

# Un error cultural situado: la dicotomía Naturaleza/Sociedad

---

Juan Manuel Iranzo

---

**H**ace un cuarto de siglo que el eminente Kenneth Boulding (1978) denunciaba la adoración romántica de la Naturaleza como una falacia que supone que los seres humanos y sus artefactos *no son parte* de la Naturaleza y que ésta, sin aquellos, es de algún modo buena, sabia y «equilibrada». Puede que la gente menos instruida y peor informada necesite esta «religión sustitutiva» para administrar con cordura y equidad los recursos del planeta, pero eso no oculta que la distinción entre Humanidad y Naturaleza, como entre sistema y entorno, es una fractura analítica, un artefacto útil para acotar las relaciones ecológicas entre dos secciones de un tejido sin costuras. Cada entidad individual tiene sus entornos y es a su vez el entorno de algo, y tal como van las cosas bien puede decirse que la sociosfera humana engloba a la biosfera más que a la inversa: nosotros somos ya el medio ambiente al que debe adaptarse el resto de la biota terrestre. Siendo un entorno tan expansivo, inestable y mutante, no debe sorprender que cientos o miles de especies, sobre todo endémicas, fracasen y se extingan cada año.

Así pues, el automóvil no sería menos una «especie» que el lince por el hecho de que el genoma del primero es un «nooma» distribuido entre miles de ingenieros y obreros en lugar de en dos progenitores. Ambas especies compiten por el mismo espacio y la segunda suele morir en sus encuentros sobre el asfalto. Que esto nos preocupe indica que la Naturaleza es el juicio de valor que emitimos sobre el estado de nuestro predio no humano. En suma no hay nada más natural para un ser humano que vivir en sociedad y practicar una cultura –si es listo y tiene suerte, participará en y de muchas–. Lo social *es* natural.

Para Boulding, una descripción característica de la especie humana señala que ésta reproduce y amplía sus nichos mediante la invención y producción de tres tipos de artefactos: personas, usando para ello individuos humanos; cosas, para las cuales usa materiales, energía y trabajo; y organizaciones, que además de personas y cosas incluyen especies de lo que él llama *noosfera*: creencias, competencias tácitas, prescripciones, expectativas, valoraciones, patrones rutinarios y rituales de con-

ducta, etc. Bruno Latour ha desarrollado durante dos décadas esta misma observación, ampliándola a las demás especies no-humanas, desde diferentes ópticas: desde la filosofía (1988), la sociología de la tecnociencia (1992) y la antropología de las técnicas (2001). Para Latour (2000), la complicación de las formas culturales y de organización social es incomprendible si las herramientas explicativas se limitan voluntariamente a factores «humanos» como la razón, la ideología, los intereses o, peor aún, el poder; en dos palabras, a creencias pragmáticas y valoraciones-emotivas. Es imprescindible añadir el aumento de capacidades y oportunidades que aporta la *asociación* con entidades no humanas, desde cereales, textos e ídolos, pasando por el fusil de retrocarga, las vacunas y el motor de explosión hasta los satélites meteorológicos, el SIDA y las redes globales de telecomunicación, que son los que nos posibilitan formas organizativas más elaboradas que las de los babuinos. Ahora bien, nótese que estas asociaciones humano/no-humano «sin nombre» (¿o son «técnicas»?) son simétricas y, de facto, dependen de las asociaciones no-humano/no-humano que discriminamos bajo la etiqueta de «naturales» (igual que hacemos con las humano/humano, que llamamos «sociales», olvidando que sin los no-humanos no hay sociedad, sino sólo gregarismo). En suma, todo conocimiento, toda ciencia, natural o social, es siempre una *asociología* diversamente heterogénea. Por ende, pues, lo natural *es* social.

Dicho en lenguaje «asociológico», el argumento de Latour (1996) postula que la Naturaleza es el efecto interobjetivo, en parte inesperado, de la co-evolución *objetiva* de la(s) cultura(s) y la(s) materialidad(es). Debe añadirse, como señalan Law y Moll (1993-4), que son posibles, *qua* plausibles, tantas naturalezas como puntos de acoplamiento podamos señalar entre culturas —el efecto objetivo de la intersubjetividad humana— y materialidades —el efecto objetivo de la interobjetividad no/humana—. Y hay, de hecho, en la práctica, a todos los efectos, tantas culturas y tantas materialidades como identifique *intersubjetivamente* por sí misma la cultura ordinaria y de sentido común de nuestra comunidad, que no cesa de nutrirse de, y asociarse a, las aportaciones más persuasivas de culturas expertas o exóticas con las que tenga comercio intelectual. Vale decir,

entonces, que la noosfera es el resultado plural de una sola *episteme* diversa y distribuida en una red, con áreas más y menos densas, precisas y sofisticadas, que incluyen a todas las mentes humanas, las cuales habitan el continuo experiencial de la fisiosfera, la biosfera, la sociosfera y, reflexivamente, la propia noosfera.

Si consideramos, con Boulding y Latour, la recíproca identificación de naturaleza y sociedad resulta obligado reflexionar sobre la supervivencia en nuestro medio de una especie gnoseológica tan improbable como la relación/escisión entre lo biológico/natural y lo social/cultural, que no ha mucho vienen acompañadas de la investigación sobre las implicaciones de una posible hibridación o síntesis bio-social.

