



ADIÓS A LA TORRE DE MARFIL O SOBRE CÓMO ABANDONAR LA TESIS DE LA EXCEPCIÓN HUMANA EN LA FILOSOFÍA

**ADEUS À TORRE DE MARFIM OU SOBRE COMO DEIXAR A TESE DA
EXCEÇÃO HUMANA NA FILOSOFIA**

**GOODBYE TO THE IVORY TOWER OR HOW TO LEAVE THE THESIS OF
THE HUMAN EXCEPTION IN PHILOSOPHY**

Enviado: 10/03/2018

Aceptado: 15/05/2018

Ernesto Joaquín Suárez

Profesor en Comunicación Audiovisual. Lic. en Filosofía FaHCE – UNLP.

Email: ernestojoaquinsuarez@gmail.com

Luciana Carrera Aizpitarte

Profesora de filosofía. CIeFi – IdIHCS – UNLP. Email: lucianacarrera@gmail.com

Micaela Anzoátegui

Profesora de filosofía. CLACSO - CIeFi – IdIHCS – UNLP. Email: micaeanz@gmail.com

Adiós a la torre de marfil o sobre cómo abandonar la tesis de la excepción humana en la filosofía.

Ernesto Joaquín Suárez, Luciana Carrera Aizpitarte y Micaela Anzoátegui



En el presente trabajo analizamos el paradigma antropocéntrico que aparece como supuesto de múltiples disciplinas y ciencias, tanto naturales como sociales. Este análisis toma como eje la crítica contemporánea de Jean-Marie Schaeffer a la *tesis de la excepción humana* y desarrolla el modo en que esa crítica deja al descubierto las raíces antropocéntricas de la filosofía. En este sentido, intentamos explicitar las consecuencias prácticas de una filosofía que desconoce abiertamente, o bien se desentiende, de la teoría de la evolución y, especialmente, de la comprensión de una *continuidad evolutiva* entre todos los seres vivos para erigirse como una filosofía discontinuista.

Palabras clave: excepcionalidad humana, antropocentrismo, filosofía discontinuista, filosofía post-darwiniana, animal no-humano.

No presente trabalho analisamos o paradigma antropocêntrico que aparece como o pressuposto de múltiplas disciplinas e ciências, tanto naturais quanto sociais. Essa análise toma como eixo a crítica contemporânea de Jean-Marie Schaeffer à tese da exceção humana e desenvolve a maneira pela qual essa crítica revela as raízes antropocêntricas da filosofia. Nesse sentido, tentamos explicar as conseqüências práticas de uma filosofia que não abertamente ignora, ou desconsidera, a teoria da evolução e, principalmente, a compreensão de uma continuidade evolutiva entre todos os seres vivos para se estabelecer como uma filosofia discontinuista.

Palavras-chave: excepcionalidade humana, antropocentrismo, filosofia discontinuista, filosofia pós-darwiniana, animal não humano.

In the present work we analyze the anthropocentric paradigm as the assumption of multiple disciplines and sciences, both natural and social. This analysis takes Jean-Marie Schaeffer's contemporary critique. His thesis is about human exception and the anthropocentric roots of philosophy. In this sense, we try to explain the practical consequences of a philosophy that does not openly ignore (or disregards) the theory of evolution. We also explain the understanding of an evolutionary continuity among all living beings to establish itself as a discontinuist philosophy.

Keywords: human exceptionality, anthropocentrism, discontinuist philosophy, post-darwinian philosophy, non-human animal.

“Hay que tomar conciencia no sólo de lo que uno no sabe sino también de lo que necesita y de lo que no necesita saber, al igual que de aquello que necesita saber para poder darse cuenta de qué es lo que necesita saber, y así sucesivamente. La forma que adopten nuestras preguntas abrirá nuevos caminos y clausurará otros (...)”

Daniel Dennett, *Romper el hechizo*.

Introducción

A partir de las múltiples producciones que pueden hallarse actualmente sobre el antropocentrismo, es posible afirmar que este tópico representa una dificultad que atraviesa a múltiples disciplinas, tanto científicas como humanísticas. En este artículo nos centraremos en el nivel que se encuentra en la raíz del problema, es decir, el nivel *ontológico*. En este ámbito, quizás la crítica contemporánea más importante es la que el filósofo Jean-Marie Schaeffer asestó a la *tesis de la excepción humana*. Esta tesis, que consiste en la idea de que el ser humano es un tipo de ser radicalmente distinto a otros seres vivos, e incluso a todo lo existente en el universo, es propia de la cultura occidental, y se perfecciona e instala especialmente a partir la época moderna. En su núcleo básico supone la separación del hombre respecto de la naturaleza y la búsqueda de su control, lo cual implica una nueva visión del ser humano, acentuando su capacidad racional y la manipulación técnica del medio (Hamilton, 2011; Heidegger 1996).

De manera resumida, la tesis de la excepción humana (TEH) se caracteriza por cuatro supuestos imbricados que subyacen al saber occidental en general:

1- *Ruptura óptica*: separación radical entre los seres humanos y las otras formas de vida.

2- *Dualismo ontológico*: distinción irreductible entre un ámbito material, perteneciente al orden natural, y otro espiritual, perteneciente al orden de lo propiamente humano.

3- *Concepción gnoseocéntrica*: actividad teórica como lo propiamente humano, por sobre cualquier otra actividad o capacidad (esto es representado paroxísticamente por la *res cogitans* cartesiana).

4- *Ideal cognitivo antinaturalista*: concepción epistemológica a la que lleva la ruptura óptica, sumada al dualismo ontológico y que consiste en dar por supuesto que es posible prescindir de todo “lo natural” en la pregunta por “lo humano” (Schaeffer, 2009: 24-25).

