

## **COGNICIÓN Y CULTURA: LA DIFERENCIA ANTROPOLÓGICA DESDE LA PERSPECTIVA DE MICHAEL TOMASELLO**

NAHIR L. FERNÁNDEZ  
(Universidad Nacional de Mar del Plata)

### **Resumen**

En este capítulo nos proponemos abordar el tópico concerniente a la dicotomía naturaleza/cultura y la relación de ésta con la cuestión de la diferencia antropológica. Reconstruiremos algunos de los puntos centrales del debate reciente en torno a estas nociones, para luego adentrarnos en las consecuencias filosóficas que, según entendemos, pueden desprenderse de las investigaciones del psicólogo evolutivo contemporáneo Michael Tomasello. Pondremos el énfasis en la reconstrucción de sus argumentos acerca de la estrecha relación que se da entre la cognición humana y la cultura, delimitando la especificidad de estas con respecto a las de los primates no humanos. Lo que se propone es, a grandes rasgos, una mirada acerca de la relación entre cultura y cognición.

### **Palabras clave**

Dicotomía naturaleza/cultura – Diferencia antropológica – Cognición primate - Michael Tomasello

## **Abstract**

In this article we propose to address the topic concerning the nature/culture dichotomy and its relationship with the issue of anthropological difference. We will reconstruct some of the central points of the recent debate around these notions, and then get into the philosophical consequences that, as we understand them, can be derived from the research of contemporary evolutionary psychologist Michael Tomasello. We will place the emphasis on the reconstruction of their arguments about the close relationship between human cognition and culture, defining their specificity with respect to those of non-human primates. What is proposed is, in broad strokes, a look at the relationship between culture and cognition.

## **Key words**

Nature/culture dichotomy - Anthropological difference - Primate cognition - Michael Tomasello

## La dicotomía naturaleza/cultura y su impacto en la noción de naturaleza humana

La discusión sobre la dicotomía entre naturaleza y cultura atraviesa el debate reciente en ciencias sociales y disciplinas afines, cobrando relevancia en lo que consiste una suerte de rehabilitación de la antropología filosófica. Los orígenes de esta distinción pueden rastrearse en la sofística griega, pero es durante la Modernidad y en consonancia con la consolidación de las ciencias donde su articulación y funcionamiento adquieren la relevancia que aquí nos interesa abordar. Sin adentrarnos demasiado en la historia de cada uno de estos conceptos, podemos afirmar que se los ha definido como polos opuestos, a veces vinculados en continuidad, otras veces excluyéndose (Parente, 2016:83). La naturaleza ha sido presentada como aquello externo al ser humano, como objeto de dominación y explotación, o como entorno prístino romantizado, pero siempre distante y ajeno (Kwiatowska, 2002). Se la concibió como *physis* en la Antigüedad, como creación divina más tarde, como un libro para descifrar y como un reloj mecánico. Desde una mirada antropocéntrica, la naturaleza es para el humano (cuando se habla de recursos naturales), para ser explotada, y además es trascendente y objetiva. El humano ocupa una posición exterior respecto de la naturaleza, incluso en la visión romántica. Se la ha ubicado además en oposición con lo artificial, lo que a su vez suele conllevar una valoración positiva de lo natural. La cultura por su parte es presentada como el rasgo distintivo de la humanidad, signada por las convenciones que escapan al orden y la linealidad interna de la naturaleza. Esta noción sirvió de base para la conformación de la antropología como campo disciplinar, en la que se hace referencia a los hábitos, conocimientos, prácticas sociales, instituciones, herramientas conceptuales y artefactos, que se adquieren y transmiten por vía no genética (Prinz, 2011).

Recientemente la dicotomía ha sufrido numerosos ataques en particular desde la antropología científica y las discusiones filosóficas correspondientes. Se han presentado diversos modos de superarla o disolverla, ya sea subsumiendo uno de los términos en el otro o bien atendiendo a la influencia recíproca. Por un lado tenemos posturas que toman a la cultura como un subproducto de la evolución natural de las especies, lo que conforma una mirada de corte naturalista. Un autor que adhiere a esta línea de pensamiento es el antropólogo francés Dan Sperber (2005) y también el autor del cual nos ocuparemos en profundidad a la brevedad, Michael Tomasello. Por otro lado, la postura constructivista sostiene la inexistencia de una naturaleza objetiva, tal como se puede observar en los trabajos de Donna Haraway (1995) y Bruno Latour (2007), quienes proponen un corrimiento del antropocentrismo desde una perspectiva poshumanista.

No obstante, según el antropólogo francés Philippe Descola esta dicotomía surge y funciona la interior de una cultura y un momento histórico determinados. En su libro *Más allá de naturaleza y cultura* (2012), muestra que la oposición naturaleza/cultura no tiene la universalidad que se le adjudica, y que por tanto el naturalismo moderno es tan sólo una cosmovisión entre otras. Naturalismo, en su propuesta, refiere a una manera de organizar las relaciones entre humanos y otros seres que marca la existencia de una discontinuidad de las interioridades y una continuidad de las fisicalidades. Es decir que el aspecto material, corporal, es el rasgo común de los humanos con los demás animales, mientras que cuestiones como la capacidad cognitiva y la aptitud cultural estarían presentes sólo en los seres humanos. Ello implica un privilegio ontológico conferido a la humanidad, además del establecimiento de una jerarquía en la cual el aspecto valorado positivamente figura en el polo de la cultura.

