

Pensamiento Político *Latinoamericano*



Cooperación y política internacional:
**Crítica filosófica de la teoría de la
cooperación humana**

● Moisés Medrano

Año 8 | Edición N°15 2024



Año 8. Enero-Junio 2024
Fecha de recepción: 10/02/2024
Fecha de aceptación: 15/03/2024

DOI: 10.5377/raices.v8i15.18794

Cooperación y política internacional: Crítica filosófica de la teoría de la cooperación humana

Cooperation and international politics:
Philosophical critique of the theory of human cooperation

Moisés Medrano ●

medranog_moises@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0001-5357-8664>

Centro Internacional de excelencia académica y profesional

Resumen

En el artículo se intenta una crítica – desde la perspectiva de la antropología filosófica – a la idea de *la naturaleza cooperativa humana* (la “teoría evolutiva de la cooperación humana”), a partir de las ideas y afirmaciones de Michael Tomasello. Se argumenta, por un lado, que tal idea reduce al ser humano (en su naturaleza) a mera experiencia. Esto conlleva a que la “razón” humana se entienda – en esta perspectiva psicológico-evolutiva – como mera “razón instrumental”; y a que el individuo acepte la coerción del grupo sobre él resignadamente, a fin de que coopere – es decir, como algo “natural”. Esto, a su vez, conlleva a que se utilice la cooperación como forma de sobrevivencia frente a otros grupos, y a que el conflicto intergrupual se haga inevitable. Por otro lado, se argumenta que esta idea sobre la naturaleza cooperativa humana está presente en la “consciencia política contemporánea” de forma predominante (lo cual se ejemplifica con el pensamiento “antropológico” de John Mearsheimer). En contra de esa idea sobre la naturaleza humana, se afirma que el ser humano es fundamentalmente *amor yolli*: un amor abierto e infinito, siempre atraído por la otredad.

Palabras Clave: *Antropología filosófica, naturaleza humana, supervivencia, cooperación, amor.*

Abstract

In this article, the author critically examines – from the point of view of philosophical anthropology – the idea of a cooperative human nature (the “evolutionary theory of human cooperativeness”), based on the ideas and statements of Michael Tomasello. On the one hand, it argues that such an idea reduces human beings (in their nature) to mere experience. In this fashion, human reason becomes simply “instrumental reason”; and the individual – to make him cooperate – is led to resignedly accept the coercion of the group on him, that is, to accept coercion as something “natural”. This, in turn, makes cooperation a way for the group to survive (in the face of other groups), and intergroup conflict inevitable. On the other hand, it is argued that such a view of human nature is present in contemporary “political consciousness” (exemplified by John Mearsheimer’s “anthropological thought”). Against all this, it is affirmed that the human being is fundamentally *yolli love*: an open and infinite love, always open and attracted to otherness.

Keywords: *Philosophical anthropology, human nature, survival, cooperation, love.*

Introducción

Una de las cuestiones más urgentes y generalizadas que se plantean en el momento actual de la guerra entre Israel y Palestina es: “¿cómo detenerla?” (cuestión práctica). Comprensiblemente, la pregunta se realiza con una fuerte carga de emotividad y con un elevado tono de indignación y perplejidad en consideración, sobre todo, del sufrimiento infligido a los niños/as, mujeres y hombres civiles palestinos por parte del ejército israelí;1 y, además, por el respaldo diplomático y militar que ha recibido (y recibe) el gobierno y ejército de Israel por parte de la actual administración de los Estados Unidos.2

Una mirada más detenida de esa indignación y perplejidad nos mostrará, sin embargo, que en ella se esconde algo más profundo; algo que nos lleva más allá de lo meramente práctico – aunque de modo dialéctico (ver Gardiner, 2020, para una comprensión de la historia como dialéctica). Se trata de la pregunta: “¿cómo es posible que unos seres humanos causen tanto dolor a otros sin vacilación?” Lo cual también puede traducirse en lo siguiente: “¿Cómo es posible que algunos seres humanos disfruten de la muerte de otros?”; “¿Qué nos impulsa o motiva a la violencia y a la guerra?”; ¿Cómo es posible tanta saña?”; “¿De dónde viene tanta crueldad?”.

Últimamente, de lo que se trata en todas estas preguntas es del asunto (más teórico) sobre nuestra naturaleza humana: ¿es el ser humano amante de la destrucción y de la muerte? ¿es el ser humano naturalmente agresivo y violento? Dicho con más exactitud: ¿es el ser humano, en su constitución (biológica, psicológica, existencial) un ser violento y cruel?

En la historia de la filosofía y de la ciencia esta cuestión se ha respondido de diferentes maneras. Y esas respuestas, a su vez, han servido para legitimar o deslegitimar la realización de las guerras. El tema, en cualquier caso, es complejo. Y en la actualidad, él es mucho más complicado porque, por un lado, hay una gran variedad de “disciplinas antropológicas” que se ocupan de aquella cuestión y, por otro lado, porque las respuestas a ella son también muchas y diversas en cada una de las disciplinas que se dedican al asunto.

