros”³⁸. A las definiciones abiertas, a las que apuestan por una “construcción” o “invención” de la esencia humana tampoco les va mejor: su utopía de construir al “hombre nuevo” metiendo en un lecho de Procusto a los humanos empíricos raya en el terror de Estado. “Los sueños de la razón producen monstruos...”

Así pues, hay un marco amplio de sentido y verosimilitud para las posibilidades de ver difusa —o no ver— la frontera entre lo animal y lo humano. Lo que nos ocupa en este apartado es tanto la animalización de lo humano como la humanización de lo simio. Pero todavía habremos de abordarlo en otro plexo (III) que pretendemos no borre las singularidades pero tampoco se ciegue ante el factor común en la diferencia: la cultura en predicación analógica.

Luego entonces, y como sostienen algunos —pero no todos— de los que suscriben el Proyecto Gran Simio, por lo menos gorilas, orangutanes y chimpancés deben ser considerados ‘humanos honorarios’, de tal forma que se les puedan garantizar sus derechos fundamentales (a la vida, a la libertad y a no ser torturados). No es posible que la comunidad humana los siga tratando como objetos —bestias— sin notar la falta de congruencia en el núcleo de este trato: puesto que su anatomía, fisiología y capacidad social es de lo más semejante a lo humano, se les utiliza en experimentos donde la ética médica prohíbe emplear humanos. Se les aprecia por su filogenia antropeide y su ontogenia muy semejante a la humana, pero para manipularlos, cazarlos y envilecerlos (en circos y colecciones zoológicas privadas y públicas), cosa que sería criminal si fueran humanos.

El animal en general es “ni hombre ni piedra. El ser equívoco ³⁹”. Esto que destaca Luc Ferry resulta plenamente aplicable a los grandes simios. “Esta es la razón por la que el animal puede despertar en nosotros tanto sadismo como compasión —sentimientos que no son más que las dos caras de una misma disposición psíquica. El animal constituye su objeto *soñado* ⁴⁰”.

2. Parece que el concepto de cultura es realmente una abstracción arbitraria. Tan difuso o preciso como se quiera, se puede aplicar a cualquier fenómeno o proceso siempre y cuando pueda interpretarse como “transmisión social de información”.

Las líneas que apunto en este segmento están trabajadas pensando en radicalizar la oposición al bando que defiende la predicación unívoca del término “cultura”. Advierto esto para no apresurarse a calificar las ideas aquí vertidas, y muy especialmente la propuesta global de sus autores, con una posición netamente equivocista.

En primer lugar, está la posición afín a la sociobiología de Dawkins, que maneja en paralelo dos estrategias vitales de transmisión de la información. Los *genes* serían las unidades de información natural (genéticamente) transmisibles, mientras que los *memes* serían lo propio de la información socialmente transmisible (por cualquier vía: imitación, aprendizaje inducido, *insight* o introspección, prueba y error, comunicación lingüística, etc.). La definición de cultura como conjunto de memes la habilita para predicarse de cualquier comportamiento, independientemente de la especie biológica del individuo que lo realice ⁴¹.

Esta concepción también suele ser crítica de lo que considera un error de cuño metafísico e idealista: la reificación de la cultura. “Aterrizar” el ser de la cultura en información socialmente transmitida muestra que la cultura sólo es “inferible” a partir de los comportamientos individuales, únicos legítima y plenamente existentes. No existe nada parecido a “la/s cultura/s”, sólo individuos concretos y singulares desplegando comportamientos según la información memética que contienen sus cerebros. Esta es, pues, una posición abierta y coherentemente *nominalista*.

Además de atacar la reificación de una abstracción, va también contra el halo de sobrenaturalidad, *pneuma* o trascendencia que rodea al término cultura, como si de sólo pronunciarse se avalara su legitimidad y su cuestionabilidad. La información socialmente transmitida contenida en los cerebros individuales puede ser falsa, inadecuada, malsana. Que se trate de un “elemento cultural” no inmuniza al meme ante la crítica y a la necesidad de eliminarlo, corregirlo, sustituirlo o transformarlo en otro más racional, verdadero, eficaz, etcétera.

El rechazo a esta sobrenaturalidad (o antinaturalidad) de la cultura, denunciado incluso como un prejuicio religioso, en todo caso falto de

evidencias empíricas, puede resumirse en las siguientes líneas de Amos Hawley:

La cultura es (...) un modo de referirse a la técnica predominante por medio de la cual una población (humana) se mantiene en su habitat. Por lo tanto, las partes componentes de la cultura son idénticas en principio a la atracción que siente la abeja por la miel, las actividades de las aves para construir nidos y los hábitos de cacería de los carnívoros. *Sería una petición de principio argüir que estos últimos son instintivos mientras que las primeras no lo son.* [ACRB] ⁴².

En segundo lugar, está la denuncia de Gustavo Bueno: la cultura es un concepto mítico, inasible, surgido —en su forma moderna— del nacionalismo germánico que emprende la *Kulturkampf* como destino glorioso, único tótem que permitió la unidad germánica en torno suyo, apropiándose de las figuras “nacionales” como manifestaciones del espíritu alemán, cuyo culto era objetivamente imperioso extender a todos los rincones de la Europa meramente civilizada —pero no culta ⁴³.

Además de esta tara nacionalista, Gustavo Bueno distingue y analiza la otra rama genealógica del concepto moderno de cultura. El mundo (Estado-nacional) secularizado necesitaba un concepto que sustituyese funcionalmente al concepto cristiano de gracia divina, salvífica y medicinal. La cultura, como la gracia, justifica, eleva y santifica a todos cuantos toca (en “descenso” o por mera pertenencia) o “suben” a tocarla. Todas las acepciones —fragmentarias y hasta contradictorias— de la cultura, desde la que la refiere como sinónimo de “refinamiento”, educación del gusto, cultivo del espíritu, hasta las nociones antropológicas que, como vimos, la hacen coextensiva a la especie humana, incluyendo al más salvaje y primitivo de los pueblos —con tal de que sea humano— encuentran cobijo y coherencia en el núcleo Cultura/Gracia. La cultura es la posibilidad dada a todo hombre —y presente en él— de elevarse por encima de una vida degradada, brutal (zoológica y terrenal) para acceder a la inmortalidad secular, a la que está llamado y para la cual está dotado de libertad. Su solo nombre lo justifica todo; es pasaporte para cualquier tránsito; moneda de cambio universal. Ser parte de una cultura unifica a todos, por encima de las diferencias o conflictos pero por exclusión de otros. Hasta la imbecilidad ha de ser respetada si es cultural, es decir, si es manifestación del espíritu, de la idiosincrasia de una nación, si es tradición y usanza ancestral.

