
CONTRA LA INMUNIZACIÓN
EPISTÉMICA:
LA INTERDISCIPLINA ENTRE
FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA VIDA

MICAELA ANZOÁTEGUI

¿A quién y por qué importa pensar las ciencias de la vida desde y junto a la filosofía? Una pregunta que puede parecer nimia frente a las grandes preguntas que representan al pensamiento filosófico. Bien, podemos responder que existen unos pocos aunque potentes núcleos dentro de la filosofía y la ciencia que se preocupan por la interdisciplina y construyen conocimiento *en y desde* este marco metodológico en nuestra región. Principalmente porque la interdisciplina pone en juego los roles, alcances y límites tradicionales de las disciplinas y los tópicos hegemónicos de la filosofía y la ciencia. A su vez, la interdisciplina abre la posibilidad de interpelar la práctica y (de)volver a la misma filosofía un saber dinámico, vinculado al conocimiento situado.

Además, este trabajo interdisciplinario resulta imposible sin conmovir algunos prejuicios, entre ellos, la mentada inutilidad de la filosofía. También algunos otros, como la fantasía de la ciencia aséptica junto a la fantasía de la filosofía sin supuestos o que es posible producir conocimiento dejando fuera a la epistemología y la ética. Más aún, al conjugar ciencia y filosofía, se desarticula el prejuicio más importante por su trayectoria y permanencia dentro de las ciencias humanas y sociales: la excepcionalidad humana. Éste funciona de forma muy eficiente, casi invisible, volviéndose una presunción con la que la filosofía en particular opera constantemente, hasta tornarse en un verdadero sesgo epistemológico. A la vez, la concepción de la excepcionalidad genera una “inmunización epistémica” entre ciencias humanas y naturales, lo que obstaculiza la interdisciplina.

Si bien la idea de lo humano como una excepción subyace a la constitución misma de las ciencias humanas (Schaeffer, 2009), mientras que las ciencias naturales en su mayoría la dejaron de lado desde la configuración de la teoría evolutiva darwiniana, ello no implica que la continuidad evolutiva sea una idea por completo asimilada en los ámbitos académicos y

Centro de Investigaciones en Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
micaeanz@gmail.com

socio-políticos. Por el contrario, la excepcionalidad es una convicción muy extendida en toda la sociedad. Y a pesar de la aceptación científica de la continuidad evolutiva, su tematización aparece aminorada, más como un enunciado que como una cabal apropiación de lo que ello significa, incluso en las mismas ciencias de la vida.

Ahora bien, en la actualidad, nos encontramos en un momento crucial, donde se conjugan nuevas formas de generar conocimiento, metodologías y perspectivas epistemológicas. De este modo, al tener en cuenta la propuesta del comportamiento de los paradigmas de Kuhn, algunos pensadores señalan que estamos, ahora, en el momento de revisión y crisis del paradigma dominante antropocentrado. Parte de la filosofía y la ciencia se vuelcan así a repensar la relación humano-animal-biosfera desde nuevas representaciones más allá del clásico antropocentrismo (Ferrari y Anzoátegui, 2019). Con esto queda al descubierto un “sesgo antropocéntrico”: vemos el mundo a través de esta perspectiva, considerada como “natural”, evidente y no problematizada. A la vez, subsiste la creencia errónea de su inevitabilidad (Anzoátegui, 2015: 166).