Desde una óptica relativista y constructivista, común en mi área de especialización, los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología (Iranzo y Blanco, 1999), este planteamiento suscita el reflejo condicionado de escribir el tópico texto sobre «la construcción social» de *las categorías* de lo Natural y lo Social. Esto parece sencillo y después de todo, no hay nada malo ni abstruso en recordar que los seres humanos usan el lenguaje, entre otros fines, para diseñar taxonomías y que utilizan éstas para imponerse unos a otros la disciplina de agregar diversas porciones del mundo de manera sistemática bajo un mismo nombre de clase y comportarse respecto de los ejemplares de esas clases de modos habituales y regulares preestablecidos. Este es uno de los pilares del orden social, como observó Durkheim (1993). Puede ser instructivo, por tanto, mostrar los principales recursos retóricos y métodos argumentales con que construyen actualmente esa dicotomía los grandes actores sociales que compiten en las arenas académicas y mediáticas por definir la disciplina idónea para inteligir la realidad.

Este planteamiento conlleva una tentación inmediata: suscita la pregunta de hasta qué punto las categorías socialmente construidas *se corresponden* con las presuntas clases naturales de cosas que componen el mundo. Muchos pensadores capaces, experimentados y lúcidos se han atascado con brillantez y grandeza en este lodo. (Hacking, 2001) Otros, más inteligentes, atinados o afortunados han propuesto astutamente abandonar la dicotomía Naturaleza/Sociedad y sustituirla por la de

Humano/no-Humano, redefinida de manera oportunista en cada coyuntura sociotécnica de cognición, manipulación técnica o renegociación del orden social (Latour 2001). Una buena propuesta ésta, si no fuera porque la moral universal detesta hasta tal punto el cinismo, por honrado que sea, que a él prefiere en todo tiempo la más hipócrita defensa del carácter omnímodo de las cosas o sus tipos y unívoco de las palabras que las nombran y clasifican. No es necesario, sin embargo, para un sociólogo, dejarse amilanar por la timidez epistemológica; él o ella siempre pueden tranquilizar su conciencia pensando que el problema de la correspondencia no les atañe; es una cancamusa de filósofos confesos, venerada por otros criptofilósofos que se ocultan bajo la etiqueta de especialistas en Teoría y que, como en todas las ciencias, actúan como legados de un imperio que, tal el del Preste Juan que buscaba Baudolino, nadie ha visto y podría no existir.

Así pues, desde una perspectiva sociológica importa ante todo la relación empírica entre los colectivos sociales y las categorías taxonómicas empíricas. Dos de las fórmulas teóricas más corrientes para elaborar hipótesis empíricas contrastables son las que propugnan que esos conceptos han sido construidos de manera que satisfagan los intereses, conscientes o no, de ciertos agentes, individuales o colectivos, y/o (pues ambas fórmulas son compatibles) han evolucionado de modo que cumplen funciones homeostáticas o de cambio adaptativo. En esta línea, el problema puede definirse, con oportuna ambivalencia, como la necesidad de mostrar qué intereses subyacen a, o más bien de qué estrategias de producción de redes sociotécnicas específicas derivan, las versiones más influyentes de la dicotomía Naturaleza/Sociedad. Conviene comenzar la indagación por los ámbitos de discusión más conspicuos y que proporcionan la documentación más abundante: la manipulación genética y la destrucción ecológica. Conviene advertir que no nos llevarán muy lejos.

En el terreno de la tecnología genética contamos con el beneficio de un excelente libro de divulgación (Jordan, 2001), cuyas conclusiones pueden resultar un tanto desconcertantes: desde el punto de vista de los expertos involucrados resulta por completo *natural* producir cuantas *técnicas* de modificación genética sean factibles. En un momento posterior, «la

Sociedad», representada por los poderes Económico y Legislativo, deciden, sobre la base del interés particular, del interés general y de la discusión sobre la tradición de límites morales, qué se permite o prohíbe y qué se fomenta y favorece. En otras palabras, lo *natural* no es lo que ocurre *espontáneamente* sin intervención humana sino, además, todo el potencial desarrollable *artificialmente* mediante la manipulación humana.

Esta constatación impone tomar conciencia y revisar una premisa tácita de este asunto. Para buena parte de nuestra tradición intelectual (teórica), la distinción Naturaleza/Sociedad procede de la controversia helénica entre *physis* y *nomos*, entre las propensiones de conducta espontáneas y las normas legales de la ciudad que ordenan y orientan la convivencia. Este debate fue retomado por los filósofos morales de la Ilustración, sobre todo en torno a la cuestión de la naturalidad/aceptabilidad social del ejercicio del interés propio como primera libertad pública y primer derecho humano (aunque limitado al mercado). De un modo más aséptico (menos expresamente social) volvió a repetirse como debate psicológico sobre el reparto de la capacidad explicativa del comportamiento individual entre la conducta instintiva o inconsciente y la acción intencional. En resumen, se trataba de una de las múltiples formas del proteico debate que, en otro contexto, ha opuesto herencia y socialización.

No obstante, Jordan insiste en que la herencia es algo, primero, mucho menos determinista y determinante de lo que los legos solemos creer y, segundo, que, si bien está infinitamente lejos la posibilidad de producir personalidades a la carta, el genoma es algo cada vez más manipulable. La inmutable Naturaleza es ya flexible, aunque no lo sea en el mismo grado que la Sociedad, que detentaba este atributo hasta ahora en exclusiva. A la luz de esto cabe preguntarse si no ha brotado de pronto e inadvertidamente una suerte de «Naturaleza posmoderna» que, a diferencia de la Naturaleza clásica, no sería el mundo al margen de toda intervención humana, sino, precisamente, el hábitat artificial humano (construido, obviamente, transformando la primera) al margen de toda decisión colectiva ulterior sobre lo permisible y lo deseable. En tal caso, la dicotomía Naturaleza/Sociedad adoptaría una nueva

acepción: consistiría en lo que no está (natural) o sí está (social) sometido a juicio moral. Por supuesto, la decisión de si algo, *por sí mismo*, está sujeto o no a juicio moral será una construcción social.