El valor supremo de la cultura se evidencia en legislaciones que —como la Constitución Española de 1978— la consideran un derecho que debe ser garantizado por el Estado. Así, el concepto de cultura resplandece con todas las virtudes y valores, dejando fuera de sí, por principio, a una idea de naturaleza correlativa (lo que no tiene una esencia moral, salvable, perfectible o que sea un fin en sí misma) y a la insania humana ⁴⁴.

Por su arqueología, por ser “una idea axiológica y práctica constituyente” el mito de la cultura se autopropaga⁴⁵. Es Júpiter —permítaseme la comparación— devorando a los hijos que podrían llegar a ser rivales. Realmente no tiene adversario, uno que sea tal necesariamente fue gestado en ella y con ella se recicla. Incluso el crítico del mito de la cultura debiera aceptar que está en situación cultural, tratando de implantar un tótem —filosofía materialista y crítica— como nuevo punto de referencia. A medida que es efectiva la ilustración del mito realizada por Bueno y nos convence la objetividad de su discurso, el mito de la cultura se renueva. La “renovación” que se plantea desde este y otros textos de Gustavo Bueno está inscrita en esa explosión engeñadora de la que hablé al principio. Paradójicamente, la ‘*des-mitificación*’ de la cultura llevada a cabo por el filósofo asturiano permitiría la *salvación* de los grandes simios; los que antes, para mayor gloria del hombre, fueron reclusos en el reino animal —a secas— podrían alcanzar la gracia de ser reconocidos en el reino de la cultura. Y, si a pesar del análisis crítico de Bueno se mantiene el mito de que la cultura justifica y santifica todo, las culturas simias no humanas merecerían respeto, autonomía y protección⁴⁶.

Combatir y mantener el mito de la cultura al mismo tiempo; tal es la renovación, peligrosa intelectualmente pero necesaria. Lo segundo ocurre independientemente de los empeños de Bueno. Lo primero es una lanza que él rompe junto con otros en una carga quijotesca pero efectiva: Se desmitifica la cultura como gracia para los hombres en la medida en que se muestre que la cultura no es otra cosa ni mejor ni peor que la irrupción de una nueva forma de vida en la cadena evolutiva de los primates:

Y así como “los cielos y la tierra proclaman la gloria de Dios”, a los ojos de los místicos naturalistas, así ahora “las ciencias y las artes proclaman la gloria del hombre a los ojos de los antropólogos metafísicos culturalistas. Por nuestra parte, tenemos que decir que esta autoexaltación del hombre por su obra, esta “disposición entusiástica” ante la cultura, no tiene más alcance que el que le es propio de un mito metafísico secularizado (...) todas estas concepciones parten de un dualismo metafísico que se apoya en una previa sustancialización o hipóstasis de la idea de hombre, como entidad previa a la cultura, hipóstasis que es incompatible con los resultados de la doctrina de la evolución zoológica⁴⁷.

El planteamiento de Gustavo Bueno⁴⁸ no se reduce a las perspectivas sociobiológicas ya apuntadas aquí. Su análisis filosófico cala más hondo; exige un desplazamiento de las fronteras entre naturaleza y cultura. En una abierta —aunque no explícita— crítica a la *Filosofía de la cultura* de Mosterín, Bueno impugna el criterio del *aprendizaje* en la demarcación entre la naturaleza y la cultura:

En primer lugar, es gratuito tratar de reducir la idea de “naturaleza” (en cuanto incluye a los animales y se opone a la cultura humana) al terreno de la

“conducta heredada”, puesto que tan natural es en un ave el *tener* (genéticamente) alas como el *aprender* a moverlas, ayudada por sus progenitores (...) no es suficiente introducir la condición “carácter social” como una condición yuxtapuesta *ad hoc*, desde fuera, al aprendizaje, para conferir a éste un significado cultural; tal condición tendrá que ser derivada de los propios contenidos aprendidos: éstos son los que han de hacer que la cultura sea social (y no la socialización la que hará que los contenidos sean culturales)⁴⁹.

Así pues, la dicotomía innato/aprendido puede ponerse en relación biunívoca con la dicotomía naturaleza/cultura sólo por convenio con bastantes concesiones. Se pregunta Bueno “¿por qué no es legítimo también llamar cultural a la disposición de una banda de babuinos en orden jerárquico de marcha, o a un enjambre de abejas (no ya al panal) trabajando?” Y más adelante: “Si estas tres determinaciones [cultura en sentido conductual, social y material] son independientes ¿no quedaría automáticamente rota la unidad de la idea de cultura, no sería preciso concluir que el término ‘cultura’ es equívoco [ACRB]⁵⁰?” En la filosofía materialista racionalista de Gustavo Bueno, que haya equívocidad en la idea de cultura es un eufemismo. No sólo es equívoca, es ininteligible. Y liga esto con el germanismo que da nacimiento a la idea de cultura como idea-clave, idea-fuerza, idea-cúpula. “Fue Bismarck quien habría descubierto su enorme potencial como idea directora de la política de la gran Alemania en el proceso de su unificación. Un proceso que pasaba necesariamente por la lucha contra Francia... y contra la iglesia Romana. *Contraria sunt circa aedem*⁵¹”, rematando así con una expresión que Mauricio Beuchot aplica frecuentemente a la oposición y cercanía del univocismo y el equivocismo.

Bueno no muestra miramientos para con la idea moderna de cultura, un híbrido entre la fuerza soteriológica de la gracia divina y el nacionalismo (humanista, clasista, étnico, académico, político); aunque se lleve quinientos años —“largas son las tinieblas”— su propuesta pretende destruir el mito de la cultura. Estas son las palabras finales de *El mito de la cultura*:

Lo que nos obliga a concluir que es la oposición dualista entre las ideas de Naturaleza y las ideas de Cultura aquello que debe considerarse como una disyunción ficticia (...) Pero no es la “vuelta a la Naturaleza” aquello que puede liberarnos de la cultura. La “liberación de la Cultura” requiere no sólo romper el cascarón que envuelve a la mítica “Naturaleza”; únicamente después de estos rompimientos podremos acaso poner la proa “con las velas desplegadas” hacia eso que llamamos la Realidad⁵².