Como puede verse, Schaeffer no sólo realiza una *caracterización ontológica* de la TEH, sino que en los últimos dos puntos extiende el análisis hacia las *consecuencias epistemológicas* de continuar con el supuesto metafísico de una separación radical entre lo humano y el resto de lo viviente. Así, el excepcionalismo ontológico funda un excepcionalismo que se extiende hacia el nivel epistemológico (esta afirmación será relevante para profundizar en el rol crítico de la filosofía que trataremos más adelante). Pero aún más, una vez que esta escisión ha sido legitimada en las instituciones, emerge la *dimensión ético-política* del problema: los seres vivos que quedan del lado de lo no-humano constituyen meros útiles que pueden ser manipulados por los humanos para su beneficio particular.

La aguda crítica de Schaeffer se extiende incluso a la *estética*: en el conjunto de ensayos reunidos bajo el título *Arte, objetos, ficción, cuerpo* (2012), el autor propone abandonar los supuestos esencialistas del concepto de *objeto estético* por el de *relación estética*, para así considerar a las obras de arte como *señales de costo elevado*:

Entendemos por esto toda producción de señales que sostiene lo contrario del principio económico que regula en general las actividades vitales. La producción de señales de costo elevado es una actividad que particularmente encontramos cada vez que los seres humanos quieren entrar en relación con espíritus o cuando quieren seducir, cuando quieren imponerse a un rival, cuando quieren mostrar su poder o al contrario su sumisión, cuando se enfrentan a la enfermedad o a la muerte. (...) Las producciones artísticas se caracterizan también por un costo excedente. Así mismo, no hay duda de que estas producciones, cualquiera sea su estatuto ontológico, son señales desde un punto de vista funcional (2012: 74).

Ahora bien, estas *señales de costo elevado* no son sino una referencia al concepto de *selección sexual* originalmente formulado por Charles Darwin en *El origen del hombre y la selección en relación al sexo* (1859).¹ Con esta referencia al concepto darwiniano, el

¹Este concepto fue posteriormente ampliado por el biólogo evolutivo Amotz Zahabi en *The handicap principle: a missing piece of Darwin's puzzle* (2007). Justamente, estas señales de costo elevado dan cuenta de la calidad del portador, a la vez que no pueden ser falseadas en su exhibición o comunicación.

filósofo francés consigue sortear los cuatro problemas vinculados a la reproducción de la tesis de la excepción humana en el campo de la estética: escapa de la *ruptura óptica*, puesto que la noción de señales costo elevado es aplicable a otras especies, no sólo a humanos (como a los chimpancés, por ejemplo); escapa del *dualismo ontológico* y del *ideal cognitivo antinaturalista*, dado que impide reducir el problema a una cuestión “propriadamente humana” y permite extenderlo también hacia lo biológico en sentido amplio; por último, escapa de la *concepción gnoseocéntrica*, por el hecho de que la percepción estética no puede ser reducida a una operación de tipo racional.

Como puede verse, si su examen se lleva hasta las últimas consecuencias, el problema al que apunta Schaeffer se transforma en un *problema meta-filosófico*. Es decir, una vez que se acepta que no hay saltos ontológicos entre los humanos y el resto de los seres vivos sino sólo diferencias graduales, se evidencian los supuestos discontinuistas implícitos que múltiples disciplinas y corrientes filosóficas reproducen en sus investigaciones. La idea de que la percepción estética es un fenómeno exclusivamente humano, la idea de que la ética se ocupa de la moral como algo propriadamente humano, el hecho de que la antropología filosófica sea una disciplina ajena por completo a la antropología biológica y la primatología (Suárez y Anzoátegui, 2016), o que la filosofía del lenguaje no abarque el análisis de las capacidades lingüísticas en animales no-humanos, entre otros “olvidos” u “omisiones” dan muestra de ello.

La tesis de la excepción humana, entonces, parece afectar a la filosofía prácticamente por completo, lo cual obliga a replantear hasta qué punto es pertinente continuar recurriendo a su historia como fuente de legitimidad, sin disponer antes de un *parámetro* que permita distinguir un argumento excepcionalista del que no lo es. En este sentido, un análisis meta-filosófico en constante alerta epistemológica frente al antropocentrismo, revela que éste implica un sesgo plenamente rastreable en la filosofía, sólo comparable al sesgo epistemológico que produce el sexismo y que afecta a esta misma disciplina (Anzoátegui y Carrera, 2017).

I. Antropocentrismo en la filosofía: fundación y reproducción de una mirada discontinuista.

Tal como sabemos, la época moderna se encuentra marcada por el pasaje del teocentrismo hacia el antropocentrismo, producido específicamente durante el Renacimiento. El antropocentrismo renacentista le otorga un valor específico al ser humano: una “dignidad humana” que determina el pináculo ontológico en la jerarquización de los entes del

universo. Esta idea aparece, en principio, como innovadora y progresista. En efecto, frente a la visión tradicional del pecado original y la debilidad del hombre en comparación a Dios, los renacentistas resaltaron la singularidad de los seres humanos, su mortalidad y sus potencialidades. Características como la libertad, la versatilidad, el pensamiento racional y la creación artística contrastan con la “limitada naturaleza característica de los animales inferiores” (Singer, 2009: 245).

