

Una- Máquina- Animal

GRACIELA MUSACHI

...una larga tradición en la cual [...] el *Maschinenmensch* es frecuentemente representado como mujer
ANDREAS HUYSEN

Algo viscoso

Se nos relata que en *California*, un juez ordena a un hombre condenado por robo a usar una camisa con la leyenda *Ladrón en libertad condicional* y se nos informa del incremento de este tipo de penalidades para avergonzar públicamente al delincuente, en desmedro del encarcelamiento y las multas. Entre otras emociones, la repugnancia y la vergüenza cumplen un papel central en la teoría y la práctica del derecho pero se ha suscitado un gran debate acerca de si eso debe continuar así. Mientras unos (los teóricos políticos comunitaristas) defienden el uso de esas emociones como expresiones valiosas de normas sociales con el objetivo de promover el renacimiento de una moral social en vías de extinción, otros consideran que es un uso que ataca la dignidad humana. Las posiciones políticas progresistas y liberales se inclinan por el primero de estos usos.

Quien nos informa ampliamente de estos debates es Martha Nussbaum (2006), respetada filósofa del derecho y feminista se-

ducida por el cognitivismo de nuestra época, el que sustenta una concepción del ser humano en base a sus capacidades (cognitivas, justamente: memoria, percepción, atención, etc.). Nussbaum se muestra en contra de la concepción común de que todas las emociones son irracionales ya que muchas de ellas incorporan pensamientos; diferencia sin embargo la vergüenza y la repugnancia como “dos emociones problemáticas” acerca de las cuales la filosofía, la psicología cognitivista y el “psicoanálisis de orientación empírica” (!) han trabajado mucho durante los últimos 50 años. Su tesis se niega a aceptar estas dos emociones como guías para la práctica pública por razones de su estructura interna.

En el capítulo II (“La repugnancia y nuestro cuerpo animal”) de su libro *El ocultamiento de lo humano* (2006), argumenta las razones de su oposición (que caben también para la vergüenza tratada en otro capítulo). Parte de una afirmación discutible: que ciertas sustancias repulsivas como las heces, los cadáveres, la carne podrida y otras sustancias viscosas, son sustancias *animales*.

Sostendré que el contenido cognitivo específico de la repugnancia pone en duda su confiabilidad en la vida social pero especialmente en la vida del derecho. Dado que la repugnancia corporiza un rechazo a la contaminación que está asociado con el deseo humano por ser ‘no animal’, está frecuentemente vinculada con ciertas prácticas sociales dudosas, en las que la incomodidad que las personas sienten por el hecho de tener un cuerpo animal se proyecta hacia afuera [...]. son irracionales en el sentido normativo [...] porque corporizan la aspiración de convertirse en un tipo de ser que uno no es [...] Sin saber cómo, ese animal rechazado que somos en la repugnancia se convierte en “capacidad para el mal”. (Nussbaum, 2006: 93)

Más adelante, Nussbaum especifica que el *locus classicus* de la repugnancia proyectiva dirigida contra un grupo es el cuerpo femenino.

Invocar al *animal que somos* remite inexorablemente a Darwin: ¿tiene la repugnancia una base evolucionista subyacente? Su respuesta es afirmativa -“la repugnancia muy probablemente haya cumplido un rol valioso en nuestra herencia evolutiva, llevándonos a evitar peligros reales” (Nussbaum, 2006: 145)- y muestra la primacía del darwinismo en la reflexión de los campos menos sospechados... En Nussbaum se concentran pues dos corrientes del pensamiento actual sobre el llamado ser humano: el cognitivismo y el darwinismo. El primero quiere transformar y absorber radicalmente el programa de todas las ciencias humanas y pretende hacerlo en la suposición de que el ser humano puede ser formalizable lógico-matemáticamente.