Descola sostiene entonces que la cosmología dualista no es la única opción viable para organizar las discontinuidades y diferencias observables entre las variedades de formas de vida. Esto implica a su vez revisar los

sesgos de etnocentrismo que revisten disciplinas como la antropología, para “situar nuestro propio exotismo como un caso particular dentro de una gramática general de las cosmologías” (Descola, 2012:144).

Por nuestra parte consideramos relevante argumentar que el funcionamiento de esta dicotomía se replica al interior de las definiciones que acerca del ser humano se han ido esbozando desde el campo filosófico en distintos momentos históricos. Una forma de responder a la pregunta sobre la naturaleza humana, se basa en la búsqueda de una diferencia específica (también denominada diferencia antropológica) entre los seres humanos y los demás animales (Glock, 2012). Tal especificidad se ha visto reducida generalmente a la determinación de uno o varios rasgos que cumplen el rol de esencias, permitiendo así trazar límites muy claros entre aquello que es propio de los seres humanos y aquello que, por el contrario, también se encuentra presente en las demás formas de vida. Mayormente se ha hecho referencia a aspectos que tienen que ver con la cognición como la racionalidad y el lenguaje, y también con la generación de cultura (Scotto, 2016).

Esta visión fuerte de la diferencia antropológica radica en el establecimiento de una diferencia de clase. No obstante, es posible encuadrar las diferencias apelando a una diferencia de grado y ya no de clase. Tonutti (2011) reconstruye esta búsqueda de la diferencia antropológica haciendo foco justamente en la noción de cultura y su funcionamiento como rasgo distintivo entre los seres humanos y los (demás) animales. Esta noción de cultura comenzó a cobrar forma al interior del humanismo renacentista, para luego ocupar el lugar de objeto de estudio de la antropología. Tylor fue el primero en definirla como “el conjunto complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y cualquier otra capacidad y habilidad adquirida por el ser humano como miembro de la sociedad” (Tonutti, 2011:189, traducción propia). Más adelante Boas opuso cultura a naturaleza biológica. Otros antropólogos (como Kroeber y Geertz) acercaron miradas diversas sobre estos límites, y

tanto Levi-Strauss como su discípulo Descola a quien mencionamos más arriba, cuestionaron la categorización misma.

En este orden de cosas podemos mencionar dos posturas principales respecto de la relación entre la especie humana y las demás especies animales. Un polo lo constituye la postura que enfatiza la continuidad entre animales humanos y no humanos. En el polo opuesto nos encontramos con el excepcionalismo, que resalta la ruptura que representa la singularidad de la humanidad.

Este segundo polo se encuentra pormenorizadamente analizado y criticado por Jean-Marie Schaeffer en su texto *El fin de la excepción humana* (2009). Allí el filósofo francés analiza y describe lo que denomina la “Tesis de la excepción humana”, que según sostiene se encuentra afianzada en la cultura occidental moderna. La Tesis se articula alrededor de cuatro características: la primera es la ruptura óptica entre el ser humano y el resto de lo que existe (ya sea orgánico o inorgánico), postulando una diferencia de naturaleza y por lo tanto irreductible. La segunda característica es el dualismo ontológico, es decir, una dualidad de planos (material y espiritual) que por un lado refuerza la dualidad óptica entre humanos y animales, y a su vez implica a una ruptura al interior del ser humano. La tercera es la concepción gnoseocéntrica del ser humano, esto es, la identificación entre lo propio del ser humano y su capacidad de razonar o conocer. La cuarta y última característica es una postura de corte metodológico acerca de la vía de acceso al conocimiento de lo propiamente humano, que remarca un enfoque antinaturalista.

La visión del ser humano expresada en la Tesis surge entonces de la conjunción de esas cuatro afirmaciones. Sin embargo, no puede desdeñarse la visión del ser humano surgida a partir de las investigaciones de las ciencias naturales y sociales. Lo que remarca Schaeffer entonces es que la Tesis implica una antinomia en la concepción del ser humano: se lo comprende como especie biológica pero a la vez se supone que trasciende esta dimensión, siendo una excepción. La Tesis toma forma en la filosofía, en las ciencias

sociales y en las ciencias humanas<sup>1</sup>. Así, para cada uno de estos ámbitos, lo distintivo de la identidad humana reside en el sujeto, o en su ser social, o en su ser cultural (respectivamente). Schaeffer propone una salida desde un marco naturalista, en el sentido de recuperar el aspecto biológico para pensar la identidad humana:

Ya no puede haber la menor duda de que el hombre es un ser biológico y social, y no un sujeto autofundado, a menos que se consideren nulos y sin valor los innumerables trabajos convergentes de numerosas generaciones de investigadores en las disciplinas más diversas. Y tampoco tendría que haber la menor duda de que el ser social y el ser cultural del hombre, lejos de proyectarlo más allá de su ser biológico, son dimensiones o aspectos de su ser biológico, para cualquiera que reflexione un poco sobre las condiciones que deberían cumplirse para que la hipótesis inversa tuviera sentido. (Schaeffer, 2009:15)