En particular, si consideramos las consecuencias que acarrea el antropocentrismo, vemos que ya no resulta la visión más adecuada para el contexto global contemporáneo, tal como señalan corrientes críticas de la filosofía y la ciencia. Sobre esta cuestión podemos observar que parte del conocimiento producido hasta el momento, desde las ciencias humanas y las ciencias biológicas, está problematizando estos puntos ciegos heredados de la propia historia de las ideas de nuestra cultura. El más importante de estos supuestos, claramente, es la denominada “tesis de la excepción humana” que el filósofo Jean Marie Schaeffer deconstruye en su obra *La fin de l'exception humaine. Pour une histoire naturelle de l'homme* (2007). Allí señala que durante la Modernidad se consolida con gran firmeza la idea de una diferencia radical entre los humanos y el resto de los organismos y el mundo natural. Esta idea, presente en prácticamente todos los aspectos de la vida humana y en diferentes disciplinas, afirma que el hombre constituye “una excepción” entre todos los seres que existen en la Tierra. Inclusive, que es el único ser entre todos los tipos de entes existentes, radicalmente distinto al resto del universo. Esta excepción se debería a su “esencia propiamente humana”, mediante la cual el hombre poseería una “dimensión ontológica emergente” a partir de la cual trascendería, a la vez, otras formas de vida y aun su propia “naturaleza” física (Schaeffer, 2009: 13; Anzoátegui, 2015). Este tipo de afirmaciones son propias del antropocentrismo, que opera como nuestro ambiente ideológico.

Para clarificar aún más en qué consiste, el pensador señala que adopta tres formas generales (Schaeffer, 2009:14; Anzoátegui, 2015: 144 y ss.). En primer lugar, en su forma más radical, que sería la filosófica, se niega a relacionar la identidad del hombre a la vida biológica y también a la vida

social. Postula una *esencia propiamente humana* que sería la de un “yo” o un “sujeto” radicalmente autónomo y capaz de autofundarse (denominada “tesis del sujeto autoconstituyente”). En segundo lugar, la vida biológica queda relegada a un “sustrato” de la humanidad, sin contribuir a su identidad. En tercer lugar, la cultura, entendida como creación de sistemas simbólicos, es en realidad donde se ancla la identidad propiamente humana y la trascendencia cultural se opone a la naturaleza, muchas veces descrita como “simple” o “primitiva” (Schaeffer, 2009: 14 y ss.).

Las principales características que esta perspectiva atribuye a los humanos, según a Schaeffer, son (Anzoátegui, 2015: 144-147):

1. La existencia de una diferencia de naturaleza entre el hombre y los demás organismos, de manera que se postula una “ruptura óptica” o “salto ontológico” en el interior del orden de lo viviente (Schaeffer, 2009: 23). El reconocimiento y crítica de la idea contenida en este punto es fundamental con relación al modo en que puede pensarse/percibirse la identidad humana. No porque la identidad humana aparezca unida a una característica específica (por ejemplo, al lenguaje simbólico en particular), sino porque sostiene que “la singularidad del ser humano reside en el hecho de que su mismo ser es irreductible a la vida animal como tal” (Schaeffer, 2009: 24).

2. Una interpretación particular del dualismo ontológico, a partir de la configuración del plano espiritual y del material como dicotómicos, con una jerarquía del primero sobre el segundo (Schaeffer, 2009: 26).

3. Una concepción gnoseocéntrica del ser humano. Schaeffer reconoce que esta es una definición propia del mundo occidental (Schaeffer, 2009: 25), es decir, no es una concepción universal.

4. Además, implica una concepción respecto del modo de conocer, que es lo que nos interesa para nuestra pregunta, donde “el conocimiento de lo que es propiamente humano exige una vía de acceso y un tipo de conocimiento que se distinguen radicalmente de los medios cognitivos que nos permiten conocer a los otros seres vivientes y a la naturaleza inanimada...”. Por este motivo, la tesis de la excepcionalidad humana desemboca en *un ideal cognitivo antinaturalista* (Schaeffer, 2009: 25).

