

**CONTRA LA TRAMPA DEL  
ANTROPOCENTRISMO:  
SU CRÍTICA CONTEMPORÁNEA COMO  
CONSTRUCCIÓN DE SENTIDO, SESGO  
EPISTEMOLÓGICO Y SUPUESTO DE  
INEVITABILIDAD**

**CONTRA A ARMADILHA DO ANTROPOCENTRISMO: A SUA CRÍTICA  
CONTEMPORÂNEA COMO CONSTRUÇÃO DE SENTIDO, VIÉS EPISTEMOLÓGICO  
E PRINCÍPIO DE INEVITABILIDADE**

**AGAINST THE TRAP OF ANTHROPOCENTRISM: ITS CONTEMPORARY CRITIQUE  
AS CONSTRUCTION OF MEANING, EPISTEMOLOGICAL BIAS AND ASSUMPTION  
OF INEVITABILITY**

Enviado: 30.06.22

Aceptado: 15.08.22

**Micaela Anzoátegui**

Dra. en Filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones en Filosofía.

Email: [manzoategui@fahce.unlp.edu.ar](mailto:manzoategui@fahce.unlp.edu.ar)

## Contra la trampa del antropocentrismo

### Micaela Anzoátegui



Desde una lectura contemporánea, revisaremos el problema del antropocentrismo siguiendo la idea de construcción de sentido y sesgo epistemológico, en relación a la puesta en crisis del extendido supuesto de su inevitabilidad. Para ello (i) consideraremos las tres críticas filosóficas más importantes: (a) Jean Marie Schaeffer (Antropología Filosófica); (b) Peter Singer (Ética); a la que se suma c) el feminismo filosófico. Es decir, el antropocentrismo comprendido como (a) excepcionalidad; (b) especismo; (c) androcentrismo. Luego (ii) revisaremos algunas definiciones de antropocentrismo; (iii) y las dimensiones ontológica, epistemológica y ética, en tanto se suele afirmar que sólo es posible evitar el antropocentrismo en su nivel ético. Además de demostrar la tesis opuesta, (iv) ofrecemos un sentido alternativo con aplicación práctica: el sesgo epistemológico antropocéntrico que opera en la investigación, educación y metodología. Una modalidad es el *sesgo excepcionalista*. Tras el análisis expuesto esperamos aportar herramientas teóricas para desmitificar la falsa pretensión de inevitabilidad del antropocentrismo que obtura los debates actuales.

Palabras clave: antropocentrismo, excepcionalidad, sesgo epistemológico, supuesto de inevitabilidad.

A partir de uma leitura contemporânea, revisaremos o problema do antropocentrismo, seguindo a ideia de construção de sentido e de viés epistemológico, em relação à crise do princípio geral de sua inevitabilidade. Para isso, (i) consideraremos as três críticas filosóficas mais importantes: (a) Jean Marie Schaeffer (Antropologia Filosófica); (b) Peter Singer (Ética); e (c) o feminismo filosófico. Ou seja, abordaremos o antropocentrismo tal que entendido como (a) excepcionalidade; (b) especismo; (c) androcentrismo. Em seguida (ii) revisaremos algumas definições de antropocentrismo; (iii) e suas dimensões ontológica, epistemológica e ética, pois muitas vezes se afirma que só é possível evitar o antropocentrismo em seu nível ético. Além de demonstrar tese oposta à referida afirmação, (iv) oferecemos um significado alternativo com aplicação prática: o viés epistemológico antropocêntrico operando em pesquisa, educação e metodologia. Uma de suas modalidades é o *viés excepcionalista*. Seguindo a análise acima, esperamos fornecer ferramentas teóricas para desmistificar a falsa alegação de inevitabilidade do antropocentrismo que obstrui os debates atuais.

Palavras-chave: antropocentrismo, excepcionalismo, preconceito epistemológico, princípio de inevitabilidade.

From a contemporary reading, we will review the problem of anthropocentrism following the idea of construction of meaning and epistemological bias, in relation to the crisis of the common assumption of its inevitability. So, we will (i) consider the three most important philosophical critiques: (a) Jean Marie Schaeffer (Philosophical Anthropology); (b) Peter Singer (Ethics); and (c) Philosophical Feminism. In other words, anthropocentrism understood as (a) exceptionality; (b) speciesism; (c) androcentrism. Then we will (ii) review some definitions of anthropocentrism; (iii) and its ontological, epistemological, and ethical dimensions, considering that it is often claimed that it is only possible to avoid anthropocentrism regarding its ethical level. In addition to demonstrating the opposite thesis, (iv) we offer an alternative meaning with practical application: the *anthropocentric epistemological bias* operating in research, education, and methodology. One of its modalities is the *exceptionalist bias*. Following the above analysis, we hope to provide theoretical tools to demystify the false claim of inevitability of anthropocentrism that hinders current debates.

Keywords: anthropocentrism, exceptionality, epistemological bias, assumption of inevitability.

*In having modesty forced upon it,  
philosophy also acquires responsibility.*  
John Dewey, *The Influence of Darwinism  
on Philosophy* (1910)

*I can't tell where the journey will end  
But I know where to start*  
Avicii, *Wake me up* (2013)

## 1. Introducción a la problemática

Como se sabe, el antropocentrismo en tanto tópico filosófico generalmente está asociado al Renacimiento y se consolida en la Modernidad. Motivo por el cual los debates a fines del siglo XX se centraron en el concepto de especismo, es decir, la dimensión ética derivada de esta ontología. Antes de eso, cuando aún no se disponía de este neologismo, las preocupaciones se producían en torno a las prácticas, consecuencias y motivos de las acciones, junto con sus efectos sobre los demás animales y la biósfera. En este trabajo revisamos cómo, desde una lectura contemporánea, es posible realizar otra aproximación mucho más exhaustiva relativa al antropocentrismo como construcción de sentido y sesgo epistemológico, que pone en crisis el extendido supuesto de su inevitabilidad.

Así, siguiendo la historia de las ideas de nuestra disciplina, en un principio podemos afirmar que con el tiempo casi se dejó de hablar de “antropocentrismo”: parecía un tema saldado sin más repercusiones. Por un lado, la *disputa por el alma de las bestias* que dominó parte de la edad media y la modernidad se aplacó hasta prácticamente caer en el olvido, y por otro, el sentido original del antropocentrismo renacentista implicó una revalorización positiva de la condición humana frente a interpretaciones previas desalentadoras vinculadas a la fragilidad y miseria de nuestra naturaleza. No obstante, tras el tenso encuentro entre la perspectiva antropocéntrica y la perspectiva biológica de la continuidad evolutiva en el siglo XIX con las

investigaciones de Charles Darwin, resurge nuevamente la pregunta por el antropocentrismo, pero en un sentido problemático y crítico (Anzoátegui, 2021). El siglo XX, entonces, avanzará sobre la indagación de nuestra relación con los demás animales, el ambiente y la propia conceptualización del ser humano como excepcional. Esta tarea se realizará preponderantemente desde la ética, bajo la noción de especismo, que se responsabiliza de las consecuencias prácticas del antropocentrismo como paradigma dominante en la cultura, la ciencia y el derecho.<sup>1</sup> Así, la noción de antropocentrismo que opera como su condición necesaria queda en gran medida relegada en los debates y análisis. Para revalorizarla, y comprender cómo desarticular este modo de entender/ser, proponemos explorar un enfoque distinto.

Considerando las bases de la teoría de la evolución darwiniana y los avances del corpus teórico a lo largo del siglo XX, se producen dos fuertes críticas al antropocentrismo en el campo de la filosofía. Por un lado (i) la crítica de Jean Marie Schaeffer desde el campo de la Antropología Filosófica, de corte ontológico y epistemológico, situada en el análisis y comprensión de la tesis de la excepción humana; y por otro (ii) la crítica de Peter Singer que, desde el campo de la Ética de raigambre práctica, se ancla en dos nociones: especismo y desacralización de la vida humana.<sup>2</sup> Singer, entre otras cuestiones, considera fundamental la teoría de la evolución y el cambio paradigmático que supone la revolución epistemológica de Charles Darwin. También distingue entre concepciones morales pre-darwinianas y post-darwinianas (Singer, 2003, p. 263). El propio autor da cuenta de este increíble fenómeno cultural e intelectual despertado por el naturalista inglés, ubicando su propuesta como deudora del pensamiento darwiniano:

*De esta forma comenzó una revolución en el conocimiento humano, de la relación entre nosotros y los animales no humanos ¿o quizá no? Habría sido de esperar que el cataclismo intelectual originado por la publicación de la teoría de*

---

<sup>1</sup> Es importante destacar que bajo un mismo paradigma existen modalidades contextualizadas en que este se desarrolla, imponiendo desafíos particulares en nuestro territorio. Ver, Pezzetta, S. (2020). Los desafíos para la ética y el derecho animal en argentina y latinoamérica. *Nós e os outros animais*, 291.

<sup>2</sup> La crítica contemporánea al antropocentrismo de Peter Singer fue analizada extensamente en mi tesis de licenciatura titulada “El problema de la condición de persona aplicado a los animales no humanos: antropocentrismo especista, subjetividad y derecho” motivo por el cual no desarrollaremos su posicionamiento aquí para poder centrarnos en el concepto de excepcionalidad humana y de androcentrismo.

*la evolución hubiera tenido como consecuencia una notable diferencia en las actitudes humanas con los animales. Una vez fuera obvio el peso de los datos científicos a favor de la teoría, habría que rechazar prácticamente todas las justificaciones anteriores de la supremacía del hombre en la creación y de su dominio sobre los animales. Desde un punto de vista intelectual, la revolución darwiniana fue verdaderamente revolucionaria. Los seres humanos sabían ahora que no eran la creación especial de Dios, hechos a su imagen y semejanza y de una condición distinta a los animales; por el contrario, los seres humanos se dieron cuenta de que ellos mismos eran animales. Además, en apoyo a su teoría de la evolución, Darwin señaló que las diferencias entre los seres humanos y los animales no son tan grandes como generalmente se suponía. El capítulo tercero de *El origen del hombre* está dedicado a una comparación entre las capacidades mentales del hombre y las de los ‘animales inferiores’. (Singer, 2009, p. 253)*

En efecto, su tematización del especismo es deudora del marco teórico darwiniano de la continuidad evolutiva, y sin este, sería imposible su formulación y desarrollo. Bajo esta lectura, Peter Singer (2003) sostiene que existe una manera pre-darwiniana y otra post-darwiniana de entender el mundo, al ser humano, los animales y las relaciones con ellos. Ambas filosofías —la de Singer y la de Schaeffer— toman como antecedente la teoría de la evolución, y dan cuenta de una serie de consecuencias para el modo de entender lo humano. De hecho, estrictamente, el Giro Animal se inicia con el pensamiento de Darwin, retomado posteriormente por Singer y otros pensadores en un nuevo contexto (Anzoátegui, 2021).

Por último, (iii) también en el siglo XX se produce una crítica desde el feminismo filosófico, develando que el antropocentrismo, en realidad, es una forma general de presentar el androcentrismo, bajo una falsa pretensión de universalidad en la concepción de lo humano.

### 1.1 Entonces, ¿Qué es el antropocentrismo?

El antropocentrismo es un término generalmente utilizado con cierta vaguedad, por lo que es necesario arribar a una comprensión integrada del fenómeno. En particular, porque uno de los principales ejes para entender la problemática definición de lo humano y la compleja relación de las sociedades actuales con los demás animales y la biósfera, implica repensar el antropocentrismo en clave contemporánea. Suele

asociárselo con la emergencia del “antropocentrismo renacentista”, en tanto forma de comprender al ser humano que inaugura la mirada moderna sobre el mismo; sin embargo, nuestro recorrido implica revisar el antropocentrismo a la luz de su articulación con otras tesis: excepcionalidad humana, continuidad evolutiva y ecología. Articulación, por otra parte, que se asienta sobre una idea ausente en el antropocentrismo renacentista, a saber: la idea de *construcción de sentido* (Anzoátegui, 2020).

Si nos remontamos al marco de la emergencia del paradigma antropocéntrico, encontramos concepciones como las de Pico della Mirandola e Immanuel Kant, que caracterizan la identidad humana y su situación en el mundo revisando enclaves específicos como la naturaleza, los animales y el propio cuerpo. A la vez, es fácil notar que al modificarse el modo de entender al ser humano y su situación frente al mundo, es decir su emplazamiento simbólico, cambia efectivamente la interpretación (junto con la vinculación) respecto de estos enclaves. El modo de entenderlos es completamente distinto en el paso de la concepción de la “dignidad humana” desde perspectivas desalentadoras de cuño teológico previo, culminando con la teoría de la antropología filosófica kantiana. Ahora bien, en Mirandola y en Kant encontramos la condensación de una perspectiva de lo humano, marcada por su centralidad. Pero, ¿qué es el antropocentrismo que inauguran estos pensadores con sus teorías filosóficas?