Por otra parte, sostenemos que la dicotomía naturaleza/cultura también ha jugado un importante rol al momento de pensar la relación entre el cuerpo humano, la mente y la cultura, y en otros términos entre el organismo y el ambiente. De acuerdo con la polarización ya mencionada, se parte de la idea de un núcleo biológico universal y básico, que luego es recubierto en cada caso por las diferentes culturas. La operación argumentativa consiste en establecer límites claros entre lo natural y lo artificial con respecto al ser humano, y tanto la cultura entendida como tradiciones y costumbres y los artefactos técnicos surgidos en su interior, constituyen un agregado a ese núcleo universal, que además funciona como un *a priori* a-histórico (ver Parente, 2010). Esta noción aboga por una discontinuidad entre lo natural y lo cultural en el ser humano, y adolece de numerosas dificultades explicativas. Se correlaciona además con la

---

<sup>1</sup> Para Schaeffer resulta crucial distinguir entre el aspecto social del ser humano, abordado por ejemplo por la sociología, y el aspecto cultural sobre el que trabaja la antropología. El motivo de tal distinción reside en que no toda especie social genera cultura; además el ser humano tampoco tendrá la exclusividad de la producción de cultura.

dicotomía entre lo innato y lo adquirido, y entre los genes y el ambiente. El antropólogo británico Tim Ingold la presenta como la “tesis de la complementariedad”:

parece que para completar nuestro relato del ser humano que habla y camina tenemos que combinar tres cosas: (i) el cuerpo humano con sus estructuras anatómicas innatas y su capacidad de movimiento (extremidades para caminar, tracto vocal para hablar); (ii) la mente humana con su arquitectura computacional integrada para procesar mecanismos, y (iii) el ensamblaje de unas representaciones específicamente culturales o programas cuya transmisión a lo largo de generaciones es posible gracias a estos mecanismos. (Ingold, 2008:6)

Según Ingold estas afirmaciones surgen de la conjunción de la biología evolucionista, la ciencia cognitiva y la teoría cultural<sup>2</sup>. En cambio él propone pensar en el todo-organismo superando la mera complementariedad, a partir de los aportes de la biología del desarrollo, la psicología ecológica y la teoría antropológica de la práctica. En una línea similar, Schaeffer, como ya se explicitó, apunta a integrar las distintas disciplinas que abordan al ser humano.

Consideramos que podría resultar fructífero para estos abordajes tomar a su vez del campo de la ciencia biológica ciertas nociones que enfatizan la interacción entre organismo y entorno, ya sea natural o cultural, social y tecnificado. Nos referimos a la teoría de la construcción de nichos<sup>3</sup>, que destaca la influencia recíproca o coevolución entre organismos y ambiente, buscando dejar de lado la pasividad del organismo frente al ambiente, o de los genes frente al entorno de desarrollo (Boivin, 2008). El concepto de coevolución permite pensar que los organismos no se adaptan de manera pasiva al ambiente (Lewontin, 2000), sino que también lo producen, generándose así una interacción recíproca. Esto abre el camino a otra manera

---

2 Un ejemplo de esta última puede encontrarse en la concepción estratigráfica del ser humano que desarrolla el antropólogo Clifford Geertz (2003).

3 Ver Laland et. al., 2000 y Odling-Smee et. al., 2003.

de concebir la naturaleza humana que podríamos denominar relacionista, poniendo el foco en las interacciones que se producen entre el organismo, el ambiente y los artefactos.

Entendemos que la relevancia de los aportes filosóficos de las investigaciones de Tomasello salta a la luz sobre este trasfondo. En lo que sigue buscaremos explicitar de qué manera este autor muestra que la cultura material humana no es sólo un producto de la cognición y las capacidades humanas, sino a su vez uno de los factores condicionantes de tales capacidades, que además se hallan en una interacción recíproca continua. Si bien está claro que todos los organismos modifican sus entornos, la particularidad de la cultura humana reside según este autor en su evolución acumulativa.

Sostenemos que Tomasello no busca delinear propiamente una noción de naturaleza humana, o por lo menos está claro que no lo hace en el sentido esencialista. Nos aventuramos a esbozar, de la mano de sus investigaciones, una noción deflacionada de diferencia antropológica, que sea consecuente a su vez con un enfoque relacional en lo referido a los distintos aspectos de la naturaleza humana (el organismo, la cognición, la cultura). La noción de cultura que parece manejar Tomasello está también alejada de aquella que excluye a los animales no humanos por ser demasiado exigente. El foco que propone este autor estará puesto en la acumulación de modificaciones en prácticas y artefactos como característica de la cultura humana, la cual es tomada a su vez como un producto natural, en el sentido de integrar en un marco naturalista los aspectos biológico, social, cultural y cognitivo. Este marco naturalista no conlleva de ninguna manera la asunción de una postura determinista ni positivista, sino que se hace eco de la propuesta de Schaeffer de “repatriar al ser humano a la cadena evolutiva”, retomando a su vez la noción darwiniana de pensar en términos de procesos en lugar de hacerlo a través de categorías fijas como las de innato/adquirido, genes/ambiente o naturaleza/crianza. En lo que sigue profundizaremos sobre las cuestiones que se desprenden a partir de las

investigaciones realizadas por Tomasello, buscando conectarlas con esta discusión que hemos reseñado hasta aquí acerca de lo difuso de las fronteras entre lo natural y lo cultural.