El darwinismo o el neodarwinismo en el derecho se presenta hoy como la solución a los impasses del derecho llamado natural que fracasa en la medida en que la naturaleza misma ha sido derribada (entre otros) por aquellas que la representaban, es decir: las mujeres quienes, en los últimos cuarenta años, han elegido adueñarse de su cuerpo y decidir sobre la procreación poniendo así en cuestión los fines de la supuesta naturaleza. Eric Laurent puede entonces afirmar que “no es pues sobre un derecho natural que van a apoyarse aquellos que buscan un *zócalo* para preservarse del vértigo que los atrapa. Es sobre la naturaleza misma, o más bien, lo que la ciencia dice de ella” (2008).

El golpe que dio Darwin

En las últimas líneas de *El origen de las especies* (1859), Charles Darwin alude tímidamente a la especie humana. Recién en 1871

con *La descendencia del hombre* y *La selección sexual* su tesis se aplicará francamente al humano. Se trata de que hay una *selección natural*, espontánea que opera en la naturaleza y que favorece sistemáticamente la descendencia de los mejor dotados siendo su progenie más numerosa y mejor armada para la lucha por la vida. Así se produce una transformación mediante una evolución lenta, insensible durante el transcurso de millones de generaciones. Como Spencer y Lamarck, Darwin también dejaba un lugar para la adaptación y la herencia de los caracteres adquiridos así como un amplio margen de azar que podía introducir conflictos en las etapas de evolución.

Last but not least, dejaba un lugar equivalente a la selección sexual ya que ciertos caracteres sexuales de valor adaptativo desempeñan un papel principal en la selección de las especies en el momento de la conquista del compañero sexual y, *en consecuencia*, en la reproducción.

Sin dudas, lo que más importa para nuestro contexto, es la concepción darwiniana de que el hombre desciende de una especie inferior. Aún cuando Darwin reconoce la inconmensurabilidad del espíritu humano (planteo de sus adversarios) no cede en su tesis ya que encuentra inconmensurabilidad en el interior mismo de la especie humana (entre un salvaje y Newton, por ejemplo) y, por lo tanto, si hay una diferencia es de grado y no de clase. Pero entonces, ¿cuál es la especificidad de la naturaleza humana para Darwin?: se parte de que los monos, por ejemplo, establecen lazos sociales ya que tienen sentimientos de empatía, pueden aprender reglas sociales, tienen actitudes o sentimientos de reciprocidad, tienen cierta noción de paz. La especificidad humana consiste en el desarrollo de estos instintos y capacidades sociales en su dimensión de lenguaje y conciencia moral tramados por una red de:

imágenes, de ideas y de conceptos en los que la simpatía constituye la sustancia y la columna vertebral emocional, pero la vincula con esa categoría especial y particular de instintos que empujan a los animales sociales a agruparse y ayudarse mutuamente, y que desarrolla en ellos sistemas de señales y de comunicación al mismo tiempo que la solidaridad y la dependencia afectiva. (Bercherie, 1998: 198)

Según precisas palabras de Paul Bercherie es finalmente la selección natural la que tiene la última palabra en la sobrevivencia de la especie...

La selección sexual explica diferencias morfológicas (por ejemplo, la importancia de los factores estéticos en la elección del compañero, *sobre todo de las mujeres* (en el origen) y psicológicas entre los sexos (combatividad, energía, perseverancia, superioridad intelectual de los machos...).

Si bien el golpe dado por Darwin fue comparado por Freud con el de Copérnico y el del propio Freud en el sentido de que hirieron el amor propio del hombre, hoy pocas personas dudan de la teoría de la evolución. Los enfrentamientos se producen con el campo de la religión y su uso político a través del debate evolucionismo-creacionismo ya que el otro lado del golpe darwiniano fue dado, supuestamente, a Dios.

Del debate actual con el campo del constructivismo nos ocuparemos más adelante.

El nuevo darwinismo

Un filósofo autodefinido como escéptico y empirista (Dupré, 2006) nos advierte acerca de los límites de las abrumadoras evi-

dencias de *las* teorías de la evolución ya que sostiene que, a estas alturas, no hay *una* teoría consistente y nos pone al tanto de otras controversias en el interior mismo de esas teorías. Por ejemplo: ¿qué selecciona la selección natural? ¿el organismo? ¿los genes? o ¿a qué ritmo se produce la evolución? ¿en breves y rápidas eclosiones o gradual y continuamente?.