Esta última línea sin duda podrá comenzar varios libros críticos sobre el asunto. Lo que aquí nos ocupa es este singular movimiento: declarar que la idea de cultura es ininteligible —exactamente como la gracia divina—, impugnar el halo soteriológico de la cultura, rechazar la posibilidad de

una “ciencia de la cultura” y, sin embargo, admitirla en plural no sólo para seres humanos, sino también para animales. ¿No es esto algo así como re-secularizar la idea de gracia, que ya había pasado por su primera secularización al ser funcional y políticamente transvestida en cultura? Pareciera que Bueno estuviese jalando hasta el tope, hasta el suelo de la animalidad, una idea que apenas en 1871 Tylor había bajado hasta todas las “producciones” de todos los grupos humanos de la Tierra. La idea se extiende hacia las entidades “inferiores” en la jerarquía tradicional al mismo tiempo que es impugnada “hacia arriba”, en la capacidad de trascendencia, elevante, medicinal de la cultura. Quizá fuera deseable —aunque alejado de la “Realidad”— *conservar* el mito de la cultura y trabajar contra el error de que ese mito no cubra *también*, por principio, a los grupos simios no humanos.

III. ENTRE LA UNIVOCIDAD Y LA EQUIVOCIDAD: LA ANALOGICIDAD DE LA CULTURA

La doctrina filosófica de Bueno frecuentemente da lugar a las categorías de lo unívoco, lo equívoco y lo analógico o dialéctico. En el asunto que nos ocupa aparecen también, pero no en el contexto de la predicación del término cultura a animales humanos y no humanos. Esto puede ser algo circunstancial o algo inherente a la filosofía de Bueno. Está por verse.

Empieza uno por extrañarse de que Bueno esté convencido de la oscuridad de la idea de cultura y, sin embargo, acompañe al etólogo español Jordi Sabater Pi en el pionerismo de reconocer y argumentar que hay culturas no humanas⁵³. A pesar de los lúcidos análisis que Bueno hace para arrojar luz sobre un mito tan oscurantista, pareciera que debemos conformarnos con que es oscuro aplicado a la humanidad y sigue oscuro aplicado a los animales no humanos.

No parece que Bueno desnude la equivocidad de la idea de cultura para exigir su aniquilación total —pues la emplea para animales. Más bien está tratando de reconducirla hacia la univocidad, hacia un concepto claro y distinto, conveniente con la realidad —según una filosofía materialista y racionalista. Esa pudiera ser una tarea titánica y todavía no lograda. Pero no encuentro algo más contundente que lo ya dicho para afirmar que es analógico el concepto de cultura que Bueno deja después de exponerlos todos a la crítica.

El despliegue de estas categorías es claro y explícito en “La etología como ciencia de la cultura”; ahí el problema es analizar los alcances y los límites de la etología como ciencia natural y ciencia cultural. Lo que está en la base del problema es, pues, “el discontinuismo (entre los contenidos naturales del campo de la etología y los contenidos culturales y, en particular, los de la cultura humana) y el continuismo (entre esos respec-

tivos contenidos)⁵⁴, los cuales son considerados como dos límites extremos (tesis y antítesis).

Expuesto esquemáticamente:

PREMISA CONTINUISTA	PREMISA DISCONTINUISTA
El reino de las formas culturales es una parte integrante del campo de la etología.	Hay ruptura radical entre las ciencias para entes naturales (como los animales) y las ciencias para el hombre y la cultura.
No parece haber justificación alguna a los intentos de poner barreras a la marcha imperialista, continua y victoriosa de la etología por el terreno de las formaciones culturales —antropológicas—	Parece irracional todo intento de convertir a la etología en una ciencia de la cultura.
<p>Continuismo semántico (objetivo o referencial):</p> <p>a) Continuidad causal (genética, sustancial o existencial): evolución biológica.</p> <p>b) Continuidad estructural (esencial, serial).</p>	<p>Discontinuidad semántico:</p> <p>a) Discontinuidad causal o sustancial, propia del creacionismo y del emergentismo metafísicos. Dios “diseña” al más insignificante de los individuos humanos; privilegio del que no goza ni el más notable de los animales.</p> <p>b) Discontinuidad estructural; hiato o interrupción de la sustancia en el proceso de transformación; la nueva configuración no procede <i>ex nihili subiecti</i>⁵⁵.</p>
Univocismo del género o clase respecto a sus especies animal, conducta y cultura (<i>Genus</i>) se predicán unívocamente en todas las especies y elementos [sean <i>Homo, Pan, Pongo, Sócrates</i> o <i>Washoe</i>].	Equivocismo del género o clase [Sólo en modo equívoco pueden predicarse estos géneros a animales y humanos; tan equívoco como el predicado <i>can</i> aplicado a un perro y a una constelación celeste].
El continuismo parece haber derribado los dualismos tradicionales, las dicotomías animal/hombre y naturaleza/cultura: los hombres son animales, la cultura es también una categoría zoológica y la etología es una ciencia cultural.	Pero los esquemas dualistas tienen también su fundamento...

... y lo que desde el continuismo se habría podido demostrar es, sobre todo, que las líneas fronterizas tradicionales son inadmisibles, pero sin que esto signifique que no existen otras, y tales, que las tradicionales pudieran reinterpretarse como una representación distorsionada (en un medio ideológico, metafísico o mitológico) de las bandas de frontera estructuralmente más efectivas. Esto supuesto, nuestra tarea habrá de consistir en un 'corrimiento' o 'desplazamiento' de fronteras más que en una abolición de las mismas por decreto voluntarista ⁵⁶.

