

## TRAS LA ANIMACIÓN

Escribe Pope: *Conócete a tí mismo: no pretendas / de Dios la esencia penetrar, amigo. / Estúdiate a tí mismo, pues el hombre / es el más propio estudio para el hombre.* En su ensayo poético, critica estoicamente las crecientes pretensiones de la ciencia ante lo que describe como frágil condición humana: *Como en un istmo colocado él tiene / índoles varias: ya se nos presenta / cual un ser mixto o cual compuesto raro / de calidades entre si contrarias.* Durante el XVIII la investigación naturalista conocería una substancial expansión, que conformaría durante el siglo siguiente una nueva manera de abordar la cualidad del hombre mismo y los problemas de su entorno: *Mide la tierra, y encadena el rayo. / Regla el flujo del mar, registra el polo. En frágil tabla y en seguro rumbo / aventúrate osado por los aires / a nuevos mundos y a conquistas nuevas.* Con Darwin se arrojaban inevitables dudas sobre lo que había sido la esencia clásica del hombre. El asunto prosiguió en la línea de lo que Weber describiría como *Entzauberung*, o pérdida de la magia, racionalización del mundo. Después de la guerras mundiales, las ciencias naturales se habían diversificado suficientemente como para abordar el laberinto de nuestra biología, y Chomsky, el joven matemático del MIT, propuso investigar el lenguaje mismo como parte de la dotación biológica humana. Durante dos siglos y medio, importantes literatos, humanistas y filósofos habían mirado de reojo y con recelo esos inevitables cambios tanto materiales como de paradigma.

El terreno estaba abonado para que germinaran posiciones antagónicas. Con el tiempo, además del mantenimiento de diversos tipos de idealismo, entre los cuales los que suponían que había y habría siempre “algo más allá”, difícil o imposible de captar para el naturalismo, se fortificarían formas de materialismo estricto (Büchner: *Kraft und Stoff*; o actualmente Churchland: *Touching the nerve*); y ciencias “pneumáticas” contra la investigación oficial, pseudociencias metodológicamente alternativas, creadas para desmentir esto y lo otro, negacionistas de la doctrina asentada de la evolución, luditas naturalistas, que invocaban la autoridad en su propio ámbito y pregonaban la desconfianza. Ante esas formas variadas de esencialismo, o a pesar de ellas y a veces al lado de ellas, la investigación naturalista, desde el impulso original de Bacon, ha ido abriéndose camino de manera espectacular.

El ámbito de las ciencias cognitivas y la neurociencia en particular durante los últimos decenios ha asaltado lo que podría ser, o podría parecer, la última frontera: el dominio, hasta ahora en manos de la filosofía, de la conciencia humana. Dejando a un lado el *ignoramus et ignorabimus* y reconociendo al mismo tiempo las irremediables dificultades de acceso, diferentes teorías compiten por una explicación satisfactoria, de acuerdo con las investigaciones a nuestro alcance. D. H. Dennett, con su magnífico sentido del humor, es quizás quien más ha batallado por una presentación del problema abiertamente crítica y provocativa. Su particular “hombre de paja” es el espectador del teatrillo de marionetas cartesiano. Para Dennett, lo que nos cuenta la neurociencia es que eso que percibimos como conciencia es simplemente (y aquí hay que disculpar el adverbio) el punto de gravedad de la narrativa, de la historia que nos contamos a nosotros mismos. No hay espectador ni otra entidad o soporte material que la mantenga. Dennett apela a dejar de considerar la conciencia, en términos naturalistas, como el yo interior que suponemos. Describe esa suposición como un tipo de patraña, un espejismo o una ilusión benigna, en el mejor caso; una entidad orquestada por la tradición, o el sentido común, tan engañosa como pueden ser, para nuestros ojos inocentes, los movimientos de los astros. Repite una y otra vez que muy probablemente en el futuro se considerará que quienes manteníamos que la conciencia era una entidad distinta del resto de entidades examinables

éramos como quienes en el pasado pensaban que el sol giraba alrededor de la tierra, o que el mundo tenía solo seis mil años. La ciencia habría ido derribando muros de ignorancia, cambiando así nuestra percepción y enriqueciendo la racionalidad. Precisamente eso que satirizaba Pope en su ensayo poético.