De todos modos, de entre todas las respuestas que se brindan actualmente – en el conjunto de disciplinas antropológicas – dos son las que sobresalen: 1) El ser humano es por naturaleza agresivo – y, por lo tanto, la guerra y el conflicto son naturales (ver por ej. Dawkins, 2016);³ 2) El ser humano no es por naturaleza agresivo – y, por lo tanto, la guerra y el conflicto no son naturales, aunque sí son inescapables- (ver por ej. Sober, 1998).⁴ Como se mostrará, este último tipo de respuesta parece ser la que predomina en la *consciencia política contemporánea*.⁵ En esta consciencia, la guerra entre naciones parece ser inescapable, si no deseable.

En lo que sigue, se analizará el concepto de ser humano que se expresa en el segundo tipo de respuesta señalado – aunque, de todos modos, también se hará referencia al primer tipo cuando ello parezca necesario. El análisis, por lo demás, se realizará críticamente desde el punto de vista de la *antropología filosófica* (AF).

Esto es pues lo que haremos aquí: en primer lugar, se intentará justificar la perspectiva y forma de proceder de la *antropología filosófica*. En segundo lugar, se describirá la naturaleza cooperativa del ser humano según los descubrimientos de la *psicología evolutiva* reciente. En tercer lugar, se mostrará que esta comprensión del ser humano está presente en la *consciencia política contemporánea*. En último lugar, se señalarán los aspectos críticos de esa forma de comprender al ser humano. Empecemos, pues, con la justificación de nuestra perspectiva de análisis.

La perspectiva y el procedimiento de la antropología filosófica. Las primeras preguntas que vienen a la mente cuando uno habla de *análisis antropológico-filosófico* son: ¿qué debe entenderse por “análisis antropológico filosófico”? ¿cómo se realiza? ¿qué es la “antropología filosófica”? (Beorlegui 2009, p. 41; y García 2010, pp. 25-42, para una comprensión de la forma de proceder de la *Antropología Filosófica*).

Lo primero que hay que decir al respecto es que la *antropología filosófica* es una disciplina (filosófica) problemática (Beorlegui 2009, 123 y 124). Esto significa que,

si bien es cierto que el objeto de estudio de ella es el ser humano, también es cierto que existen otras disciplinas científicas y académicas que también tienen por objeto de estudio al “ser humano”. Ejemplo de estas disciplinas son: la sociobiología, la psicología evolutiva, la antropología evolutiva, la antropología cultural, la antropología filosófica y la antropología teológica. Aquí nos referimos a todas estas disciplinas, en su conjunto, y de modo amplio y general, como “disciplinas antropológicas”: disciplinas (científicas y académicas) que tienen por objeto de estudio (explícito) al ser humano – en lo que respecta a su “naturaleza” (aquello que lo distingue como tal).

Seguidamente, hay que decir, sin embargo, que la antropología filosófica en su estudio del ser humano tiene algo que la diferencia del resto de “disciplinas antropológicas”. Esto es: si bien es cierto que el ser humano es el *objeto material* de estudio de la AF – lo cual tiene en común con las otras *disciplinas antropológicas* –, formalmente (es decir, en su enfoque), sin embargo, su objeto de estudio es otro: la “totalidad humana” (la “esencia humana”), tal y como ella se manifiesta a partir de la complejidad de la experiencia humana concreta.

Puede afirmarse, entonces, que la AF no es posible sin la mediación de las otras disciplinas antropológicas, porque sólo con la ayuda de estas se obtienen, en toda su problematicidad, los aspectos “concretos” y “materiales” de la “existencia” humana (individual y/o colectiva) de los cuales debe partir una tal reflexión – si es que se quiere investigar sobre el ser humano “real”; es decir, sólo a partir de las demás “disciplinas antropológicas” se hace posible contemplar, en un momento posterior, los aspectos más generales y abstractos de la “realidad” humana.

Lo anterior implica, además, que esas otras disciplinas antropológicas representan la “palabra primera” sobre la investigación y descripción de la naturaleza humana; y que la *antropología filosófica* representa la “palabra segunda” de esa investigación. Hay que decir, también, que ambas perspectivas son igualmente necesarias en la empresa de descubrir lo específico humano (frente a aquello que no lo es). En otras palabras: ninguna de ellas por sí sola es suficiente para dar cuenta de la naturaleza humana. Y esto, de nuevo, porque, mientras la antropología filosófica da el “sentido de totalidad” a la investigación sobre la naturaleza humana en general, las demás disciplinas antropológicas aportan el “sentido de concreción y singularidad”.

Es en consideración de todo ello y de tal forma que, aquí, al hacer el estudio sobre la naturaleza humana, se recurre a los resultados ofrecidos por esas (otras) disciplinas antropológicas, en combinación con el análisis (crítico) específico de la antropología filosófica. En este sentido, hay que señalar que el procedimiento (antropológico-filosófico) a seguir aquí se realiza del siguiente modo: en primer lugar, se hace una *descripción* del ser humano, tal y como éste se deja ver en la investigación científica (el “dato científico”) contemporánea; en segundo lugar, se hace una *interpretación*

crítica de ese “dato científico”, con el recurso conceptual que le brinda la tradición filosófica sobre el tema. Al hacer esto último, *se propone una comprensión diferente* de la naturaleza humana. No es posible, sin embargo, ahondar más en esto por ahora – por motivos de espacio y tiempo. Por lo tanto, pasaremos de inmediato a describir la postura que sostiene que el ser humano no es agresivo por naturaleza.