Entre salto y dualismo ontológicos hay una relación lógica, ya que, para poder adherir al primero, hay que partir siempre de un dualismo. Para afirmar esta inconmensurabilidad entre el hombre y otros seres hay que admitir previamente la existencia de dos modalidades de ser irreductibles (Schaeffer, 2009: 27). Desde esta visión, los humanos comparten con el resto de los animales la materialidad, mientras se distinguirían por su interioridad, su subjetividad. Según Schaeffer, esta es una interpretación del mundo propia de Occidente, no la más difundida entre las demás culturas, que si bien pueden ser dualistas o pluralistas, transfieren esta ontología al resto de los seres animados e, incluso, a inanimados o elementos naturales (Schaeffer, 2009: 27-28; Anzoátegui, 2015: 144-147). Así, se desprenden

consecuencias simbólico-prácticas actuales inherentes a esta concepción del ser humano y del saber. Seguimos influenciados los conocimientos desarrollados por el mismo ser humano (desde campos diversos como la biología evolutiva, la etología, la primatología, y otros) no han sido realmente aprehendidos por todos los investigadores de las ciencias humanas y sociales, ni muchos filósofos han visto como relevantes estos saberes, lo que ha imposibilitado el desarrollo de un *modelo integrado* de estudio de lo humano. La tesis de la excepcionalidad produce una *inmunización epistémica* que atenta contra la interdisciplina (Schaeffer, 2009: 14).

Además, esta concepción excepcionalista adquiere formas dramáticas: las consecuencias ecológicas sistémicas, tal como investigan la ecología científica, la ecología política, la biología de la conservación y la filosofía del ambiente. También, la crisis ambiental asociada al antropocentrismo evidencia que el imaginario excepcionalista pone en riesgo incluso a la propia condición de posibilidad de la vida humana: la forma de relacionarse con la biosfera ha llevado a la degradación de más de la mitad de los ecosistemas del planeta. En tanto el ser humano no se reconoce como parte de la biosfera y en su lugar se inscribe dentro de un discurso que lo posiciona como una excepción, no reconoce tampoco su propia vulnerabilidad (Anzoátegui, Carrera y Domínguez, 2015). Ante la magnitud de esta problemática, el ecólogo Eugene Stoermer acuña el término “Antropoceno”, en 1970, para referirse a un fenómeno inquietante en la historia de la humanidad y del planeta: la presión antrópica creciente sobre la biosfera a escala mundial está generando una nueva era geológica. Se suman neologismos recientes: *defaunación*, *geocidio*, *ecocidio* (Broszimmer, 2005; Cherson, 2009), *desastres de lesa ambientalidad* (Faccendini, 2019) y el fenómeno denominado “sexta extinción masiva de especies de origen antrópico” (Kolbert, 2015; Leakey y Lewin, 1998).

Es aquí que la pregunta vital por la relación entre filosofía y ciencias de la vida cobra espesor, en tanto una perspectiva integradora, post-excepcionalista, post-anthropocéntrica y post-especista puede ser la clave para ponerle freno a la cultura desbocada. Entonces, ¿a quién le debería interesar pensar las ciencias de la vida desde y junto a la filosofía? A todos.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzoátegui, Micaela (2015), *El problema de la condición de persona aplicada a animales no-humanos: antropocentrismo especista, subjetividad y derecho*. La Plata: Memoria Académica UNLP. En: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/perfiles/0060AnzoateguiM.html>
- Anzoátegui, M.; Carrera Aizpitarte, L.; Domínguez, A. (2015). *Hacia un nuevo paradigma no antropocéntrico*, Actas XVII Congreso Nacional AFRA.
- Broszmitter, F. (2007), *Ecocidio: breve historia de la extinción en masa de las especies*, Navarra: Laetoli.
- Cherson, A. (2009), *Ecocide: Humanity's Environmental Demons*, New York: Greencore.
- Crutzen, P. J. y Stoermer, E (2000), "The 'Anthropocene'", *Global Change*, (41):17-18.
- Ferrari, H. R. y Anzoátegui, M. (2019), "Apuntes para un post-especismo: más allá (ya no) hay monstruos", *Ludus Vitalis*, 27 (51): 83-98.
- Kolbert, E. (2015), *La sexta extinción: una historia nada natural*, Barcelona: Crítica.
- Leakey, R. y Lewin, R. (1998), *La sexta extinción, el futuro de la vida y el planeta*, Barcelona: Tusquets.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009), *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires: FCE.