Entre las definiciones de antropocentrismo podemos encontrar la siguiente:

*El antropocentrismo se refiere a un punto de vista centrado en el ser humano o ‘antropocéntrico’. En filosofía, el antropocentrismo puede referirse al punto de vista de que los humanos son los únicos, o principales, poseedores de una posición moral. Así pues, los sistemas de valores antropocéntricos ven la naturaleza en términos de su valor para los seres humanos; si bien ese punto de vista puede verse más claramente en la defensa del uso sostenible de los recursos naturales, también deben considerarse antropocéntricos incluso los argumentos que abogan por la preservación de la naturaleza sobre la base de que la naturaleza pura realza el espíritu humano. Entre las opiniones alternativas, no-antropocéntricas o anti-antropocéntricas figuran el ecocentrismo, el biocentrismo y otros marcos similares. /.../ la cuestión del antropocentrismo [se puede abordar] desde*

*diversos puntos de vista, partiendo de la investigación de las raíces del antropocentrismo moderno en la filosofía y la religión occidentales, y examinando las implicaciones para el pensamiento antropocéntrico de la revolución darwiniana y la aparición del ambientalismo. Las cuestiones del antropocentrismo y sus alternativas surgen en parte de la división naturaleza/cultura, una línea divisoria de la filosofía occidental y el pensamiento medioambiental. Estas categorías difieren significativamente en otros entornos culturales, y los debates sobre el antropocentrismo y sus alternativas adoptarían un carácter muy diferente fuera de los límites del pensamiento 'occidental'. (Padwe, 2013) [El resaltado es propio.]*

Como vemos, Padwe define al antropocentrismo apelando a la centralidad de lo humano, en vínculo tanto con el aspecto ambiental como animal, especialmente desde el campo de la ética a partir de sus consecuencias prácticas. En ello, no puede dejarse de lado las implicaciones que el pensamiento darwiniano traccionó para la revisión del antropocentrismo, así como tampoco la emergencia de la ecología política a lo largo del siglo pasado.

Otra definición reconoce la tensión con los aspectos ambientales, e incluye algunas consideraciones en torno al antropocentrismo como esfera de significado:

*El antropocentrismo se expresa ya sea como una acusación de chauvinismo humano o bien como un reconocimiento de los límites ontológicos humanos. Está en tensión con la naturaleza, el medio ambiente y los animales no humanos (así como con los no humanos per se). Está en contraste aparente con cosmologías, religiones y filosofías de otros mundos. El antropocentrismo ha proporcionado orden y estructura a la comprensión humana del mundo, al tiempo ha expresado, de manera inevitable, los límites de dicha comprensión. Influye en nuestra ética, nuestra política y en el estatus moral de la Otredad. Sin embargo, estas expresiones dejan algunas dudas sobre la medida en que el concepto y su historia son comprendidos. (Boddice, 2011, p. 1) [La traducción es propia.]*

Boddice ilumina ciertos aspectos. Entiende que el antropocentrismo puede pensarse, además, como una forma de pertenencia exaltada a un grupo, en este caso el humano jerarquizado frente a lo considerado no-humano. Así como el chauvinismo que supone la creencia un carácter propio de un grupo humano (pueblo, etnia, raza,

nación) de modo esencial, suponiendo un propósito no circunstancial, *excepcional*, al que sus miembros adhieren necesariamente. También entiende que el antropocentrismo se formula como una advertencia acerca de los “límites ontológicos” propios de lo humano, marcando la parcialidad y relatividad de “nuestro modo de ser/habitar”. Aunque, a su vez, otra manera de aproximarnos es desde la idea de construcción de sentido: en tanto el antropocentrismo puede entenderse como una cosmovisión, una forma de otorgar sentido al mundo y habitar en él, bajo una forma estructurada alrededor del *anthropos*. Es por eso que el antropocentrismo posee un doble movimiento, que podemos ver hoy con mayor claridad: a la par que su cosmovisión ofrece un modo de estructurar lo que entendemos por mundo y conocerlo, deja en evidencia su propia demarcación. Esto nos lleva al siguiente punto de análisis, ¿cómo entender cabalmente el antropocentrismo? ¿Es inevitable a pesar de a sus tensiones y límites?

## I.2 Aspectos del antropocentrismo: revisando su inevitabilidad

Otro inconveniente respecto de la correcta definición del antropocentrismo es su *camaleonismo operativo*. Es decir, “Nuestra comprensión de la palabra ‘humano’ cambia radicalmente, no sólo de una era histórica a otra, sino también según el contexto. Es imposible desenredar los significados biológicos<sup>3</sup> de esta palabra de los significados morales, teológicos, metafísicos, sociales, poéticos y legales” (Sax, 2011, p. 21). Por lo mismo, qué es lo humano/qué se entiende y qué se vivencia como humano, sufre alteraciones siguiendo también cursos históricos, sociales, políticos y culturales en articulación con el marco de conocimiento emergente de cada época. Específicamente, lo humano no siempre se entendió en clave biológica, como miembro de una especie —*Homo sapiens*—, desde una perspectiva poblacional. La anterior es más bien una lectura de los siglos XIX y XX. Podemos decir que en distintos momentos de la historia de las ideas de este término fueron cambiando los referentes. De hecho, por ejemplo, en la definición aristotélica de “hombre como animal

---

<sup>3</sup> Técnicamente, durante mucho tiempo, esos sólo eran matices del significado religioso que hegemonizaba el campo.



racional”, la referencia del sustantivo “animal” no se corresponde con el que actualmente le adjudicamos. Vale lo mismo con la noción de “hombre”. Este cambio referencial es, como sabemos, una característica distintiva de los aspectos revolucionarios, en este caso, de los contenidos en la propuesta darwiniana. Incluso, se suma una nueva discordancia en tanto la palabra “humano” resulta extremadamente polisémica: “‘humano’ sigue utilizándose en algunos contextos para indicar vulnerabilidad ... [por ejemplo] ‘debilidad’ y ‘fragilidad’ se utilizan casi como sinónimos de ‘humanidad’. Alguien que es ‘muy humano’ ejemplifica una combinación de esfuerzo y fragilidad” (Sax, 2011, p. 25).

También Singer sostiene que el término “humano” no es estrictamente biológico (2003, p. 283) y tardíamente se volvió sinónimo de “miembro de la especie *Homo sapiens*”. Ello genera un problema, ya que en su origen la circunscripción al orden de lo humano parece ambigua, más cercana a un espacio de interpretación confuso (con participación de lo que hoy serían otros órdenes, como, por ejemplo, los dioses o las entidades naturales). En este sentido sería erróneo asumir que “ser humano” se refiere a los mismos objetos a su vez designados por la idea biológica de “miembro de la especie *Homo sapiens*”, de forma indistinta e inmediata.<sup>4</sup> Por lo cual, Singer establece una distinción entre ser humano y *Homo sapiens*, así como establece una distinción entre persona y ser humano.<sup>5</sup> Pero si bien podría extenderse el universo de lo que se entiende por humano, no parece algo sencillo de aplicar. En el mismo sentido, el filósofo indica

*/.../ según el diccionario humano significa pertenecer o ser característico del hombre o en un sentido ligeramente diferente tener o mostrar cualidades o atributos propios o distintivos de lo humano. Si se tomara esta definición estrictamente desde la doctrina de la santidad de la vida humana, justamente, habría que transformar este supuesto o esta defensa ya que siguiendo la*

---

<sup>4</sup> De hecho, de manera estricta, es algo que ni siquiera sucede en los significados sociales: hay entidades que, siendo *Homo sapiens*, no son consideradas humanas. No sólo en el caso del racismo y sexismo, sino a que ciertas singularidades (asesinos seriales, antropófagos, etc.) suelen ser colocados en el afuera amenazante, con lógicas no asimilables a lo entendido como *propiamente humano*.

<sup>5</sup> El tema acerca de la condición de persona aplicada a los animales no-humanos fue específicamente tratada en la Tesis de Grado (2015), por lo cual no abundaremos aquí en el tema. Ver: Anzoátegui, M. (2015). El problema de la condición de persona aplicada a los animales no humanos: Antropocentrismo especista, subjetividad y derecho. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

*definición la clasificación de un ser humano como humano dependerá de las cualidades o atributos que nosotros pensemos que son características propias o distintivas del hombre es decir al conjunto del género humano como un todo. Por lo cual tendría que confeccionarse una lista de esas cualidades y está lista incluye probablemente alguna o todas las capacidades y características que anteriormente mencionen cuando compara a los niños retrasados con los monos. Pero sería difícil definir qué propiedades serían las necesarias y cuáles las suficientes para asignar la delimitación entre cualidades que nos hacen humanos y cualidades que no son del humano, es bastante borrosa. (Singer, 2003, p. 285)*

Aunque, a pesar de esto, es posible dar cuenta del concepto humano/hombre, siguiendo la propuesta de Sax:

*En segundo lugar, los significados de la palabra considerados conjuntamente, en realidad, están lejos de ser incoherentes. El desarrollo del concepto a lo largo de milenios sigue patrones que pueden identificarse y analizarse. Por último, el concepto es confuso no porque carezca de significado, sino porque posee una gran riqueza simbólica. Continuamente nos invita a explorar más profundamente con la esperanza de encontrar algún núcleo de sabiduría. Continuamente buscamos un significado que sustente todas las definiciones parciales e incompletas. (Sax, 2011, p. 22) [La traducción es propia]*

Es así que, finalmente, algunos autores entienden que “El antropocentrismo es un concepto normativo que encarna o expresa, ya sea implícita o explícitamente, un conjunto de creencias o actitudes que privilegian algún aspecto o aspectos de la experiencia, perspectiva o valoración humanas” (DeLapp. 2011, p. 37). Este aspecto normativo delimitaría en cada momento la representación de lo humano y lo no-humano. Pese a las diferencias en el modo de entender lo humano, el antropocentrismo posee coherencia y una serie de lineamientos que lo perpetúan, viéndose reforzado en menor o mayor medida a lo largo del tiempo.

Tomando las anteriores consideraciones es posible afirmar que el antropocentrismo es primero una perspectiva, una de las tantas maneras posibles de dotar de sentido al mundo, adscribirle significado y habitar en él. Desde allí *producimos sentido*, pero no es el único sentido posible ni fue el hegemónico a lo largo de la historia del pensamiento filosófico (Anzoátegui, 2020). De modo similar sucedió

con el Giro Socrático, abandonando la centralidad de la pregunta por la *physis*. En sentido etimológico, entonces, “antropocentrismo” refiere a que el ser humano, entendido de una determinada manera, es eje y punto de referencia de todo lo existente. Aunque, la palabra “humano” por su parte, proviene del latín “tierra”, *humus* (Ferrando, 2017), marcando la proximidad del fenómeno humano a los mitos que lo ubican tradicionalmente como proveniente de la tierra.

Por lo tanto, entendemos que quizás la definición más adecuada de antropocentrismo implica comprenderlo como un modo posible de dotar de sentido el mundo y habitar en él, capaz de ordenar la experiencia y, consecuentemente, vehicular acciones, es decir, con una competencia pragma-explicativa. Entonces deja de ser un pre-juicio, pasa a ser una perspectiva entre otras, funcional a ciertas maneras de obrar, por ejemplo, la política. Es decir, como una cosmovisión en la cual, por supuesto, cabe el concepto normativo de lo humano. Pero, para que esto sea posible, el antropocentrismo además debe conformarse por narrativas de lo humano que generen este sentido, a la manera de una meta-narrativa que ordene y encauce los pequeños relatos que conforman la narrativa macro. La más importante forma de comprender y narrar lo humano remite a su excepcionalidad (Schaeffer, 2009), que no es sinónimo de especificidad. O, también, como algunos filósofos lo expresan, la *singularidad humana* o la *singularidad de la especie humana* (Beorlegui, 2011), a partir del establecimiento de lo que se denominó *la diferencia antropológica*.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> El pensamiento de Carlos Beorlegui es un claro ejemplo del paso de *la singularidad humana* a *la excepcionalidad* (Beorlegui, 2011, p. 446 y ss.) reciente, pero que conserva la estrategia clásica de la Antropología Filosófica tradicional. Beorlegui no se contenta con postular una diferencia antropológica —postulación cuestionable pero que se puede conceder dentro de ciertos límites— sino que de ella quiere desprender el carácter excepcional de la especie humana, su extrema singularidad y una diferencia cualitativa respecto del resto de los animales (2011, p. 449). Esta operación es particularmente evidente en el vocabulario que utiliza a lo largo de toda la obra *La singularidad de la especie humana* (2011), en la que en realidad efectúa una defensa con elementos actuales del salto ontológico humano-animal. Puede entenderse como un elaborado intento ya conocido, una maniobra utilizada en la Antropología Filosófica de principios y mediados del siglo XX, aunque un poco más cercano a nosotros. Es decir, intenta que la perspectiva tradicional de lo humano no se desestabilice por la teoría evolutiva, retomando el marco biológico y buscando su convergencia con ideas pre-darwinianas. Estas ideas, si bien pueden por momentos aparecer más o menos matizadas, hacia el final de la obra se vuelven explícitamente metafísicas. De hecho insiste en la idea de una “dialéctica continuidad-ruptura evolutiva” (2011, p. 448 y *passim*) que no tiene asidero científico. De hecho, siguiendo a Dupré (2007) y otros pensadores, si quisiéramos podríamos generalizar esto mismo a toda especie que alguna vez existió, en tanto ramas del árbol de la vida, puede decirse de cada una que presenta *rupturas* y *continuidades*. Toda especie puede ser tan singular respecto a otras que, en realidad

La bibliografía distingue al menos tres aspectos del antropocentrismo, vinculados en parte, a las definiciones ya esbozadas. Resumidamente, se pueden identificar las siguientes dimensiones en las que se presenta: el ontológico, el epistemológico y el ético. Aunque algunos autores indican que se tratan de dos, el onto-epistemológico y el ético (Herrera Ibáñez, 2018, p. 46; Riechmann, 1995, p. 31-32; Riechmann, 2000). Los revisamos en detalle más adelante.