Bueno realiza este corrimiento de fronteras aceptando una parte de la posición radical univocista (continuista) y otra de la equivocista (dualista o discontinuista): frente al abracadabra del discontinuismo genético, es razonable el continuismo: la animalidad se predica unívocamente en humanos y no humanos. Pero es más razonable, y no es incompatible con la primera elección, la posición discontinuista estructural o serial, en la modalidad del género o clase "plotiniana": las determinaciones del género inicial se van reiterando pero también diferenciando en los descendientes, desapareciendo o tomando otros valores, incluso hasta llegar a anularse en alguno de ellos. "Dos heráclidas pertenecen al mismo género no porque sean semejantes entre sí, sino porque descienden de un mismo tronco (*phylum*)". Así, la continuidad genética o esencial no queda comprometida por las disyunciones o discontinuidades estructurales, puesto que éstas se generaron en el devenir de la serie.

Esto significa que el modelo de la taxonomía no debe ser tanto la porfiriana o linneana, pues en ellas tenemos que la distribución subgenérica es reiteración descendiente, unívoca, uniforme, válida para todos los subgéneros y en el mismo sentido, lo cual nos da un *genus* rígido e inmutable que se va yuxtaponiendo —como continuidad basal— en las discontinuidades —especies mendelianas. Ante esto es preferible el modelo "plotiniano", que admite un discontinuismo subgenérico e incluso cogenérico sin comprometer el continuismo genético ya aceptado por él.

Así pues, Bueno aproximó la reflexión al "horizonte dialéctico" donde resolvió tesis y antítesis, premisa radicalmente unívoca y premisa radicalmente equívoca, de manera *proporcional*: mediando la continuidad causal o genética con la discontinuidad estructural. Así señala los alcances y los límites de la etología como ciencia de la cultura, pero no llega a declarar el carácter analógico del mismo concepto de cultura, quizá porque no acaba de confiar en la posibilidad de que un "mito" alumbre, o quizá porque su crítica a los nacionalismos le advierta de recelar de un nuevo tótem (iculturas simias no humanas!), levantado como apéndice del mito de la cultura (nadie sabe para quién trabaja).

Para enfocar cabalmente el problema, el desarrollo de la analogicidad y la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot nos resulta imprescindible.

ble. Y esto en los dos sentidos básicos: a) como procedimiento, lógica o racionalidad analógica, pues nos permite manejar diferencias sin aniquilarlas en las vías univocista y equivocista; b) además, por el compromiso de esta hermenéutica con la ética y la política.

Respecto a lo primero, cabe mencionar que las formas analógicas que Beuchot nos explica en su *Tratado de hermenéutica analógica*⁵⁷, a saber, la metafórica, la de proporcionalidad y la de atribución, aplicadas a nuestro problema sobre el modo en que los simios no humanos viven (en) algo análogo a nuestras culturas, da pie a desarrollos que cubren una amplia gama de matices, univocistas y equivocistas, dentro del mismo espectro analógico. El desarrollo de la analogicidad realizado por Mauricio Beuchot nos permite “cerrar” las vías más extremas esbozadas en I y II para tratar de entrever un espacio más o menos amplio, fronterizo entre ambas, y que realmente ofrezca una tercera vía ante dos polos opuestos que a veces se tocan.

La vía o banda fronteriza amplia de solución al problema que nos ocupa está precisamente en enfocar a los simios como analogados de *anthropos* (antropoides), y a sus culturas como *culturoides*. Se ha debatido intensamente cuál forma de predicación les conviene más a los simios antropoides, y en cada caso las objeciones abundan: “culturas no humanas” y “hábitos instintivos” incurrir en posiciones equivocistas y univocistas paradójicamente muy cercanas entre sí; “protoculturas” sí da a entender una diferencia con lo que llamamos propiamente culturas, pero el problema es que tal diferencia rodea el significado de “lo primitivo”, lo primero, lo que está en germen respecto de algo que será pero que todavía no es (por defectos intrínsecos o faltas extrínsecas, como más tiempo), incurrir en el error de dar a entender que los simios actuales son nuestros primitivos contemporáneos o fósiles vivientes, etcétera. La propuesta de emplear el concepto *culturoides* para significar la analogía, la semejanza proporcional (ni identidad ni diferencia absolutas) ha sido bien recibida por quienes han sostenido posiciones radicales.

En la perspectiva que abordamos el problema desde el inicio, las posiciones extremas se sitúan en forma esquemática como sigue:

UNIVOCISMO	EQUIVOCISMO
El concepto de cultura es lo suficientemente claro y distinto como para predicarse unívocamente de todos los grupos humanos y sólo de ellos.	El concepto de cultura es una abstracción, una voz vacía que, convencionalmente empleada para designar “lo adquirido históricamente, en educación y política”, sí puede atribuirse a las comunidades de simios no humanos.

Semántica y pragmáticamente el concepto de cultura es universal (y no corresponden a nada simio).	Semántica y pragmáticamente el concepto de cultura es completamente contextual, y depende de quién lo califique de tal.
Objetivismo	Subjetivismo
Las culturas son “hechos”, incluso cuando se trata del hecho de poder interpretar (razonar, hablar, reír, crear).	Las culturas son sólo “interpretaciones”, incluso los egipcios modernos heredaron una piedra, no la Piedra Roseta, que no sabían interpretar.
Nada de lo cultural conviene propiamente a lo animal. Un semejante es alguien con quien se puede conversar como si no mediara ningún obstáculo; jamás sabremos si son semejantes a nosotros puesto que no nos lo pueden siquiera decir.	Todo lo genético e instintivo pertenece por igual al humano que al simio. La semejanza simio-humano justifica derechos homólogos.

Una concepción analógica de la cultura discrimina proporcionalmente entre un polo y otro, sin recaer en un universalismo (que incluso dificultaría las relaciones multiculturales humanas) ni en un relativismo extremo (al que, por faltarle una noción limítrofe podría incurrir fácilmente en su opuesto: “todas las culturas —humanas y no humanas— son lo mismo”).

El concepto de cultura no es un universal perfecto, sino análogo, imperfecto o “híbrido⁵⁸”. Sólo como pura abstracción mental es realmente universal —pero entonces ya no existe semánticamente, es decir, “referencialmente”; y al existir así, entonces se particulariza y pierde universalidad. No hay una cultura concreta que sea la cultura total o el paradigma de la cultura y, a la inversa, un tal paradigma no se verifica cabal y completamente en todas y cada una de las culturas concretas. Para orientarnos en la búsqueda de proporcionalidad entre univocismo y particularismo debemos contar con algunas virtudes dialógicas, hermenéuticas; no sólo se precisa *tekné* o *episteme*, sino también *frónesis*, capacidad para “fluir” en la *praxis* intersubjetiva, prudencial. ¿Es preciso que los analogados sean iguales al análogo? ¿Es preciso que las comunidades simias demuestren igualdad estructural con las humanas para que se les considere culturas? Pero, ¿no estaremos también faltando a la prudencia y al mismo valor diferencial de “eso que hacen ellos” al situarlos en un plano de igualdad, incluso injusto, desventajoso para ellos?