Así, la centralidad explicativa de Dios y la teología, que da sentido al periodo previo, pierde fuerza y pasa al hombre. Este, entonces, es entendido como un ser dotado de razón y ubicado en un lugar intermedio privilegiado: no es una criatura más entre todas las que habitan el mundo, pero tampoco un ángel ni un dios (Pico della Mirandola [1486], en Magnavacca, 2008). El hombre, así, pasa a ser el nuevo eje explicativo que da sentido al mundo y funda las ciencias. La distancia entre Dios y los humanos se traslada ahora a la distancia entre este ente (cerca de Dios por semejanza) y el resto de lo viviente. A su vez, la paternidad de Dios sobre sus criaturas, la capacidad de agencia sobre su creación y su rol de juez último, se traslada también al hombre.²

Ahora bien, siguiendo las nociones de *revolución científica* y *cambio de paradigma* de Kuhn, algunos pensadores señalan que nos encontramos, desde hace algunas décadas, en el momento de revisión y crisis del paradigma dominante antropocéntrico. Así, puede comprenderse que parte de la filosofía y la ciencia se vuelquen a repensar la relación humano-animal-naturaleza desde una nueva perspectiva, y que se produzcan disputas por hegemonizar el campo ideológico (Anzoátegui, Carrera y Domínguez, 2015). Justamente, con la revisión de los sentidos habituales de conceptos como “hombre”, “animal” o “viviente”, con la visibilización de los supuestos que habitan esos campos de pensamiento y producción de conocimiento, y su consecuente cuestionamiento y puesta en crisis, queda al descubierto un “sesgo”, a saber, un *sesgo antropocéntrico*. (Anzoátegui y Carrera, 2017). Es decir, vemos el mundo y entendemos las problemáticas filosóficas a través de esta perspectiva, considerada como “natural”, evidente y no problematizada. No obstante, siguiendo a distintos/as pensadores/as contemporáneos/as de corrientes críticas, tanto de la ecología política como del animalismo, podemos afirmar que el antropocentrismo ya no es la visión más adecuada, en función del contexto político-económico y eco-cultural actual resulta evidente que se ha vuelto un supuesto profundamente problemático. En otras palabras, las consecuencias prácticas de un paradigma que entiende al hombre como centro, destinatario y usuario legítimo de todo lo que ocurre en el globo, comienzan a ser

² Respecto de este pasaje del teocentrismo al antropocentrismo y de los múltiples aspectos que se transforman en la concepción del ser humano y del mundo circundante, véase Heidegger, 1996.

cada vez más palpables. A partir de esto, más que buscar paliativos que continúen legitimando concepciones antropocéntricas del conocimiento, urge cuestionar el paradigma excepcionalista que rige el saber en general.

En este panorama, y tal como señala Schaeffer, la teoría contemporánea que se impone como insoslayable para argumentar respecto de la existencia de una continuidad ontológica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, es la teoría de la evolución biológica. De hecho, tomando esta teoría como base indiscutible de un nuevo modo de concebir al ser humano y su vínculo con el ambiente y el entramado de la vida, ya no es posible pensar a nuestra especie bajo el modelo antropocéntrico moderno. Parte del conocimiento producido hasta el momento, desde las ciencias humanas y las ciencias biológicas, está evidenciando los puntos ciegos y los supuestos heredados de la modernidad. Incluso, algunos pensadores, como Singer, remontan estos supuestos a la tradición judeo-greco-cristiana, lo que a su vez implica una revisión profunda del imaginario fundante del mundo occidental, con su consecuente crisis ideológico-pragmática.

Para caracterizar el vínculo de la teoría evolutiva con el impacto meta-filosófico de la crítica al antropocentrismo, es menester traer a colación la siguiente analogía: las tres heridas narcisistas de la humanidad mencionadas por Sigmund Freud en “Una dificultad del psicoanálisis” (1999 [1917]). Según el neurólogo, la primera herida fue el heliocentrismo copernicano-galileano, que resaltó el hecho de que la tierra es *un planeta más* que gira alrededor del sol y no el centro del cosmos. La segunda fue precisamente la explicitación darwiniana de que los humanos somos una especie de ser vivo que posee tan solo una *diferencia de grado* con el resto de los seres vivos.³ Por último, la tercera herida fue el descubrimiento freudiano de la *influencia del inconsciente* en las acciones humanas que generalmente se suponía estaban únicamente guiadas por la razón.

Teniendo en cuenta la corrosiva crítica que señala Schaeffer, salta a la vista que la segunda herida narcisista aún no ha tenido suficiente influencia en el ámbito de la filosofía: la moral, la percepción estética o el lenguaje humanos representan diferencias de grado respecto a otros animales y no de clase en relación a las características del resto de los seres vivos. ¿Qué justifica entonces que la filosofía continúe circunscribiendo sus

³ Así afirma Darwin: “El naturalista no puede comparar ni clasificar las facultades mentales, y sí sólo intentar demostrar, como yo he hecho, que entre las del hombre y las de los animales inferiores no existe una diferencia esencial y específica, sino sólo una inmensa en grado” (1989: 147).

análisis a “lo propiamente humano” sino el supuesto de que hay algo ontológicamente “excepcional” en este ser?

Ahora bien, aunque la perspectiva inaugurada por Darwin parece ser fundamental para evitar la reproducción de la tesis de la excepción humana, cuando se trae a colación la teoría de la evolución biológica para echar luz sobre problemas filosóficos canónicos como los mencionados, generalmente se considera que, una vez que hemos llegado a ese punto, el análisis ya ha salido del terreno de la filosofía. Así como, para Heidegger, el científico que se pregunta por los fundamentos de su disciplina, ya no está haciendo ciencia sino filosofía (Heidegger, 1997 [1927]: 32-34 [8-10]), pareciera que la filosofía que toma en cuenta los desarrollos científicos a la hora de cuestionar sus supuestos (en este caso el antropocentrismo), ya no está haciendo filosofía sino alguna otra cosa de importancia menor. Índice de este *sentimiento de culpa exogámico* entre las/os filósofas/os es el hecho de que uno de los tópicos recurrentes en este tipo de incursiones, es la propuesta de dejar de considerar a Charles Darwin sólo como un biólogo para incluirlo en la nómina de las/os filósofas/os canónicos. Es decir, sólo reconociéndolo previamente como filósofo su teoría tendría derecho de ciudadanía en la filosofía. No obstante, consideramos que el punto central de la discusión se encuentra en otro lado: en seguir el trazo de la segunda herida narcisista hasta sus últimas consecuencias. Desarrollaremos esto a continuación.