Tal como señala Herrera Ibáñez, en el marco de pensar una zooética:

*/.../ Conviene aclarar algo sobre el antropocentrismo. A menudo se dice que es imposible abandonarlo, pues necesariamente juzgamos todo desde nuestra perspectiva humana y, por tanto, propugnar el no antropocentrismo no tiene sentido. Ciertamente no tenemos más anteojos que los humanos para ver y juzgar. El lema ecologista «piensa como una montaña» no pasa de tener un valor figurativo y altamente persuasivo; primero, porque no podemos ponernos en los zapatos de una montaña (ni en el cerebro de un murciélago); y segundo, porque no creemos que las montañas piensen. Ontológica y epistémicamente hablando, no podemos percibir y juzgar el mundo desde fuera de nosotros mismos. (Herrera Ibáñez, 2018, p. 44) [El resaltado es propio.]*

*Estamos condenados a un antropocentrismo epistémico-ontológico. Pero no es de este tipo de antropocentrismo del que se habla cuando se propone ampliar el círculo de nuestras obligaciones morales más allá de los límites de nuestra especie. Decir que el ser humano es el centro, digno de ser tenido en cuenta moralmente, es hacer una afirmación antropo-céntrica. Pero no estamos ya hablando de un antropocentrismo epistémico-ontológico, sino de antropocentrismo moral, y éste sí puede ser abandonado, centrando nuestra atención en otros seres diferentes de los humanos. (Herrera Ibáñez, 2018, p. 46) [El resaltado es propio].*

En sentido semejante las apreciaciones de Riechmann: entiende que es imposible escapar del antropocentrismo en un sentido epistémico en tanto estamos constituidos por una estructura sensorial y neuronal especie-específica que determina una

---

estrictamente, ninguna lo es y desaparece la pretensión completa de “la singularidad” de la humana. Dejamos el análisis pormenorizado de esta postura antropológica para un momento futuro, pero no podemos evitar marcar las vestiduras contemporáneas en que viejas estrategias metafísicas reaparecen incansablemente en la investigación filosófica de la definición de lo humano. El trabajo de Beorlegui, si bien extenso y detallado, es un claro ejemplo del sesgo epistemológico antro-po-excepcionalista que describimos en este artículo. En definitiva, nadie se rasga las vestiduras por la singularidad de los tardígrados.

configuración representacional-perceptual de la realidad distinta a la de otras especies animales. Aceptar esta dimensión no afecta, por supuesto, la consideración moral donde es posible librarse de tal (Riechmann, 1995, p.31-32).

Las definiciones de cada dimensión del antropocentrismo pueden aparecer, entonces, como aspectos vinculados en tanto se influyen mutuamente; o bien superpuestos, siendo el aspecto ético el más mencionado y evidente por sus consecuencias prácticas, mientras que el onto-epistemológico algunos autores lo entienden unificado. Es decir, el antropocentrismo ontológico y el epistemológico, suelen ser invisibilizados, naturalizados o no reconocidos, pretendiendo una modificación de las actitudes morales independientemente de su revisión.

No obstante, aquí sostenemos una posibilidad alternativa: en tanto estas dos dimensiones son condiciones necesarias para desestabilizar el antropocentrismo en su dimensión práctica, y el antropocentrismo en sí mismo es una manera de comprendernos en el mundo que impone un sentido específico a la existencia humana; entonces, el antropocentrismo no resulta inevitable en ninguna de estas tres dimensiones. Y, justamente, al no estar inscripto correctamente, es imposible sostener como adecuado un antropocentrismo ontológico y epistemológico, a la par que esperamos lograr desestimar o modificar sólo el antropocentrismo en su vertiente ético-moral.

Es decir, el antropocentrismo es una de las maneras posibles de *experimentar la existencia* en tanto humanos, en términos de significatividad, pero no la única, ya que guarda su propia historicidad, sus propias categorías que lo conforman y estructuran y genera una forma precisa de entender y caracterizar el mundo (sea lo que sea este mundo y sea lo que sea ser humano). Pero, además, el antropocentrismo se vincula con la posibilidad efectiva de ejercer dominio sobre otros entes, de forma sistemática y no aleatoria, tal como paulatinamente se desprende de su conexión con la modernidad técnica y el abandono del teocentrismo. Es decir, no debe confundirse la experiencia senso-perceptual (lo que Uexküll llama *Umwelt*) con el antropocentrismo: es evidente que cada organismo animal es sujeto/punto de partida de su propia experiencia cognitivo-perceptual, y ello tiene condiciones especie-específicas además de individuo-específicas (Uexküll, 2016). Es decir, no deben confundirse los planos de

análisis: hablar de cánido-centrismo o aracno-centrismo resulta en un punto ilógico, cubriendo de una inoperante inocencia al antropo-centrismo.

Para distinguirlos, desde esta nueva interpretación propuesta, podemos específicamente individualizar cada aspecto:

(i) **Antropocentrismo en sentido ontológico**

Refiere al lugar simbólico central del hombre en el ordenamiento representacional de las narraciones antropocentradas. Estas narrativas están marcadas por la referencialidad al lugar del hombre en el cosmos, en el mundo, en el universo o en la naturaleza, bajo el presupuesto de una clara jerarquía a partir de una cualidad propia del hombre *qua* hombre que lo distingue. Como variante, puede remitir a la aceptación del dominio sobre el mundo no-humano a partir de las características consideradas “propias” del hombre. O, también, en un sentido fenomenológico, la forma de experimentar el mundo que detentaría el humano, como un paso desde el ego-centrismo que derivaría en antropo-centrismo. Es importante destacar que se trata de narraciones sobre el tema del hombre, vinculadas a un dominio mayor del entorno, que le permite posicionarse como sujeto. Tal como vimos que ocurre en las nuevas descripciones que impulsan Pico della Mirandola y Kant, que cambian el signo de lo humano desde la limitación propia de su constitución a la potencialidad y fortaleza de esta misma constitución le permite. Es decir, respecto al caso de lo que podría llamarse un antropo-fenomenismo en el sentido trivial de “constatar los límites de la propia conformación especie-específica”, no es admisible desde una perspectiva teórico metodológica sólida en tanto entiende esto como una *naturaleza humana* de la que no se puede escapar y por lo tanto invisibiliza la conformación estructural del antropocentrismo y su historicidad.

(ii) **Antropocentrismo en sentido epistemológico**

Esta variante refiere al modo de conocer vinculado al aparato cognitivo humano y el uso de sistemas simbólicos. Se entiende en este punto que percibimos /experimentamos/comprendemos/conocemos la realidad en tanto somos humanos, siendo imposible percibirla de otra manera no-humana. Supone un cierto relativismo,

desde el punto de vista de la construcción de conocimiento y de la racionalidad. Así, la racionalidad humana y el modo de conocer humano (si aceptamos patrones estructurales) son dependientes de nuestra estructura física, el desarrollo evolutivo filogenético, que determinan un tipo de cognición general compartida. Pero la manera correcta de interpretar este sentido, dando cuenta de otra interpretación del antropocentrismo en su forma exclusivamente epistemológica, como un sesgo, la detallaremos posteriormente.

### (iii) Antropocentrismo en sentido ético

En la esfera ética se puede distinguir el antropocentrismo en el caso de los demás animales a partir del especismo y el antropocentrismo en el caso del ambiente en sus variantes dura o moderada. El especismo<sup>7</sup> consiste en la discriminación por pertenencia a especie, subyace a la idea general de que la no pertenencia a la especie humana descalifica a otro ser para participar de derechos o consideraciones éticas, morales que luego se traduzcan en jurídicas (Brophy, 1965; Ryder, 1971; Singer, 1975). El antropocentrismo ambiental tiene al menos dos variantes. Se denomina “duro” cuando se manifiesta la idea que la naturaleza/biosfera está al servicio del hombre

---

<sup>7</sup>Nos referimos, por supuesto, al “especismo antropocéntrico”. Richard Ryder, acuñó el término *speciesism* en una contribución sobre experimentación animal que realiza al libro *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans* (1971). Por especismo entiende la “discriminación o explotación de ciertas especies animales por los seres humanos, basada en la presunción de superioridad del género humano”, tal como figura actualmente en el Oxford English Dictionary (Singer, 1997, p. 173). Ryder no solo tiene como antecedentes para esta formulación el pensamiento de Darwin (Ryder, 2010), sino también una contribución de la escritora y activista feminista Brigid Brophy publicada en *The Sunday Times* titulada “The Rights of Animals” (1965). En su ensayo Brophy se centra en la diferencia de consideración moral injustificada de los animales y la jerarquía que se establece por la sola pertenencia a la especie humana: “La relación del *Homo sapiens* con los otros animales es de explotación incesante. Empleamos su trabajo; los comemos y los usamos. Los explotamos para servir a nuestras supersticiones: mientras que antes los sacrificábamos a nuestros dioses y les arrancábamos las entrañas para prever el futuro, ahora los sacrificamos a la ciencia, y experimentamos con sus entrañas con la esperanza —o por mera casualidad— de que así podamos ver un poco más claramente el presente. Cuando no se nos ocurre ningún pretexto para causarles la muerte ni ningún beneficio para obtenerla, a menudo la causamos, sin embargo, gratuitamente, siendo el único beneficio un breve placer para nosotros mismos, que por lo general es sólo marginalmente mayor que el placer que podríamos haber tenido sin matar nada /.../” (Brophy, 1965, s/p, la traducción es propia.) Agradezco la información sobre la participación de Brophy en la conformación del concepto de especismo a Paula Viturro que lo menciona en la disertación *¿Qué es el feminismo antiespecista?* del *Ciclo de conferencias Fundamentos para un derecho animal no especista* (Facultad de Derecho UBA, 2020).

(individual o colectivamente) y en función de él cobra sentido marcando una instrumentalización de todo el mundo no-humano. Mientras que el antropocentrismo es “moderado”, cuando se supone que la naturaleza está en función del disfrute, usufructo y reproductibilidad de recursos potenciales o actuales humanos; ejemplos clásicos son paradigmas como el desarrollo sostenible y la conservación naturalista.

Así, por ejemplo, encontramos afirmaciones como las siguientes, que reflejan estas dimensiones en conjunto:

*El egocentrismo y el sesgo antropomórfico [antropocentrismo] han dominado durante mucho tiempo nuestros pensamientos y han nublado nuestras deducciones. Tal vez esto es inevitable. Somos humanos y no podemos ser puramente objetivos. Tenemos que conocer el mundo a través de nuestros propios órganos sensoriales. Las perspectivas cósmicas de los escarabajos, o protones, o cometas no son fáciles de conjurar y explotar sabiamente. Debemos admitir, sin embargo, que el enfoque subjetivo —el pensar y actuar siempre en términos de uno mismo o de la humanidad— tiene graves limitaciones. Está lleno de trampas. (Shapley, 1958, p. 8) [La traducción es propia]*

Para Shapley, astrónomo y divulgador científico del s. XX, el origen primitivo del antropocentrismo se encuentra en la conjunción entre la antropomorfización del mundo junto con el movimiento hacia el egocentrismo. En este pasaje, podemos ver las tres dimensiones del antropocentrismo en conjunto. Claramente es imposible escapar de un modo de representar y habitar el mundo humano (sea lo que sea que entendamos por esto), en sentido experiencial-fenomenológico. No obstante, este enfoque lleva a problemas epistemológicos por las limitaciones que impone.