## **Las investigaciones de M. Tomasello: el nicho ontogenético humano es la cultura material acumulativa**

Michael Tomasello es un psicólogo evolutivo que investiga procesos cognitivos de carácter social en humanos y primates cercanos en términos evolutivos. Desarrolla desde hace años su programa de investigación teórico con fuerte componente empírico en el Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva en Leipzig. Su foco está puesto en los procesos sociales de aprendizaje y creación cultural que aparentemente resultan únicos en los seres humanos. Además de participar en el diseño y la interpretación teórica de experimentos con niños pre-lingüísticos y primates, Tomasello ha elaborado sus concepciones sobre la cognición y la cultura humanas en una serie de publicaciones. Nuestro interés estará dirigido a hacer foco en algunos conceptos centrales que surgen a partir estas obras para investigar cómo se entrelazan cultura y cognición en los seres humanos, y poder evaluar qué implicancias tendría esto en relación con los debates sobre la diferencia antropológica y la dicotomía naturaleza/cultura.

Lo que tomaremos como punto de partida para adentrarnos en el trabajo de Tomasello y sus consecuencias filosóficas es la idea de que hay rasgos de la cognición humana que difieren de los de otros primates. Esta afirmación sin dudas resulta obvia, pero consideramos que si no estamos atentos puede llevarnos rápidamente al establecimiento de una jerarquía en la naturaleza e incluso al establecimiento apresurado de una diferencia específica en sentido fuerte, y ello es algo que pretendemos evitar. Es importante tener presente entonces que no hay nada especial en ser único, ya que “*toda especie se distingue de las otras por propiedades específicas*” (Schaeffer, 2009:24). Como dijimos, hablar de diferencias no tiene por qué conllevar hablar en términos de superioridad e inferioridad, y además es pertinente también mantener un estado de alerta al respecto del antropocentrismo y su consecuente antropomorfización al momento de adentrarse en investigaciones referidas al funcionamiento de otros organismos. Este último tema no lo desarrollaremos

aquí por cuestiones de espacio, pero no por ello lo consideramos menos relevante.

Una cuestión central para entender el planteo de Tomasello y la conexión con los debates acerca de la dicotomía naturaleza/cultura que explicitamos en un primer momento, son los distintos marcos temporales que se plantean como niveles de análisis interrelacionados. Tomasello sostiene que para explicar la cognición humana tanto en sus aspectos generales de primate como en los aspectos únicos de la especie hay que tener en cuenta los niveles filogenético, cultural-histórico y ontogenético. El tiempo filogenético es el que atañe a la evolución de una especie, en el que se manejan escalas de millones de años. El tiempo ontogenético es aquel en el que se desarrolla un organismo o individuo particular. Y el tiempo histórico atañe a la sucesión de generaciones, medida en el caso humano en miles de años.

Gran parte de los logros cognitivos humanos requieren tiempo y procesos históricos, y tiempo y procesos ontogenéticos (como es el caso del lenguaje y las matemáticas). En la primera cuestión han enfatizado los psicólogos culturales, y en la segunda los psicólogos evolutivos. Sin embargo según Tomasello los científicos cognitivos subestiman el rol de la ontogenia, debido a la persistencia del debate filosófico entre racionalismo y empirismo, y luego, excediendo el campo filosófico, los pares dicotómicos innato/adquirido y genes/ambiente. Volveremos sobre esta cuestión en unos momentos, pero por ahora adelantamos que la propuesta de Tomasello es que

los seres humanos tienen habilidades cognitivas resultantes de la herencia biológica que opera en el tiempo filogenético; utilizan esas habilidades para aprovechar los recursos culturales que evolucionaron en el tiempo histórico, y lo hacen durante el tiempo ontogenético. (Tomasello, 2007: 66)

A partir de este trasfondo metodológico, en *Los orígenes culturales de la cognición humana* (2007 [1999]) Tomasello distingue entre herencia biológica y herencia cultural, apelando a lo que se conoce como la teoría de la doble

herencia (o herencia dual). Según esta teoría, “el fenotipo<sup>4</sup> de los individuos maduros de muchas especies depende de la herencia, tanto biológica como cultural, que estos han recibido de sus antepasados” (Tomasello, 2007:26)<sup>5</sup>.

La herencia biológica de una especie tiene que ver con los órganos sensoriales, la estructura corporal y la estructura cerebral. Estos tres aspectos son compartidos, por ejemplo, por todos los primates. Además, “todos los mamíferos viven en el mundo sensorio-motor de objetos permanentes dispuestos en un espacio representacional” (Tomasello, 2007:28). Los primates no humanos, por su parte, son capaces de comprender acontecimientos físicos y sociales complejos. Sin embargo, hay algunas habilidades cognitivas que ellos no poseen, mientras que los seres humanos sí.