La psicología evolutiva y la “naturaleza” no agresiva del ser humano. Como se mencionó al inicio, dos son las respuestas acerca de la naturaleza humana que sobresalen en las diferentes *disciplinas antropológicas*: 1) el ser humano es por naturaleza agresivo; 2) el ser humano no es agresivo por naturaleza. En esta sección vamos a referirnos al segundo tipo de respuesta. Es importante señalar, sin embargo, que nos limitaremos a describir este tipo de respuesta, en relación con las ideas y afirmaciones de Michael Tomasello et.al (2009), sobre la naturaleza humana, tal y como se encuentran en su obra colectiva *Why We Cooperate (Por qué Cooperamos)*.

El ser humano según Tomasello: una naturaleza cooperativa

Una manera de mostrar que el ser humano es por naturaleza no agresivo es describirlo o presentarlo como un ser cooperativo y altruista. Esto intentan hacer diferentes disciplinas antropológicas en la actualidad. Y es lo que, según pensamos, también intenta hacer el libro *Por qué Cooperamos* de Michael Tomasello, et.al.

Lo primero a destacar, es que todo el libro de Tomasello et.al (2009) gira en torno a la idea de la capacidad cultural de los seres humanos: los seres humanos, se nos dice, son la especie cultural paradigmática (p.9 y p.28).⁶ Esto en el sentido de que esta especie – en comparación con otras especies animales –, tanto por la cantidad de cosas que el individuo humano aprende en sociedad, así como por la cultura acumulada en el tiempo (*cumulative cultural evolution*), y también por la creación de instituciones sociales (Tomasello 2009. p.11),⁷ es única.

Según Tomasello, esa capacidad única se produce en relación con la creación de artefactos – para enfrentarse (colectivamente) a los desafíos del “medio ambiente”. Son pues los desafíos del entorno los que empujan a la creación de lenguaje, a la creación de artefactos y a la “interacción social”, todo lo cual contribuye a la conformación de un grupo cultural. Y es también en relación con ello que se engendra esa cualidad humana única: la *cultural acumulada*. Esta es la responsable del “trinquete cultural” (*cultural ratchet*): una forma (“sólida”) de conservar los artefactos y las innovaciones del grupo. Ello quiere decir, según Tomasello (2009), que “[...] del mismo modo como los seres humanos individuales heredan genes biológicamente, ellos también heredan, culturalmente, artefactos y prácticas de conducta [...]” (p.11). Lo cual también representa, para Tomasello – “por así decirlo” – la sabiduría colectiva de los antepasados, que se transmite de generación a generación (Tomasello, 2009).

Ahora, la otra gran cualidad que hace única a la especie humana (la creación de instituciones sociales), se debe no sólo a la “interacción social”, sino que, además, a la *mutualidad* (la “expectativa” de reciprocidad): se trata, según Tomasello et.al. (2009), de “[...] un conjunto de prácticas de conductas gobernadas por varios tipos de reglas y normas mutuamente reconocidas” (p. 11). Las instituciones sociales son, según lo que sugiere él, el producto “natural” del desarrollo evolutivo humano, y son también las responsables de definir el comportamiento aceptado y no aceptado (las sanciones a los “no cooperadores”), así como los roles y funciones dentro del grupo – incluyendo las jerarquías; ellas representan, formas de interactuar que han sido acordadas y organizadas cooperativamente; y las funciones de estatus representan acuerdos operativos que establecen derechos y obligaciones a cada estatus (Tomasello et.al., 2009, p.13)

Todo lo anterior, para Tomasello, evidencia el carácter “naturalmente cooperativo” del ser humano. Y si alguien insiste en preguntar: ¿qué es lo que posibilita últimamente la cooperación humana? La respuesta a esta cuestión es dada por él en forma también sugestiva: La *cooperación* tiene que ver con la *sobrevivencia* (la propia y la del grupo). La cooperación es una “habilidad” que se ha desarrollado evolutivamente con relación a la necesidad de sobrevivir y en vistas de las amenazas del “ambiente” (el fenómeno de la *adaptación* al medio). Y es solamente de modo grupal como estas amenazas han sido superadas en la evolución humana. En tal sentido, entonces, los miembros de un grupo cooperan con la misma motivación y empeño por preservar la “cultura” del grupo.

Los mecanismos de la cooperación son pues estos: primero, un conjunto subyacente de habilidades y motivaciones para la cooperación, que son únicas de cada especie (Tomasello et.al., 2009, p. 13). Esto es el resultado de un proceso psicológico que él llama: *la intencionalidad compartida (Shared Intentionality)*: [...] la habilidad de crear con otros intenciones y compromisos conjuntos en emprendimientos cooperativos (Tomasello et.al., 2009, p.13). Estas intenciones y compromisos se han desarrollado evolutivamente y están estructuradas por procesos de atención y de conocimiento conjunto, los cuales, a su vez, descansan en los motivos cooperativos de ayudar y compartir con otros. En cualquier caso, ese proceso sirve a la preservación del grupo.

Hay, sin embargo, otros dos procesos cooperativos que son críticos para la preservación del grupo y su cooperatividad. Se trata, para Tomasello, del *altruismo* y de la *imitación*. El primero se refiere, más específicamente, al “altruismo de la enseñanza”: la transmisión de conocimientos (habilidades) – la cual no se reserva a los parientes, y que es fundado en el mero motivo de ayudar. El segundo, se refiere a las “normas de conformidad”: la tendencia a imitar a otros en el grupo, simplemente con el fin de ser como ellos – es decir, por el mero “sentido de pertenencia”. Ambos son procesos fundamentalmente cooperativos, y son críticos para la preservación del grupo cultural (Tomasello et.al., 2009, p. 14).