Esta actitud está relacionada con ciertos hallazgos sobre la Naturaleza en tanto que medio para la especie humana. El estudio histórico y sociológico de las prácticas de interacción de los residentes y/o transeúntes en un espacio físico, así como sus discursos sobre dichas prácticas, muestran que ese medio físico puede adquirir diferentes caracteres. El medio puede ser territorio, explotación agropecuaria, campo silvestre, paisaje, sistema de recursos necesitado de gestión, entorno que respetar y proteger, e incluso en el que «integrarse», etc. Todas estas definiciones están constituidas por la coordenadas espaciales, temporales y normativas de lo que debe o no debe, puede o no puede hacerse en/con una porción de terreno; y no puede demarcarse un terreno, tal cosa no existe, sino mediante esa construcción. Por ejemplo, es correcto mirar un campo de cereal que retoña como un paisaje, pero lo es mucho menos el mismo campo en barbecho; está bien cazar en un coto superpoblado y mal en una reserva de la biosfera, etc. En suma, no ya la Naturaleza, sino con qué versión local de Naturaleza se interactúe depende de la evaluación moral que reciba un espacio de suelo y las conductas moralmente concomitantes con ese juicio (Urry y Macnaghten, 1998).

Un ejemplo mixto de la ecología y la genética servirá para ilustrar todo lo anterior. Los promotores de la ingeniería genética sostienen que ésta no es más que una nueva técnica que permite ampliar el rango de posibilidades del fenómeno natural de la hibridación. Los defensores de la causa del desarrollo sostenible tienen, más allá de su temor al efecto invasivo de las nuevas especies o de híbridos secundarios, ideas muy claras sobre el bien y el mal en este campo: una nueva variedad genéticamente modificada de arroz que es más resistente a la sequía y tiene mejores rendimientos con menores insumos de fertilizantes y plaguicidas es saludado como un logro técnico que favorecerá la viabilidad de los campesinos modestos (pues, obviamente, se funda en un metabolismo más eficiente, sano y viable). Otra semilla cuyo único mérito es demorar la obsolescencia

de un plaguicida al crear plantas que resisten dosis más altas de él, necesarias contra parásitos que han desarrollado resistencia, es abominada en el acto por incrementar los costes y la dependencia de los agricultores. Parece que se trata menos de ingeniería genética que de mercadotecnia «creativa», ingeniería de la estructura social y ausencia de escrúpulos.

La suma de estas dos minúsculas incursiones en la comprensión de la biotecnología y la ecología sugiere la conclusión de que la noción de «Naturaleza» ha sido *reducida* a aquellos procesos no intervenidos por la humanidad y que son excusados de someterse a juicio moral. Esta reducción se hace mayor aún al considerar la tesis del «Fin de la Naturaleza» (McKibben, 1990). Esta es una idea muy fácil de ilustrar: las reservas naturales —como las reservas indias— no preservan un modo de vida sino que lo adaptan y transforman para que sobreviva en degradantes condiciones de insularidad y así deja de ser prístino; es posible detectar polución antropogénica en los lugares menos humanizados, como los polos o las cumbres de las más altas cordilleras y esta polución, a gran escala, está alterando enormes sistemas complejos como el clima; esta polución podría tener mucho que ver con graves alteraciones fisiológicas, relevantes incluso a nivel epidemiológico, relacionadas con la reducción de producción de esperma, alergias, cánceres, etc. (Por otra parte, ¡qué diablos!, si el clima en la Antártida mejora lo suficiente sus inmensas reservas de minerales e hidrocarburos podrán ser explotadas con inmensos beneficios... si el resto del mundo no es un completo caos, como predice el Informe Lugano (George, 2001), que, por cierto, postula que no puede comprenderse nuestra civilización sin integrar el conocimiento que nuestras ciencias parcelan y segregan en lo social y lo natural).

De acuerdo con lo anterior, casi la única Naturaleza intacta restante es la geología profunda, la causa de los terremotos y los volcanes. Ahora bien, esta conclusión revela y cuestiona otro de los supuestos de mi indagación: habría una naturaleza «inerte», física o inorgánica, intacta e inalterable, ajena e inmune por entero a lo social, y una naturaleza «viva», orgánica y biológica, sujeta a medicalización e ingeniería, al cálculo económico y a la opinión moral, que, sin perder su condición objetiva, ha

devenido sujeta, en cierta medida, a la intervención de la organización social y se ha imbricado con ella. Ahora bien, resulta que la distinción entre estas dos «naturalezas» se basa en el grado de intervención y dominio humano sobre ellas. En conclusión, no parece posible establecer una frontera clara entre Naturaleza y Sociedad porque la primera es definida polisémicamente por las prácticas sociales.

El círculo se cierra. Según las Grandes Narrativas supervivientes a la crítica moderna (la cosmología, la teoría de la evolución biológica por selección natural y, en menor medida, la teoría de la complejidad), la vida social es un fenómeno biológico emergente antiguo; la encefalización y otros factores ecológicos favorecieron el paso sucesivo de bancos o bandadas a manadas y grupos, con una creciente división del trabajo por sexo y edad y estratificación competitiva/cooperativa. Cuando la comunicación de esos grupos pasa de basarse en señales inequívocas a emplear signos de significado variable según el contexto, cuando el contexto se convierte en signo concomitante mediante la doble articulación del lenguaje que permite conjugaciones y declinaciones, desinencias adjetivales y adverbiales, etc. (junto con el empleo de la posición, la tonalidad y otros recursos) se abre una fractura entre quienes emiten signos y todo lo que puede ser significado. Los primeros son sin la menor duda un subconjunto de lo segundo, pero precisamente por esto no son lo mismo.