II. El último refugio del antropocentrismo: repensar el “rol crítico” de la filosofía desde la continuidad evolutiva

A partir de la publicación de obras como *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn, o *Tratado contra el método* de Paul Feyerabend, gran parte de las/os filósofas/os de la ciencia han centrado su atención en la crítica a los supuestos de neutralidad de la metodología científica. Tal como señalan, en la ciencia se juegan diferentes intereses extra-epistémicos: políticos, económicos y/o ideológicos.

Sin duda, ésta es una cuestión ineludible a la hora de comprender las instituciones científicas, dado que, como toda empresa humana, la ciencia no escapa a una serie de condiciones, tanto que es posible aplicar análisis sociológicos (Kuhn, 1971) o antropológicos (Latour, 2007) sobre ese campo. Ahora bien, si se sigue la crítica generalizada del saber occidental que realiza Schaeffer, la cuestión de los supuestos de neutralidad e imparcialidad que resulta criticable para el caso de las ciencias, se muestra como problemático también para el caso de la filosofía. Es decir, si se circunscribe el “rol

crítico” de la filosofía solamente al escrutinio de los supuestos de las disciplinas científicas, subyace la convicción injustificada de que la filosofía es un ámbito irreprochable que puede desentenderse de esta crítica. Justamente, si se presta atención al alcance meta-filosófico del antropocentrismo, tal como es señalado por Schaeffer, dicho rol debería incluir una autocrítica, es decir, una crítica de los supuestos discontinuistas de la filosofía misma. Estos, tal como iremos exponiendo, estarían tan o más enraizados que en las ciencias.

Teniendo en cuenta este panorama, en lo que sigue desarrollaremos el modo en que se comprende la continuidad desde la teoría de la evolución, es decir, caracterizaremos la *continuidad evolutiva*.

En principio, aunque por razones prácticas aún hoy la llamemos de esta manera, actualmente no existe algo así como “la” teoría de la evolución, sino que más bien se trata de un compendio de al menos cinco teorías. Estas son:

- *Evolución propiamente dicha*: las especies van modificándose a lo largo del tiempo por cambios en su descendencia.
- *Descendencia común*: las especies descienden de ancestros comunes, que en su conjunto descenderían de un ancestro común universal.
- *Multiplificación de las especies*: de un ancestro común surgen múltiples especies, lo cual permite comprender la diversidad orgánica.
- *Gradualismo*: el proceso evolutivo se da de manera gradual al interior de poblaciones.
- *Selección natural*: proceso por el cual se comprende que los organismos poseedores de ciertas características más favorables en la interacción con su ambiente son aquellos que sobrevivirían y se reproducirán de manera más efectiva que otros (Mayr, 2001: 94).⁴

En este sentido, la continuidad evolutiva se evidencia al trazar la línea que se extiende desde el primer ser vivo que apareció sobre la faz de la tierra (el antecesor común universal), y la totalidad de los seres vivos que evolucionaron a partir de él (incluidos los seres humanos). Dentro de este marco no cabe ningún tipo de *escisión ontológica*, dado

⁴La perspectiva darwiniana de la evolución permitió comprender que no hay ninguna teleología prefijada en los seres vivos, sino una diferencia en la capacidad reproductiva debido a la interrelación de ciertas características de los organismos para con su ambiente. En este sentido, postular que habría una esencia, un fin último hacia el cual todas las sociedades humanas deberían tender, como postulaba el darwinismo social fundado por Herbert Spencer, implica una incompreensión del marco darwiniano (Futuyma, 2005: 265).

que existen características comunes presentes desde el primer organismo vivo hasta el último.⁵ Así, a partir de estas cinco teorías es posible tender un puente ontológico por sobre el discontinuismo propio de la tesis de la excepción humana.

Ahora bien, dado que mantener la discusión estrictamente en el plano del “ser” como un todo nos conduciría a las aporías parmenídeas, para ampliar este marco conceptual es conveniente llevar a cabo una adaptación de la distinción heideggeriana entre lo “óntico” y lo “ontológico”, es decir, entre la investigación referida a los entes particulares y aquella referida al fundamento de ser de los mismos, es decir, a su fundamento común (Heidegger: 1997 [1927]). En este sentido, el esquema de la diferencia óntico/ontológico, en el análisis de la continuidad evolutiva, quedaría formulado de la siguiente manera:

1 - Continuidad ontológica: refiere a la vinculación evolutiva entre todos de los seres vivos.

2 - a) Continuidades ónticas: refiere a las características que comparten una o más especies entre sí.

2 - b) Discontinuidades ónticas: refiere a las características que distinguen a una especie de otra.

Como puede verse, dar lugar al análisis de las continuidades ónticas no implica caer en un reduccionismo que desprecie la importancia de características humanas, como su cultura, su lenguaje o su capacidad simbólica. Estas características serían comprendidas, ahora, como *discontinuidades ónticas* de la especie humana. A su vez, esta caracterización escapa a cualquier dejo excepcionalista: la capacidad de comprender el sentido de las imágenes en su contexto social, por ejemplo, representa una discontinuidad óntica humana en relación a los chimpancés, así como la mayor destreza de éstos en la manipulación de imágenes con la memoria de trabajo representa una discontinuidad óntica de ellos respecto a nosotros (Matsusawa, 2013). En este sentido es preciso resaltar que los términos “óntico” y “ontológico” no tienen ninguna carga esencialista dentro de este marco, sino que son *nociones relacionales* que permiten comprender las similitudes y diferencias entre las diferentes especies de seres vivos, sin caer en afirmaciones excepcionalistas de lo humano.