Con la deconstrucción materialista de la conciencia llega la discusión vehemente. Habrá alguna cosa más que nos quedará por explorar. No puede ser seamos una especie de zombies ambulantes, seres sin alma que creen tenerla en las circunstancias más ordinarias y en las extraordinarias. La conciencia tiene que “estar ahí”, argumentamos, echando mano de la falacia de la localización simple. Porque la operación de borrado tiene consecuencias. Para algunos, se presenta como una suerte de vacío epistemológico, para otros como una oportunidad para la extensión última del materialismo. En cualquiera de los casos, el asalto a la conciencia como entidad substancial parece ser una última vuelta de tuerca a un antiguo proceso. Primero descubrimos con gran esfuerzo y lamentos que la Tierra no está en el centro del Universo. Luego los darwinistas nos explican que la evolución prospera sin moral, que la esencia distintiva del hombre no es otra cosa que el resultado de la variación y la selección, y que hay mucho que aprender de los primates próximos. Ahora, que la conciencia es una ilusión benigna y que podemos dar cuenta de su actividad partiendo de lo que sabemos sobre biología y evolución. Que no hay un yo interior sino formas de narrativa.

La línea que recorre todo ese proceso se llama inversión del antropomorfismo, o desantropomorfización. Renunciamos poco a poco a nuestra idea del mundo constituido a nuestra imagen y semejanza: espíritus en los ríos, diálogo entre las fuerzas de la naturaleza, lugares venerables o sagrados donde sólo algunos pueden entrar, el alma del pangolín o los frutos prohibidos; dioses que se parecen cada vez más a nosotros, o que incluso comparten su vida completa y su dolor con nosotros. Toda esa idea de la animación y la participación, del contacto entre lo divino y nosotros, se va esfumando, o como menos, transformando, cuando avanzan las verdades de la física, la química y el lenguaje de la genética. Y diríamos que asoma una nueva percepción tras el asalto contemporáneo a la conciencia: la idea de que también esta es una forma de mito, un tipo de antropomorfismo; la idea de que creamos un yo interior a partir de la animación, exactamente como animamos los ríos y los astros (que tienen nombres de dioses), exactamente como discutimos sobre propiedades metafísicas (con la misma vehemencia), o como creemos en el Dios luterano. Con la esperanza de que un día superemos todo eso, como quería Hegel.

Pero no hay una linealidad preestablecida. Antes bien, la idea de la conciencia como antropomorfismo, como forma propia de animación (o de agencia, o de agentividad) referida a nosotros mismos, el último reducto del alma, tiene un interés muy especial. Podemos tomarla como punto de partida positivo para un examen general de la animación. En vez de tirarnos de los cabellos, podemos tratar de entender sus implicaciones, y desde luego sus implicaciones en la identidad moderna que nos convierte en agentes racionales. Tomándolo con perspectiva, habrá gente que quedará desconcertada si le cuentas que durante siglos tenía un alma y que ahora eso es, como mucho, un ilusión generosa. ¿Por qué habría querido Dios confundirnos primero haciéndonos creer que éramos el centro del universo y después mantenernos con patrañas ciegos a las verdades de la naturaleza? La pregunta no es nueva: Vico, en su epistemología de la razón, antes que Foucault, admite que Dios nos hace nacer en el error. En eso estriban las maneras cambiantes del antropomorfismo, su alcance relativo.

Leibniz, como tantos, reconoce que Dios no se equivoca. Su operación es radicalmente la opuesta a la de los modernos, y tan radical como lo fue su compromiso con el conocimiento.