La clave de la cognición humana residirá según Tomasello en la capacidad de comprender que los otros miembros de la especie son seres intencionales como uno mismo. Esta identificación posibilita el aprendizaje imitativo, en el cual se le presta atención a los fines o metas que persigue un/a agente, y no meramente a los efectos físicos que produce una determinada acción (por ejemplo el uso de un artefacto). Esto último en cambio es lo propio del aprendizaje por emulación que se evidencia en los primates no humanos.

Entre el aprendizaje por emulación y por imitación no hay una diferencia de complejidad, sino que la misma radica en el grado de interacción social que requieren. En el aprendizaje por emulación no es necesaria la interacción social, ya que la atención se orienta a los efectos físicos de una acción, tanto si esta es realizada por un agente intencional como si lo es por fuerzas de la naturaleza como el viento (Tomasello, 2007:44). Este tipo de aprendizaje es individual, y por lo tanto tiene un ritmo lento y constante. En cambio el aprendizaje por imitación es eminentemente social, ya que se aprende *de* los otros miembros de la especie, atendiendo a sus propósitos o intenciones.

---

4 El fenotipo es el conjunto de caracteres visibles que un individuo presenta como resultado de la interacción entre su genotipo y el ambiente. El genotipo es el conjunto de los genes que existen en el núcleo celular de cada individuo.

5 Sobre la teoría de la doble herencia puede consultarse Boyd y Richerson, 1985; Durham, 1991; Richerson y Boyd, 2005; Lumsden y Wilson, 2005.

Tomasello caracteriza entonces la especial adaptación humana en términos de la evolución cultural acumulativa, que es posibilitada por el aprendizaje cultural. El aprendizaje imitativo es entonces lo que, según Tomasello, posibilita la herencia cultural:

la evolución cultural acumulativa depende del aprendizaje imitativo y, tal vez, de la enseñanza impartida por los adultos, y que no puede ser producida mediante formas «más débiles» de aprendizaje social, como la intensificación local, el aprendizaje por emulación o la ritualización ontogenética, ni por ninguna forma de aprendizaje individual (Tomasello, 2007:55)

La herencia cultural, por su parte, implica que las tradiciones culturales se transmiten, se modifican y evolucionan, funcionando como nicho ontogenético. La evolución cultural acumulativa depende tanto de la innovación como de la imitación: es el producto tanto de la sociogénesis como de un aprendizaje cultural eficaz. La sociogénesis es el ingenio colaborativo, cuya eficacia cristaliza en el proceso de la evolución cultural acumulativa. Se trata de la colaboración simultánea de varios individuos para resolver un problema, pero también la colaboración puede darse a lo largo del tiempo histórico, entre individuos que no coexistieron pero sí fueron modificando un artefacto para adaptarlo a su presente. Al acumularse modificaciones tanto en las tradiciones como en los artefactos mediante una transmisión eficaz posibilitada por el aprendizaje cultural, se genera lo que Tomasello presenta como el “efecto de trinquete”. Este consiste en evitar un deslizamiento hacia atrás de las modificaciones incorporadas a los artefactos para volverlos más funcionales a un determinado fin:

el propósito de la metáfora del trinquete es captar el hecho de que el aprendizaje imitativo (con o sin enseñanza activa) posibilita el tipo de transmisión fiel necesario para mantener la nueva variante en el grupo, a fin de proveer una plataforma para otras innovaciones; estas innovaciones pueden ser, en mayor o menor

grado, de carácter individual, o bien social y cooperativo.  
(Tomasello, 2007:56)

El aprendizaje cultural es lo que asegura la transmisión fiel de la cultura, promoviendo la eficacia de la creatividad social colaborativa. Vemos entonces que:

Juntos, la sociogénesis y el aprendizaje cultural permiten a los seres humanos producir artefactos materiales y simbólicos, cada uno de los cuales se basa en los anteriores; así se acumulan sus modificaciones a través del tiempo histórico (el efecto de trinquete), de modo tal que el desarrollo cognitivo de los niños tiene lugar en el contexto de algo similar a la historia cultural completa de su grupo social. (Tomasello, 2007: 74)

De lo expuesto anteriormente se desprende una de las tesis de Tomasello (sintentizada en su artículo de 2006): la cognición humana es un producto de la cultura humana, ya que hay procesos de interacción social y comunicación entre seres humanos que crean funciones cognitivas y conductuales nuevas tanto en un tiempo histórico como ontogenético. La estructura del cerebro del ser humano en algún sentido hace posible estas interacciones, pero no las determina. Esto último va de la mano con la crítica de Tomasello hacia lo que él denomina "innatismo filosófico", surgido a partir del debate entre racionalismo y empirismo en el siglo XVIII, y reeditado con la genética moderna en términos de las dicotomías innato/adquirido y genes/ambiente. Tomasello propone en cambio pensar en términos de procesos. Sostiene que al plantear las preguntas de la forma "¿qué determina x rasgo?" se responde en términos cuantitativos respecto del aporte de uno u otro factor. En cambio, "el pensamiento darwiniano es un pensamiento sobre procesos, en el que no consideramos categorías de factores en un «ahora» atemporal y estático" (Tomasello, 2007:68). Es decir que para comprender la trayectoria completa de un

fenómeno biológico o psicológico, "la meta no es decidir si una estructura es o no «innata», sino determinar los procesos que participan en su desarrollo" (Tomasello, 2007:70).