Es decir, el primer problema que debemos abordar es si efectivamente la analogía es la mejor figura para resolver nuestro problema. En *Sobre el*

ser y la esencia Tomás de Aquino da pie a aventurarnos en esta otra escabrosa analogía: Si el ser se predica de manera analógica y no unívoca o equívoca (pues no es lo mismo ser en sentido propio, sustancial, que ser en sentido accidental, es decir, en otro, o ser como privación), así también la cultura se predica análogamente, ni unívoca (como quien dice de Sócrates y Platón, que son humanos, y la humanidad se les reconoce del mismo modo y con las mismas condiciones a los dos), ni equívoca (como predicar “can” de un perro y de la constelación celeste). Habrá pues de ser analógica.

Respecto a lo segundo, nos es útil la comprensión analógica de la igualdad ⁵⁹, pues así, al ser la igualdad más allá de la humanidad una exigencia del Proyecto Gran Simio, no nos perdemos en las vías univocistas o equivocistas, sino que la comprendemos de manera proporcional, con diferencias, en este caso, más marcadas que para cualquier comunidad o sector humano. Mostrando de manera más radical que “también la fraternidad tiene que ser analógica, pues una fraternidad unívoca mata al hermano que sea diferente y una fraternidad equívoca mata en los hermanos aquello mismo que los haría comunicar. Ambas posturas extremas son Caín ⁶⁰”.

En su último libro (*El collar del Neandertal*) el destacado paleoantropólogo español Juan Luis Arsuaga declara, subrayando así la singularidad del proceso antropogenético: “Nos hemos quedado *solos*. No hay ninguna otra especie con la cual podamos comunicarnos”. Nos preguntamos si no se tratará más bien de que nos hemos quedado *sordos*. Una hermenéutica, y justamente una analógica, se precisa para entablar el “diálogo” (en sentido metafórico) con aquellos que nos son tan semejantes y tan diferentes. La palabra no debiera ya más conducir a la sordera; no es a pesar de ella, sino gracias a ella que podemos construir una mediación, un puente que salve lo valioso en su diferencia.

NOTAS

- 1 Un concepto medular de la antropología moderna es precisamente el de unidad psíquica de los pueblos: la humanidad es una, con necesidades básicas idénticas pero diferentes modos de responder a ellas. Las diferencias culturales corresponden a factores como la historia, el medio social y el ambiente natural, pero éstas pueden ser: a) diferencias de grado en el ritmo de la marcha del progreso (al modo en que lo planteó el evolucionismo de Tylor), o bien b) diferencias de “estilo”, “opción cultural” y finalidades que no pueden subsumirse en una visión estratificada (Lévi-Strauss). En ningún caso se admite una diferencia de naturaleza que, por ejemplo, excluya de la extensión de la cultura a los pueblos ágrafos. La extensión del concepto de “cultura” a todos los grupos humanos es la condición de posibilidad de una ciencia antropológica (aun cuando ésta se debata entre buscar el/los elemento/s que unifiquen la multiplicidad cultural o destacar las diferencias sin pretender subsumirlas en ninguna categoría que no sea la de “humano” o “cultural”). Contrastemos esto con una posición como la de H. Rickert, quien elaborando la epistemología de las ciencias (de la cultura y la naturaleza), duda del cajón en donde deban entrar grupos de apariencia humanoide pero que no manifiestan ninguna de las acciones espirituales que caracterizan a la cultura. Pueblos sin ley, arte, ciencia, religión, en los cuales el lenguaje parece ser el único síntoma de una humanidad malograda. Grafton Elliot Smith llama “hombres naturales” a todos los que quedaron fuera de la influencia civilizatoria y que definen negativamente su problemática humanidad. ¿Quién habrá de profesionalizarse en su estudio, el antropólogo o el zoólogo? “Respecto de algunas disciplinas como la *geografía* y la *etnografía*, puede haber dudas sobre el lugar a que pertenecen (...) como mera naturaleza (...) o con relación a la vida cultural (...) Los pueblos primitivos pueden considerarse, por una parte, como ‘pueblos de la naturaleza’, pero por otra parte, cabe investigarlos con el propósito de inquirir hasta qué punto se encuentran en ellos *comienzos o indicios* [ACRB] de cultura”. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural* (1943). Espasa-Calpe, Bs. As. 1952, pp. 54-55. Desde luego, la referencia a Rickert es imperiosa, pues fue él y en esta obra quien promovió el cambio en la designación de ciencias del espíritu a ciencias de la cultura.
- 2 Y que por tanto tuvo que esperar a que tal animal estuviese anatómica y fisiológicamente diferenciado del resto de las criaturas para que empezase a padecer miedo, frío, hambre y poca mandíbula, es decir, para que empezase a pensar qué hacer para sobrevivir: cultura.
- 3 Como se ve, presento la discusión limitada a grandes simios (chimpancé, gorila, orangután, además de humano). Más allá de esta ‘punta del cono’ que es el problema que presento, está literalmente un mundo por discutir.
- 4 Ver Kanh, *El concepto de cultura: Textos fundamentales*. Anagrama, Barcelona, 1975. Kroeber designa a la cultura como “lo superorgánico”, mostrando así entera convicción en que la cultura está más allá del ámbito biológico, estrictamente orgánico. L.A. White toca una fibra aparentemente incuestionable, al declarar que la utilización de símbolos es la gran diferencia entre humanidad y animalidad. La cultura es el principio de definición de la aquélla, y ninguna otra criatura cuenta con ella, porque la cultura es un sistema de objetos que dependen de la simbolización. Resulta un poco irritante que, a pesar de la convicción de que no hay cultura más que la

humana, prácticamente todos estos antropólogos emplean con frecuencia la expresión “cultura humana”, lo cual así constituye un pleonismo.