⁵La delimitación precisa de cuáles son estas características es un debate aún vigente en la filosofía de la biología (Diéguez, 2012: 23).

Hasta aquí, la teoría de la evolución parece ser indispensable para argumentar sobre la existencia de una continuidad entre humanos y seres vivos no humanos. Es decir, se presenta como el anhelado *parámetro* que nos permite distinguir entre una reflexión filosófica sesgada por el antropocentrismo de una que no lo es. No obstante, una vez que la teoría de la evolución se convierte en garantía para escapar del antropocentrismo, inevitablemente es preciso admitir y valorar el recurso a conocimientos provenientes de las ciencias biológicas, en el mismísimo seno de la filosofía. Esto suscita el siguiente interrogante: ¿se estaría perdiendo en este punto la *autonomía la filosofía*?

Mediante una rápida genealogía de la historia de la filosofía se cae en la cuenta de que pensadores como Aristóteles, Bacon, Descartes, Kant, Nietzsche, por mencionar algunos filósofos célebres de diversos períodos históricos, estuvieron atentos a los conocimientos científicos de su época y los tuvieron en cuenta a la hora de desarrollar sus reflexiones.

En este sentido, el ideal de la autonomía de la filosofía se presentaría como un supuesto meta-filosófico reciente, que tiende a sesgar la lectura de la historia de la filosofía. Esto es, la vinculación estrecha entre el pensamiento de los autores y los descubrimientos científicos de la época es algo que no aparece a simple vista en la literatura académica estándar, sino que a lo sumo es objeto de investigaciones especializadas y puntuales.

De este modo, el anhelo de autonomía o de diferenciación respecto del saber científico puede pensarse como un intento de la filosofía por conservar el rol de juez imparcial de las ciencias. Es decir, la filosofía no podría ya ser juez, si al mismo tiempo es parte de aquello que juzga. Como resultado, puede verse que esta imposición reciente está marcada por la pérdida de objetos y temáticas que tradicionalmente la filosofía abarcaba y que a lo largo de la historia fueron convirtiéndose en campos independientes. Claros ejemplos son el estudio del alma humana o la estructura, desarrollo y reproducción de los animales, que tempranamente aparecen en Aristóteles.

El punto que queremos resaltar, en este marco, es que esta pretendida autonomía en el modo de conocer e investigar, tiene precisamente como supuesto la tesis de la excepcionalidad humana. Schaeffer denomina a esta tendencia en el saber en general como *inmunización epistémica* (Schaeffer, 2009: 25). Es decir, el autor sostiene que las ciencias humanas, al tener por base epistémico-metafísica la tesis de la excepcionalidad, se encuentran inmunizadas frente a conocimientos que provienen de las ciencias naturales, considerándolas reduccionistas o bien, intrascendentes. Entonces, señala, los conocimientos desarrollados por el mismo ser humano (desde campos diferentes como

la biología, la etología, la neurología, la antropología biológica, etc.) no han sido realmente aprehendidos por todos los investigadores de las ciencias humanas y sociales, y pocos filósofos han visto como relevantes estos saberes, imposibilitando el desarrollo de un modelo integrado de estudio de lo humano (Schaeffer, 2009:14). En otras palabras, imposibilitando la inter-disciplina.

Así, detrás de esta *pretensión de autonomía* parece encontrarse el supuesto de que la historia de la filosofía es un conjunto cerrado sobre sí mismo, que obligaría a los miembros de la comunidad filosófica a considerar toda discusión de su campo como un debate circunscripto a los propios argumentos, estrategias y conceptos fundamentales de la disciplina. Una vez que dicho supuesto es aceptado como algo dado, la/el filósofa/o puede sentirse constreñida/o a apelar ya sólo al conjunto limitado de apellidos institucionalmente legitimados como adalides de la filosofía, a la hora de fundamentar su reflexión o su investigación. Complementando este punto desde la práctica, hemos observado en múltiples oportunidades, especialmente en lo que hace a la evaluación de proyectos de investigación, proyectos de doctorado o solicitud de becas, que cuando una argumentación se muestra demasiado comprometida con saberes de otras disciplinas, entonces va de suyo que ya ha salido del ámbito de la filosofía y sus interlocutores dejan de ser las/los filósofas/os.

Otra de las consecuencias que tiene este supuesto es socavar subrepticamente las condiciones de posibilidad de una filosofía dinámica y en constante diálogo con conocimientos que no pueden serle indiferentes, tal como lo ha sido desde sus inicios. Esto resulta importante puesto que es de sobra conocido que actualmente la filosofía está en crisis. En efecto, cuál es su rol y cuál debería serlo en el mundo contemporáneo, frente a las problemáticas acuciantes del presente, qué discusiones se priorizan o qué tipo de pensamiento parece haber hegemonizado los debates intelectuales, qué ideas se encuentran en pugna, cuál es su relación, no sólo con saberes de otros campos, sino con “el mundo” concreto, y en su envés, qué situaciones está legitimando con su silencio, son algunos de los interrogantes que dan cuenta de la crisis que mencionamos. En este marco, señalar “corrientes críticas” en filosofía es señalar que la filosofía hegemónica no parece otorgar importancia a problemas urgentes, que justamente son producto de, y tienen por base, una *visión antropocentrada* del mundo. O, quizás, por su propia matriz moderna, la filosofía hegemónica es incapaz de abordar estos problemas. Su deslegitimación y su crítica a otras maneras de enmarcar la tarea de filosofar, daría cuenta de ello.

A partir de este panorama, podemos entender por qué cada vez que se intenta argumentar sobre una continuidad ontológica entre los seres vivos fundamentada en la

teoría de la evolución, surge ese sentimiento de culpa exogámico mencionado más arriba, que tiene como origen una vigilancia epistémica sin un lugar preciso, descentralizada, proveniente, en última instancia, de este supuesto reciente en la historia de la filosofía, es decir, el ideal de autonomía.