Desde que E.O.Wilson publicó su *Sociobiología: la nueva síntesis* (1975) dio nuevos bríos al darwinismo y a la psicología evolutiva que considera que la conducta humana se origina en las condiciones reinantes en la Edad de Piedra y que -aparentemente- sólo las variables genéticas pueden afectar o impedir la aparición de rasgos psicológicos típicos de los humanos. Un ejemplo utilizado es el de la violación, ejemplo que ha sido servido en bandeja para un feminismo radicalizado: los hombres ¡tienen una disposición genética a violar! como una parte de un conjunto variable de estrategias sexuales y, si no todos los hombres violan es porque... no se han encontrado en circunstancias en las que la violación es la estrategia óptima, biológicamente determinada.

Dupré califica de “mitología genética” a la audacia de identificar tanto a los humanos como a los chimpancés con sus genomas. Si bien es verdad que los genomas de ambos son sorprendentemente similares, no se puede inferir de ello que unos y otros sean idénticos a sus genomas. Sólo en una época que desconfía de la dimensión simbólica en la que habita el humano es posible tener tal confianza en esta naturaleza darwiniana. Por lo menos somos animales, ironiza Eric Laurent (Inédito), y de ese modo “estamos justificados ya que somos productos de la evolución”: es el modo en que se pretende que enfrentemos algo bien humano como la angustia.

Como se ve, el deseo humano de ser no animal, tal como lo define Nussbaum (2006), parece ir hacia su propio revés cuando la ciencia nos exhorta a convertirnos en los animales que supuesta-

mente somos. Después de todo, ya Lacan había dicho que estar en el punto más alto de los animales sigue conservando la supremacía del hombre.

La sexualidad de los últimos monos. Y su ciencia

Desde el punto de vista de la evolución de las especies, la reproducción es el punto fundamental y cualquier diferencia en el interior de la especie (hombres-mujeres, masculino-femenino) es básicamente un modo de articular estrategias impuestas por la biología para reproducirse exitosamente. Se encuentran así explicaciones de rasgos que diferencian los sexos en función de lo que cuesta a cada uno la reproducción; los hombres, en general, pueden lograr el éxito reproductivo en pocos segundos y las mujeres para alcanzar ése mismo éxito deben esperar nueve meses. Así los hombres estarán dispuestos a tener relaciones sexuales en cualquier momento y las mujeres se interesarán solamente en las mejores oportunidades para lograr el éxito, etc.

Se trata, como puede observarse, de demostrar la *universalidad* de la conducta humana en base a patrones biológicos, especialmente genéticos pero Dupré (2006) no deja de señalar que los rasgos que se estudian coinciden con muchos estereotipos de Occidente ya que los hombres resultan agresivos, promiscuos, arriesgados, etc., y las mujeres son cautelosas y manipuladoras, buscan al hombre por su poder, etc.

No extraña que algunas mujeres hayan reaccionado. Es lo que testimonia Richard Lewontin (2001) en su artículo “Mujeres contra biólogos. Sexo, mentira y ciencias sociales”. Junto al neodarwinismo, la década del 90 fue la década del cerebro pues la neurobiología (quien da a la psicología evolutiva los fundamentos

de su argumentación) se adueñó del debate acerca de la diferencia sexual al afirmar que esa diferencia es situable a partir de rasgos del cerebro como el peso, la evolución y los genes. Entre el conjunto de ciencias llamado cognitivismo, la neurobiología es la que, durante los últimos veinte años, ha provisto a Occidente los argumentos más seductores y más criticados para seguir sosteniendo, por ejemplo, la incapacidad de las mujeres para la ciencia dado que el peso de su cerebro es, al parecer, menor que el del hombre; esta supuesta verdad científica ha llegado a tal punto que, hasta el presente, el famoso Congreso Internacional de Matemáticas (el último se realizó en 2006 en Madrid) jamás otorgó su Medalla Fields a una mujer. Por supuesto que esta situación es mucho más reconfortante que la que padecían las mujeres matemáticas y astrónomas de la antigüedad como Hypatia de Alejandría quien terminó descuartizada por dedicarse a esos menesteres... (La Nación, 2006).