El círculo se cierra: lo social emerge de lo natural y la noción de lo natural –como distinto de lo social– emerge de la cognición socializada mediante el lenguaje. Todo esto, con ser problemático, no dejaba de ser obvio hasta hace bien poco, a escala histórica. Todas las religiones, desde las más simples y locales a las más elaboradas y universales, son, entre incontables otras cosas, propuestas o diseños conductuales que, con combinaciones variables de disciplina y auto-indulgencia, tratan de conciliar la psique humana con su biología, la cultura humana con las limitaciones de sus nichos ecológicos (Rappaport, 1987, 2001). Sin embargo, la exponencial expansión de los poderes fáusticos de la Humanidad en los dos últimos siglos, y más aún en las tres últimas décadas, ha generado una oscura convicción de que la Naturaleza sólo es un recurso amorfo que explotar.

En cierto modo, la Naturaleza ha desaparecido de tres maneras distintas. Simplificando de la manera más drástica, podríamos decir que los abogados de la globalización neoliberal han definido la Naturaleza como un conjunto de reglas de juego de la materia (antes «leyes» naturales) instrumentalizables en la obtención de beneficios privados; sus opositores tienen una visión idéntica de la Naturaleza, pero favorecen cierta restricción en su explotación y desean orientarla hacia objetivos de mayor equidad; los intelectuales constructivistas han tendido a insinuar e incluso a afirmar que la Naturaleza puede ser obviada, de hecho, dejada en manos de científicos e ingenieros, siempre que se ejerciera una vigilancia absoluta sobre los intereses y directrices sociales de éstos, así como de sus valedores económicos y políticos. En fin, si la Naturaleza no está muerta, su sojuzgación y su alienación parecen casi absolutas.

En síntesis, lo observado hasta aquí parece indicar que la Naturaleza ha sido nulificada por la Sociedad. No obstante, esto contrasta con la experiencia histórica y vital de las dos últimas décadas, en las que la sociedad global parece haber sido crecientemente avasallada y dirigida por instituciones que legitiman su autoridad y su influencia por el carácter «natural» de su conducta, en particular, la *nueva economía* en un doble sentido: de un lado, la «naturalidad» del mercado desregulado y, de otro lado, la «naturalidad» de los logros de la sociedad de la información (ingeniería genética, telecomunicaciones, informática, etc.) De acuerdo con esto, las sociedades avanzadas estarían *naturalizándose* tanto en su estructura económica como en su estructura comunicacional.

Al llegar a este punto resulta bastante patente que las categorías de «Naturaleza» y «Sociedad» se han vuelto tan polisémicas, tan imbricadas y tan interdependientes que casi es imposible hablar de una sin mentar la otra y entrambas se mezclan y confunden a tal punto que a veces se acaba sin estar cierto de lo que se está diciendo. Así pues, resulta evidente la necesidad de empezar el análisis de nuevo y pretendo hacerlo desde una peculiar asociación de ideas: si deseamos *aclarar* la cuestión y la noción de claridad se asocia con las de limpieza y pureza, hemos de asumir, de acuerdo con la antropóloga Mary Douglas (1991), que la pureza y su antítesis la contaminación no se

refieren a la existencia de una cualidad real llamada suciedad sino a la definición social de que algo está «fuera de su sitio».

Así, por ejemplo, en un balneario, los clientes aprenden en segundos que no tienen por qué sentirse sucios mientras toman un terapéutico y relajante baño de barro caliente, pero del mismo modo todo el mundo asume que *deben* sentirse sucios en el mismo instante en que el baño se da por terminado. Observar en ese momento que, en algunos lugares de África, las mujeres moldean cotidianamente sus peinados con barro obliga a un esfuerzo de relativismo cultural para disculparlo. O un caso más cotidiano e irónico: una joven madre amonesta a su hijo pequeño en el parque por haberse llenado gratuitamente las piernas, las manos y la cara de tierra, en lugar de dejarla «en su sitio», que es el suelo; esa misma mujer puede haber hecho un cierto esfuerzo económico para embadurnarse las mejillas, los párpados o los labios con una mezcla de tierra, agua y grasa convenientemente legitimada bajo el nombre de maquillaje cosmético.

La pregunta, entonces, debe ser cómo «poner en su sitio» la dicotomía Naturaleza/Sociedad. Douglas hace que la respuesta sea fácil: cumple las normas de tus antepasados, no te desvíes. Y toda la tradición sociológica recibida afirma que la dicotomía Naturaleza/Sociedad es un *pastiche* reciente, una dualidad turbia derivada de los recientes conflictos por el dominio político sobre dos arenas: sobre la investigación científica y técnica entre practicantes de un lado y gestores económicos y políticos de otro; y sobre la transformación de áreas silvestres y/o indígenas en recursos económicos de propiedad privada explotados de modo insostenible entre capitalistas convencionales por una parte y, por la otra, ecologistas y gestores persuadidos del valor de la sostenibilidad. La dualidad posee una utilidad más agonística que analítica.

La tradición sociológica aporta, en cambio, dos dualidades sólidas e incuestionables: individuo/sociedad y naturaleza/cultura. Por supuesto, el decoro del intelectual crítico exige que no se deje pasar una dicotomía sin señalar la zona gris que separa sus extremos. En el primer caso el rito demanda mencionar que ningún individuo llega propiamente a serlo sino mediante su *socialización* en una cultura (o varias) y que una sociedad no es sino el resul-

tado de la compleja interacción de los individuos que la componen entre sí y con su entorno natural (y su cultura: tradición histórica, acervo tecnológico, expectativas y ambiciones identitarias, etc.)