Tal como advertimos, en las definiciones de antropocentrismo y su problematización tanto en Herrera Ibáñez como en Shapley, por tomar dos ejemplos ilustrativos, aparece la noción de que no podemos situarnos *más allá de* nosotros mismos. Aunque ¿qué significa ello? Claramente, a nivel ontológico y fenomenológico, es imposible “ser” como una montaña, un murciélago, un escarabajo, un protón o como las estrellas fugaces, ni tomar cualquier otra perspectiva de estas entidades no-humanas. Ahora bien, ello ¿imposibilita escapar del antropocentrismo? Aquí se desliza como supuesto la naturalización de que existe solo



una única “perspectiva antropológica”, una perspectiva de “lo humano” que es universal, y esta resulta ser el “antropocentrismo”. Por lo cual, se concluye que es imposible escapar de ella para adquirir una perspectiva no-anthropocéntrica, entendiendo que esto último sería adquirir “la perspectiva de cualquier otro ente del universo” (algo así como el poder extraordinario de adquirir otras capacidades y experimentarlas). Por supuesto, ese no es el objetivo de las perspectivas críticas al antropocentrismo, sean estas anti-anthropocéntricas o post-anthropocéntricas.

Por lo general, el estudio y tematización del antropocentrismo entre mediados y finales del siglo XX está marcado por su crítica y su descentramiento, a partir de considerar el contexto de la crisis ecológica junto con las teorías filosóficas y etológicas enfocadas en el estudio de la subjetividad-cognición animal (Anzoátegui, 2021).<sup>8</sup> No obstante, en este punto, podemos avanzar hacia cómo se abordó la desarticulación del antropocentrismo en el siglo pasado, junto con preguntarnos sobre su inevitabilidad. Esto es posible a partir de entender una serie de cuestiones relativas al contenido del antropocentrismo moderno y contemporáneo.

Este contenido, que ya no es el simple reconocimiento del giro antropológico del Renacimiento, es el antropocentrismo comprendido como (a) excepcionalidad; (b) especismo; (c) androcentrismo.<sup>9</sup> Estas tres líneas desestabilizan la pretensión de universalidad que subyace a su imaginario y resultan una encrucijada clave. No sólo porque ponen en jaque la perspectiva antropocéntrica, justamente, mostrándola como una perspectiva, sino también porque cuando se cuestiona el supuesto del “núcleo identitario universal” de lo humano del que emanaría el antropocentrismo, se

---

<sup>8</sup> Temas que abordo en mi tesis doctoral y en otros artículos académicos.

<sup>9</sup> Respecto a estos tres sentidos, en Darwin encontramos una crítica a la excepcionalidad humana, pero mantiene aun marcas de sesgo androcéntrico y marcas de lo que hoy entendemos por especismo. Lo cual puede implicar que parte de la neutralización de la perspectiva evolutiva en tópicos importantes se debe a que, inicialmente, seguía siendo androcéntrica (algo especialmente notorio en la sección de *The Descent of Man*, dedicada al dimorfismo sexual humano) y no rompió lo suficiente con el especismo, pese a su crítica al antropocentrismo. Respecto a algunas marcas especistas en el propio Darwin, Peter Singer indica que “Darwin también mantuvo las actitudes morales hacia los animales de las generaciones anteriores, aun habiendo sido él quien demolió los fundamentos intelectuales de esas mismas actitudes /.../” refiere específicamente a que el naturalista no practicaba el vegetarianismo y se rehusó a apoyar un petitorio para presionar sobre el control legislativo de la experimentación en animales (Singer, [1975] 2011, p. 242). También, que muchos de sus seguidores no se sintieron aludidos por el cambio que implicaba en el estatuto de lo humano, tomando el caso de la tensión huxleana (Singer, 2011, p. 243). Retomaremos estas cuestiones en trabajos posteriores.

desdibuja el supuesto de inevitabilidad. No es cierto que el antropocentrismo resulte imposible de eludir y que lo único que debemos hacer sea establecer una especie de vigilancia sobre las prácticas, único refugio para evitar ser antropocéntricos.

En ese sentido, es atinado afirmar que el antropocentrismo no es inalienable de lo humano, considerando estas tres dimensiones detalladas. La inevitabilidad del antropocentrismo generalmente se vincula al supuesto de una esencia desde la que emana “lo propiamente humano”, las características y cualidades que se imaginan como indisolublemente ligadas al concepto de hombre/humano, en un sentido universal. A su vez, subyace a ello la creencia de que hay un núcleo identitario duro, no circunstancial, del cual procede lo humano tal como se lo entiende comúnmente. Esta identidad estaría delimitada en el sentido normativo mencionado anteriormente. Entonces, parece que pueden convivir los tres aspectos, ontológico, epistemológico sin prácticamente reconsideraciones, junto con el ético que sí puede ser modificado. Pero aquí sostenemos que es imposible un cambio en las prácticas sin un cambio en los aspectos ontológicos y epistemológicos. Pero, lo más interesante es que ese cambio ya se produjo, tal como iremos viendo.

## II. La crítica al antropocentrismo en su versión contemporánea

Como adelantamos, entre fines del siglo pasado e inicios del corriente se realiza una revisión crítica del antropocentrismo de base darwiniana, que abarca los aspectos detallados: el onto-epistemológico (aunque no completamente, pero que ilumina aspectos indispensables generalmente no tematizados) y el ético. Vamos a detenernos en este primer aspecto ontológico y epistemológico. Considerando las bases de la teoría de la evolución darwiniana y los avances del corpus teórico a lo largo del siglo XX, se produce una crítica fundamental al antropocentrismo en la filosofía. Jean Marie Schaeffer desde el campo de la Antropología Filosófica sitúa su análisis en la comprensión y desarticulación de lo que denomina la “tesis de la excepción humana”. El eje de análisis es tanto ontológico como epistemológico, aunque también delimita impactos de otro nivel que no desarrolla (Schaeffer, 2009).

No obstante, se suma, desde otro ángulo, la crítica realizada desde el feminismo filosófico. El feminismo filosófico enlaza el antropocentrismo con el androcentrismo,

dejando expuesta su parcialidad en la conformación de la representación de lo humano. No sería entonces la centralidad de lo humano lo que subyace al antropocentrismo, sino una forma de experimentar y entender el mundo que es de raíz androcéntrica, y que en un segundo momento se comprende como universal.

Estas corrientes perfilan consecuencias para el modo de entender lo humano, que a la vez que desarmen el núcleo de la representación antropocéntrica, posibilitan nuevos modos de entender al ser humano, junto con las representaciones y relaciones con aquello que se entiende como no-humano.

Siguiendo a este pensador,

*.../ el objetivo .../ es tomar la verdadera medida de esta extensión, por supuesto no se puede hablar aquí de presentar una exposición técnica de la teoría de la evolución de los vivientes, una empresa que de todas maneras superaría de lejos mis competencias. En cambio, es importante destacar sus puntos pertinentes desde el punto de vista del desplazamiento de la antropología. (Schaeffer, 2009, p. 112) [El resaltado es propio]*

Revisaremos, entonces, su propuesta en términos de comprender el desplazamiento que genera la teoría evolutiva al interior de las discusiones de la Antropología Filosófica y la comprensión de lo humano.

II.1 Contra la tesis de la excepcionalidad: la continuidad evolutiva revalorizada en la propuesta de Jean Marie Schaeffer

El filósofo Jean Marie Schaeffer en su obra *La fin de l'exception humaine* (2007) describe y desarticula lo que define como “Tesis de la excepción humana”, entendida como la concepción de que existe una diferencia radical entre el hombre y el conjunto de los seres vivos, muy arraigada en la filosofía, las ciencias humanas y la cultura en general. Esta implica la afirmación de una marca humana irreductible e incomparable a la de otros seres vivos, e incluso otras entidades del universo. Esta marca es una dimensión ontológica emergente, la subjetividad vinculada a la racionalidad, cuya pretensión es la de desanclar al ser humano del orden natural al que están sometidas las demás entidades existentes. En definitiva, el hombre sería una excepción en el

conjunto de los animales, y el conjunto de lo viviente en sí, opuesto y diferente del conjunto de la biosfera y del conjunto, inclusive, de las entidades existentes. Schaeffer indica que su obra:

*.../ nació a partir de la comprobación de una antinomia alojada en el mismo corazón de nuestra concepción del ser humano. Ella [la tesis de la excepción humana] es recurrente en una parte importante de la filosofía, pero también de las ciencias humanas y sociales en la medida en que éstas son permeables a las doctrinas filosóficas, lo que a menudo ocurre. Como, por otra parte, las convicciones filosóficas circulan ampliamente a través de la sociedad, también afecta de manera más general la imagen que nos forjamos de nosotros mismos. En consecuencia, influye directamente en nuestros valores y su jerarquía o, para decirlo con palabras más sencillas, en la idea que nos hacemos de una “buena vida”. (Schaeffer, 2009, p. 13)*

Pero, Schaeffer señala un punto de inflexión importante para esta comprensión de lo humano. La idea de excepcionalidad tan íntimamente vinculada a lo que consideramos que somos, entra en contradicción con algo que sucede desde hace al menos un siglo y medio, de lo cual no es posible abstraerse. Bajo una perspectiva biológico-filosófica, Schaeffer afirma que la teoría de la evolución está en tensión con la tesis de la excepción humana en tanto ambas son resultado de la misma cultura, aunque la primera logra desarmar finalmente a la segunda.<sup>10</sup>

Según el filósofo francés:

*.../ [sabemos] más allá de toda duda razonable, que los humanos son —que nosotros somos— seres vivientes entre otros seres vivientes (con todo lo que ello implica) y que la unidad de la humanidad es la de una especie biológica. Por lo tanto, también sabemos que la llegada a la existencia de la humanidad se inscribe en la historia de lo viviente en un planeta de mediana dimensión de “nuestro” sistema solar. Esta historia y su muy larga prehistoria nos han formado, y en principio, y ante todo, somos uno de los episodios de esta evolución que no es sólo nuestro pasado, sino también nuestro presente y nuestro porvenir. Al mismo tiempo no podríamos separarnos del conjunto complejo e inestable de las formas de vida que coexisten actualmente sobre la Tierra. Esta vida no solo constituye*

---

<sup>10</sup> Aunque a nivel social, esto sólo ocurrió en determinados sectores sociales, no es un fenómeno general a pesar de que a nivel conceptual la continuidad evolutiva erosiona el fundamento de la excepcionalidad humana.

*mucho más que nuestro entorno: ella es constitutiva de nuestro ser, no es otra cosa que una de sus encarnaciones pasajeros.* (Schaeffer, 2009, p. 13)

Justamente el filósofo francés indica que esta concepción de “humanidad” —que utiliza una gran parte de los investigadores que estudian al ser humano desde una perspectiva filosófica, social o cultural— es la representación excepcionalista, que además “opone una negativa categórica y radical a esa comprobación” elemental de la población humana como parte del conjunto de lo viviente (Schaeffer, 2009, p. 13). Su comprobación puede realizarse tomando en cuenta una noción elemental de la teoría de la evolución como lo es el postulado de la continuidad evolutiva. Si bien la excepcionalidad es una aproximación antropológica bastante básica, las ciencias humanas y sociales entre sus supuestos fundamentales suelen conservar alguna forma de apelación a la excepcionalidad radical, cuando no un reclamo de excepcionalidad sostenido.

Así, esta concepción,

*/.../ afirma que el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la tierra, incluso constituye una excepción entre los seres —o el ser— a secas. Esta excepción, nos dice, se debe al hecho de que, en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia “naturalidad”. Propongo llamar a esta convicción la tesis de la «excepción humana».* (Schaeffer, 2009, p. 13)

¿Cómo se entiende, entonces, la vida específicamente humana desde esta perspectiva? Esta cuestión aparece como realmente problemática en tanto, finalmente, se produce una alienación en el seno de lo humano, una configuración distorsionada: “se entiende la vida biológica como sustrato de la humanidad y no tiene vínculo con su propia identidad” (Schaeffer, 2009, p. 14). Y aún más, desde la postulación de la continuidad evolutiva resulta especialmente difícil de sostener algún tipo de excepcionalidad. Aunque igualmente, opone una fuerte resistencia a desaparecer producto de su sedimentación, ya que “esta tesis durante siglos se inscribió dentro de las evidencias de la cultura erudita occidental” (Schaeffer, 2009, p. 16), lo que marca la pauta de por

qué aun hoy en día sigue conservando funcionalidad operativa y se resiste a extinguirse junto con otras ficciones de lo humano.

El “punto de vista adecuado” para comprender el fenómeno humano resulta ser uno de los problemas metodológicos principales de la Antropología Filosófica (y otras ramas de la filosofía). Al respecto, Schaeffer acuerda que “Adoptar una perspectiva justa en el estudio de lo humano no es cosa fácil” (Schaeffer, 2009, p. 17). Así, la auto-referencialidad aparece como problema en la definición del humano y en la identificación de las características que les (nos) serían propias (Schaeffer, 2009, p. 18). Y uno de los factores que incide en ello se vincula, específicamente, con qué se entiende por naturaleza y qué por cultura. La tesis de la excepcionalidad es deudora de la oposición entre ambas, que lleva a identificar el *hecho social* y el *hecho cultural* cómo distintos de los *hechos naturales* (Schaeffer, 2009, p. 17).