Aquí podemos notar la importancia de los marcos temporales de análisis que mencionamos unos párrafos atrás. La evolución de aspectos biológicos se produce en un marco temporal del orden de la filogenia. Sin embargo Tomasello apunta que la cristalización de prácticas culturales en el tiempo histórico constituye el nicho para la ontogenia de cada individuo humano que a su vez se inserta en y contribuye a la propia cultura. Entendemos que de este modo busca tender un puente entre la teoría de la evolución abordada desde la biología del desarrollo, y la psicología cultural, atendiendo a la acumulación de modificaciones tanto en las tradiciones culturales como en los artefactos y el rol de éstas para el desarrollo ontogenético.

De acuerdo con lo anterior, la diferencia entre los seres humanos y los primates más cercanos en términos de cadena evolutiva no estriba entonces en la capacidad para crear cultura sino en la capacidad de acumularla y transmitirla. El aprendizaje cultural es un tipo específico de cognición social. Y como vimos, la cognición social específicamente humana se encuentra anclada en la capacidad de reconocimiento de los otros miembros de la especie como seres intencionales al igual que uno mismo, lo que lleva a la identificación con los congéneres. El aprendizaje imitativo genera una transmisión cultural fiel, y hace posible a su vez el efecto de trinquete.

Tomasello detalla el origen ontogenético de esta característica generada por el paso de una interacción diádica a una interacción triádica. La atención conjunta surge alrededor de los 9 meses de edad en los seres humanos, y se identifica como dijimos en una interacción triádica, esto es, entre el niño, el adulto y un objeto. Un ejemplo es que el niño busque dirigir la atención del adulto hacia un objeto determinado: esto no sucede generalmente antes de los 9 meses, y tampoco sucede en los demás primates. La atención conjunta posibilita el aprendizaje imitativo que, como ya explicitamos, es lo que marca la

diferencia con respecto a otros primates ya que hace posible la acumulación cultural. “Junto con el aprendizaje imitativo, el proceso de enseñanza activa tal vez sea decisivo para el patrón exclusivamente humano de evolución cultural” (Tomasello, 2007:50).

La capacidad de reconocimiento, de identificarse con los demás miembros de la especie, de comprender sus intenciones por asemejarlas a las propias, es para Tomasello una adaptación biológica. Sin embargo, como ya se dijo, tal adaptación biológica posibilita pero no determina el desarrollo. La herencia biológica tiene lugar en el tiempo filogenético, mientras que el desarrollo de los recursos culturales se da en el tiempo histórico. Explica Tomasello que:

Por lo tanto, cualquier investigación seria de la cognición humana debe incluir una descripción de esos procesos históricos y ontogenéticos, posibilitados pero de ningún modo determinados por la adaptación biológica de los seres humanos a una forma especial de cognición social. (Tomasello, 2007:23)

En otro texto más reciente, *A natural history of human thinking* (2014a), Tomasello se ocupa con más detalle de la dimensión social de la cognición humana. Este libro tiene un enfoque ligeramente distinto que el que presentamos hace unos momentos. Mientras que en el anterior la indagación giraba en torno a la especificidad de la cognición humana (que tenía por respuesta a la cultura), en este trabajo la pregunta está dirigida a la particularidad del pensamiento humano. La conclusión a la que arriba Tomasello en esta oportunidad es que el pensamiento humano es fundamentalmente cooperativo. A partir de nueva evidencia recogida en el tiempo que separa ambas publicaciones, el panorama se ha complejizado y Tomasello enfoca a la cultura ya no sólo como un proceso de transmisión sino también como un proceso de coordinación social.

Tomasello argumenta que los humanos participan en situaciones de intencionalidad compartida de formas distintas de aquellas en que lo hacen

otros parientes primates cercanos, pero además esto implica que hay procesos de representación cognitiva, inferencia y auto-monitoreo. La hipótesis de la intencionalidad compartida sostiene que estos componentes se transformaron en dos momentos clave de la evolución humana, cuando los humanos se vieron forzados a adoptar modos de vida cooperativos coordinando su comportamiento en actividades colaborativas (luego culturales), y en una comunicación cooperativa (y luego convencional).

Lo específico del modo en que piensan los seres humanos es la colaboración, la sociabilidad, que genera la intencionalidad compartida. Los procesos cognitivos que la componen permiten resolver problemas de coordinación social y cooperación. Tomasello muestra que hay una primera forma de intencionalidad social, no ya meramente individual: se trata de la intencionalidad conjunta. Luego se puede hablar de intencionalidad colectiva. Proporciona también una explicación social de la comunicación (2013) y de los orígenes evolutivos del lenguaje desechando el innatismo e incluso la idea de los módulos cerebrales. Según sus investigaciones, hay intencionalidad en otros primates, si bien el pasaje a la especificidad de algunos procesos cognitivos de los seres humanos residiría en el nicho ontogenético de la cultura acumulativa, y la ultrasocialidad (2014b). Por último en otros textos (2010, 2016), Tomasello muestra cómo la socialidad única ayuda a explicar la particularidad la moralidad humana.