En el segundo caso el ámbito intermedio es todavía más proceloso: hay que mencionar la turbia cuestión de hasta qué punto la cognición (una disciplina social ejercida individualmente) *constituye* sus objetos naturales (cualquiera que sea el sentido que se atribuya a ese verbo) y, de otro lado, la nunca del todo segura existencia de universales culturales (que acaso se limiten a la existencia de *sanciones* diversas pero regulares, desde el peor castigo al simple chismorreo, respecto a las relaciones sexuales, la división del trabajo, el reparto de alimentos, la exhibición de deferencia o el uso del lenguaje; los funcionalistas siguen buscando normas universales, sin conformarse con el hecho de la universalidad de la normatividad, quizá porque los etólogos han mostrado que ésta no es algo distintivamente humano, cuestión irrelevante para lo que aquí nos concierne).

Una vez cumplido el ceremonial, podemos utilizar las dos dualidades clásicas para confeccionar un simple cuadro de doble entrada, ese instrumento tan sencillo como útil al servicio del discernimiento y la discriminación sociológica. Sin embargo, la existencia de las zonas grises no puede ser ignorada sin más. Exige la definición de una distinción convencional, pero nítida y operativa, entre lo individual y lo social, entre lo natural y lo cultural (si bien en adelante preferiré como antónimo «lo artificial»).

Resulta atrayente por su simplicidad utilizar un mismo criterio de distinción para ambas dicotomías: la atribución de autoría/agencia (o mérito, o responsabilidad) sobre un acto de creatividad. Cuando se puede o logra atribuir una novedad a una sola persona (o a un grupo distinguiendo las aportaciones de cada miembro) puede usarse la etiqueta «individual»; cuando no es así y debe decirse de algo que «surgió» en una colectividad, entonces la etiqueta apropiada es «social». Y esto, en ambos casos, al margen de si el efecto es resultado de una acción espontánea o no intencional, o de un esfuerzo consciente e intencionado. De manera similar, cuando se puede o logra atribuir una novedad a agentes humanos estaríamos ante un objeto o hecho artificial; el resi-

duo restante sería etiquetado como natural. Las cuatro celdillas del cuadro deberían permitir situar con precisión la relación de lo natural y lo social.

Comenzando por exclusión, lo individual/natural estaría compuesto por dos elementos. El componente general vendría dado por el individualismo adquisitivo (Macpherson, 1979) o egoísmo racional de un sujeto maximizador de la utilidad, comoquiera que ésta sea definida (generalmente como satisfacción de un deseo o preferencia, eso es, como obtención de un placer o cese de un displacer), sin más detalles. El componente singular vendría dado por la expresión fenotípica concreta de un genotipo en lo que atañe a las peculiaridades sensoriales, neurológicas y hormonales de cada sujeto, que configuran su sensibilidad, sus inclinaciones y sus propensiones no racionales (mas socializables, moldeables hasta cierto punto en lo que se llama *ética* y *carácter*). Ambos componentes (la individualidad de las emociones, la sensibilidad y, sobre todo, las *pasiones*, y la generalidad del razonamiento utilitario *egoísta*) convergen en el mismo viejo problema del gorrón (*free-rider*) que hace analíticamente inexplicable la acción colectiva.

La solución de este problema está en lo colectivo/natural, la sociabilidad natural, tal como fuera analizada por Axelrod (1986): en ciertas circunstancias ecológicas, una actitud cooperativa, que puede ser menos provechosa a corto plazo, favorece mejores rendimientos a largo plazo. Las condición básica es una probabilidad alta de continua interacción, lo que posibilita aumentar la *confianza* en una *reciprocidad* sostenida, no poco sustentada por cierta capacidad de represalia. Además, la conciencia de este hecho y ciertos mecanismos de condicionamiento psicológico (sobre todo, sentimientos de generosidad, culpa, vergüenza, amor propio, etc.) y el efecto catalizador de individuos mutantes («empresarios» sociales) que definen para sí mismos incentivos selectivos que les inducen a promover bienes comunes, permiten extender a desconocidos y contactos puntuales una serie de hábitos y prácticas que han sido denominados de diversas formas: desde decoro hasta altruismo, pasando por la simple decencia. Avanzando un paso más, Barry Barnes (1995, 2000) ha postulado que el individuo socialmente aislado es una fantasía o una patología y, asimismo, que

la definición colectiva del bien común, y, por ende, su promoción, es un resultado inmediato, si bien no automático ni estable, de la susceptibilidad recíproca humana, reforzada por una socialización apropiada. De facto, la noción de libre elección individual sería la legitimación metafísica y moral de la *institución social* de la atribución de responsabilidad personal, que a su vez es la garantía de que *todos* los roles sociales incluirán alguna medida de inclinación a sintonizar con las expectativas de la trama colectiva de la que participan.

Lo individual/artificial consiste meramente en los complementos tecnológicos de la individualidad: las medicinas que corrigen desequilibrios metabólicos o inmunológicos, las prótesis que compensan lesiones (como las muletas) o deficiencias (como las gafas), los órganos transplantados, los registros de memoria en diversos soportes (papel, película, cinta magnética, disco óptico), los instrumentos de investigación o las herramientas de otros trabajos, los medios de comunicación a distancia, las técnicas de ayuda a la fecundidad que permiten tener hijos a parejas naturalmente infértiles, la ingeniería genética que crea nuevas variedades biológicas y permite seleccionar individuos humanos con algunos rasgos deseados (estar exento de una enfermedad hereditaria o simplemente ser varón), la clonación que permite prescindir de la reproducción sexual para engendrar individuos y repetir así un mismo genotipo deseado de modo indefinido, etc.

Por último, lo colectivo/artificial, que se refiere al diseño, autorización, producción, mantenimiento y reproducción de sistemas sociotécnicos en tanto que empresa colectiva. Sin duda, en este proceso hay lugar para la asignación y titularidad individual de derechos de propiedad intelectual, y el uso o consumo de prótesis o remedios se efectúa más bien a nivel individual. No obstante, la administración del sistema en su conjunto es colectiva.