En este sentido, consideramos que continuar abonando una concepción de la filosofía que la entiende como ámbito del saber emancipado de los problemas ontológicos que sí afligen al resto de las ciencias, es, justamente, reproducir un ideal epistémico excepcionalista al interior de esta disciplina, todo lo cual impregna de autoritarismo – y anacronismo – al pensamiento filosófico, convirtiéndolo en el lugar perfecto para la reproducción de supuestos ontológicos antropocéntricos. En otras palabras, continuar haciendo filosofía desde este excepcionalismo epistémico implica aferrarse a la concepción de que la reflexión filosófica debe llevarse a cabo desde la seguridad de una *torre de marfil*. Incluso podríamos decir, si lo examinamos de cerca, que se trata más bien de una suerte de *panóptico de marfil* desde el cual la/el filósofa/o tiene permitido intervenir en los asuntos de otras disciplinas, al mismo tiempo que permanece imperturbable en su refugio omnisciente.

Ahora bien, en su fusión con el problema del antropocentrismo, este ideal autoritario y excepcionalista de la filosofía se constituye en lo que denominamos *filosofía discontinuista*. Tal como argumentaremos en lo que sigue, consideramos que su alternativa más plausible es la vía hacia una *filosofía post-darwiniana* (Suárez, 2017a).

III. Filosofía post-darwiniana, o el derrumbe del panóptico de marfil

En su pretensión de defender la autonomía de la filosofía, entendida como panóptico de marfil, los representantes de la filosofía discontinuista contemporánea reproducen una y otra vez la que hemos caracterizado como *falacia de la discontinuidad ontológica* (Suárez, 2017a). Esta falacia se caracteriza por poseer un aspecto formal y uno *informal*.

En su dimensión formal se trata de una *falacia totum pro parte*, es decir, se pretende caracterizar el todo – en este caso, lo humano – a partir de una característica particular. En este sentido, se parte de una *discontinuidad óptica*, que puede ser la moral, la razón, la cultura, el pensamiento o el lenguaje, con el afán de legitimar una *discontinuidad ontológica*, esto es, una separación radical de lo humano respecto del resto de lo viviente.

En su parte informal, esta falacia posee las características de la *falacia de apelación a la tradición* y de la *falacia de apelación a la autoridad*. Respecto de la primera, esto se

ejemplifica bien con lo desarrollado sobre la filosofía discontinuista: dado que la reflexión filosófica se inmuniza y se sirve únicamente de su historia, y dado que en su historia lo que generalmente ha primado es el análisis de lo “propriadamente humano”, darles una relevancia proporcional a las continuidades con otros seres vivos ya no sería hacer filosofía. La segunda falacia refiere simplemente a la costumbre de apelar al apellido de algún filósofo legitimado para justificar una perspectiva excepcionalista. Un ejemplo local que grafica perfectamente el aspecto informal de la falacia de la discontinuidad ontológica es el caso de la orangutana Sandra, del zoológico de Buenos Aires. Aquí reproducimos parte del argumento de los abogados del zoo, en pos de sostener que Sandra era *propiedad* de la Ciudad:

Pero por último cabe remitirse a Heidegger para deshacer el entuerto que convoca la definición de la sentencia de la persona no humana – que se ha visto no tiene costribo normativo ni tampoco lógico. La imputación de derechos está relacionada con la existencia: Der Mensch allein existiert. Der Fels ist, aber er existiert nicht. Der Baum ist, aber, y así se lee er existiert nicht... y esta existencia del ser humano–persona deviene de la conciencia de que se representa a sí mismo como un ser (Heidegger, M., “Was ist Metaphysic?”, 1981, pág. 16, “Sein un Zeit”, Tübingen, 1993).⁶

En este fragmento los abogados remiten a la filosofía de Heidegger para fundar el excepcionalismo en el ámbito de los derechos. Como sabemos, el pensamiento de este autor, al menos en su primera época, posee aspectos netamente discontinuistas. El caso más paradigmático es tal vez el de su obra *Ser y Tiempo*, donde reconoce tres modos de ser de los entes: la existencia,⁷ que sólo corresponde al ser humano, el ser a la mano y el ser ante los ojos. Estos últimos, como es posible apreciar, también tienen como centro de referencia al hombre (Heidegger, 1997 [1927]). La apelación a la tradición, entonces, está implícita en el hecho de que recurrir a la filosofía para justificar un argumento excepcionalista se impone como aproblemático. Por otro lado, la apelación a la autoridad se hace patente, puesto que para los abogados parece no haber ningún problema en poseer como única y contundente prueba el apellido y las palabras en alemán de este famoso filósofo. Como puede verse, ambas falacias informales están estrechamente conectadas.

⁶Cabe aclarar que esta cita es literal y no ha sufrido modificaciones de nuestra parte.

⁷ Está claro que Heidegger utiliza el término “existencia” en un sentido técnico, de modo que decir que sólo el hombre “existe”, no quiere decir que los demás entes *no sean*. Para un desarrollo detallado de esta noción véase Heidegger, 1997 [1927]: 34-37 [11-15].