Ahora bien, en la modernidad se produce una radicalización de esta tesis, en tanto el hombre occidental interioriza el modelo divino y comienza a identificarse con él, en el paso del teocentrismo al antropocentrismo. Esto sucede a partir de un giro hacia la interioridad; es decir, al volver inmanente la trascendencia. Así, indica Schaeffer que a la vez que se plantea él mismo sujeto como fundamento de su propio estatuto de excepción, se pierde la referencia de semejanza y de distancia frente a la divinidad. Más aun, en esta semejanza, al confrontar las capacidades humanas que pueden desplegarse, emerge la idea de potencialidad humana en un lugar intermedio entre lo animal y lo divino, pero encontrándose a sí mismo trascendiendo a partir de la propia subjetividad que eleva al hombre más allá de sí, más allá de su materia constitutiva que comparte con el resto de las criaturas.

Schaeffer detecta que, en el Renacimiento y la Modernidad, el hombre se funda en su propia subjetividad para extraerse del orden de lo viviente y se afirma como único en dos sentidos que anteriormente estaban vinculados a lo divino. Así, el nuevo hombre se plantea como “una pura conciencia de sí”, junto con que también será “único en tanto excepcional” (Schaeffer, 2009, p. 38). Pero si anteriormente esta excepcionalidad estaba marcada por el vínculo con lo divino, justificada en la idea de la esencia del hombre que se remitía a la trascendencia en un orden metafísico, desde este momento el hombre se vuelve él mismo fundamento de su propio origen y se crea

a sí mismo como sujeto a través de un movimiento intelectual de trascendentalización inmanente (Schaeffer, 2009, p. 38). Como un ente *sui generis* por derecho propio.

Más aún, a partir de Descartes se realiza la fundación gnoseocéntrica de la tesis de la excepcionalidad humana. Así, según Schaeffer, la propuesta cartesiana se distingue de otras por la radicalización de la diferencia humano/no-humano y humano/animal. De este modo, a partir de formas pre-modernas, esa tesis adquiere en la modernidad un carácter más extremo (Schaeffer, 2009, p. 38). Bajo la perspectiva mecanicista, la tesis se consolida con mayor firmeza desde una diferencia radical entre los humanos, por un lado, y el resto de los organismos y el mundo natural, por otro. En las categorías dicotómicas sujeto-cosa/ente que guían el pensamiento moderno, los animales quedan relegados a simples entes. A su vez, en consonancia con ello, se inaugura la metafísica del sujeto: todo recae en el hombre, en su espíritu, en su mente, en interioridad, en su racionalidad. Se trata del pasaje desde una concepción organicista del mundo, a una mecanicista de corte antropocéntrico que reemplaza al teocentrismo con una nueva divinidad, construida a imagen y semejanza de la potencia subjetiva.

## II.2 La tesis desglosada

A efectos de comprender en qué consiste la tesis de la excepcionalidad humana, sus alcances, tensiones y límites, Schaeffer afirma que adopta tres formas generales que pueden resumirse del siguiente modo:

- (i) 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 (o Tesis del Sujeto Autoconstituyente) (Schaeffer, 2009, p. 14).
- (ii) La vida biológica queda relegada a un mero sustrato de la humanidad y no contribuye en nada a su identidad (Schaeffer, 2009, p. 14).
- (iii) La cultura, entendida como creación de sistemas simbólicos, constituye a la identidad propiamente humana, y la trascendencia cultural se opone

doblemente a la naturaleza y a lo social. Esto se ve fundamentalmente en el enfoque de las ciencias humanas, lo cual resulta en una actitud polémica frente a las ciencias de la vida y las ciencias sociales (Schaeffer, 2009, p. 14).

De esta manera, señala Schaeffer, los conocimientos desarrollados por el mismo ser humano (en campos tan diversos como la biología, la etología, la neurología o la psicología) no han sido realmente aprehendidos por todos los investigadores de las ciencias humanas y sociales, ni por los filósofos, a fin de desarrollar un modelo integrado de estudio de lo humano (Schaeffer, 2009, p. 14). Motivo por el cual persisten aproximaciones anacrónicas en torno a la comprensión de lo humano. Al contrario, señala nuestro filósofo, “existe una dependencia radical de lo social y lo cultural respecto de lo biológico /.../ Y todavía la expresión ‘relación de dependencia’ que acabo de emplear corre el riesgo de inducir a error por el hecho de que sugiere dos realidades diferentes” (Schaeffer, 2009, p. 15).

Es así que las principales características que esta perspectiva atribuye a los humanos son:

1- La existencia de una diferencia de naturaleza entre el hombre y los demás seres vivos, de manera que se postula una ruptura óptica en el interior del orden de lo viviente. Desde este rupturismo, por un lado, se ubicarían los seres vivos y, por el otro, el hombre. (Schaeffer, 2009, p. 23). El filósofo indica que puede esta denominarse la Tesis del salto ontológico –como generalmente se denomina la idea contenida en este punto– cuyo reconocimiento y crítica es fundamental en relación al modo en que puede pensarse/percibirse la identidad humana. No porque aparezca unida a una característica específica (por ejemplo, el lenguaje simbólico), sino porque “la singularidad del ser humano reside en el hecho de que su mismo ser es irreductible a la vida animal como tal. En este sentido implica un postulado de ruptura óptica [respeto del resto de los seres vivos]” (Schaeffer, 2009, p. 24). En este punto la imagen retórica darwiniana del Árbol de la vida resulta útil.

2- De esta ruptura óptica, se desprende una interpretación específica del dualismo ontológico de los dos planos del ser, a saber, la configuración del material, por un lado, y del espiritual, por otro (Schaeffer, 2009, p. 26).



3- Lo que lleva a su vez a una concepción gnoseocéntrica del ser humano, donde el conocimiento resulta ser su enclave propio y exclusivo.<sup>11</sup> Schaeffer reconoce que esta es una definición propia del mundo occidental (Schaeffer, 2009, p. 25); es decir, no es un modelo universal.

4- Y, por último, a una concepción respecto del modo de conocer, que se ve muchas veces en filosofía y otras disciplinas:

*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 vivos y a la naturaleza inanimada /.../ La Tesis desemboca en un ideal cognitivo antinaturalista. (Schaeffer, 2009, p. 25)*

Así, entre el “salto” y el “dualismo ontológico” hay una relación lógica, ya que para poder adherir al postulado del salto ontológico, o ruptura óptica, hay que partir previamente de un dualismo:

*Se trata de una relación de dependencia en sentido único. /.../ Para que se pueda afirmar que hay una inconmensurabilidad óptica entre el hombre y los otros seres vivos, es preciso que previamente se haya admitido la existencia de dos órdenes ontológicos distintos, de dos modalidades de ser que son irreductibles la una a la otra y susceptibles de ser afectadas cada una a una de las dos clases consideradas inconmensurables. (Schaeffer, 2009, p. 27)*

De esta manera, los humanos comparten con el resto de los animales la materialidad, pero se distinguirían por su interioridad, su subjetividad. Según Schaeffer, esta es una visión del mundo propia de occidente, no la más difundida entre las demás culturas, que si bien son dualistas o pluralistas, transfieren esa dualidad o pluralidad ontológica al resto de los seres animados e incluso, en algunos casos, a inanimados o elementos naturales (Schaeffer, 2009, p. 27-28). Se interpreta al hombre como un ser dividido en

---

<sup>11</sup> En las clásicas definiciones normativas gnoseocéntricas de lo humano, se apela a determinadas características/habilidades que poseen grupos específicos o individuos pero se adscriben al conjunto, por ej., la capacidad técnica de construir aviones o de componer óperas. Cabe recordar que el conocimiento no es del individuo ni de la categoría completa *per se* (no es una esencia en ninguno de los dos casos), sino que pertenece al grupo en tanto está en la trama comunicacional. En este estilo de definiciones nunca se apela a características vergonzosas, poco nobles o repudiables.

dos órdenes: materialidad del cuerpo y la interioridad –o subjetividad–. Este dualismo se traslada a la formación de otras dicotomías propias de nuestra socialización: naturaleza vs. cultura, emotividad vs. racionalidad, mujer vs. varón, animal vs. humano, necesidad vs. libertad, instinto vs. moral, etc. Si bien en principio podía postularse una complementariedad, en el transcurso de la historia del pensamiento se produjo una radicalización de cada una de esas partes, al punto de instalar dos órdenes mutuamente excluyentes.

Tal como señala el autor, la división entre la naturaleza y el hombre genérico se reproduce en el interior del hombre individual. De esta manera, se encuentra dividido en sí mismo: esto explica la multiplicación de los pares oposicionales que se injertaron a lo largo del tiempo en el par “estándar” del dualismo. Es decir, la distinción entre el cuerpo y el alma, que se entienden en agonismo permanente, cada una tratando de expulsar a la otra del recurso, que es el control. Todos estos pares mencionados comparten las mismas características: cada uno de los polos se define como la negación del otro y, en consecuencia, si bien se plantean como estructuralmente independientes, al posicionarse mediante esta negación mutua, resultan dependientes. Pero esta aparente simetría entre polos opuestos es ilusoria puesto que lo propiamente humano reside —se supone— sólo en uno de los polos. Ese polo es el que adopta el alma como su *locus*, mientras que el otro polo se ve remitido a la determinación exterior en tanto refiere al sustrato material, al cuerpo animal y la apariencia empírica. (Schaeffer, 2009, p. 37)

La conciencia tiene un lugar central en la definición de lo que somos, que adopta la tesis de la excepción humana (Schaeffer, 2009, p. 17), tanto en la filosofía –especialmente la antropología filosófica– como en las representaciones que circulan comúnmente como parte del imaginario social en torno al tópico. Siguiendo a este autor, una mirada más natural pero no reduccionista (es decir, sin caer en el modo reduccionista en que suelen comprender el naturalismo las ciencias sociales y humanas) puede aportar una mirada más precisa y rica del ser humano, en tanto la excepcionalidad falla en un aspecto fundamental:

*La Tesis de la Excepción humana no logra llevar a cabo lo que pretende realizar, pero nos propone una visión extremadamente empobrecida de la identidad*

*humana, comparada con aquella que se desprende del estado actual de los saberes “naturalistas” que pretende invalidar. /.../ Es decir, una comprensión de la humanidad que se toma en serio el hecho de que ella misma es una forma de vida biológica. Es a partir de este marco que se puede encarar una salida fuera de la Tesis de la Excepción humana. (Schaeffer, 2009, p. 16)*

Es decir, la excepcionalidad, si bien se refuerza constantemente a sí misma, a partir de su naturalización e insistente invocación (falacia de la repetición) es de un poder explicativo limitado. Obtura dimensiones de lo humano bajo una concepción esencialista, disruptiva, pero no proporciona explicaciones alternativas de alcance y fuerza suficiente, y se basa en la persistencia de una creencia. La eficacia reside en su operatividad en términos de enaltecimiento de la condición humana a partir de la postulación de la discontinuidad (Schaeffer, 2009). Esto a su vez, cobra sentido en la aproximación del antropocentrismo renacentista-moderno, que desdobra al hombre entre dos órdenes, volviendo la tesis de la excepcionalidad humana en el eje fundamental del antropocentrismo. Debido a ello, fue posible describir esta postulación de excepcionalidad y desarticularla, tal como lo hace la propuesta schaefferiana, a partir de conocimientos provenientes de las ciencias naturales que dan cuenta de la continuidad entre lo humano y lo no-humano.

De hecho, una forma clásica que adopta la mirada excepcionalista es la marca de la singularidad del *anthropos*, mientras que como su contraejemplo, el reino animal se presenta erróneamente como un gran dominio indistinto. Siguiendo en este caso a Singer, leemos:

*En la acepción vulgar, el término “animal” mezcla seres tan diferentes como las ostras y los chimpancés, al tiempo que interpone un abismo entre los chimpancés y los humanos, a pesar de que nuestra relación con esos simios sea mucho más estrecha que la de éstos con las ostras. Dado que no existe ningún otro vocablo corto para designar a los animales no humanos, en el título y en las páginas del libro he tenido que utilizar la palabra “animal” como si no incluyera al animal humano, un lapsus lamentable desde una perspectiva de pureza revolucionaria, pero que parece necesario para una comunicación eficaz. (Singer, 1999, p. 24)*

Aquello que entendemos por “animal” queda sumergido en la confusión de la pluralidad de organismos que guardan distinta cercanía entre sí, según su puesto en el árbol filogenético de la vida, a la vez que se refuerza la dicotomía entre el polo humano/animal y se intensifica la posibilidad de creer en la singularidad de nuestra especie.