De todos modos, Tomasello afirmará que en el ser humano no sólo se encuentran procesos cooperativos: La cooperatividad y la ayuda (*helpfulness*) tienen su fundamento en el interés propio por sobrevivir. Así lo dice el autor:

[...] aquí nos estamos refiriendo a un comportamiento medido con relación a [el comportamiento de] primates. Todos los organismos viables deben tener un rasgo egoísta; estos deben preocuparse acerca de su propia sobrevivencia (survival) y bienestar, si no ellos no dejaran mucha descendencia. La cooperatividad y la ayuda se asientan, por decirlo así, sobre este fundamento del interés propio (Tomasello et.al., 2009, Introducción, 5).8

Más adelante en su obra, Tomasello agregará: [...] las culturas de los seres humanos no sólo están basadas en la explotación, sino, también, en procesos fundamentalmente cooperativos. En un grado sin precedentes, **los *homo sapiens* están adaptados para actuar y pensar cooperativamente en grupos culturales** y, de hecho, todos los logros cognitivos más impresionantes de los seres humanos son producto no de individuos que actúan solos, sino de individuos que interactúan” (Tomasello et.al., 2009, pp.15-16).

Somos, pues, según Tomasello et.al. (2009), seres cooperativos por *adaptación* (genético-cultural) al medio (p.16). Esto significa, de nuevo, que la base de la cooperación humana y del altruismo, es la supervivencia. A esta conclusión llega Tomasello mediante el estudio comparativo de niños con chimpancés. En estos experimentos – tal y como él afirma – los niños, ya en sus primeros años de vida (cuando comienzan a caminar y hablar), son verdaderos seres culturales. Ellos son, en muchas, no en todas las situaciones, seres cooperativos. Y este comportamiento no es debido a la influencia de los adultos, la cultura o por causa de una recompensa, sino que ocurre “naturalmente” (Tomasello et.al. 2009, p.4 y 13).

Es sólo más tarde, en la historia personal de los niños/as (*later in ontogeny*), sin embargo, cuando ocurre un cambio en el comportamiento cooperativo de ellos.9 Por un lado, por la mediación de sus propios juicios de “reciprocidad (probable)”: una forma de experiencia mediante la cual el infante aprende a discernir que el cooperar con otros resulta en cooperación recíproca, o en abuso de la cooperación: otros toman ventaja de la cooperatividad de uno. Así, la “cooperación natural” del niño se convierte en una “cooperación discernida” debida a la experiencia. Por otro lado, el cambio en el comportamiento cooperativo del infante se presenta debido a su preocupación por “no haber” en el grupo: la preocupación de cómo otros (en el grupo) lo juzguen a él (Tomasello et.al., 2009, Capítulo 1, pp.4 y 28-31). El niño/a, entonces, pierde su “natural capacidad” de cooperar a medida que crece.

Todo lo anterior se relaciona a una cuestión antropológica-filosófica de fondo que Tomasello hace explícita: se trata del debate en la “sociedad occidental” de si

los seres humanos son seres cooperativos y ayudadores al nacer – pero luego la sociedad los “corrompe” (Rousseau) – o de si ellos son egoístas al nacer – y luego la sociedad los “hace mejores” (Hobbes) (Tomasello et.al., 2009. p.3). Él se decanta por la primera de las soluciones, aunque “agregando algunas complejidades críticas”. Estas complejidades tendrían que ver, para él, con el hecho de que uno es altruista en diferentes grados, según la situación; y, además, con que el hecho de que el egoísmo es la base de la cooperación. En cualquier caso, para Tomasello, el *altruismo* no es el proceso primario responsable de la cooperación, sino, más bien, el *mutualismo* (Tomasello et.al., 2009. p.52).

Hasta aquí pues nuestra descripción de la comprensión acerca de la naturaleza cooperativa de los seres humanos a partir de las ideas de Tomasello. Veamos brevemente cómo, a su modo, esta comprensión se encuentra presente en la *consciencia política contemporánea*.

La consciencia política contemporánea y la naturaleza humana cooperativa.

La concepción del ser humano como uno “naturalmente cooperativo” está presente, explícita o implícitamente, en la “consciencia política contemporánea”. Esto es lo que se intentará mostrar en esta sección. Sin embargo, esto se hará de una manera muy breve y mediante un único ejemplo: la reflexión antropológica de John Mearsheimer, tal y como se encuentra en su libro *The Great Delusion: Liberal Dreams and International Realities* (2018).¹⁰

Mearsheimer es profesor de ciencias políticas en la universidad de Chicago. Él es uno de los más audaces proponentes y defensores del “realismo político” dentro del ámbito de la teoría de las relaciones internacionales. En su perspectiva, el sistema de relaciones internacionales se caracteriza por la *competencia* (rivalidad) y la *anarquía* (Mearsheimer 1994, pp.9-12). Esto significa, para él, lo siguiente: 1) en el sistema político internacional actual los estados – sobre todo los de más poder – compiten por adquirir cada vez más poder. Esto ocurre porque ellos nunca se sienten seguros de las intenciones de los demás (estados) y, como consecuencia, buscan incrementar su poder con relación a ellos – lo que se conoce como “balance de poder”. 2) Lo anterior está íntimamente conectado, además, con el hecho de que en este sistema impera la *anarquía*: no hay en él, una autoridad suprema a la cual acudir a la hora de dirimir un conflicto interestatal. Frente a tal realidad, nos dice Mearsheimer, existe una preocupación constante y legítima, por parte de los estados, respecto de su *sobrevivencia*. Más aún, cada uno a su manera busca (y debería buscar) la hegemonía del poder en tal sistema.