- 5 “Antropoides” es un suborden de los primates que incluye monos del “Nuevo” y del “Viejo Mundo” (!), los llamados simios menores y los homínidos (vivos o extintos); dentro de esta última superfamilia está (viva) la familia de los póngidos o grandes simios (orang-utan, gorila, chimpancé y Homo), cada uno de estos géneros con diversas especies.
- 6 “Información socialmente transmitida”: definición de meme en paralelaje con gene. Ver Mosterín, *Filosofía de la Cultura*. Alianza, Madrid, 1993.
- 7 Para esta posición de la diferencia global entre humanidad y animalidad hay innumerables referencias clásicas: Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad de los hombre* (1754) (trd. Armiño) Alianza, Madrid, 1992; Kant, *La metafísica de las costumbres* (1785). Espasa-Calpe, Madrid, 1994; Gehlen, Arnold, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo* (1974) (Trad. Vevia Romero). Sígueme, Salamanca, 1980; Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos* (1928). Losada (Trad. José Gaos), Bs. As. 1938.
- 8 Engels, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Desde luego, la política de realidad que permea las consideraciones de Engels y Marx en este asunto tiende a ser congruente con otros de sus planteamientos. Así, la forma de vida forrajeadora (caza-recolección) es el grado cero de la vida humana, pues lo es de la producción, la tecnología, la mediación racional medios-fines, toda forma de conocimiento: “Because de transformation of nature was seen for them [Marx y Engels] as the distinct human quality, peoples who only collected plants and animals could not really have reached a stage of culture. At best they were in a state of transition, still identifying with nature in a dumb, immature, undifferentiated and uncomprehending way, tied to her by an umbilical cord in an animal-like fashion (...) Although (...) Engels and Rosa Luxemburgo (...) Marxist nevertheless continue to say that natures value is nothing but a social construction: nature is valuable only and if because humans value it.” B. Noske, *Beyond Boundaries. Humans and Animals* (1987). Black Rose Books, Montreal, 1997, p. 74-75. Como sabemos bien, la representación que se tiene desde esta perspectiva de los pueblos salvajes es de atraso, miseria, temor, ignorancia y superstición. Otras críticas a esta perspectiva: Sahlins, *Edad de piedra, edad de la abundancia*. FCE, México; y Clastres, *Estudios en Antropología Social*. Gedisa, Barcelona, 1987.
- 9 Gadamer, *Verdad y Método I*. (1959). Sígueme, Salamanca, p. 531-535; *Verdad y Método II* (1975). Sígueme, Salamanca, pp. 526 y ss.
- 10 Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico. El árbol, el animal y el hombre* (1994) (Trad. Kauf). Tusquets, Barcelona, 1994, pp. 41-42.
- 11 Desde luego, y no lo puedo resistir, a uno le viene la pregunta ¿de qué planeta cayó este bicho tan singular que a ningún otro en la Tierra lo tiene por familiar? ¿Cómo comprender que no tenga esencia mientras que todo lo demás sí? Porque, si algo que no sea humano tampoco tiene esencia, entonces nuestra singularidad está totalmente perdida.
- 12 Ferry, op. cit., p. 47.
- 13 *Idem*, p. 49. Ferry está siguiendo a Rousseau, la siguiente cita de *El origen de la desigualdad* la presenta en todas las obras donde combate el ecologismo y el movimiento pro derechos de los animales: “...mientras que un animal, al cabo de algunos meses, es lo que será toda su vida, y su especie, al cabo de mil años, lo que era el primero de esos mil años ¿Por qué sólo el hombre está expuesto a volverse imbécil? ¿No es así como retorna a su estado primitivo

y como, mientras la bestia, que nada ha adquirido y que tampoco tiene nada que perder, permanece siempre con su instinto, el hombre, volviendo a perder por la vejez u otros accidentes todo cuanto su *perfectibilidad* le había hecho adquirir, vuelve a caer más bajo que la bestia misma”.

14 *Idem*, p. 86.

15 Tomás de Aquino, C.91, a.3, ad 3; “El cuerpo humano, ¿fue o no fue correctamente dispuesto?” *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988. Esta manera de justificar la corporalidad humana me resulta asombrosamente aguda; Tomás de Aquino está interpretando cada síntoma diferencial en el marco de un posible problema (¿y si nuestra disposición corporal no es la adecuada?), argumentando que hay completa perfección relativa al fin (potencias del alma racional) con que fue creado el ser humano. Incluso si la posición erecta parece una aberración, pues nos sitúa en analogía con la planta y el árbol, que en la cadena ontológica/jerárquica son inferiores al animal, Santo Tomás sostiene que la verticalidad humana está orientada hacia arriba (“su parte más sublime, la cabeza, mira hacia lo más sublime del mundo; y su parte inferior, hacia la inferior del mundo”) Las plantas, en cambio, tienen su “cabeza” bajo tierra y “su parte ínfima mira hacia lo más sublime del mundo”. Los animales se hallan en medio de los dos esquemas verticales por la horizontalidad de su eje corporal: de lo sublime (por donde se alimentan) y lo ínfimo (por donde “evacuan lo superfluo”). Toda esta interpretación de la corporalidad podría, con matices claro está, valer para algunos de los animales erguidos, con rostro bastante sensibilizado y que no toman el bocado con el hocico, sino con “el órgano de órganos que es la mano”.

16 Carrithers, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?* Alianza, Madrid.

17 Desde luego, el término *antropomorfista* es más aceptable que *humanizacionista*, utilizo la segunda expresión para destacar lo inusual de algunas posiciones del “Proyecto Gran Simio”, lo cual pasaría desapercibido si se tratase de antropomorfizar a los simios antropoides.

18 Para una excelente crítica al naturalismo ético puede verse Cela Conde, Camilo J., “El naturalismo contemporáneo: de Darwin a la sociobiología”, en Camps, V., *Historia de la Ética*. Vol. 3. Crítica, Barcelona, 1989, pp. 601-634; Sahlins, *Uso y abuso de la sociobiología* (1976). FCE, México. Las obras sociobiológicas más conocidas: Wilson, E.O., *Sociobiología: la nueva síntesis* (1975). Dawkins, *El gen egoísta* (1976); Lumsden y Wilson, *El fuego de Prometeo* (1983). FCE, México, 1985; Booner, *La evolución de la cultura en los animales* (1980), Trad. Sánchez Sainz-Trápaga, Alianza, Madrid, 1982.