### II.3 Un nuevo desplazamiento en la Antropología Filosófica

En el contexto del siglo XX, se problematiza la animalidad. En este sentido Schaeffer indica que

*El término de “animalidad” no apunta a rebajar en modo alguno al ser humano ni se traduce en ninguna visión “nihilista” de la identidad humana. Ante todo, si algo es susceptible de “rebajarnos”, son nuestros propios comportamientos más que nuestra pertenencia a tal o a cual modo de ser. Pero resulta -desgraciadamente para nosotros- que una buena parte de nuestros comportamientos más destructivos y autodestructivos no dependen de las características que compartimos con los otros animales, sino finalmente a aquellas que son propias del hombre. (Schaeffer, 2009, p. 110)*

Además, esta consideración de que “la pertenencia del hombre a la esfera de la animalidad terrestre” equivale a un *rebajamiento* da cuenta tanto de una visión despreciativa de la vida animal como de una visión exaltada de la humanidad. Ahora bien, ninguna de estas dos posiciones da testimonio de una gran clarividencia” (Schaeffer, 2009, p. 110). Precisamente, sostiene que poder reconocer que la humanidad es una forma de vida animal, no cambia nada en cuanto a la cuestión del respeto que correspondería a la vida y a la dignidad humanas, dado que “el término de animalidad tal como se utilizaba aquí *no* designa una propiedad de naturaleza moral, sino el hecho de que la especie humana se integra en la continuidad de lo viviente y no puede extraérsela de ella” (Schaeffer, 2009, p. 110).

Con pericia, Schaeffer asevera que en realidad:

*El hecho de que la humanidad pertenezca a la vida animal terrestre es una comprobación de una trivialidad casi desesperante. En efecto, es la manera misma en que llevamos a cabo nuestras vidas lo que muestra que nos vivimos como seres vivientes que evolucionan entre otros seres vivientes y que están*

*sometidos fundamentalmente a las mismas situaciones y al mismo “destino”: nos vivimos como seres que, a semejanza de los otros organismos que pueblan “nuestro” planeta, son concebidos, nacen, viven y mueren como seres biológicos.* (Schaeffer, 2009, p. 110) [El resaltado es propio.]

El filósofo francés, continúa afirmando:

*Si el reconocimiento de la animalidad de la humanidad es en cierto modo una perogrullada, sus consecuencias no dejan de perturbar la antropología filosófica clásica hasta sus fundamentos, considerados como los más evidentes. Si no siempre se percibe esto es porque uno se equivoca acerca de lo que realmente implica la proposición según la cual la cuestión de la identidad de la humanidad es la de su animalidad (específica).* (Schaeffer, 2009, p. 111) [El resaltado es propio].

Schaeffer entiende que, como emergente de la teoría evolutiva, se produce un desplazamiento en la propia Antropología Filosófica, dado que “el reconocimiento de la animalidad del hombre desplaza el sitio mismo del debate” (Schaeffer, 2009, p. 111). En tal orden de cosas, la inclusión de la teoría evolutiva en los debates antropológicos es una situación que “no deja de recordar la del nacimiento del criticismo kantiano, que había desplazado el sitio mismo del debate filosófico criticando el fundamento común de los ‘dogmatismos’ idealista y materialista, a saber, el sustancialismo” (Schaeffer, 2009, p. 111). Aunque, la diferencia fundamental reside en lo que llama *una cierta ironía histórica* “el reconocimiento de la animalidad del hombre descalifica las evidencias no interrogadas que, a pesar de todo, la antropología criticista seguía compartiendo con la filosofía dogmática prekantiana” (Schaeffer, 2009, p. 111). Entre estas “evidencias no interrogadas” considera: el dualismo ontológico, la tesis de la ruptura óptica, el fundacionalismo y el esencialismo. Especialmente, para este último “aunque en el criticismo este esencialismo ya no es un esencialismo de las sustancias sino de las categorías o de los conceptos” (Schaeffer, 2009, p. 111).

Para Schaeffer en este punto comienza a destacarse un desplazamiento a partir del reconocimiento profundo de lo que implica, diríamos hoy, el *Giro Animal* en la filosofía y particularmente en la Antropología Filosófica, o al menos, las

consecuencias más simples de asumir una perspectiva naturalista biológica del fenómeno humano:

*/.../ si el Reconocimiento de la naturaleza animal del ser humano constituye un desplazamiento, es precisamente porque la nueva situación, además propone una alternativa de fundación respecto del criticismo, abandonando todo cuestionamiento fundacional para hacer del conocimiento del hombre una región del conocimiento mesocósmico. (Schaeffer, 2009, p. 111)*

Siguiendo su interpretación, la “transformación no se limita a una redefinición del punto de partida de la investigación antropológica. El campo de los conocimientos referentes a los vivientes no es un supermercado de los saberes en el que podríamos escoger lo que nos gusta y dejar lo que nos molesta” (Schaeffer, 2009, p. 111). En tanto que “Estos conocimientos sólo son pertinentes en su interdependencia” (Schaeffer, 2009, p. 111).

Para este filósofo, ello implica un abordaje externalista del estudio de lo humano; es decir, interdisciplinario y naturalista, capaz de abandonar la inmunización epistémica derivada de la tesis de la excepcionalidad que hasta entonces operaba. Pero, al aceptar el abordaje biológico del ser humano, no se puede elegir entre sus características; es necesario comprender *en toda su extensión* qué significa esta aproximación alternativa al estudio antropológico. En palabras del propio pensador:

*Esto significa que a partir del momento en que uno acepta el principio de un abordaje externalista de la cuestión de la humanidad y, por tanto, de un abordaje cuyo fundamento no puede dejar de ser la aceptación de la naturaleza biológica del ser humano, se compromete a aceptar también sus consecuencias en toda su extensión. (Schaeffer, 2009, p. 112)*

En este sentido, lo que marca la destitución de la tesis de la excepcionalidad humana del conjunto de saberes antropológicos se debe a las consecuencias que acarrea la continuidad evolutiva y la co-evolución, es decir, “la unidad fundamental de los vivientes tanto al nivel de su arquitectura esencial como de la evolución de sus formas” (Schaeffer, 2009, p. 112). Algo evidente, de nuevo, si seguimos la metáfora del Árbol de la Vida de Darwin.

Eso nos lleva al último punto ¿Cuáles son, entonces, sus repercusiones, si se toma en cuenta la unidad de la vida? (Schaeffer, 2009, p. 123). Las tres consecuencias que el filósofo francés extrae son:

(i) Descalificación del salto ontológico entre animales humanos y no-humanos:

Para Schaeffer, la primera y más evidente consecuencia es “la descalificación de la tesis de la ruptura óptica es decir el postulado de una discontinuidad entre la humanidad y el resto del mundo animal” (Schaeffer, 2009, p. 124). Esta tesis se basó tradicionalmente en la dimensión subjetiva emergente del fenómeno humano, cuya invalidación se produce por dos vertientes: una estructural y otra genealógica. En tanto la vida animal responde a una unidad, su base material y sus disposiciones son las mismas para todos los animales. Pero, también Schaeffer agrega un tercer elemento de análisis: estamos ante una unidad a nivel de las dinámicas; en la evolución de los organismos “cualquier momento presente es el producto directo de lo que fue con anterioridad a este momento”<sup>12</sup> (Schaeffer, 2009, p. 124). En otras palabras,

*La unidad de los vivientes no se reduce al hecho de que los seres más “elementales” —por ejemplo, la ameba— comparte con los seres más complejos —por ejemplo, el ser humano— los mismos principios de estructuración. También significa que, si en la genealogía de lo viviente no hubiera existido en algún momento una transición /.../ el propio ser humano o bien no existiría, o bien (si tiene sentido hablar de tal manera) sería diferente de lo que es. También significa que esas mismas amebas son un eslabón causal irreductible en la larga evolución que condujo al desarrollo de una vida mental, en el sentido corriente y vago de este término; es decir, en cuanto designa el conjunto de las potencialidades representacionales, cognitivas, emotivas y evaluativas de un organismo, en especial de los estados conscientes. (Schaeffer, 2009, p. 125)*

Y prosigue:

*/.../ más profundamente, significa que esa misma vida mental es un nivel específico de estructuración y de funcionalidad biológicas, cuya explicación causal suficiente es de orden genealógico; es decir que reside en la existencia*

---

<sup>12</sup> Aunque esto no es una propiedad exclusiva de los organismos, es una definición de dinámica no teológica; suprimida la idea de destino, eso aplica a otros ámbitos, por ej. la fuerza de gravedad.

*anterior de niveles de estructuración y de funcionalidad más elementales, entre los que si nos remontamos lo suficiente, se encuentran las capacidades de control elementales de la ameba sobre los movimientos de sus pseudópodos. (Schaeffer, 2009, p. 126)*

Esta explicitación teórica le da profundidad filosófica a la afirmación de la continuidad evolutiva. La base de la ruptura óptica estalla, justamente, en tanto las dinámicas de lo viviente marcan la continuidad estructural y genealógica, donde las facultades humanas aparecen como un resultado biológico de una larga cadena evolutiva situada: “las capacidades mentales humanas aparecen entonces como un resultado natural entre otros de la evolución biológica y, por tanto, de la historia de lo viviente tal cómo se desarrolló en un planeta particular de un sistema solar particular que forma parte de una galaxia particular...” (Schaeffer, 2009, p. 126). Así,

*El hecho de que la evolución haya dado nacimiento a seres vivientes dotados de facultades mentales conscientes puede parecer a primera vista “extraordinario”, pero a partir del momento en que se abandona el supuesto dualista, la existencia de seres vivientes capaces de tener estados conscientes no es más extraordinario que la de animales que tienen alas que les permiten volar o incluso microorganismos que se reproducen a través de esporas capaces de sobrevivir durante decenios y reactivarse cuando las condiciones externas son favorables. (Schaeffer, 2009, p. 126)*

Las capacidades mentales pierden su rol legitimante en la postulación de la singularidad humana que deriva en el reclamo de nuestra excepcionalidad.

(ii) Consecuencias epistemológicas para el estudio de lo humano:

Siguiendo con su propuesta, una segunda consecuencia de “la unidad esencial de la vida terrestre” es la repercusión en la epistemología de las disciplinas que estudian lo humano (Schaeffer, 2009, p. 126). Al reconocer *la animalidad de la humanidad* a partir de la continuidad evolutiva, entonces “ya no podemos resolver la cuestión de la especificidad humana a través del procedimiento que en consecuencia fue privilegiado



por la filosofía, a saber, la vía de la escalada ontológica” (Schaeffer, 2009, p. 126).  
Entonces,

*Si el “hombre” no es una “naturaleza” o una esencia sino la cristalización genealógica provisional e inestable de una trama de vida en evolución, o sea, la humanidad en cuanto especie biológica, entonces ya no se puede partir de una definición abstracta de la “naturaleza” del “Hombre”. (Schaeffer, 2009, p. 126)*

La consecuencia más evidente para las ciencias humanas, e inclusive para la filosofía, es que el estudio de lo humano ya no puede emprenderse apelando al supuesto de la supremacía humana que invoca una jerarquía piramidal de habilidades y características. A su vez, las definiciones antropológicas tampoco pueden partir de abstracciones que intenten develar la naturaleza humana. Antes bien, deben dar cuenta de estas contingencias propias de la historia evolutiva y de la trama biológica, junto con la unidad de la vida.

(iii) Recategorización conjunta de la noción de humanidad y de animalidad:

Por último, dado que las categorías humano/animal se construyeron en espejo, de manera solidaria, una vez que una de ellas se resignifica o sufre modificaciones, la otra se verá desestabilizada. Eso nos lleva a una recategorización conjunta de las nociones de humanidad y animalidad. Según sostiene el filósofo francés:

*/.../ La tercera consecuencia de la integración de la cuestión de la identidad humana en el horizonte mesocósmico de la unidad de lo viviente nos invita a una recategorización conjunta de la noción de humanidad y de animalidad. Para medir sus consecuencias hay que recordar ante todo cuál fue la concepción clásica en este campo. En Occidente, la cuestión de la animalidad del hombre prácticamente siempre fue planteada en el marco de una dicotomía entre el reino animal en su totalidad, por un lado, y el hombre, por el otro. El hecho de que el mismo Kant opere con ayuda de esta dicotomía no es motivo de asombro: está hecho a medida para la Tesis, puesto que traduce el encuentro del dualismo ontológico con la tesis de la ruptura óptica. (Schaeffer, 2009, p. 127)*

Justamente, el eje problemático que lleva a esta desestabilización es la matriz de la definición humano/animal, que constituye la concepción aristotélica del hombre

como ser viviente dotado de razón. Hasta el presente, esta matriz fue “el modelo para innumerables definiciones que retoman el predicado de *logos*, reinterpretándolo, o que lo reemplazan por un predicado con el que mantienen lazos metonímicos o incluso competitivos”. (Schaeffer, 2009, p. 126) Entonces, a partir de ellos “el hombre fue automáticamente definido como ser político, ser imagen de Dios, consciente de sí, ser moral, etc. En todos los casos esta determinación diferencial se concibe como lo que distingue al hombre de los (otros) animales” (Schaeffer, 2009, p. 126). El epicentro del conflicto es que “no se quería sostener un realismo radical, el hombre es un animal pero al mismo tiempo no es únicamente eso. Incluso, esencialmente, es otra cosa puesto que lo que constituye su especificidad lo opone al conjunto de los otros animales *tomados en bloque*” (Schaeffer, 2009, p. 126).