Aclarado esto, es posible dibujar el cuadro.

<i>Creatividad/ Humanidad</i>	<i>Natural</i>	<i>Artificial</i>
Individual	Individualismo adquisitivo	Individuo protésico
Social	Sociabilidad natural potencial	Sistemas sociotécnicos

¿Qué aporta este cuadro? Primero, aclara quiénes creemos ser *naturalmente* los hablantes: individuos insociables, conscientes de las continuamente variables oportunidades y riesgos de la sociabilidad, de sus posibles beneficios y costes, y, en tanto que miembros de una especie social, felizmente condenados a resolver incesantemente los dilemas de esa sociabilidad. Segundo, indica en qué creemos que consiste nuestra peculiaridad *cultural*: organizamos complejos sistemas sociotécnicos cuyos elementos instrumentales intermedios, así como sus productos finales, son prótesis.

Haré un breve excursus sobre las prótesis, que creo puede ser útil. Creo poder clasificarlas en cuatro tipos: ficciones, mejoras, domesticaciones e innovaciones. Las ficciones son relatos mitológicos, teológicos, metafísicos, morales, científico-teóricos, dramáticos, etc. que sirven para compensar las insuficiencias de nuestra aprehensión física, corporal (tanto emotiva como intelectual) del mundo. Las mejoras amplían capacidades físicas ya existentes (hachas y puntas afiladas la capacidad de dañar de un puño; lentes la capacidad visual, etc.). Las domesticaciones son modificaciones de otras especies, desde los primeros cereales y mamíferos hasta toda clase de microorganismos. Las innovaciones emplean recursos previos para la adquisición de nuevos poderes: la perspectiva sistemática que permite la transportabilidad rigurosa de imágenes, el espectrógrafo que caracteriza la composición de cualquier materia, los emisores y detectores electromagnéticos que lo transforman todo a código digital y lo procesan y transmiten con desmesurada eficacia, etc. No pretendo que sea ésta una clasificación feliz ni reveladora, salvo en un aspecto: subrayar que contamos cuentos, fabricamos herramientas y modificamos medios y materiales, domesticamos otros seres vivos y embridamos poderes más allá de la dotación inicial del cuerpo humano. Creamos nuevas especies artificiales, siempre lo hemos hecho y seguiremos haciéndolo. Cada vez más. Esto es lo natural para nosotros: la simbiosis con nuestros artefactos, aún más que con las especies que no hemos ideado.

Vuelvo, finalmente, a la cuestión Naturaleza/Sociedad. He dicho que tiene su lugar en ciertos contextos polémicos, pero que la tradición sociológica no la considera una buena

generalización. La dualidad correcta es Naturaleza/Cultura. La esencia de la naturaleza de los seres humanos es su insociable sociabilidad; la esencia de su cultura es su organización en sistemas sociotécnicos cuyo producto final son artefactos protésicos de uso colectivo y general consumo individual.

Ahora bien, podríamos dar por buena la fórmula del párrafo anterior si no fuera por dos motivos. Primero, que Barry Barnes (1990) observó convincentemente que la sociedad es la cultura vista desde la óptica del poder y que la cultura es la sociedad vista desde la perspectiva del conocimiento y la información. Segundo, que esa fórmula no proporciona ninguna guía para comprender (mucho menos para tomar decisiones) ante los graves dilemas ético-políticos planteados por los poderes potenciales que hacen disponibles las nuevas tecnologías de la información: desde la ingeniería genética y su relación con la salud y el desarrollo económico hasta los mercados financieros globales y su influencia en la libertad y la prosperidad de regiones enteras del mundo pasando por Internet y sus límites de privacidad y acceso.

La dicotomía Naturaleza/Cultura puede ser inocente cuando la evidencia a discutir son los niños ferales. Pero no lo es cuando oculta su equivalencia con, o transformabilidad en la dicotomía Naturaleza/Sociedad y, por tanto, la cuestión de qué sujetos individuales o colectivos tienen acceso a qué instrumentos de poder. Cuando la perquisición apunta a la cuestión del poder, entonces la dicotomía Naturaleza/Sociedad se muestra como un «juego-donde-todos-ganan».

Lo que quiero decir con esa expresión entrecuillada, recurriendo al cuadro *supra*, es lo siguiente:

- primero, si el egoísmo adquisitivo es *natural* nadie debe sentirse mal por guiar su vida hacia metas de logro material o de éxito en la ocupación de puestos de liderazgo en las instituciones que lo promueven y protegen (empresas, gobiernos, judicaturas, universidades, fuerzas armadas, etc.), lo que es fundamental para el mantenimiento del capitalismo actual;

- segundo, si la sociabilidad es *natural*, pero precaria, nadie debe sentirse mal por ser altruista, cooperar en el mantenimiento del orden social o trabajar por medios no conflic-

tivos por mejorar la justicia social, nada de lo cual constituye una amenaza para el mantenimiento del capitalismo actual;

- tercero, todo artificio protésico que produce utilidad *individual* es legítimo de acuerdo con lo admitido en el punto primero;
- cuarto, todo sistema sociotécnico que produce utilidad *social* es legítimo de acuerdo con lo admitido en el punto segundo.

En resumen, *todo vale*. O casi. En la actualidad, la Naturaleza es, literalmente, *contabilizada* como una externalidad, como un recurso o un coste. Bajo esa consideración, ha dejado de existir como *lo otro* de la Humanidad. Es sólo una parte del sistema de poder humano. Hemos dejado de tener acceso a ella (a menos que uno naufrague en el océano o se pierda en la jungla y sea imposible encontrarle) *excepto por mediación* de alguna transformación o regulación artificial, social. Estas mediaciones son lo que cuenta realmente y lo que importa de ellas es quién gana (poder). La dicotomía relevante, a la postre, es Beneficio Privado/Bien Público. La Naturaleza (ecológica) en su conjunto es objeto de disputa entre ambos en el debate sobre la posibilidad de un desarrollo sostenible. La Naturaleza (fisiológica) en su expresión somática es objeto de disputa entre ambos en el debate sobre la legitimidad y cordura de un sistema de salud hipertecnológico, medicamentado y obcecado en el paradigma de investigación bioquímica.