Esa forma de comprender al sistema de relaciones internacionales, en Mearsheimer – así como en un gran sector de la “consciencia política contemporánea” –, se basa en unos supuestos acerca de la naturaleza humana. Estos supuestos, según él mismo, son el fundamento de la teoría política (Mearsheimer 2018, p.14). Y en

su visión, el ser humano se caracteriza por dos cosas: 1) “la *supervivencia*” – que aquí llamaré “psicología del miedo y la desconfianza”; y 2) la *cooperación* – que aquí llamaré “cooperación utilitarista” (Mearsheimer 2018, pp.6-8) }

El ser humano, nos dice Mearsheimer (2018), es un ser “profundamente social” (pp.15-18 y 33-44). Él, en todas sus metas, se dirige no por la razón sino, más bien, por el interés de sobrevivir (frente a las amenazas externas). Se trata de una “psicología del miedo y la desconfianza” que le lleva a cooperar con los demás. La cooperación, por lo tanto, está al servicio del interés individual. Así lo expresa el mismo autor: “los grupos sociales son vehículos de supervivencia” (“Social groups are survival vehicles”) (p.15).

Nada de ello implica que el ser humano sea “malo por naturaleza” o “agresivo”. La especie humana “es un conjunto variopinto (*variegated lot*); no todos somos del tipo A de personalidad” (Mearsheimer 2018, p. 44). Esto último significa, en Mearsheimer, que en el ser humano se encuentran tanto tendencias hacia lo “bueno” como tendencias hacia lo “malo”. Pero, en su visión, se trata de “tendencias”, no de instintos o de algún determinante conductual. Al respecto, el autor cree posible argumentar que la “selección natural”, primeramente y, sobre todo, lleva a la cooperación (Mearsheimer 2018, 44). Y esta cooperación – por el interés de sobrevivir – se da en grupos.

Así que, el ser humano es uno naturalmente social. Y la sociedad se caracteriza por ser un (gran) grupo de gente que interactúa en forma organizada y rutinaria. Así, en este contexto de interacción social, unos dependen de los otros (Mearsheimer 2018, p. 18). Y es de tal modo que en toda sociedad se desarrolla una *cultura* propia. Así que, para que una sociedad sea funcional, se necesita de este aspecto cultural – que sirve de “pegamento social” (Mearsheimer 2018, p. 16) –; pero, por otro lado, se hacen necesarias las *instituciones políticas*, las cuales ayudan a gobernar la conducta de la gente – a lo interno de los grupos. Es debido a esto último – el apareamiento de estas instituciones – que, según el mismo autor, aparece lo “político”: la disputa de quién escribe las reglas que gobiernan en el grupo. Disputa en la cual es determinante el poder (los recursos que uno tiene) para resolverla. Esto implica, en el pensamiento de este teórico de las relaciones internacionales, que los grupos no son totalmente homogéneos, pero que, por la cultura y las instituciones sociales, se establece una cierta “homogeneidad”.

Como puede verse, el tema de la naturaleza humana y de la cooperación (grupal) es fundamental en la teoría política de Mearsheimer. La semejanza entre su comprensión antropológica y la de Tomasello es evidente: el ser humano es naturalmente cooperativo y su cooperación se funda, últimamente, en la supervivencia – no en el “altruismo” (Tomasello) o en la cordialidad (Mearsheimer). Y la diferencia entre ellos se refiere no sólo a sus diferentes formas de acercarse al tema, sino que, además,

tiene que ver con él carácter mismo de los grupos: para Mearsheimer (2018), hay dentro de los grupos mismos lucha por el poder – debidas a sus diferencias sobre “principios primeros” (de “primer orden”) – las cuales se dirimen con la ayuda de la cultura y, sobre todo, por las instituciones políticas establecidas. En Tomasello (2009), por su parte, hay una tendencia a ver a los individuos dentro de cada grupo como igualmente interesados en el funcionamiento de la sociedad – debido a su igual interés en sobrevivir – y, con ello, a representar a los grupos (en su interior) como fuertemente homogéneos.¹¹ Volveré sobre esto en la siguiente sección.