## Conclusiones

Para finalizar, trataremos de presentar una breve síntesis de lo expuesto hasta aquí. Lo que se intentó fue poner de manifiesto las consecuencias filosóficas de la visión de Tomasello respecto de la relación entre la cognición y la cultura humanas. Sostenemos que las elaboraciones de este autor nos permiten dejar de pensar acerca de los seres humanos y los demás animales valiéndonos de oposiciones dicotómicas excluyentes. Su abordaje de una noción de cultura a tono con la mirada evolutiva, nos ayuda a comprender la singularidad de la conducta y la cognición de los seres humanos partiendo de habilidades comunes compartidas con otros primates.

Entendemos que la propuesta de Tomasello es un camino para comprender la singularidad de la cultura humana sin el planteo de una diferencia antropológica en sentido fuerte. Por esto lo ubicamos dentro de la postura que ve una continuidad entre animales humanos y no humanos, ya que analiza el gradualismo en las habilidades cognitivas de los primates, y también en lo referido a la capacidad de generar y transmitir cultura, mediante una explicación evolutiva. En lugar de negarles a los demás animales la capacidad de crear cultura hace hincapié en la importancia de su acumulación y transmisión, acercándose a los planteos que enfatizan la coevolución entre los organismos y sus ambientes.

Aquí podemos retomar entonces las nociones de la teoría de la doble herencia biológica y cultural que mencionamos al principio y ver la importancia de su diálogo con la teoría de la construcción de nichos. Ambas sirven como herramientas explicativas para las especificidades de las capacidades cognitivas propias de los seres humanos. Esto no quiere decir que la cultura se herede del mismo modo que se hereda la carga genética de nuestros progenitores, sino que se trata de un nicho ontogenético en el cual se desenvuelve el organismo. Sostenemos por tanto que las investigaciones de Tomasello junto con otros aspectos indagados por la filosofía de la biología, la

filosofía de la mente y la antropología filosófica, nos permiten lograr una comprensión más integral acerca del ser humano.

Al tomar a la cultura como subproducto de la evolución biológica no se trata de concebirla como un rasgo genotípico heredable, y tampoco se propone que el fenotipo se pueda heredar. La terminología que juega con el par genotipo/fenotipo no resulta útil para la mirada que buscamos acercar, la cual se enraíza en la teoría de la construcción de nichos. Esta teoría tensiona el par dicotómico genes/ambiente enfatizando la interacción entre ambos factores, su interdependencia y reciprocidad. En este sentido es que se emplea el término coevolución: no solo se utiliza para explicar el proceso particular en el cual dos -o más- especies se desarrollan juntas y evolucionan a la par influenciándose mutuamente, sino que este proceso también se da entre los organismos y sus ambientes. En el caso del ser humano, aclaramos nuevamente, se hace referencia no sólo al ambiente en el sentido físico, sino también al ambiente social, cultural, tecnificado. Este constituye el nicho ontogenético característico que resulta la clave para comprender la "especificidad" de los seres humanos dentro de una mirada continuista (esto es, no excepcionalista ni antropocentrada) y a su vez naturalista, en el sentido de explicar a la cultura en términos de evolución natural, dejando de lado las concepciones esencialistas de la naturaleza humana.

De este modo, en los aportes de Tomasello hallamos una mirada diferente acerca de la singularidad humana en una suerte de continuidad con otras especies, rechazando el excepcionalismo o al menos leyéndolo de manera distinta, no utilizando la especificidad de la cognición humana para fundamentar una jerarquía de seres. Si bien destaca la diferencia de la cultura humana, esta no es tomada con un aspecto esencial sino como uno de los factores que interactúan en el desarrollo del organismo humano, funcionando como nicho ontogenético. Además, el pensamiento en torno a los procesos y al desarrollo, permite un abordaje que se aleja de la dicotomía innato/adquirido.

Por último vemos surgir a partir de la lectura filosófica de sus investigaciones una noción de naturaleza humana deflacionada, que se comprende como una modalidad de desarrollo más que como propiedades exclusivas, desarrollo que se da en un nicho con andamios, el nicho de la cultura material acumulativa. Permite pensar la ontogénesis en la historia cultural, como el desarrollo de aspectos conformados en el plano filogenético que se da en una matriz bio-técnica, que combina andamiajes cognitivos y agenciales. Por tanto, no hay un dualismo entre lo natural y lo cultural en el ser humano, en el sentido de capas superpuestas o complementarias, sino que hay un todo-organismo en desarrollo como explica Ingold. La naturaleza humana no se piensa aquí en tanto categoría a-histórica, fija, cerrada, sino como una modalidad de desarrollo, desde un enfoque relacional. La postulación de una supuesta condición biológica inmaculada que se contamina de artificialidad, se ve como un abordaje desechable y en su lugar se propone un acercamiento en términos de hibridación. La cultura y la técnica ya no son tomadas sólo como un mero producto de la cognición sino también como sus productoras activas, influyentes, e incluso constitutivas de la evolución misma, del desarrollo de los organismos, en una interacción de doble vía.