#### II.4. El antropocentrismo como androcentrismo: el aporte de la perspectiva de género

Una de las críticas más importantes al antropocentrismo en el siglo XX se produce a partir del análisis que realiza el feminismo filosófico, que lo vincula fuertemente con el androcentrismo (Puleo, 2017). Las bases de esta crítica se encuentran en la obra fundante de Simone de Beauvoir *Segundo Sexo* (1949) y posteriormente se profundizan en la corriente denominada «ecofeminismo» con la obra de Françoise d'Eaubonne *Le féminisme ou la mort* (1974) entre mediados y fines de los '70.

La perspectiva antropocéntrica posee un fuerte sesgo sexista, por tanto, en realidad se trata de un *andro-antropocentrismo* (Puleo 2017, p. 52). Es decir, el antropocentrismo en sí mismo implica una concepción anclada en el varón como modelo, que a su vez implica constituirlo como el paradigma positivo y neutro de lo humano (Beauvoir, 1975).<sup>13</sup> En palabras de Celia Amorós, se trata de “Una crítica tal implica que alguien se sitúa indebidamente en un centro que no le corresponde impostando lo universal desde una perspectiva particular” (Amorós, 2009, p. 26). Así, muchas veces, los propios pensadores fundantes del antropocentrismo clásico, pueden

---

<sup>13</sup> Para revisar este tema, específicamente ver Roldán, Concha (1995). El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas. *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, 171-185; Roldán, C. (1999). Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas. *Ética y antropología: un dilema kantiano*, 43-68.

dar la pauta de la comprensión del andro-antropocentrismo, en tanto muestran marcas de un pensamiento sexista.

Recordemos que Pico della Mirandola, por su parte, afirmó que “Si el campesino odia la infecundidad en el campo y el marido en la mujer, por cierto, que la mente divina tanto más un alma infecunda replegada sobre sí misma y atada, cuanto más noble sea la prole que de ella se desea” (Pico della Mirandola, 2008, p. 255-257). Queda así patente cuál es la característica propia de la mujer: la fertilidad, en analogía a la fecundidad de la tierra, cuya esterilidad es indeseable en ambos casos para el varón en su lugar de campesino o de conyugue. Pero ya anteriormente, la mujer era caracterizada negativamente.<sup>14</sup>

Pero, particularmente en el pensamiento kantiano el lazo entre androcentrismo y antropocentrismo se consolida y explicita en su marco teórico. Si releemos su *Antropología en sentido pragmático*, Kant caracteriza de forma detallada a la mujer en el apartado “Carácter del sexo”. Mediante la animalización e infantilización de la mujer, *el bello sexo*, enumera y desarrolla una serie de cuestiones, entre ellas se destacan: (i) la autonomía del varón y la necesidad del sometimiento de la mujer; (ii) el carácter femenino posee origen natural, no cultural, como en el caso del varón; (iii) la existencia de un designio de la naturaleza, que establece fines para la mujer: conservación de la especie, la cultura social y el refinamiento de la sociedad mediante la femineidad; (iv) los fines de la mujer quedan entonces preestablecidos por la naturaleza *en contraposición* al hombre [varón] como fin en sí mismo; (v) por último, una caracterización dicotómica de roles y figuras del varón y la mujer, que la acercan a la animalidad y la minoridad, por lo tanto a la dependencia, quedando definida como un ser irracional, vinculado a la emocionalidad y la corporalidad (Kant, 1991, p. 253-263). De hecho, después de describir disputas innecesarias de poder entre la mujer y el varón en el espacio doméstico, que mortifican al varón, confirma el lugar de la mujer en el estado de naturaleza: “En el rudo estado de naturaleza, es sin duda, de otra suerte. La mujer es entonces un animal doméstico. El varón va delante con sus armas en la

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, ver Femenías, M. L. *Inferioridad y Exclusión (modelo para desarmar)*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, Colección Nuevo Hacer, 1996. Especialmente, parte III.

mano y la mujer le sigue cargada con el fardo de su ajuar” (Kant, 1991, p. 254).  
Recordemos además que

*En el estado de naturaleza tal y como lo concibe Kant, hay sociedad y existen ya derechos, como el de propiedad y los que nacen de los convenios entre los individuos, pero no hay sociedad civil ni existe la sanción de una autoridad pública, por lo que tales derechos se presentan solo como provisionales; de ahí la necesidad racional de constituir un Estado (entendido como «una multitud de hombres bajo leyes jurídicas») y una ley exterior dotada de coacción. (Roldán, 1999, p. 51)*

En este punto, se representa a la mujer como un animal doméstico, es decir, un ser irracional habitante del núcleo del hogar (*doma, domus*), cuya función es proveer servicios y bienes vinculados a su condición (labor física y nueva progenie) capitalizados por otro ser, considerado más racional y que además monopoliza la fuerza física. Fuertemente influido por J. J. Rousseau<sup>15</sup> Kant señala que la mujer conjuga, al igual que el animal doméstico, utilidad y debilidad, tal como vimos. En otras palabras, la naturaleza última de la mujer es idéntica a la de un animal de labor, en tanto todos los animales domésticos cumplen un objetivo productivo determinado limitado a la función de aprovisionamiento y cuidado de los habitantes del hogar. La función productiva de los animales está complementada por la función reproductiva, donde las hembras tienen un rol preponderante por su capacidad gestante. En cambio, al varón, en el desarrollo pre-histórico que detalla Kant en su *Comienzo verosímil de la Historia Humana*, adquiere todas las condiciones que lo humanizan (conciencia de la muerte, instrumentalización de los otros animales, conocimiento de su propia desnudez, etc.), se lo representa en pareja para poder dar continuidad a la estirpe.

Pero, no solo en este estado de naturaleza la mujer caería en esta categorización de animal doméstico, sino que en otros escritos aparece en un imaginario semejante al invocar el “derecho personal de naturaleza real” (Roldán, 1999, p. 54). Esta noción, de hecho, ilumina la idea anterior de la mujer como animal doméstico, en tanto implica la posibilidad de “...usufructo, consistente en hacer uso inmediatamente de esta persona, como de una cosa, como medio para mi fin, sin detrimento de su

---

<sup>15</sup> Cobo, R. *Los orígenes del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Cátedra, 1995, entre otros.

personalidad” (Kant, en Roldán, 1999, p. 54). En realidad, bajo la ética kantiana, la instrumentalización de la persona humana, su cosificación, aparece como inadmisibles bajo la máxima del imperativo categórico. Sin embargo podemos sospechar que se trata de “un concepto de posesión jurídica de una persona sobre otras, que viene además sancionado por una ley permisiva natural” (Roldán, 1999, p. 55).

Así, esta conceptualización animalizada de la mujer pone en crisis la pretensión del universalismo kantiano. Ello queda completamente evidenciado a partir de la descripción presente en el apartado sobre el “Carácter de la especie” de la *Antropología en sentido pragmático*, donde se vincula los atributos de la especie con la conciencia de sí, la racionalidad y la subjetividad. La mujer queda reducida a aspectos meramente biológicos (tal como se entiende lo biológico en la perspectiva moderna, en oposición a lo humano) y, por tanto, utilitarios (pasibles de ser usufructuados por un sujeto, otro, que no es su portador). Encontramos por tanto fuertes “restricciones antropológicas al universalismo ético kantiano” (Roldán, 1999, p. 43).

Desde la perspectiva contemporánea de Simone de Beauvoir puede iluminarse esta aparente paradoja que resquebraja la visión antropológica kantiana:

*La mujer, en cambio, es exclusivamente definida en su relación con el hombre. La asimetría de ambas categorías, varón y hembra, se manifiesta en la constitución unilateral de los mitos sexuales. A veces se dice «el sexo» para designar a la mujer; ella es la carne, sus delicias y sus peligros: que para la mujer sea el hombre el sexuado y el carnal es una verdad jamás proclamada, porque no hay nadie para proclamarla. La representación del mundo, como el mundo mismo, es operación de los hombres; ellos lo describen desde el punto de vista que les es propio y que confunden con la verdad absoluta. /.../ [La mujer] no está considerada positivamente, tal cual es para sí, sino negativamente, tal y como se le aparece al hombre. (Beauvoir, 1975, p. 169)*

Así, la mujer queda, desde el punto de vista dominante, hegemónico de los varones, reducida a aquello que la sitúa en relación al varón: la mujer como sexo, como hembra, en sus funciones “animales”. Entre las características tradicionales que se le asignan a la representación de lo humano, jamás se coloca el cuerpo sexuado, cuestión compartida con un gran porcentaje del reino animal, pero si se invoca en el caso de la

mujer que es identificada como la “hembra de la especie”, particularizándola. Así, el (*andro*) antropocentrismo es la perspectiva resultante de la representación del mundo como operación simbólico-pragmática masculina. Más aún,

*El hombre hunde sus raíces en la Naturaleza; ha sido engendrado como los animales y las plantas; sabe muy bien que solo existe mientras vive. Pero, desde el advenimiento del patriarcado, la Vida ha revestido a sus ojos un doble aspecto: es conciencia, voluntad, trascendencia, es espíritu; y es materia, pasividad, inmanencia, es carne. Esquilo, Aristóteles e Hipócrates han proclamado que /.../ el principio masculino es el verdaderamente creador: de él han nacido la forma, el número y el movimiento; por Deméter se multiplican las espigas, pero el origen de la espiga y su verdad están en Zeus; la fecundidad de la mujer solo se considera como una virtud pasiva. Ella es la tierra; y el hombre, la simiente; ella es el Agua y él es el Fuego. (Beauvoir, 1975, p. 170)*

Frente a la continuidad de los procesos vitales de generación y destrucción de los organismos, aparecen las dicotomías junto con el patriarcado como modo de ordenamiento social, el dualismo ontológico en el seno de “la naturaleza” como clave interpretativa. Se distinguen desde entonces dos niveles, causa y materia, actividad y pasividad, principio masculino y femenino, que ordenan el mundo. Así, conciencia, voluntad y trascendencia responden al polo espiritual, por tanto, masculino; y materia, pasividad e inmanencia, responden al polo natural, por tanto, femenino (Femenías, 1999). No obstante,

*Puntualicemos, ante todo, que no es lo mismo rechazar el travestismo universalista de lo masculino que rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo mientras que la segunda la impide. Esta segunda interpretación a la que nos referimos consistiría en leer: lo que se tenía, falsamente, por universal es en realidad lo masculino bajo un disfraz impostor y desconcertante. Con ello, subrayémoslo, se niega la primera premisa de la interpretación a la que antes nos referimos, es decir, se entiende que “lo genéricamente humano” en sí mismo es una trampa, que no existen ni deben existir zonas neutras en la existencia humana, por tanto, toda abstracción universalizadora ha de ser criticada, no por ser insuficientemente coherente, sino por no ser en modo alguno pertinente. Desde aquí se puede afirmar que “no hay mediación alguna de la diferencia sexual”, que ésta lo impregna todo y no debe ser transcendida en contexto alguno ni conceptual ni prácticamente. Por decirlo*

*en la terminología al uso: lo genéricamente humano debe ser “deconstruido”.*  
(Amorós, 2009, p. 25)

### III. El antropocentrismo como sesgo epistemológico

#### III.1 Revisando el aspecto epistemológico

Un sentido epistemológico alternativo que resulta útil para desenredar debates actuales es comprender el antropocentrismo a partir de su comportamiento en calidad de sesgo en sus múltiples dimensiones: investigación, educación, metodología, etc. Así, *el sesgo epistemológico antropocéntrico* se reproduce a partir de su efecto de invisibilización y repetición que le da tanto un aura de naturalidad como de auto-evidencia. Un modo particular de este es el *sesgo epistemológico excepcionalista*.

El *sesgo antropocéntrico* se produce en la formulación de un enunciado cuando se desliza el supuesto de que el humano es central de una manera no justificada o que el mundo/un ente está a su disposición solo por el hecho de ser humano. El conflicto se genera en tanto el antropocentrismo posee actualmente el mismo valor científico que el geocentrismo; algo que se evidencia de la propia comparación entre revolución copernicana y darwiniana. Mientras que el *sesgo excepcionalista* se produce cuando en una formulación se introduce el supuesto de que el ser humano es un ser único a partir de alguna cualidad que lo destaca sobre el fondo de su animalidad. Las características usuales a las que se apela en la tradición filosófica son: la racionalidad, las emociones, la moral, la cultura, la sensibilidad estética, el pensamiento, la tecnología o el lenguaje; pero pueden aparecer otras en la bibliografía general, particularmente en algunas corrientes de “divulgación científica”, incluso apelando a la evolución en un sentido heroico (bipedismo, índice de encefalización, dolor en el parto relativo a los dos hitos anteriores, consumo de carne, entre otras). En este caso no se describe una cualidad, sino que se la utiliza para operativizar una jerarquía que distingue el ámbito humano del no-humano. El conflicto se produce porque para cada característica que se pretenda postular como marca de la calidad de “único” existen estudios que borran la frontera humano/animal al encontrar esa característica también fuera del espectro de lo humano (Lázaro y Ferrari, 2020). Tales características suelen aparecer generalmente en las ciencias humanas y sociales que, según Schaeffer,

se fundan de antemano desde una metafísica moderna en la tesis de la excepcionalidad humana y se inmunizan epistémicamente frente a conocimientos provenientes de otras ciencias, detentando ideas contextualmente inadecuadas sobre lo humano.