En lugar de desvelar el sesgo antropomórfico del yo interior, despliega sus argumentos a fondo acerca de la divinidad. Presenta a Dios en uno de los extremos del antropomorfismo, como Monarca que dicta leyes, para horror de nuestros oídos democráticos y poco teológicos. Las palabras que cierran la Monadología nos causan ese tipo de perplejidad, de distancia o de extrañeza: “el Autor de todo”, “el Arquitecto y (...) la causa eficiente de nuestro ser”, “nuestro Maestro y (...) la causa Final que debe constituir el objeto entero de nuestra voluntad, y el único que puede hacer nuestra felicidad”. Al margen de la extrañeza que experimentemos, o quizás a causa de ella, uno se pregunta, ¿por qué tendría que interferir ese tipo extremo de antropomorfismo con los resultados de la investigación científica? ¿Por qué no comparar, como hacía el sabio de Leipzig, si vamos a eso, las matemáticas con la metafísica? El Monarca legislador de Leibniz es la imagen del espejo de la crítica de Dennett a la conciencia como antropomorfismo. El primero eleva la antigua proyección a la máxima potencia, y explora sus consecuencias. El segundo, al otro extremo histórico de la invención del microscopio que tanto admiraba el luterano, señala la ilusión de un yo interior como última forma de animación, como la última frontera.

Deberíamos aprender algo sobre la animación y la agentividad. Para empezar, que todo el vocabulario sobre la conciencia es metafórico como, de hecho, la mayoría de vocabulario sobre asuntos esenciales, como las descripciones del tiempo; no hay manera de encontrar nada que sea directo: “centro de gravedad de la narrativa”, “yo interior”, “navegación entre contenidos”; y siempre estructurado por una forma u otra de animación. No es un despropósito afirmar que la construcción del mito, o la animación, comienza por nuestra actividad misma. Sin esa actividad y ese amparo, no habría ni alma, ni fábulas, ni ficción ni prácticamente nada. Es con esta cobertura con la que distinguimos caras en las nubes (S. E. Guthrie), sabemos como piensa el bosque (E. John) y entendemos a Rimbaud y a Allan Poe. Algunos de los antiguos llevaban el asunto más lejos y hablaban de un *anima mundi* o espíritu universal. Más o menos personal, ese mismo espíritu es el que anima la imaginación, el descubrimiento y las hipótesis creativas (y a veces, por contagio, lo llamamos “espíritu científico”). Eso es precisamente lo que permite llevar a cabo comparaciones transversales. Es divertido, como mínimo, y provocador, desde luego, considerar esa idea de la animación o agentividad, alimentada *a contrario* por el naturalismo y en plena posmodernidad científica, como lo que sustenta la suposición de un yo interior más o menos autónomo. El asunto tampoco es nuevo, pero provoca una interesante inquietud; para proseguir con otro tipo de metáforas, más o menos como la que describía Próspero en *La Tempestad*, *Nuestra máscara termina ahora. / Estos, vuestros actores, como os dije, / eran todos espíritus, / y se han desvanecido en el aire, (...). / No dejarán huella alguna. Somos / la materia de la que están hechos / los sueños. Y rodea / uno pequeño nuestra vida.*

Tenemos problemas con las interferencias de las ciencias naturales en la vida del alma. El más importante seguramente es la pretensión de totalidad, el cientifismo, y en segundo lugar la suposición de que las verdades de la ciencia se presentan así, tal cual, sin más mediación o historia, sin una correspondiente adaptación o sin cultivo social. No hay ningún problema con la ciencia o la tecnología si no nos empeñamos en contraponerlas al humanismo y a la humanidad; al contrario, es desde ese lado que adquieren perspectiva: las ciencias y la tecnología siempre han sido “humanas”, hechas por el hombre. No esperamos encontrar pedazos de sentimientos entre las vísceras en un quirófano, ni el cardiólogo espera encontrar trazos de pasión en el corazón, más allá de nuestra experiencia común de la aceleración de los latidos cuando nos entregamos a hacer el amor. Una cierta correspondencia o complementariedad entre las ideas y el sentido común sería lo esperable. Como se suele decir:

la fenomenología en tercera persona concluye que la experiencia en primera persona tiene el sesgo de una ilusión benigna; y al revés, la fenomenología en primera persona encuentra que la investigación objetiva de la conciencia está abocada a la inaccesibilidad. Una fenomenología combinada de 3+1 nos puede conducir a la crítica necesaria y la vez a la comprensión del problema de Próspero. No tiene mucho sentido que nos apliquemos de manera contumaz a borrar las pistas del espíritu que nos libera, o a evitar ponernos al servicio del espíritu que nos sostiene. Y sin embargo las dos cosas ocupan bastante sitio en el pensamiento contemporáneo, desoyendo las advertencias de Pope sobre la fragilidad y el exceso de pretensiones.

Una vez le preguntaron a la antropóloga Mary Douglas, camino de la Universidad de Chicago, qué creía ella que fueron antes, los dinosaurios o Adán y Eva. Como respuesta, a Douglas no se le ocurrió invocar las verdades científicas modernas por encima del mito. Tengo una cierta simpatía por la idea provocativa de que los dinosaurios no existían hasta que empezaron a ser investigados por la paleontología moderna. Mi simpatía no cae del lado del relativismo epistemológico sino del relativismo científico. Entiendo que la idea pone nerviosa a mucha gente (¿cómo no iban a existir los dinosaurios, que nos precedieron en decenas de millones de años?), una idea anticontemporánea tanto o más como defender que la tierra era plana antes de la moderna astronomía, o quizás tanto o más como puede poner nerviosos a muchos el Monarca legislador de Leibniz. Puestos a dudar, quizás la idea de la existencia reciente de los dinosaurios ponga nervioso al tipo opuesto de personas que se extrañarían si les dices que antes disfrutaban de un alma que ahora sabemos que es pura ilusión. Naturalmente, no estoy muy seguro de ese contraste entre tipos. Pero sí que parece obvio que el sentido común que se apoya en el naturalismo rechazará por principio la idea de unos dinosaurios de naturaleza reciente, inexistentes en la antigüedad: lo prueba la misma antigüedad del mundo. Si pides que haya ciencia en algún lado, querrás que haya ciencia en todos lados. De manera que Adán y Eva pertenecerán al dominio de la filología, si vamos a eso; y los dinosaurios al de la paleontología. Necesitamos encontrar los puentes para responder a la pregunta.

El tema que subyace a estas cuestiones es qué esperamos encontrar en el naturalismo, qué tipo de explicaciones, y cuál es su alcance. B. Latour, que es sociólogo, como Comte y Durkheim, ha desarrollado la idea polémica del relativismo científico: mantiene que los dinosaurios son una invención reciente, rehuendo de entrada querer irritar a nadie. Su explicación se mueve en tres niveles: primero (y no es un orden temporal) los científicos realizan su trabajo de investigación sobre el pasado, con los huesos y los restos y aquellos datos que les permiten construir su teoría; estos “dinosaurios de la ciencia”, algo difíciles de entender, se pueden ver (con diferentes instrumentos y en diferentes soportes gráficos), oír (en las discusiones de los grupos de trabajo de paleología) y tocar (en la comparación y el contraste de los restos), de acuerdo con los principios positivos, que incluyen también una metodología, una formación previa y una técnicas. En segundo lugar, están los dinosaurios que llamamos “reales” por alguna licencia retórica, esos *de verdad, que nunca veremos*. Estos segundos dinosaurios se van modificando, enriqueciendo, transformando, según el trabajo concienzudo de los investigadores: ahora hay muchos en un grupo, ahora se descubre un grupo nuevo, ahora sabemos que hay relaciones entre ellos y las aves (habría que abrir un capítulo aquí sobre el gallo doméstico), ahora las propiedades de tal grupo mudan por completo. De manera que los dinosaurios reales (que ni se ven, ni se oyen ni se tocan) se componen de atributos bastante volubles, conforme vamos conociéndolos. En tercer lugar (y tampoco el último en el orden temporal), están los dinosaurios pop (Latour *dixit*), que forman parte de nuestro imaginario cultural, desde la tradición antigua de los dragones de las