Valga apuntar, por otra parte, que esa comprensión de la naturaleza humana como una “cooperativa”, sale a la superficie en la reflexión de diferentes importantes asesores de estado y teóricos de la política, así como en intelectuales de renombres del presente. Como ejemplo podemos mencionar a Joseph Nye y al historiador Yuval Noha Harari. Nye, es profesor emérito de la Universidad de Harvard, donde enseñó ciencias políticas. Fue también director del Grupo Asesor del Consejo de Seguridad Nacional sobre la No Proliferación de Armas Nucleares del gobierno de los EE. UU., en la década de los 70s. En el 2014 fue nombrado – por parte del secretario de Estado de los Estados Unidos de América – como parte del directorio político de asuntos extranjeros. También fue unos de los fundadores de la teoría neoliberal de las relaciones internacionales. Parte de su “biografía profesional” es de acceso público (ver Academy of Diplomacy, “Joseph Nye”). Él, en una charla impartida en el Instituto de Graduados de Ginebra (Geneva Graduate Institute [GGI], 2017), se referiría al tema de la cooperación, pero en relación con el asunto de la “competencia” actual entre China y los Estados Unidos de América (EE. UU.) por la hegemonía mundial. Según él, las relaciones entre ambos “super poderes” podría ser diferente si China “cooperara” con el sistema político internacional – ese que actualmente es dominado por los EE. UU., desde tiempos de la guerra fría.

Harari, por su parte, es un historiador y pensador israelí. El tema de la cooperación recorre toda su obra *Sapiens* (ver Harari, 2011). En ella, nuestro historiador se esfuerza por mostrar que desde el principio (de la evolución) somos seres cooperativos. Esto lo ejemplifica él, con el hecho de que los bebés, desde el tiempo de los sapiens, dependen enteramente de sus progenitores, y por mucho más tiempo que el resto de otras especies (p, 11).

También aquella comprensión de la naturaleza cooperativa humana se hace presente en los discursos que nos vienen del mundo de la macro política¹², por parte de personalidades tales como el expresidente Barack Hussein Obama; el actual presidente de esa misma nación, Joseph Robinette Biden; y la presidente de la Comisión Europea, Ursula von der Leyen. Así, por ejemplo, Barack Obama, en su discurso de despedida como presidente de la nación norteamericana (ver Obama, 2017), hacía énfasis en la necesidad de unidad y cooperación de todos (los ciudadanos de la nación norteamericana) para preservar la democracia tanto a nivel nacional como internacional; para ser “más fuertes”.

El actual presidente de los Estados Unidos (EE.UU.), por su parte, en su visita a Vilnius (Lituania), el 12 de Julio del año 2023, se referiría a los valores comunes occidentales – los cuales, según él, son compartidos por los lituanos – y a la necesidad de “trabajar juntos” frente a los desafíos actuales (The White House, 2023). El tema de la cooperación aparece aquí solamente de manera implícita. Él aparece de modo más explícito en ciertos discursos de la actual presidente de la Comisión Europea, Ursula von der Leyen (Ver al respecto European Comision, n.d.). Ella se referiría al tema de la cooperación en uno de sus discursos a la Nación en el año 2020 (ver Von der Leyen, 2020). Ahí ella, refiriéndose al tema de la pandemia (Covid-19), hablaría de la necesidad de “cooperación” como algo necesario para enfrentar la pandemia. Y es que, según ella, en este contexto de fragilidad del sistema internacional, unos han decidido aislarse y no cooperar – en referencia a China y Rusia. Hasta aquí nuestros ejemplos.

Refirámonos ahora a los aspectos críticos de esta comprensión de la naturaleza humana.

La naturaleza cooperativa del ser humano: reflexiones críticas. Hasta aquí se ha descrito, a partir de las ideas y afirmaciones de Michael Tomasello, la idea del ser humano como uno naturalmente cooperativo. También se ha mostrado que tal comprensión está presente en la “consciencia política contemporánea”. Todo ello en vistas de la cuestión sobre la agresividad y violencia del ser humano: ¿es él, en su naturaleza (biológica, psicológica, existencial) un ser cruel y violento?

Es hora, entonces, de señalar los aspectos problemáticos de la comprensión ya apuntada, desde la perspectiva de la *antropología filosófica*. Se trata de ver, por un lado, los problemas teóricos de ella y, por otro, sus consecuencias prácticas.

Comencemos con los problemas teóricos. El intento de mostrar al ser humano como “único” por su capacidad de hacer cultura – en la línea arriba descrita – se hace para afirmar que él es “naturalmente cooperativo”. Aquella capacidad es, supuestamente, lo que diferenciaría al ser humano de otras especies animales. Ahora bien, esa capacidad cultural – que es también socialización e institucionalización – es el producto último de la supervivencia: ella es la que empuja al individuo a cooperar. Se trata, en todo caso, de una cooperación en sentido “técnico”:¹³ la habilidad de realizar cosas “tal y como se hacen en el grupo”. Esta habilidad, sin embargo, se nos presenta como “estructuralmente dinámica” – en tanto que siempre se dan innovaciones a lo interno de cada grupo – pero que nunca nos “separa” del grupo: es, pues, configuradora de una motivación homogénea para cooperar.

Ahora bien, dos problemas inmediatos se dejan ver detrás de esa forma de comprender al ser humano: por un lado, el ser humano se convierte en mera experiencia: su capacidad de razonar casi desaparece y se convierte en mera

“razón instrumental” – que se obtiene en la “interacción social” y por el desarrollo (e innovación) de instrumentos, con fines de supervivencia. Es por eso por lo que, en el caso de la comprensión de Tomasello, por ejemplo, los individuos dentro de un grupo están “homogéneamente” dispuestos a cooperar. Sin embargo, es posible señalar que ello no necesariamente ocurre así en la vida de los grupos (ni en la historia de la evolución ni en las actuales sociedades): no todos tienen las mismas motivaciones de cooperar. Podría decirse, por otro lado, que esa habilidad y esa homogeneidad se logra “naturalmente” con la ayuda de las instituciones sociales (Tomasello) o políticas (Mearsheimer). Aquí de nuevo, sin embargo, queda la pregunta de si la razón humana se contenta (o se ha contentado en la historia de su evolución) con ser meros productores de cultura de modo “técnico”. Volveré sobre esto más adelante.