Respecto de la dimensión formal de la falacia, un buen ejemplo de la transición *totum pro parte* es el que ofrece el primatólogo y psicólogo holandés Frans de Waal en *Primates y Filósofos* (2007) respecto de las diferentes dimensiones de la “torre de la moralidad”. A partir de sus investigaciones con primates no-humanos, de Waal argumenta que continuar comprendiendo la moral como un fenómeno que se agota en características “propiamente humanas” implica despreciar la influencia de aspectos fundamentales del recorrido evolutivo humano. Así, el primatólogo afirma que la moral estaría compuesta por tres dimensiones yuxtapuestas:

1. Emociones morales: constituye el nivel de los componentes psicológicos básicos de la moralidad, por ejemplo, la empatía, la reciprocidad, la retribución, la resolución de conflictos y el sentido de la justicia, los cuales han sido documentados en primates no humanos (De Waal, 2007: 208).
2. Presión social: implica una preocupación por la comunidad y se ejerce sobre cualquier miembro de la comunidad para que contribuya a la consecución de objetivos comunes y cumpla una serie de normas previamente pactadas (De Waal, 2007: 211).
3. Juicios y razonamientos: es la discontinuidad óptica humana en relación al resto de los primates. Implica la posibilidad de juzgar nuestros actos y los ajenos evaluando, de manera auto-reflexiva y generalmente guiados por la lógica, las intenciones y las creencias que subyacen en nuestras acciones (De Waal, 2007: 215).

Teniendo esto en cuenta, las teorías éticas que continúan centrando sus análisis exclusivamente en la tercera dimensión de la torre de la moralidad, estarían reproduciendo una concepción de la moral como una especie de manto que cubre la animalidad y despega lo “propiamente humano” de la bestialidad (De Waal, 2007: 95). De Waal denomina a esta perspectiva discontinuista *teoría de la capa*. Siguiendo al primatólogo, si se pretende escapar al excepcionalismo en la ética resulta fundamental tener en cuenta también las dos dimensiones evolutivamente anteriores a la hora de analizar la moral.

Así como sucede con la tesis de la excepción humana de Schaeffer, la crítica a la teoría de la capa de de Waal puede llevarse aún más allá de la ética: si tenemos en cuenta que en la filosofía contemporánea el anclaje de las discusiones muchas veces se desenvuelve únicamente en el nivel discursivo de las problemáticas ¿no sería esto un emergente más del excepcionalismo propio de la filosofía discontinuista? Es decir, en la filosofía contemporánea muchas veces el discurso se impone como una dimensión

infranqueable, desde la cual se juzga a todo aquello que provenga de las ciencias experimentales como investido de una ingenuidad propia de un discurso positivista. En el contexto de la crítica al antropocentrismo, recurrir al fantasma del positivismo no es sino una manera de esquivar el problema y un índice de la inmunización epistémica desarrollada anteriormente. En realidad, lo que se reproduce una y otra vez tras ese tipo de acusaciones es el supuesto de una excepcionalidad humana fundada en el lenguaje. Se trata de la manifestación más recurrente en la filosofía contemporánea de la falacia de la discontinuidad ontológica, la cual, no obstante, se establece en artículos, congresos y currículas universitarias de manera acrítica.

De este modo, centrar la argumentación de manera exclusiva en el aspecto discursivo de la problemática, implica fortalecer aún más la filosofía discontinuista. No sólo se reproduce el excepcionalismo epistémico de esta disciplina, sino que se circunscribe el debate a una propiedad que se presenta como fundante de la exclusividad humana: el lenguaje. Esta discontinuidad óptica funciona así como un refugio que vigoriza el ideal autoritario del panóptico de marfil. Con esto no estamos diciendo que el aspecto discursivo sea una dimensión menor de la problemática, sino que pretendemos resaltar que el sesgo disciplinar de la filosofía discontinuista contemporánea está fuertemente marcada, entre los demás tópicos que venimos mencionando, por su énfasis exclusivo en el lenguaje.

Conclusiones

Para finalizar nos gustaría detallar brevemente los tres puntos claves que surgen de este replanteo del rol crítico de la filosofía:

1-Aspecto ontológico: la continuidad evolutiva, fundamentada por la teoría de la evolución, se presenta como un supuesto imprescindible para tender un puente por sobre la tesis de la excepción humana imbricada en el saber occidental (incluido el filosófico).

2-Aspecto historiográfico-disciplinar: para poder considerar la continuidad evolutiva como un argumento legítimo en el análisis filosófico, la filosofía discontinuista debería ser sucedida por, o al menos entrar en discusión con, la perspectiva continuista de una filosofía post-darwiniana.

3-Aspecto discursivo: dado que seguir centrando la crítica al antropocentrismo exclusivamente en el nivel lingüístico implica reproducir supuestos discontinuistas provenientes de los dos niveles anteriores, resulta preciso introducir en la problemática

saberes provenientes de ciencias experimentales (por ejemplo, las investigaciones de de Waal en el ámbito de la moral).

En suma, el objetivo de este trabajo fue resaltar los riesgos de una *filosofía discontinuista* y las ventajas de pensar una *filosofía post-darwiniana*, esto es, una filosofía en clave de la *continuidad evolutiva*. Vale enfatizar que no se trata de circunscribir la filosofía a la producción de Charles Darwin. Es decir, una “filosofía post-darwiniana” no es una “filosofía darwinista”. El epíteto “post-darwiniana” toma a Charles Darwin ante todo como un referente, como un punto de anclaje teórico que representa una bisagra en la manera en que se comprende a los seres humanos en su vinculación con todo lo viviente.

Bibliografía.

- Aristóteles. *Historia de los animales*, Madrid, Akal, 1990.
- , *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, Madrid, Gredos, 2000.
- , *Reproducción de los animales*, Madrid, Gredos, 1994.
- Anzoátegui, M., *El problema de la condición de persona aplicada a animales no humanos: antropocentrismo especista, subjetividad y derecho*, tesis de licenciatura, CEDICI UNLP, 2015
- , *El dualismo mente-cuerpo y la conceptualización humano-animal* en Ferrari, L. y Campagnoli, M., *Libro de Cátedra Introducción a la Filosofía (PUEF)*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2018
- Anzoátegui M., Carrera L. y Domínguez, A., “Hacia un paradigma no antropocéntrico: cambios en la relación hombre, animal, naturaleza en el pensamiento contemporáneo”, *Actas de las Jornadas de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA)*, Santa Fe, 2015.
- Anzoátegui M., Carrera L., “El antropocentrismo como problema (filosófico) contemporáneo”, *Actas de las Jornadas de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA)*, San Juan, 2017.
- Darwin, Charles, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, EDAF, 1985.

