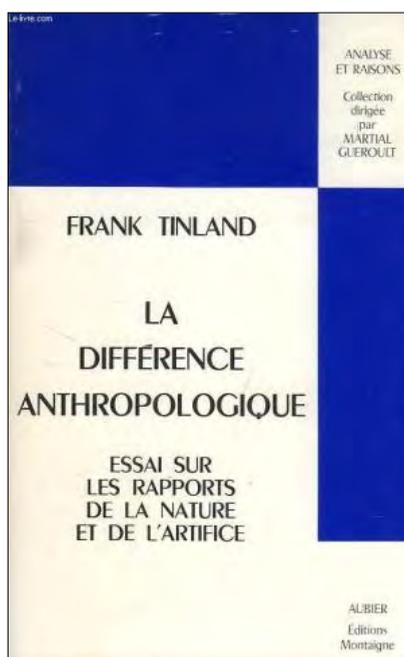


Reseña del libro *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice* de Frank Tinland (1977)*

Anne Crahay

Traducción del francés al español de Luis Alfonso Paláu-Castaño
Universidad Nacional de Colombia, Medellín, Colombia
lapalau@gmail.com



Cubierta del libro *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*

Fuente: Tinland (1977).

* Cómo citar: Chahay, A. (2020). Reseña del libro *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice* de Frank Tinland (1977). *Ciencias Sociales y Educación*, 9(17), 363-368. <https://doi.org/10.22395/csye.v9n17a18>

Traducción realizada por Luis Alfonso Paláu-Castaño. Agradecemos a la revista belga *Revue Philosophique de Louvain* (1988) por poner a disposición la reseña de Anna Chahay para ser divulgada en otros idiomas. Nota del editor.

Recibido: 16 de enero de 2020.

Aprobado: 12 de marzo de 2020.

Lo que comanda toda la obra de Frank Tinland es la cuestión, en forma de alternativa, de la consistencia o del carácter ilusorio de la diferencia antropológica.

Producido por los procesos que presiden las morfogénesis naturales, procesos que conducen a este conjunto organizado de entes que llamamos naturaleza, y cuyo equilibrio reposa finalmente sobre la estabilización de los intercambios entre esos entes, el hombre parece romper con la necesidad de este equilibrio repetitivo. Produce otra cosa distinta de lo que engendra la vida; ya sea un mundo de artificios —técnicas, instituciones, símbolos— infinitamente diversos, que poseen un ritmo, una normatividad, y una sistematicidad propias: el ritmo de la historia; la normatividad de una regla que se impone del exterior a los procesos biológicos, mientras que estos son normalmente regulados por vía genética. Al analizar de más cerca esta nueva normatividad, uno se apercibe que ella funciona a partir de sistemas simbólicos, instauradores de una sistematicidad en discontinuidad radical con el tipo de sistematicidad natural que organiza el mundo según esferas de función bien compartimentadas. “La aparición de sistemas simbólicos [...] marca el advenimiento de un tipo de información [...] cuya autonomía con respecto a los modos naturales de la donación y replicación de forma es sin duda más importante que la común sujeción a los principios generales según los cuales se opera toda transmisión de mensaje. Así se engendra [...] un nuevo modo de lo que es” (Tinland, 1977, p. 288).

Y acá está la respuesta a la pregunta conductora. Es claramente imposible reabsorber la diferencia antropológica en la naturaleza, excepto que le fallemos al artificio (característica de la singularidad de lo humano), puesto que este libera al hombre del cuadro repetitivo de las determinaciones biológicas integrándolas a una organización verdaderamente distinta de la que la naturaleza ya no es en efecto la condición suficiente. Esto quiere decir que la cultura no estaba inscrita en potencia a título de determinación natural del hombre; ella no tiene que ver con la naturaleza; el viviente humano no produce la cultura como el pájaro hace su nido.

Los dos primeros capítulos se enfocan en la esencia del hombre en tanto que organismo, es decir, en tanto que producción natural. Este viviente, con una organización somática y funcional tan poco especializada, se revela subequipado para hacerle frente eficazmente al mundo. Entre otros ejemplos, la gran flexibilidad funcional de la mano que lo hace susceptible de combinaciones complejas de movimientos es de hecho un rasgo neoténico. Es un signo de una desprogramación de secuencias gestuales eficaces, antes que una paradójica especialización en la generalidad. En cuanto a la capacidad cerebral (que algunos han interpretado como causa natural de la superioridad humana), ella interviene al término de un proceso de cerebralización ligado al hecho cultural.

Y vamos a ver que tampoco se puede reportar la humanización a la eficacia de una causalidad natural por la intermediación del artificio. En efecto, este no es una causa natural, puesto que no encuentra en la herencia natural humana su condición suficiente. La herencia natural humana se presenta siempre como laguna de adaptación, como necesidad de orden y, por ende, como desafío biológico que invoca un principio diferente de información y de organización sin poder producirlo.