Una paradoja final. Cuando un alimento es publicitado como «natural» se apela a la *naturalidad* del individuo adquisitivo que quiere mejorar la calidad y seguridad de su ingesta; cuando un organismo modificado genéticamente se defiende como no menos *natural* que otros, obtenidos con tecnologías anteriores, se apela a una peculiar noción de Naturaleza «flexible»; cuando una tienda de Comercio Justo de Intermón-OXFAM reconoce que sus productos (antes *coloniales*) son un poco más caros, un tanto menos atractivos visualmente y algo menos deleitosos que los ofrecidos por las empresas multinacionales apelan a la *naturalidad* con que las personas inteligentes y emocionalmente sanas tienden a operar con una racionalidad a largo plazo a favor de los desfavorecidos y con una emocionalidad a corto plazo a favor de los débiles. La arrumbada Naturaleza reaparece por todas partes como medio de legitimación.

Y, sin embargo, su impotencia parece total. Unos, desde el discurso general del sistema Estado/Mercado, propugnan que es «natural» no sólo cuanto se estima racional, sino incluso cuanto se juzga preferible o deseable sin más respaldo a veces que la prometedora fantasía hedónica de una pieza de publicidad o propaganda falaz. Otros, como los movimientos ecologista y anti-globalización apelan a una naturaleza prístina con la esperanza de aumentar su propio potencial como transformadores sociales (y de la misma naturaleza). Otros tratan de desenterrar/reinventar versiones de naturaleza humana más plausibles en la sociedad del riesgo que el obtuso Homo Economicus. (Ramos 1999) Quizá a todo esto le subyace cierta nostalgia del sujeto histórico desvanecido, esfumado, perdido durante las crisis económicas y políticas del último cuarto del siglo XX; quizá queremos (más neutro) existe cierta demanda de que alguien esté a cargo de la producción de esperanza, porque el puesto parece estar en gran medida vacante. Por eso acaso conviene mirar más allá de turbias dicotomías naturalistas o esencialistas y preguntar quién gana y quién pierde y si la suma total de este juego tan serio es positiva o negativa.

Mi conclusión es que la reflexión sobre la dicotomía Naturaleza/Sociedad merece menos tiempo del que ya le he dedicado. Me parece más que suficiente para que cualquiera que aún no lo haya hecho advierta que la «Naturaleza», pese a la autonomía que conserva, es un rehén de nuestro actual ordenamiento sociotécnico. Necesitamos de innumerables prótesis para evitar los incontables sufrimientos que nos inflige, pero empezamos a necesitarlas asimismo para no destruirla. No es que «la Sociedad» domine por completo a «la Naturaleza» (la «naturaleza» de muchas enfermedades degenerativas es todavía apenas atemperable; la modificación antropogénica del clima se produce sin control y puede resultar funesta) sino que el conflicto decisivo está ya en otro lugar: en la cuestión sobre qué individuos, qué empresas, qué instituciones, qué grupos profesionales, qué clases sociales, qué países se benefician de concretos logros tecnológicos y, cuando así ocurre, en detrimento de qué o quién. Y, de ser posible, cuantificar este balance en unidades operativas, manejables y aún contantes y sonantes. Como ahora diré, la Naturaleza, y la Humanidad con ella, son quienes pierden.

La disciplina intelectual más básica que aborda el lugar y las fortunas de la especie humana en el cosmos ya no es la filosofía, sino la economía. La teoría económica clásica englobó los factores de producción en tres taxones: tierra, trabajo y capital; es decir, tres mercancías: suelo/ subsuelo, oficio/fuerza de trabajo y dinero/activos monetizables. Esta clasificación es parcial, inexacta, ideológica y engañosa y no solamente porque hay no-mercancías (externalidades positivas y negativas) esenciales al proceso económico.

Todo proceso económico precisa *energía* –la física de hombres y bestias, o la química de los hidrocarburos, o la solar que impulsa el viento y el ciclo del agua– y *materiales* –minerales y vegetales–; son estos elementos, junto con el espacio físico de la actividad, lo que identificamos como «Naturaleza». Pero también se necesita *información*, sobre todo en forma de conocimiento veraz, y todavía más *autoridad* para la toma de decisiones y la asunción de responsabilidades, tanto en la forma de la posesión de activos (propiedades, títulos, dinero) como en la ocupación de roles de poder político o administrativo legítimo, o al menos efectivo; estos elementos, junto con la *voluntad moral* que libera la comunicación de la información y el ejercicio de la autoridad, son lo que identificamos como «Sociedad».

No obstante, no puede haber orden civilizatorio sin la plena imbricación de «lo social» y «lo natural». La distinción entre ambos conceptos se *construye* culturalmente seleccionando ciertas diferencias sencillas de operacionalizar, y no otras, para legitimar pragmáticamente la distribución del producto económico en favor de unas instituciones sociotécnicas y en detrimento de otras. Éstas suelen tener una baja densidad de interacción entre no-humanos y humanos y pocos o ninguno de estos en su composición. Aquéllas suelen ser más eficaces –producción bruta–, eficientes –productividad neta– y efectivas –capacidad de procesamiento– en términos del factor más escaso, que suele ser siempre el dinero, por lo que es el más remunerado, lo que acrece la autoridad civil de quien lo detenta. (Y cuando el factor limitante es otro, por ejemplo, el agua, se afirma que la mejor estrategia de preservación es la privatización, porque se basa en unos derechos de propiedad claros y en el propio interés de los propietarios,

de modo que se crea la escasez ulterior de dinero para adquirir la titularidad el agua. Pero Stiglitz (2002) ha mostrado que en coyunturas poco esperanzadoras, la privatización es una invitación a la liquidación de los acervos y otros activos).