Adiós a la torre de marfil o sobre cómo abandonar la tesis de la excepción humana en la filosofía.

Ernesto Joaquín Suárez, Luciana Carrera Aizpitarte y Micaela Anzoátegui



- Dennett, Daniel, *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*, Katz, Buenos Aires, 2007.
- De Waal, Frans, Cultural primatology comes of age. *Nature* 399: 635-636, 1999.
- , *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Dewey, John, *The Influence of Darwin on Philosophy, and Other Essays in Contemporary Thought*, New York: H. H. Co., 1910.
- Diéguez, Antonio, *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*, Barcelona, Biblioteca Buridán, 2012.
- Dupré, John, *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*, Madrid: Katz Editores, 2007.
- Femenías, M. L. et. al., *Antropología Filosófica (para no filósofos)*, Buenos Aires, Waldhuter, 2016.
- Feyerabend, Paul, *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 2003.
- Freud, Sigmund, *Una dificultad del psicoanálisis*, Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, XVII, 125-137.
- Futuyma, D. J., *Evolution*, Sinauer Associates, USA, 2005.
- Goodall, Jane, *In the Shadow of Man*, Boston: Houghton Mifflin; Londres, Collins, 1971
- Hamilton, C., *Requiem para una especie*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011
- Heidegger, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 78-109 [Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte].
- , *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, trad. Jorge E. Rivera C. (1º ed. en alemán: 1927).
- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1971
- Matsuzawa, Tetsuro, 2013, *Evolution of the Brain and Social Behaviour in chimpanzees*, en *Current Opinion in Neurobiology* N°23, pp. 443-449
- Latour, B., *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007

Adiós a la torre de marfil o sobre cómo abandonar la tesis de la excepción humana en la filosofía.

Ernesto Joaquín Suárez, Luciana Carrera Aizpitarte y Micaela Anzoátegui



Pico Della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Winograd, 2008

Schaeffer, Jean Marie, *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires, FCE, 2009.

Singer, Peter, *Animal Liberation, a new ethics for our treatment of animals*, Harper Collins, 1975

---, *Applied Ethics* (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1986

---, *Liberación Animal*, Madrid, Trotta, 2009.

---, *Desacralizar la vida humana*, Madrid, Cátedra, 2003.

Suárez, Ernesto Joaquín, *Filosofía post-darwiniana: Sobre la relevancia de la continuidad evolutiva en la comprensión de la moral*, Tesis de licenciatura, Dto. de Filosofía FaHCE UNLP, 2017a.

---, *Sobre la falacia de la discontinuidad evolutiva*, en Actas de las XI Jornadas de Investigación en Filosofía de la FaHCE UNLP, Ensenada, 2017b.

Suárez, E. J. y Anzoátegui, M. M., “¿Primatología Filosófica? Sobre el problema de la definición disciplinar a partir del ejemplo del Proyecto Gran Simio”, Actas de las Jornadas *Ágora Filosófica: La diferencia antropológica, hombre, animal, ciborg*, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 2016.

Tønnessen et. al., *Thinking about animals in the age of antropocene*, Lexington Books, Maryland, 2016.

Zahabi A. & A., en *The handicap principle: a missing piece of Darwin's puzzle*, Oxford University Press, 2007



ERNESTO JOAQUIN SUÁREZ

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), Profesor en Comunicación Audiovisual y Maestrando en Estética y Teoría de las Artes por la Facultad de Bellas Artes (UNLP). Participa como integrante y colaborador en proyectos de la UNLP (FaHCE; FCNyM) y de la UBA (FCEyN). Su tema actual es la Filosofía de la Biología en su vínculo con la Ética y la Estética. Ha realizado exposiciones sobre su tema a nivel nacional e internacional. Actualmente se encuentra efectuando estancias de investigación en la UMA (Málaga, España), la USAL (Salamanca, España) y la UPPA (Pau, Francia).

LUCIANA CARRERA AIZPITARTE

Profesora de filosofía por la UNLP y doctoranda en filosofía por la misma universidad. Investiga el problema de la animalidad en la filosofía contemporánea y sus últimas publicaciones sobre el tema son: "Inserte "Animal" donde dice "Mujer" y viceversa: analogías entre la dominación sobre las mujeres y la dominación sobre los animales en el sistema capitalista heteropatriarcal" (2016), en colaboración con Micaela Anzoátegui y Agustina Domínguez, "El agronegocio en América Latina desde un punto de vista heideggeriano. Los desarrollos de Martin Heidegger acerca de la técnica moderna y un posible análisis de la cuestión agraria contemporánea" (2017). Se desempeña como ayudante diplomada en la cátedra de Metafísica del departamento de filosofía de la UNLP.

MICAELA ANZOÁTEGUI

Profesora y licenciada en Filosofía por la Universidad nacional de La Plata. Realizó la *Diplomatura Superior en Ecología Política y Medio Ambiente* de CLACSO. Actualmente es Becaria Doctoral de UNLP en el Centro de Investigaciones en Filosofía (CIEFI IDIHCS) y docente del Dto. de Filosofía. Investiga el problema del antropocentrismo en el pensamiento contemporáneo y el impacto de la teoría de la evolución en la antropología filosófica, desde una perspectiva interdisciplinaria, incluyendo la epistemología y la etología. Entre sus publicaciones se destaca el libro "Antropología filosófica (para no-filósofos)" (ed. Waldhuter, 2016) en colaboración con María Luisa Femenías y Luisina Bolla.