19 Obviamente, esto de que los genes utilizan a los organismos y sus ideologías para propagarse es una simplificación de la posición de Dawkins, en la cual él mismo ha incurrido. E. O. Wilson, el padre fundador de la sociobiología la define como “el estudio sistemático de las bases biológicas de todo comportamiento social”, en donde este último se considera como “el proceso por el cual el organismo vivo individual, a través de su interacción con otros, participa en la transmisión de sus propios genes” (*Sociobiología*, p. 4 y ss).

20 Ferry, *El nuevo orden ecológico*, pp. 11-23. Cfr. Noske, *Beyond Boundaries*, pp. 45-46. Curiosamente, en ambos textos la posición de la misma Iglesia medieval es completamente diferente; el primero se detiene a describir las amonestaciones y excomuniones a plagas —cuando ellas perdían el juicio— mientras que Noske destaca el antropocentrismo católico en pugna con las cosmovisiones paganas: “Nature was still believed to respond to human affairs:

people and animals inhabited the same moral universe. Animals were even convicted and executed for crimes they had allegedly comitted. The line between humans and other species was crossed and recossed at that time (...) The Church tried to keep humans and non-humans apart, drawing a well marked and impassable line between the two." (p. 46). En ambos casos a la Iglesia católica le va mal iaunque por muy diferentes razones!

- 21 Estas dos direcciones son más analíticas que empíricas, pues tenemos por ejemplo a Dawkins activamente comprometido con la sociobiología y con el Proyecto Gran Simio. Ver Singer y Cavalieri, *Proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad* (1993). Trotta, Barcelona, 1997.
- 22 Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*. Trotta, Barcelona, 1995, pp. 155-157.
- 23 Ver Gustavo Bueno, *El mito de la cultura* (1996). Prensa Ibérica, Barcelona, 1997.
- 24 Destacado etólogo español, pionero en la investigación de culturas chimpancés en África.
- 25 Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura* (1978). Anthropos, Barcelona, 1989, p. 73.
- 26 Ver Sabater Pi, *op. cit.*, pp. 42-49.
- 27 Una de las constantes es la casi nula ocurrencia del incesto primario (madre-hijo), pero no al grado de atribuirle una "imposibilidad absoluta", instintiva, mecánica, etc. Además, las hembras no sólo son "objeto de competencia" para los machos, pues intervienen activamente en la selección de la/s pareja/s sexual, a veces por un "criterio" estético, a veces "político"; ver Small, *Female Choices: Sexual Behaviour of Female Primates*. Cornell University Press, Londres, 1996.
- 28 Esta separación entre sexualidad y reproducción está suficientemente documentada en De Waal, *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*. John Hopkins University Press, Baltimore, 1982; "Bonobo Sex and Society: The Behaviour of a Close Relative Challenges Assumptions about Male Supremacy in Human Evolution", *Scientific American*, March 1995, pp. 82-88.
- 29 En este punto la bibliografía es vasta: Sabater Pi, *op. cit.*; Singer y Cavallieri, *op. cit.*; Miller, "Protean Primates: The Evolution of Adaptative Unpredictability in Competition and Courtship", en Whiten & Byrne (Eds.), *Machiavellian Intelligence II*. Cambridge U. Press; De Waal, Frans, *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y en otros animales* (1996). (Trad. Ferrer). Herder, Barcelona, 1997; *Peacemaking Among Primates*. Harvard University Press, 1989; Wrangham, McGrew, de Waal & Heltne, *Chimpanzee Cultures*. Harvard University Press, 1994; De Waal, "Culture and Nature are Inseparable", *The Chronicle of Higher Education*, June 4, 1999, donde reseña comportamientos simios difícilmente reductibles al socorrido "instinto".
- 30 Referido por De Waal, *Peacemaking among...* p. 104. Sobre el compartir comida —activa o pasivamente— la reciprocidad, los sistemas de alianzas y venganzas, la indignación y la agresión moralista en simios, etc. ver De Waal, *Bien natural...* pp. 189-209. Un trabajo especial merece un acontecimiento que muestra la posibilidad de comprensión —por parte de un chimpancé torturado durante 12 años por humanos— de una situación difícil para un humano, pues lo agredían hembras chimpancés; "Viejo", el chimpancé en cuestión, al parecer comprendió que se trataba de un "malentendido" y en vez de unirse a la agresión o permanecer indiferente repelió el ataque de sus compañeras en lo que el humano alcanzaba su lancha para ponerse a salvo