Tinland examina tres tipos de artificios: la herramienta, la regla y el signo. Cada vez, se trata de mostrar que el artificio no es asimilable a una producción de la naturaleza, es decir, que no es producido por un conjunto de necesidades cosmológicas y biológicas que se ajusten las unas a las otras, y que tenga efectos humanizadores sobre su productor por la liberación y la autonomización que entraña con respecto a sus necesidades.

Evidentemente, la herramienta no es la actualización de un esquema precontenido naturalmente en el cerebro y la mano. Pero tampoco es obra que una inteligencia superior habría producido al prolongar el empleo de objetos inorgánicos por parte del animal. Su estereotipia y su permanencia de objeto fabricado y conservado por fuera de sus condiciones de utilización lo sitúan siempre ya sobre el fondo de la transmisión tradicional de un gesto y de una forma. Profundamente cultural, quizás sea el primer objeto, puesto que —desprendido de las relaciones inmediatas con las cosas presentes que le daban sentido al instrumento animal— se vuelve soporte de una multiplicidad virtual de relaciones organizadas simbólicamente. O, dicho de otra forma, su sentido, sus sentidos, le vienen del sistema de esas relaciones. Su efecto humanizador consiste en transmitir esta sistematicidad nueva; canaliza los gestos del hombre (virtualización de la fabricación) y, por ahí mismo, somete su comportamiento a una regulación ya no natural sino cultural (a la división social del trabajo, por ejemplo). Entre los artificios, este es sin duda el que ocasiona el rebasamiento más palpable de las limitaciones biológicas.

Enseguida el autor se dedica (capítulo IV) a mostrar que la regla no es de ninguna manera la recuperación de un orden natural, e insiste sobre la falta de regulación biológica en las relaciones del hombre con sus congéneres. Por tanto, si una laguna no produce nada, la producción de la regla debe encontrar claramente en la naturaleza condiciones favorables, aunque siempre insuficientes. Tinland retoma aquí el análisis lévistaussiano, que volvía a colgar finalmente la cultura de la lógica binaria inherente al espíritu, e incluso al funcionamiento cerebral humano, pero sin reconocer, por tanto, haber reintegrado la cultura a la naturaleza. Él rechaza, en efecto, descuidar la diversidad en provecho de la invariancia de los rasgos específicos del pensamiento, precisamente porque

la diversidad es una de las marcas de la singularidad y de la originalidad del ente humano. Subrayemos con el autor —y sin que tengamos necesidad de extendernos en ello— la sumisión de los procesos biológicos a la exterioridad de una normatividad que les permite funcionar, al mismo tiempo que los integra a un mundo simbólico cuya sistematicidad no depende de ellos.

Finalmente, consideremos este pensamiento simbólico y más particularmente el lenguaje. Este tampoco encuentra en la naturaleza las condiciones suficientes para su aparición; él mismo está ya siempre transmitido por una tradición. Aunque parezca constituir una capacidad verdaderamente natural del hombre, él no exige la existencia de un órgano específico, sino una sobre-determinación funcional (es decir, que él se da a sí mismo sus propias condiciones); solo es natural al hombre en la medida en que el organismo humano es también él un artefacto. De nuevo se pueden buscar las determinaciones naturales positivas que el lenguaje busca aprovechar (por ejemplo, la capacidad asociativa que incluso no es propia del hombre), pero siempre se tropieza con la discontinuidad radical de la sistematicidad lingüística. Es de un solo golpe que todo se pone a significar. Para terminar, Tinland describe algunas características de ese modo de ser que podemos caracterizar como subjetividad. Producto de sus propias producciones entre las cuales está el lenguaje, ella viene al ser al margen de los procesos naturales y no tiene más alcance que de manera inmediata. El sujeto nace del encuentro entre una individualidad natural y un sistema de signos transmitidos tradicionalmente que informa dicha individualidad. El yo solo accede al ser con respecto a un tú y a un él. De este modo el hombre solo accede a la modalidad humana de existencia en la medida en que el individuo biológico, dotado por la naturaleza de una capacidad creadora o *artificial* (capacidad de producir herramientas, reglas y símbolos), tiene necesidad de ser educado e informado por una tradición, tiene necesidad de la mediación de los otros (aunque esto sea casi un pleonismo). En el hombre, hay una falta de información natural y quizás es con respecto a esta laguna de organización donde se juegue la libertad como autonomía en el sentido kantiano, como capacidad de construcción de un mundo coherente.