Jean-Claude Milner (1991) plantea, en relación a la llamada ciencia, un argumento que el mercado de la información y de la divulgación científica se encarga de ocultar: el carácter muy problemático y contingente de lo que se llama ciencia y, por lo tanto, el hecho de que ese paradigma hubiera podido no constituirse en absoluto. Este hecho es el que han advertido las teóricas feministas y constructivistas como Evelyn Fox Keller quien afirma que los conceptos científicos se expresan en un lenguaje natural que no puede separarse del contexto social del que surgen y, por lo tanto, las metáforas sexuales que usa el científico influyen en el modo en que concibe y construye los fenómenos “naturales”; es decir, esos conceptos no describen de modo neutro y objetivo su objeto sino que refuerzan los presupuestos que tiene la sociedad sobre él.

El paradigma científico es un paradigma *patriarcal*

T. Kuhn proveyó una teoría del *paradigma científico* para mostrar que la ciencia se construyera en base a modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes con las investigaciones que lleva a cabo; esas construcciones son las que acepta la comunidad llamada científica. Sin embargo, desde que existe una historia de la ciencia es fácil concluir que esos paradigmas son móviles, amplios e incompletos y hasta inconsistentes. María Luisa Femenías (2006) observa que, en el segundo tiempo de la construcción de paradigmas tal como lo planteó Kuhn (1. preciencia, 2. ciencia *normal* o paradigma, 3. crisis y abandono del paradigma), es posible observar un *subtexto de género* relativo no sólo al modo como se concibe la diferencia sexual a nivel del cerebro o a la exclusión de las mujeres del campo de la ciencia sino a su lugar de exclusión del ámbito público, exclusión que continúa hasta ahora en mayor o menor medida a pesar de que el siglo XXI también ha sido definido como el siglo de las mujeres. Se imputa así a las mujeres no cumplir con los requisitos de la ortodoxia metodológica que impone la ciencia: no ser palabra autorizada, no cobijarse en el paradigma normal y no someterse a los rituales del habla científica. Se ha demostrado que, empero, algunas mujeres han descubierto -justamente por no atenerse a esa ortodoxia- un saber que fue rechazado por el *establishment* científico para aceptarlo años más tarde cuando ese saber fue adquirido por hombres por vías más ortodoxas.

El hecho comprobable de la contingencia de la ciencia y de su carácter de construcción sostiene los tres axiomas del constructivismo: 1) no hay esencia biológica y por lo tanto no es necesario que eso (por ejemplo, las mujeres) sea así, 2) tal como son las cosas hasta

ahora es bastante malo, 3) sería mejor que eso se transforme (2001). El constructivismo ha sido la nave con la que han navegado muchas feministas para oponerse al biologismo reinante en el siglo pasado y en el nuestro pero no deja de ser un reduccionismo equivalente al de aquello a lo que se opone ya que el constructivismo reduce el cuerpo vivo a pura forma maleable a voluntad de uno o del otro.

El juicio del mono¹

Nuestro título es una ironía de Freud para referirse al juicio que, en su época, se le hizo en Daytona a un profesor por enseñar que el hombre descendía de los animales inferiores. Y Freud señala que los americanos son los únicos que, en defensa de su fe religiosa, han sido tan consecuentes como para procesar y condenar a los defensores del darwinismo. Y eso continúa hasta hoy.

No es desde ese punto de vista que haremos un juicio al mono o, para decirlo mejor, a la idea del mono y su descendencia según el (neo) darwinismo conjugado con el cognitivismo.