Es una asombrosa paradoja que consideremos mercancías a la energía y los materiales y apenas paguemos por ellos en forma de conservación y restauración (con la excepción limitada del cuerpo humano). Esto significa que, para nosotros, la Naturaleza no vale nada. En cambio sufragamos bien la provisión de información (investigación, publicidad, consultoría, sector legal, prensa), de autoridad política (coste del Estado; el único bien no mercantil, que se sufraga con impuestos) y de dirección económica (beneficios del capital después de impuestos). Esto significa que, para nosotros, nuestra Cultura, en lo que atañe a nuestra peculiar forma de organización sociotécnica, lo es todo.

Por fin, cabe señalar la conspicua omisión del «quinto elemento», el deseo o la voluntad moral. Ésta no sólo es raramente una mercancía sino que ni siquiera es un bien colectivo que pueda sufragarse con impuestos. No es objeto de transacción, sino de persuasión o seducción, porque sólo con gran dificultad adquiere una soberanía sobre alguna de sus preferencias más fundamentales y acendradas. Ahora bien, uno de los grandes motores retóricos de la voluntad es la doctrina del «paraíso perdido», que afirma que existe una «Naturaleza» sabia y armónica, escindida de una «Sociedad» inestable e insatisfactoria y que el sentido de la acción humana debe dirigirse a promover y conservar cuanto de natural exista o pueda instaurarse en la cultura. Por tanto, no debe sorprender que, como ha señalado Jaques Barzun (2001), las guerras de la cultura occidental se hayan debatido durante medio milenio entre el polo del primitivismo, la emancipación y la afirmación emotiva de lo propio individual y colectivo y el polo del progreso, el utilitarismo y el gobierno racional basado en el análisis y la abstracción.

En suma, nuestra naturaleza es nuestra cultura y una parte hegemónica de ella sostiene que nuestro interés y nuestra benevolencia deberían movernos a hacer más «natural» nuestra «sociedad». No obstante, este dualismo puede no ser sino otra fórmula para expresar nuestra

insatisfacción social y para orientar la acción colectiva en la dirección favorable a los intereses de determinadas organizaciones y grupos. La falacia de la dicotomía Naturaleza/Sociedad es algo que debe deconstruirse con una buena risa, o al menos con una plácida sonrisa, como un simpático cuento infantil que esconde una buena broma y una moraleja seria que hay que saber negar. Parafraseando a Feyerabend, si uno pregunta «¿qué es natural y qué es social?», la respuesta es «todo vale», pero es más fácil obtener adhesiones, asociar humanos y no-humanos, para sostener unas respuestas que otras, y la distribución de beneficios y perjuicios que se siguen de éstas o aquellas es muy diferente. Y ésta es la distinción que importa.

### BIBLIOGRAFÍA

- AXELROD, Robert (1986): *La evolución de la cooperación*. Madrid, Alianza.
- BARNES, Barry (1990): *La naturaleza del poder*. Barcelona, Pomares-Corredor.
- BARNES, Barry (1995): *The elements of social theory*. Londres, University College London.
- BARNES, Barry (2000): *Understanding agency*. Londres, Sage.
- BARZUN, Jacques (2001): *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente (de 1500 a nuestros días)*. Madrid, Taurus.
- BOULDING, Kenneth E. (1978): *Ecodynamics. A New Theory of Societal Evolution*. Londres, Sage.
- DOUGLAS, Mary (1991): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.
- DURKHEIM, Émile (1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Alianza.
- GEORGE, Susan (2001): *El Informe Lugano*, Madrid, Icaria-Intermon.
- HACKING, Ian (2001): *¿La construcción social de qué?* Barcelona, Paidós.
- IRANZO, Juan M., y BLANCO, J. Rubén (1999): *Sociología del conocimiento y de la ciencia*. Madrid, CIS.
- JORDAN, Bertrand (2001): *Los impostores de la genética*. Barcelona, Península.
- LATOUR, Bruno (1988): «Irreductions», en *The Pasteurization of France*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- LATOUR, Bruno (1992): *Ciencia en acción*. Barcelona, Labor.
- LATOUR, Bruno (1996): «On Interobjectivity», *Mind, culture and activity*, 3 (4), 228-245.
- LATOUR, Bruno (2000): «When things strike back: a possible contribution of “science studies” to the social sciences». *British Journal of Sociology*, 51: 107-123.
- LATOUR, Bruno (2001): *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona, Gedisa.
- LAW, John, y MOLL, Anne Marie (1993-4): «Notas sobre el materialismo», *Política y Sociedad*, 14/15: 47-57.
- MACPHERSON, C.B. (1979): *La teoría política del individualismo adquisitivo*. Barcelona, Fontanella.
- MCKIBBEN, B. (1990): *The End of Nature*. Londres, Penguin.
- RAMOS, Ramón (1999): «Homo tragicus», *Política y Sociedad*, 30: 213-240.
- RAPPAPORT, Roy (1987): *Cerdos para los antepasados*. Madrid, Siglo XXI.
- RAPPAPORT, Roy (2001): *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid, Cambridge University Press.
- STIGLITZ, Joseph E. (2002): *El malestar en la globalización*. Madrid, Taurus.
- URRY, John, y MACNAGHTEN, Phil (1998): *Contested Natures*. Londres, Sage.