Todo el libro recusa el proceder que consistiría en dar cuenta del hombre a partir de un principio sustancial ontológicamente diferente de aquellos a los que se remiten los fenómenos de la naturaleza, que distinguiría por ejemplo el espíritu de la materia-energía. El autor propone lo que podría llamarse una ontología de la forma: los entes sacan sus propiedades fundamentales de su modo de estructuración, de organización o de información. Tal es claramente el sentido de la diferencia antropológica; los procesos que informan al ser cultural que es el hombre funcionan siguiendo otros principios distintos a los que informan a los seres naturales. La naturaleza se define como un cierto

modo de donación y de replicación de la forma. Las morfogénesis naturales están regidas por el juego del azar y de las necesidades que llevan lentamente a las formas naturales a ajustarse entre ellas. Es menester que la necesidad se imponga para estabilizar estos equilibrios asegurando su repetitividad cíclica de las morfogénesis en cuestión. Opera en el genoma de cada individuo que es conforme a un tipo específico. Es esta necesidad la que el viviente humano ha superado gracias al artificio, en tanto que mediador de otro modo de información. Los individuos vivientes en general están individualmente abiertos a una información *a posteriori*, no genética. Pero el hombre logró comunicársela a los otros. Cómo ocurrió, es algo que queda por dilucidar. Es esto lo que se llama tradición¹, es esta la esencia de la regla (la regla es siempre un interdic(h)to, algo que se reconoce intersubjetivamente), y es esto lo que hace que las cosas se vuelvan *objetos* en una red simbólica sistemática². Las cosas solo eran correlatos de funciones biológicas; cada cosa solo tenía significación en relación con un solo individuo dispuesto de tal forma con respecto a su entorno en un momento del tiempo. Ellas no eran soporte de toda una red de relaciones posibles con otros individuos y con otros momentos. Y también es aquí donde nace la historia; acontecimientos sobrevenidos y acciones cumplidas intervienen al lado del programa genético para estructurar la existencia y la relación del hombre con el mundo.

Pero acaso sería enriquecedor si también terminamos mirando la naturaleza desde el punto de vista de la historicidad, de la no repetitividad, de la diversidad, de la complejidad de causalidades retroactivas, de la comunicación entre entes, y esto no solamente por el sesgo genético. Entre otras nuevas ideas en biología, se podría reflexionar, por ejemplo, sobre la autoorganización de los sistemas naturales tal y como los describe Henri Atlan (1979): cada viviente logra integrar información a su propia organización, cada viviente es una máquina de dar sentido. Cada viviente es, por una parte, heterónimo, es decir, recibe sus principios de organización de un programa genético o de una tradición; por otra parte, es autónomo, es decir, cada uno tiene su propia historia, cada ser humano su vía de acceso a la humanidad. No es pues completamente imposible acercar cultura y naturaleza a partir de una teoría general de la comunicación o de la información, sin descuidar la diversidad de las formas producidas en provecho de algunos rasgos invariantes elementales. Tinland reporta la diferencia antropológica a una cesura entre dos modos de transmisión de la información: natural y tradicional. ¿Pero por qué esta separación tendría un sentido que no poseerían las otras diferencias entre tipos de morfogénesis?

¹ Cfr. los trabajos sobre la transmisión de R. Debray. Nota del traductor.

² Sobre el objeto y el cuasiobjeto, ver Serres (1980, 1987). Nota del traductor.

Solo un argumento constantemente esgrimido es invocado para justificar la idea según la cual la modalidad no genética de transmisión de la información opera una diferenciación verdaderamente ontológica; se trata de la ruptura de repetitividad. No es muy convincente si se tienen en cuenta las inmensas diferencias de ritmo que señala por todas partes en la naturaleza (para solo mencionar las temporalidades propias de la historia del universo y de la de la tierra). Tinland se ve finalmente reconducido a describir la originalidad irreducible de las producciones artificiales del hombre —particularmente las de orden simbólico— que había explícitamente presupuesto al comienzo. No salgamos de esta constatación, no hay ningún medio para cuestionarla.

Estamos de acuerdo en admitir que el hombre no se reduce a mecanismos naturales, en el sentido precisamente mecanicista que se le da a esta reducción; pero no por ello estamos autorizados a mantener las analogías entre modos humano y no-humano de transmisión de la información, por menos significativa que sea la relativa independencia de sus sistematicidades respectivas.

Referencias

- Crahay, A. (1988). Frank Tinland, La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice. *Revue Philosophique de Louvain*, (69), 106-111. https://www.persee.fr/doc/phlou_00353841_1988_num_86_69_6489_t1_0106_0000_2
- Tinland, F. (1977). *La différence anthropologique. Essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*. Aubier-Montaigne.
- Atlan, H. (1990). *Entre el cristal y el humo. Ensayo sobre la organización de lo vivo*. Debate.
- Serres, M. (1980). *Le parasite*. Grasset.
- Serres, M. (1987). *Estatuas. Segundo libro de fundaciones*, para el Seminario «Equilibrio y Fundaciones» (trad. María Cecilia Gómez). Maestría de Estética. Universidad Nacional de Colombia. Medellín, octubre de 1998.