En primer lugar, Jacques Lacan ha señalado hace tiempo (1948), su asombro por el éxito de “una teoría que ha podido hacer aceptar a nuestro pensamiento una selección fundada únicamente sobre la conquista del espacio por el animal como una explicación válida de los desarrollos de la vida” (1988: 113). Lo que luego agrega Lacan resuena de una manera inquietante sesenta años después:

De este modo el éxito de Darwin parece consistir en que proyecta las predaciones de la sociedad victoriana y la euforia económica que sancionaba para ella la devastación so-

¹ (Freud, 1996: 38)

cial que inauguraba a escala del planeta, en que las justifica mediante la imagen de un *laissez-faire* de los devorantes más fuertes en su competencia por su presa natural. (1988: 113)

Si suena inquietante es porque estamos muy cerca de esa misma euforia económica a una escala, si se quiere, más planetaria que entonces y una devastación social que habrá que evaluar pero que sí muestra que esos devorantes abren brechas que no pueden salvarse respecto de su presa natural.

En segundo lugar, se plantea la cuestión de la relación del animal y la máquina, cuestión que Descartes había planteado estableciendo que el animal carece de alma y por lo tanto es una especie de máquina mientras que el hombre posee un alma inmaterial. El siglo XVIII, siglo de la Ilustración, se desprende de Dios y del alma hasta el punto de que llegó a concebir *El hombre máquina* a través de Julien Offray de la Mettrie y no cesó de imaginar el cuerpo humano y social en base a la máquina, al mismo tiempo que se empeñaba en construir autómatas humanos y no humanos; pero lo que muestra la literatura del siglo XIX es que “en cuanto la máquina comenzó a ser percibida como una amenaza inexplicable y demoníaca [...] los escritores comenzaron a imaginar *Maschinenmensch* como mujer” (Huysen, 2002: 131- 132).

La intervención de Darwin en este modo de concebir las cosas trajo de vuelta la vida al centro de la escena al convertir al hombre ya no en máquina sino en animal: se trata de la evolución de los cuerpos vivos sin intervención de ninguna instancia trascendente, salvo ciertas leyes de la naturaleza.

La operación conjunta del neo-darwinismo y el cognitivismo inventa una nueva ficción para el humano: su devenir una máquina animal con capacidades sujetas a leyes universales definibles matemáticamente, computadora programable, reseteable incluso en su

forma y en sus componentes (órganos), ajustable según necesidades de la estadística, evaluable según capacidades para su función en un mercado convertido desde su surgimiento en la selva en la que se lucha por la vida y sólo sobreviven los más aptos. Habrá que hacer el esfuerzo de descender en la escala animal para recuperar la moral de los monos, se nos dice o, en su defecto, animalizar en algo la máquina para conservar lo vivo que ella pueda albergar o, incluso, algo de lo ¡humano! que ellos hayan resguardado. ¿Triunfo de Descartes y su máquina animal? ¿O su derrota, ya que él todavía conservaba para el hombre cierta relación con otra cosa (Dios)?

Precisamente es la vida como tal o la dimensión animal de la vida la que parece estar en el centro del debate de la filosofía moral y política de nuestro tiempo, desde Roberto Espósito (con su libro *Bios*) hasta Alain Badiou (en *El siglo*), desde Martha Nussbaum hasta la confrontación esencialismo biologista-constructivismo en los feminismos que debaten sobre el cuerpo, desde la bioética hasta la centralidad que ha tomado el debate ecológico. Es decir, ya no se debate sobre el hombre sino sobre la vida demostrándose así que el humanismo ha llegado a su fin en nuestro siglo y ha sido reemplazado por lo que Badiou (2005) llama un “humanismo animal”, la reducción del hombre a *mera especie* cuya única misión es sobrevivir y, en tanto especie, es un cuerpo a domesticar.

Jacques-Alain Miller (2006), desde el campo del psicoanálisis, ha acuñado el sintagma “biología lacaniana” para ofrecer una perspectiva sobre la vida y el cuerpo del ser llamado humano que no se reduce a la máquina animal sino que hace prevalecer aquello que Sigmund Freud puso de relieve hace más de un siglo: que el hombre es una especie particular, que cada ser que habla es singular y, por lo tanto irreductible tanto al cálculo matemático como a su animalización. Para plantear también que esa singularidad no se define por ningún alma u órgano sino por lo que la lengua materna

le hace a cada organismo vivo que se transforma así en cuerpo, un cuerpo singular que sufre o goza y en el que existe una diferencia, la diferencia sexual, que hace que no todos los de la especie gocen de la misma manera pero que también hace que todos soporten un dolor que es propio de su especie, el dolor de existir.