- (Goodall, "Los chimpancés: llenando el vacío", en Singer y Cavalieri, *Proyecto Gran Simio...* p. 28.
- 31 Citado en Sabater Pi, *op. cit.* p. 110: preferencia por las formas simétricas y rítmicas, tendencia a centralizar los grafismos o pinceladas, tendencia a buscar el equilibrio entre varias manchas alrededor de un eje central, preferencia por los colores primarios, capacidad para completar algunas figuras inacabadas muy simples.
- 32 Ver el conjunto de reportes e información al respecto, presentados por nueve primatólogos que han estudiado chimpancés salvajes al menos durante ocho años. Sitio web: <http://chimp.st-and.ac.uk/cultures/database.htm>
- 33 Ferry, *El nuevo orden ecológico...* p. 79
- 34 Hay propuestas serias en este sentido: o nos incluimos en el mismo género de los chimpancés (*Pan sapiens* sería nuestro nombre científico) o los movemos a ellos hacia *Homo* (*Homo troglodytes*, *Homo paniscus*), ver al respecto, Diamond, "The Rise and the Fall of the Third Chimpanzee", en *Cahiers Antispécistes. Reflexion et action pour la libération animale*, que está disponible en Internet: <http://www.geocities.com/CapitolHill/3347/09avo.html>.
- 35 Benedict, "El desarrollo de la cultura", en Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad*, p. 247.
- 36 El lenguaje parece ser el último y definitivo Rubicón, el cual no podremos ahora abordar con detalle.
- 37 Shapiro, "Los comienzos humanos", en Idem, p. 12.
- 38 Ver, Morey, *El hombre como argumento*. Anthropos, Madrid, 1987, p. 61. También Mosterín, *Filosofía de la cultura*. Alianza, Madrid, 1991, pp. 148-149.
- 39 Ferry, *El nuevo orden ecológico*, p. 88 y ss.
- 40 Idem., p. 92.
- 41 Ver Mosterín, *Filosofía de la cultura*. Alianza, Madrid, 1991.
- 42 Hawley, "Ecology and human ecology", *Social Forces* 22 (1944), pp. 308-405; citado por Rappaport, "Naturaleza, cultura y antropología ecológica", en Shapiro, *Hombre, cultura y sociedad* (1956), FCE, México, 1993, p. 266.
- 43 Bueno sostiene que el idealismo alemán —una transformación del cristianismo— es el antecedente de ese delirio de la "purificación" del espíritu y de la lengua alemanes, y cita a Fichte (*Discurso a la nación alemana*): "Sois vosotros, alemanes, quienes poseéis más nítidamente que el resto de los pueblos, el germen de la perfectibilidad humana y a quienes corresponde encabezar el desarrollo de la humanidad; si vosotros decaéis, la humanidad entera decaerá con vosotros, sin esperanza de restauración futura".
- 44 La historia del concepto de cultura encierra la paradoja de negarla ahora o calificar de "anticulturales" a los despliegues imperiales y genocidas, colonialistas y etnocéntricos —universalistas— que en su momento acogieron la lucha por la cultura/salvación como una misión destinal/divina.
- 45 "En cuanto mito oscurantista, la idea de cultura podrá ser considerada desde la perspectiva de la proposición 36 del libro II de la *Ética* de Spinoza: 'Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas''. *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica, 1997, p. 27.
- 46 "(1) Toda cultura tiene una dignidad y un valor que deben ser respetados y protegidos. (2) Todo pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su cultura", Declaración de principios de Cooperación Cultural Internacional de la UNESCO. Una vez concedido el estatus cultural de los simios, sería

cinismo no concederles estos principios porque no son humanos o porque no pueden hacerlos valer por sí mismos.

- 47 Bueno, *El mito de la cultura*. Prensa Ibérica, Madrid, 1997, p. 184.
- 48 Nuestro punto de referencia por retomar con más detalle en III, es “La etología como ciencia de la cultura” Gustavo Bueno profundiza en un análisis preliminar de la idea de continuidad, haciendo gala de su conocimiento y aplicación de las nociones clásicas y escolásticas de continuidad evolutiva causal, genética o sustancial (relaciones de homología y *univocidad*), discontinuidad entre naturaleza y cultura (*equivocidad* categorial). Además, está considerando la continuidad estructural (esencial, serial) con la cual tienen que ver las relaciones de *analogía*. *El Basilisco*, segunda época, No. 9 (verano de 1991), pp. 3-37.
- 49 Bueno, *El mito de la cultura*, p. 43. Esta observación cala en un “axioma” antropológico presente incluso en Geertz: la capacidad para hablar es natural en el hombre, hablar inglés o francés es cultural; genéticamente tenemos el aparato fonador, pero también naturalmente aprendemos a utilizarlo en un idioma concreto. Por otra parte, en la tesis de maestría (*Aproximación al concepto de cultura*. Facultad de Filosofía, UMSNH, Morelia, Mich. 1997), advertimos el problema de la socialización como criterio para declarar cultural a cierto de tipo de información en una condición que agregamos a lo expuesto por Mosterín y que él mismo no consideraba: que la transmisión social fuese intraespecífica. Sólo así salvábamos la consecuencia extrema de hablar de aculturación para toda domesticación o amaestramiento animal.
- 50 Bueno, “La Etología como Ciencia de la Cultura”, p. 23 (en la impresión del formato electrónico).
- 51 Bueno, “El reino de la Cultura y el reino de la Gracia”, *El Basilisco*, segunda época, No. 7, invierno 1991, pp. 53-56 (p. 1 en la impresión del formato electrónico). También: “No decimos esto [no hay ni habrá ‘ciencia de la cultura’] en sentido ‘nominalista’ (...) es decir, en el sentido de sobrentender que la cultura es sólo ‘una abstracción’ (como si lo único que existieran fueran las conductas individuales y los coacervados de esas conductas individuales). Lo decimos en el sentido de que ‘la cultura’ no existe (gnoseológicamente) ni siquiera como abstracción sistemática, sino que es sólo un nombre oscuro y confuso, un mito gnoseológico [ACRB]”. *El mito de la cultura*, p. 154.
- 52 Ídem., p. 222.
- 53 “Para acogernos a la terminología clásica, cabría distinguir, dentro de la idea general de cultura, una cultura *ánimica* (la del animal, muy diferenciada en sí misma), y una cultura *espiritual*, pero siempre que tomemos este concepto en el sentido de *espíritu objetivo* (que constituiría la definición misma del hombre como ser histórico)”. Así escribió al final de su artículo “Sobre la idea de Cultura” (*El Basilisco*, No. 4, sep-oct, 1978, pp. 64-67) que se publicó el mismo año en que Sabater Pi divulgó su trabajo a través de *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, y en que fue promulgada la Constitución Española vigente, cuyo artículo 44.1 garantiza el derecho a la cultura.
- 54 “La Etología...” p. 5 (impresión del formato electrónico).
- 55 Importa señalar que el discontinuismo estructural tiene varios modelos. El de la escolástica cristiana, que señala las determinaciones de género presentes en humanos y asentes en animales (risa, lenguaje, técnica, raciocinio, etc.). El de Descartes, que emparejaba *res extensa* con vida corpórea y *res cogitans* con espíritu, logrando un continuismo genético y estructural entre el animal y el humano, esto es, en cuanto a la mera mecánica de su vida

corpórea. Esta perspectiva hizo posible que animales muy semejantes al hombre pero sin rastro de espíritu pudieran ser “aprovechados” al máximo, pues sólo hablan, sufren y se quejan en apariencia. Ver “La Etología...” p. 13

56 “La Etología...” p. 21.

57 Beuchot, M., *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM, México, 1997.

58 Beuchot, M., “Fundamentos de la interpretación de la filosofía de la cultura”, en *Intersticios*, Año 3, No. 5, 1996.

59 Arriarán y Beuchot, *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. Itaca, México, pp. 184-185.

60 Idem, p. 191.