El segundo problema inmediato, que se deja ver en esa comprensión, es que la naturaleza humana es, últimamente, desde el punto de vista de su creatividad, producto del miedo y la desconfianza individual: el “egoísmo”. Esto porque, aun cuando se conceda que ella es “naturalmente cooperativa” – y, por lo tanto, culturalmente única –, siempre debe tal cualidad a la supervivencia. Esto hace que la cultura – y las sociedades (como productos y productores de la cultura) – descansen en último lugar en la naturaleza “egoísta” de los seres humanos, por más que se mencione la “tesis rousseauiana”. Por supuesto, en aquella comprensión arriba expuesta, ella (la cooperación) se presenta como una condición psicológica que ha sido impuesta por el proceso de evolución a todos los individuos de un grupo. Y si ello es así, de nuevo, ¿por qué unos están dispuestos a no cooperar – e incluso a ir en contra del grupo – y a arriesgar su existencia pese a lo “irracional” de este actuar? – es decir, pese a que va en contra de su propia supervivencia. Esto puede traducirse en la cuestión: ¿de dónde vienen las diferencias (críticas) de aquellos que no cooperan y que, más bien, actúan en contra del grupo?

Todo lo dicho hasta aquí tiene consecuencias prácticas a diferentes niveles, en el siguiente sentido: si, en la línea de Tomasello, afirmamos que es cierto que el ser humano es cooperativo, y si afirmamos que es cierto que él (ser humano) sólo lo es en compartimentos estancos (“grupos homogéneos” u “homogenizados”), los conflictos entre grupos – incluida la guerra (sobre todo entre naciones) – siempre es y será una “realidad” inescapable. Y esto implica que el conflicto – y la guerra (mayormente entre naciones) – se legitima “naturalistamente”. Más aún, el conflicto y la guerra se convierten, de tal modo, en una especie de “selección natural” de los (“grupos”) más fuertes sobre los más débiles: los más “aptos” para sobrevivir.

¿Debemos decir entonces que el ser humano es por naturaleza agresivo y cruel? No. Hay que decirlo con claridad: El ser humano no es cruel ni agresivo por naturaleza. Tampoco es cooperativo en el sentido de Tomasello o de la “consciencia política contemporánea”. El ser humano sólo puede ser el mismo:

un *ser humano* con tendencias de diferentes tipos; pero siempre trascendente en su constitución; siempre curioso y creativo; siempre abierto al futuro – aunque marcado (no determinado) por el pasado –; y siempre guiado por su afirmación del otro y de sí mismo: su sí y no al “yo”, al “tu” y al “nosotros”. Y la afirmación se relaciona a la “exploración inexplorable”:¹⁴ una experiencia y una reflexión de sí mismo (y de todo lo que lo rodea), dadas simultáneamente, que lo lleva siempre más allá de él (mediante la inescapable combinación de su razón y de su experiencia). Se trata, por lo tanto, de esa razón y experiencia – recíprocamente informadas – que descansan últimamente en el *amor*: un “estar ahí” comprensivo, sensitivo e infinito que le abre al “otro” – en tanto que “otro infinito” (no restringido); una razón y experiencia (combinadas) que lo dejan perplejo, y que lo empujan fuertemente a hacia la otredad (a la proximidad de ese “otro” desconocido).

De tal modo que la naturaleza de este ser humano es el “amor incapturable” – el cual también sabe de la imposibilidad de penetrar absolutamente en la “realidad otra” (el “otro infinito”); ese, entonces, que sabe de sus propias limitaciones y de las limitaciones de los otros; ese que sabe (aunque sea intuitivamente) del valor de lo desconocido, del otro, de lo infinito, y por lo cual es capaz – no sin temor – de arriesgar o limitar su propia existencia por la existencia de lo incapturable: El otro. Se trata, en definitiva, de amor *yolli*:¹⁵ Un amor que informa la existencia de forma holística. Aquí terminamos nuestra reflexión crítica de la comprensión de la naturaleza humana como “naturalmente cooperativa”.

Conclusiones

La indignación y perplejidad de la aniquilación de la vida nos levanta la pregunta acerca de la naturaleza humana. Muchas respuestas se dan desde la filosofía y la ciencia, al respecto. En las “disciplinas antropológicas contemporáneas” el asunto se complica aún más, por cuanto hay una variedad de estas – con diferentes formas de abordar el asunto – y diversas respuestas en cada una de ellas. La antropología filosófica – como parte de esas disciplinas – también tiene algo que decir sobre ello. Sin embargo, su respuesta se distingue del resto: ella aborda aquella cuestión desde un punto de vista “total” o “esencial”; mientras que las otras disciplinas antropológicas lo hacen desde su particular punto de partida.