Por lo tanto, ningún genoma da el sentido de lo que cada uno de esa especie es como vivo o muerto, como hombre o mujer; por lo mismo, ninguna máquina puede responder por el síntoma que su falla produce ya que el síntoma de cada uno no está en su programa. En esto hay que reconocer que Darwin ha dejado un testimonio por el que reconocemos su honestidad como científico, testimonio que relata Sigmund Freud: “Carlos Darwin ha descrito de una manera impresionante la angustia que, aún hallándose protegido por un grueso cristal, experimentó a la vista de uno de estos reptiles que se dirigía hacia él” (1996: 363). Darwin, quien podía jactarse de haber explicado el origen de la especie humana se angustia ya que, como señala Germán García, no puede encontrar la causa

que transforma a tal o cual objeto en angustiante. Esa causa introduce el inconsciente [...] ¿Quién es Darwin para esa víbora, por qué *causa* ella reptaba hacia él? Darwin no sabe qué es para ese reptil que, sin embargo, lo busca. Tampoco podría decir qué deseo, qué fascinación llamada angustia, lo lleva a sostener esa mirada. [...] *Darwin queda confrontado con un deseo que, lo menos que podemos decir, es inconsciente.* (García, 1980: 52)

Sí, el mismo Darwin que nos convierte en animales nos da noticias de lo que nos diferencia de ellos: la angustia como testimonio de la única garantía que tiene el humano de su vinculación al mundo humano (Laurent, 2008) ya que lo percibe en el momento

preciso en que siente que lo está perdiendo y también como prueba de su modo de ser único en ese mundo, es decir, como prueba ignorada de su deseo y de su goce.

¿Y el *locus classicus* de una mujer máquina siniestra-animal repugnante? En este siglo tiene la oportunidad de poner a prueba su diferencia haciéndose un lugar que no sea clásico.

Bibliografía

- Badiou, A. (2005). “Desapariciones conjuntas del hombre y de Dios”. En *El siglo*. Buenos Aires: Manantial.
- Bercherie, P. (1998). *Génesis de los conceptos freudianos*. Buenos Aires: Paidós.
- Dupré, J. (2006). *El legado de Darwin*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Femenías, M. L. (2006). *Feminismo de París a La Plata*. Buenos Aires: Catálogos.
- Freud, S. (1996). “Lecciones de introducción al psicoanálisis, Conferencia 25: La angustia”. En *Obras completas*, tomo XVI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1996). “El porvenir de una ilusión”. En *Obras completas* (pp. 3- 55). Buenos Aires: Amorrortu.
- García, G. (1980). “Actualidad de las neurosis actuales”. En *Psicoanálisis. Una política del síntoma*. Zaragoza: Alcrudo editor.
- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Barcelona: Paidós.
- Huyssen, A. (2002). *Después de la gran división*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Lacan, J. (1988). “La agresividad en psicoanálisis”. En *Escritos TI* (pp. 94- 116). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Laurent, E. (inédito). Intervención en el seminario de Jacques-Alain Miller “*Pieces detachées*” Clase 18.5.2005.

- Laurent, E. (inédito)(2008). “Apuestas del Congreso de 2008”. Presentación del Congreso de la AMP 2008. Biblioteca Nacional. Página web de la AMP.
- Lewontin, R. (2001). “El sueño del genoma humano”. En: *La Nación* (1 de noviembre de 2006). Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (2006). *La experiencia de lo real en la cura analítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Milner, J.-C. (1991). “Entrevista” en *Freudiana* No.3. Barcelona.
- Nussbaum, M. C. (2006). *El ocultamiento de lo humano*. Buenos Aires: Katz Editores.