leyendas hasta la variedad de *dinos* de los dibujos animados y no animados, hasta el cine, el *merchandising*, los *budgets*, y las variedades de películas con monstruos voladores que toman prestados atributos de aquí y de allá para componer las figuras que convienen en cada caso o a cada público. El sociólogo no debe descuidar este aspecto de la imaginación (al lado de la “imaginación científica” y de los dinosaurios “reales” que va produciendo). Aquí no están exactamente en juego los niveles de “verdad” o de “realidad” (aunque también), sino la producción social del conocimiento. Los dinosaurios pop, en triangulación con los otros dos grupos, representan algún tipo de transición o ejercen alguna suerte de mediación en el espinoso asunto de la existencia de los grandes saurios, y al mismo tiempo dependen de las respuestas que sobre ello se van ofreciendo. Y a diferencia de los dos anteriores, estos dinosaurios “mediáticos” (o de mediación), los vemos, los oímos, los tocamos, pero aseguramos que no son reales.

Me gustaría añadir aquí también, en este tercer grupo intermedio, los diversos modos de divulgación, las exposiciones didácticas, los juegos de mesa o de cualquier otra modalidad sobre el Cretácico o el Jurásico, la fibra de vidrio utilizada para componer las figuras de los ejemplares, los nombres adecuados que reciben las especies; toda esa batería semiótica juega un papel en la distribución del conocimiento, de lo que creemos y lo que no, de aquello que convenimos en aceptar y de aquello que no. Por eso la respuesta sobre Adán y Eva tiene casi más que ver con nuestra valoración de la imaginación que con la importancia de las ideas científicas modernas, que damos por descontado, sin más análisis. Hace relativamente pocos decenios que hemos obtenido imágenes claras de la tierra redonda desde el espacio, como hace relativamente poco tiempo que tenemos hipótesis firmes sobre la relación entre aves y dinosaurios. Nuestra información sobre Adán y Eva es mucho más antigua.

Evitar las interferencias nocivas y tender puentes puede ser un camino para responder las preguntas difíciles. La ciencia no deja de ser *crítica*, como la crítica no deja de ser *científica*. Si nuestra conciencia resulta que consiste de arriba a abajo en antropomorfismo, en agentividad, en animación, quizás este límite o tope nos permita entrar en una relación diferente, más completa o comprensiva, con el resto de historias del mundo. Esa crítica de la conciencia es al menos necesaria para contrarrestar las versiones esencialistas. Y al contrario, no cabe tampoco, como se propugna a menudo desde la semiótica, abonar la idea de que todo son historias o relatos equipolentes, más bien una alianza sólida con el resto de las ciencias parece ser la mejor opción. Seguramente Pope estaría de acuerdo con esta prudencia y estas precauciones. En el *Ensayo sobre el hombre*, desde la atalaya de su momento, ya nos advertía sobre los bandazos de nuestra naturaleza: *Caos triste de pasiones y de ideas; / a sí mismo se engaña, y por sí mismo / se desengaña sin quedar más cauto: / (...) Señor y esclavo de las cosas todas; / solo de la verdad él juzgar puede, / y a error perpetuo condenado vive. / Este es el hombre: enigma inexplicable. / La gloria y el baldón del universo*. En su lúcido poema, sacaba a la luz los entresijos de la fragilidad humana. Un cierto equilibrio crítico sería suficiente.