Pese, sin embargo, a la variedad de respuesta que se dan sobre la cuestión, dos son las que sobresalen: 1) El ser humano es agresivo por naturaleza (y por lo tanto la guerra es natural e inescapable); 2) El ser humano no es agresivo por naturaleza (y por tanto la guerra no es natural, pero sí inescapable). Esta última tesis se observa en la psicología evolutiva y en la consciencia política actual. El ser humano, en estas dos “formas de pensamiento” es cooperativo (por condición psicológica evolutiva), pero últimamente “egoísta”. Esta condición (el desarrollo de la cooperatividad), se ha desarrollado en relación con el manejo y creación de “herramientas” y la “interacción social”, en vistas de la sobrevivencia.

Desde el punto de vista de la antropología filosófica – que aquí se defiende en un modo singular – el ser humano social en sentido más amplio y abarcante: es un ser trascendente: abierto no sólo a lo infinito, sino a la exploración de lo “infinito otro” (como bienvenida de la diferencia); un ser fundamentalmente amor (yolli). Así que la cooperación solamente es genuina cuando ella se basa en este tipo de amor.

Listado de referencias

Academy of Diplomacy. “Joseph S. Nye”. Disponible en <https://www.academyofdiplomacy.org/members-1/nye/joseph-s>. Recuperado el 22 de diciembre de 2023.

Beorlegui, C. (2009) Antropología Filosófica. Nosotros: Urdimbre Solidaria y Responsable (Bilbao: Universidad del Deusto, 2009).

Dawkins, R. (2016). *The Selfish Gene. 40th Anniversary Edition* (Oxford: Oxford University Press).

Diccionario de la Real Academia Española. “Técnico”. Disponible en <https://dle.rae.es/t%C3%A9cnico?m=form> Recuperado el 23 de diciembre de 2024.

European Commission. “Ursula von der Leyen”. Disponible en https://commissioners.ec.europa.eu/ursula-von-der-leyen_en?prefLang=es#biography. Recuperado el 23 de diciembre de 2023.

García Cuadrado, J. (2010). Antropología Filosófica: Una Introducción a la Filosofía del Hombre (Pamplona: EUNSA, 2010).

Gardiner, P. (2022). “Philosophy of History”. In Encyclopedia Britannica (October 2022) <https://www.britannica.com/topic/philosophy-of-history>. Recuperado el 20 de diciembre de 2023.

Harari, Y. (2011). Sapiens: A Brief History of Humankind (London: Penguin, 2011)

HRW. “Suspend Arms to Israel, Palestinian Armed Groups”. Disponible en <https://www.hrw.org/news/2023/11/06/suspend-arms-israel-palestinian-armed-groups>. Recuperado el 2 de enero de 2024.

Joseph N: “Are we seeing the end of the American liberal order.” Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=nNctr5T3t8k>. Recuperado el 31 de diciembre de 2023.

Mearsheimer J. (2018). The Great Delusion: Liberal Dreams and International Realities (New Haven and London: Yale University Press).

- Mearsheimer, J. (n.d.). Biography. Retrieved from <https://www.mearsheimer.com/biography/>
- Obama, B (2017). "Presidente Obama's Farewell Address, January 10, 2017". En <https://www.obamalibrary.gov/sites/default/files/uploads/documents/President%20Obamas%20Farewell%20Address%20%28TRANSCRIPT%29.pdf>. Recuperado el 22 de diciembre de 2023.
- ONU (2023a). "Israel-Palestina: ONU Derechos Humanos dice que tanto Israel como Hamás han cometido crímenes de guerra". Disponible en <https://news.un.org/es/story/2023/11/1525542>. Recuperado el 1 enero de 2024.
- ONU (2023b). "US vetoes resolution on Gaza which called for 'immediate humanitarian ceasefire'". Disponible en <https://news.un.org/en/story/2023/12/1144562>. Recuperado el 2 de enero de 2024.
- Patterson, B (2023). "Un special experts call for an arms embargo, continue to press for a ceasefire in Gaza to avoid a genocide in the making". Disponible en <https://pbicanada.org/2023/11/20/un-special-experts-call-for-an-arms-embargo-continue-to-press-for-a-ceasefire-to-avoid-a-genocide-in-the-making/>. Recuperado el 10 de enero de 2024.
- Sober E and David Sloan W. (1998). *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior* (London y Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
- The White House (2023). "Remarks by Presidente Biden on Supporting Ukraine, Defending Democratic Values, and Taking Action to Address Global Challenges – Vilnius, Lithuania". Disponible en <https://www.whitehouse.gov/briefing-room/speeches-remarks/2023/07/12/remarks-by-president-biden-on-supporting-ukraine-defending-democratic-values-and-taking-action-to-address-global-challenges-vilnius-lithuania/>. Recuperado el 23 de diciembre de 2023.
- Tomasello, M et al (2009). *Why We Cooperate* (Massachusetts and London: The MIT Press).
- United States Department of Defense. "DOD Announces New Defense Policy Board Members". Disponible en <https://web.archive.org/web/20210308183008/https://web.archive.org/web/20131020134418/http://www.defense.gov/releases/release.aspx?releaseid=14841>. Recuperado el 6 de enero de 2024.
- Von der Leyen, U (2020). "State of the Union 2020". Disponible en https://state-of-the-union.ec.europa.eu/system/files/2022-08/soteu_2020_en.pdf. Recuperado el 23 de diciembre de 2023.