## Bibliografía

Baravalle, L. (2017) "El papel del pensamiento poblacional en la teoría de la doble herencia". *Scientia Studiae*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 283-305.

Boivin, N. (2008) *Material cultures material minds*. New York: Cambridge University Press.

Boyd, R. y Richerson, P. (1985) *Culture and the evolutionary process*. Chicago: University of Chicago Press.

Caicedo, O. (2016) "El concepto biológico de cultura. Las raíces animales de la cultura humana." *Thémata. Revista de Filosofía*. N° 53, enero-junio. Pp. 119-140.

Descola, P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Descola, P. (2016) *Diversidad de naturalezas, diversidad de culturas*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Durham, W. (1991) *Coevolution: genes, culture, and human diversity*. Stanford: Stanford University Press.

Fox Keller, E. (2010) *The Mirage of a Space between Nature and Nurture*. London: Duke University Press.

García, E. (2010) "El desarrollo de la mente: filogénesis, sociogénesis y ontogénesis." En Maceiras, M. y Méndez, L. (coord.) *Ciencia e investigación en la sociedad actual*. Salamanca: Editorial San Esteban.

Geertz, C. (2003) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gehlen, A. (1980) *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme

Glock, H-J. (2012) "The anthropological difference: what can philosophers do to identify the differences between human and non-human animals? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 70, pp. 105-131.

- Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Ingold, T. (2008) "Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura", en: Sánchez Criado, T. (Ed.) *Tecnogénesis, Vol. 2*. Madrid: AIBR.
- Kwiatowska, T. (2002) "El concepto de naturaleza: algunas reflexiones históricas y contemporáneas." *Ludus Vitalis*, vol. X núm. 17. Pp. 95-110.
- Laland, K., Odling-Smee, J., Feldman, M. (2000) "Niche construction, biological evolution, and cultural change." *Behav Brain Sci.* 2000 Feb; 23 (1):131-46.
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lewontin (2000) *Genes, organismo y ambiente: las relaciones de causa y efecto en biología*. Barcelona: Gedisa.
- Lumsden, C. y Wilson, E. (2005) *Genes, mind and culture. The coevolutionary process. 25th anniversary edition*. London: World Scientific Publishing.
- Odling-Smee, J., Laland, K. y Feldman, M. (2003) *Niche construction: the neglected process in evolution*. New Jersey: Princeton University Press.
- Parente, D. (2016) *Artefactos, cuerpo y ambiente*. Mar del Plata: La bola editora.
- Parente, D. (2010) *La concepción protésica de la técnica*. La Plata: EdULP.
- Paris, C. (2000) *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*. Barcelona: Crítica.
- Prinz, J. (2011) "Culture and Cognitive Science", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), publicada online en URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>>.
- Richerson, P. y Boyd, R. (2005) *Not by genes alone. How culture transformed human evolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schaeffer, J.M. (2009) *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.

Scotto, C. (2016) “¿Qué nos hace únicos? La hipótesis de la «intencionalidad compartida»” En Crelier, A. y Fernández, N. *Actas de las XVI Jornadas Nacionales Ágora Philosophica*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

Sperber, D. (2005) *Explicar la cultura. Un enfoque naturalista*. Madrid: Morata.

Sperber, D. (2007) “Seedless grapes: nature and culture.” En S. Laurence & E. Margolis (eds.) *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and their Representation*. Oxford: Oxford University Press.

Sterelny, K. (2010) “Minds: extended or scaffolded?” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 9, (4), pp. 465-481.

Sterelny, K. (2012) *The evolved apprentice*. Cambridge: MIT Press.

Stotz, K. (2010) “Human nature and cognitive-developmental niche construction.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 9, (4), pp. 483-501.

Tomasello, M. (2006) “Uniquely human cognition is a product of human culture”, en: Levinson, S. y Jaisson, P. (Eds.) *Evolution and culture*. Londres: MIT Press.

Tomasello, M. (2007) [1999] *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Tomasello, M. (2010) [2009] *¿Por qué cooperamos?* Buenos Aires: Katz Editores.

Tomasello, M. (2013) [2008] *Los orígenes de la comunicación humana*. Buenos Aires: Katz Editores.

Tomasello, M. (2014a) *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge: Harvard University Press.

Tomasello, M. (2014b) “The ultra-social animal.” *European Journal of Social Psychology*, 44, pp. 187–194.

Tomasello, M. (2016) *A natural history of human morality*. Cambridge: Harvard University Press.

Tomasello, M. y Warneken, F. (2009) "Cognition for culture." En Robbins, P. & Aydede, M. *The Cambridge handbook of situated cognition*. New York: Cambridge University Press.

Tonutti, S. (2011) "Anthropocentrism and the definition of 'culture' as a marker of the human/animal divide" En Boddice, R. (ed.) (2011) *Anthropocentrism. Humans, animals, environments*. Leiden: Brill.