Es decir, es un sesgo en el que se oculta el antropocentrismo, aferrado a concepciones tradicionales de lo humano ahora anacrónicas, pero escasamente puestas en tela de juicio. Esto se debe, en parte, a la apelación sistemática a falacias como la de repetición (reiteración de la centralidad de lo humano, su excepcionalidad, etc.) para generar efecto/sensación de verdad; o la falacia de apelación a la autoridad (retomando a un pensador sin importar su época, contexto, pertinencia o pericia).

La naturalización del antropocentrismo guarda peligrosidad por sus efectos en la construcción y reproducción del saber a partir de una errada orientación del conocimiento. Tal como sucede de manera análoga con el sesgo sexista. Incluso posee un efecto retroactivo: habiéndose realizado y aceptado innovaciones en un determinado campo, muchas veces los actores sociales e intelectuales prosiguen enseñando, investigando y comportándose como si no se hubiesen incorporado esos nuevos conocimientos, en un claro desfasaje teórico.

Las distintas dimensiones que puede adoptar este *sesgo epistemológico antropocéntrico* se manifiestan en:

- (i) Las preconcepciones culturales en torno al ser humano, los demás animales y la naturaleza/biósfera, junto con las relaciones que se entienden que se establecen hacia ellos a partir de tales. Las que, a su modo, influyen los temas de investigación, los modos de producir conocimiento, los diseños experimentales, la metodología y, en definitiva, marcan una perspectiva hegemonizando los sentidos posibles.
- (ii) La visión antropocéntrica sobre los sujetos/objetos de estudio que queda inscrita en el modo de manipular, tratar o disponer de estos (sean animales, ecosistemas, elementos inertes, etc.), en una vertiente práctica.
- (iii) El antropocentrismo que se encuentra —sea explícito, sea subyacente— ya en las propias teorías, sus categorías y sus definiciones, que restringen su aplicación por fuera de lo humano; y al no conocer marcos teóricos o perspectivas alternativas, se muestran como aparentemente neutros u objetivos, e incluso, universales.



Tal como señala el biólogo Frans de Waal, se produce una “tensión entre continuidad y excepcionalidad que sigue siendo visible en la actualidad, con una afirmación tras otra acerca de aquello en lo que diferimos y su subsiguiente erosión en los años posteriores” (de Waal, 2016, p. 148-149). Indica que entre los últimos ejemplos se incluye “que el ser humano es diferente por su sentido de la mortalidad y el miedo a la muerte, su capacidad de poner la cooperación por delante de la competencia, y su tendencia a basar decisiones en un futuro imaginado” (de Waal, 2016, p. 149). No obstante, lo interesante es que justamente “estas afirmaciones generalmente pasan por cuatro fases, en la primera se repiten constantemente, en la segunda son cuestionadas por nuevos descubrimientos, luego comienzan a retirarse paulatinamente y por último son eliminadas” (de Waal, 2016, p. 149). Lo que subyace, entonces, es la naturaleza arbitraria de esta discontinuidad (de Waal, 2016, p. 149), que se impone más como un sesgo de autoafirmación de la diferencia antropológica que como una evidencia empírica. Así,

*[En] biología, neurología, ciencias médicas la continuidad se presupone por defecto (...) en estas disciplinas se da por sentada la continuidad entre las formas de vida, y por muy importante que pueda ser la humanidad, no deja de ser una mota de polvo en el cuadro general de la naturaleza. (...) Pero en otras ciencias sociales, en las humanidades, y todavía en algunos rincones de la psicología, la discontinuidad sigue siendo el supuesto típico. (de Waal, 2016:147) [El resaltado es propio.]*

En el siguiente apartado nos aproximaremos a un caso testigo del modo en que opera el sesgo epistemológico en sus dos acepciones, a partir de la definición de “cultura” en el siglo XX.

### III.2 El problema de la definición de cultura.

La imposibilidad de seguir hablando en términos dualistas cultura/naturaleza se manifiesta en el cambio que sufre la definición de cultura durante el pasado siglo. Por detrás de la idea de cultura, se esconde la consideración de que el ser humano es excepcional y por supuesto, es discontinuo en relación al orden natural. Es decir, el término cultura depende en primera instancia de poseer, primero, la idea de que no

se pertenece a la “naturaleza” y si se pertenece, también se le agrega otro ámbito que es el cultural; una doble pertenencia. En este sentido, parte de la conmovión final del antropocentrismo, puede verse también en cómo se disputa el dualismo naturaleza/cultura.<sup>16</sup>

La definición de “cultura” hasta la década de 1970 estuvo unida a una marcada concepción antropocéntrica, regida por el supuesto de que sólo el humano es un ser cultural. Este supuesto basado en la discontinuidad derivó en la creación de términos como “cultura no-humana”, “proto-cultura” o “tradiciones culturales” que —incluso actualmente— son utilizados para dividir tajantemente el fenómeno cultural al referirse a comportamientos culturales en los demás animales, con el objetivo de utilizar “cultura” estrictamente sólo para el caso humano.<sup>17</sup> Pero ello carece de sentido para postulados de la teoría de la evolución actual, en tanto la cultura como fenómeno tiene uno de sus casos en la cultura humana pero no es la única posible ni una excepcionalidad, más bien es una de sus modalidades (Lázaro y Ferrari, 2020; Ferrari, 2020 a). La cultura es un fenómeno eminentemente animal, del cual la nuestra es sólo un emergente de una red más vasta que nos constituye, pero que no hemos constituido de manera autónoma y exclusiva tal como comprenden las interpretaciones tradicionales.

No obstante, esto suscitó un debate entre distintos campos alrededor de la definición de cultura. Algunos investigadores entienden como un error formular la definición en términos restrictivos y proponen su reemplazo por definiciones inclusivas de cultura, capaces de abarcar una serie de criterios independientes del organismo portador, a fin de poder reconocer comportamientos culturales de forma amplia, independientemente de la especie donde se presenten. Justamente, este recaudo epistémico-metodológico es útil para no caer en una definición antropocéntrica (sólo restringida a la especie *Homo sapiens*) ni excepcionalista (que

---

<sup>16</sup> Ver Oyama, S. (2000), *Evolution's Eye. A System view of the Biology-Culture Divide*. Durham and London: Duke University Press. Siguiendo a esta autora, una mayor comprensión de la vida puede darse en términos de “interpenetración” antes que seguir hablando en términos de los pares ordenados “mente/cuerpo”, “naturaleza/cultura”.

<sup>17</sup> Agradezco al Dr. Héctor Ricardo Ferrari por esta explicación.

entienda la cultura como característica radicalmente distinta y exclusiva de la humanidad) que sesgue la investigación.

Desde mediados y especialmente desde el último tercio del siglo pasado, las investigaciones primatológicas dirigidas por Louis Leakey —que se realizaron en torno a las poblaciones de chimpancés observados por Jane Goodall, de gorilas observados por Dian Fossey y de orangutanes estudiados por Biruté Galdikas— contribuyeron a cambiar la concepción del ser humano y, especialmente, la definición de cultura (Goodall, 1971; Fossey, 1983; Galdikas, 1995). El uso de herramientas, los comportamientos sociales complejos, la comunicación, el consumo ritual de alimento y otros tópicos permitieron advertir una similitud, hasta ese momento poco investigada, entre la especie humana y los demás primates antropomorfos. Comenzó a esbozarse así una nueva definición de cultura. De hecho, el uso y creación de herramientas, como el consumo cultural de alimentos, se creía hasta entonces, algo exclusivamente humano. Justamente “La frontera humano/no-humano suele articularse sobre falencias, cosas que están de un lado (el humano) y no del otro (el no humano), de manera tal que al ser un sistema 1/0, deviene cualitativo: los humanos somos cualitativamente distintos de los no humanos.” (Lázaro y Ferrari, 2020, p. 127). Siguiendo a Michael Ruse,

*Hoy, todo el mundo está de acuerdo en que los humanos formamos parte del mundo animal, en particular del mundo de los primates. Comemos, dormimos y tenemos pasiones sexuales igual que otros animales. Ahora se cree, gracias a estudios moleculares, que los humanos están de hecho íntimamente relacionados a los grandes simios, y que nos hemos separado de ellos hace solo unos 6 millones de años. De hecho, a pesar de las apariencias, los humanos quizás estemos más cerca de los chimpancés que los chimpancés de los gorilas. (Ruse, 2009, p. 18)*

Y,

*Hoy nadie niega que los humanos tengamos atributos animales, aunque muchos minimizarían la conexión con los simios, argumentando que a medida que la inteligencia ha aumentado también lo ha hecho la separación del animal. Se dice con frecuencia que los humanos han entrado en el reino de la cultura, y que la biología como tal es esencialmente irrelevante. Nuestros artefactos, nuestra lengua, nuestras costumbres, nuestras religiones y muchas otras cosas nos separan de los brutos y nos llevan a la civilización. El darwinista /.../ cree que esta es una visión sesgada. No sólo porque es incorrecta sino porque es enormemente*

*incompleta. Hay que ser consciente de que la biología todavía importa y de que la cultura en cierto modo se asienta sobre la biología, que la cultura desciende hasta la biología a medida que esta asciende. Colocar la biología frente a la cultura es (sencillamente) una falsa dicotomía /.../. (Ruse, 2009, p. 18)*

No obstante, desde distintos campos, entre ellos la antropología cultural, en general se suele sostener una concepción antropocéntrica, que considera que la cultura es por definición una cualidad exclusivamente humana. En la clásica recopilación de Kroeber y Kluckhohn, de 1952, donde reunieron 164 definiciones de cultura, la mayoría remarcaba su carácter humano, mientras que en las restantes aparecía de forma implícita, como un supuesto. Galaty y Leavitt lo explican de manera resumida:

Los antropólogos utilizan hoy en día la palabra “cultura” en varias acepciones: 1) Capacidad de simbolización propia de la especie humana; 2) Estado dado de la inventiva y de la invención (tecnología); 3) Entidad social relativamente autónoma y compleja; 4) Sistema colectivo de símbolos, de signos y de significaciones propias de varias sociedades según modalidades diversas de integración (Galaty y Leavitt, 1996, p. 205).

De manera que con este tipo de definiciones la cultura aparece como “adquisición singular, que surgió en un momento tardío de la evolución homínida, carente de continuidad con procesos anteriores” (Pelaéz del Hierro y Baró, 1997, p. 157). Y si bien en la antropología paulatinamente se abolió el uso etnocéntrico (Barrera Luna, 2013), no ocurrió así con el antropocéntrico. Tal como señalan Laland y Janik,

*Los debates han girado en torno a cómo definir la cultura, qué tipo de aprendizaje social la respalda y cuál es la mejor manera de interpretar la variación conductual. Incluso en el caso humano, la cultura ha demostrado ser un concepto difícil de precisar y existe poco consenso definitorio dentro de las ciencias sociales. Mientras que algunos investigadores caracterizan las especies como culturales según exhiban “características clave” presentes en la cultura humana, sugerimos aquí que una perspectiva antropocéntrica actúa como una barrera para comprender las raíces evolutivas de la cultura y pone en peligro nuestra capacidad de ver las relaciones entre fenómenos en diversos taxones (Laland & Janik, 2006, p. s/p).*

Paulatinamente se arribó a una concepción biológico-naturalista de cultura en el caso humano. Keesing, por su parte, define cultura como un sistema adaptativo desde una perspectiva evolutiva, que permitió a nuestro linaje acoplarse con su entorno, comprendiendo la cultura como un proceso biológico entre otros, cuya función es ecológica (Keesing, 1993).

Pero, avanzando un poco más, algunos investigadores adoptan una perspectiva integradora al replantear de forma más general un paso evolutivo previo, considerando el mecanismo de la selección natural y como influyó en la emergencia de este fenómeno:

*¿Por qué hubo una selección de organismos capaces de cultura? ¿En qué sentido la transmisión conductual pudo constituir una adaptación útil en la selección natural? /.../ examinar los orígenes evolutivos remotos de la cultura /.../ no se trata de un fenómeno que surgiera de la nada. (Bonner, 1982, p. 21)*

Repensar la cultura guiados por la perspectiva de la continuidad evolutiva permite formular nuevas definiciones precisas que conserven rasgos fundamentales, pero sean holistas e integradoras, como la siguiente en la que la cultura implica más bien la “/.../ transmisión de información entre individuos o grupos, donde esta información permanece constante a través del rasgo conductual” (Ramsey, 2013).

Por su parte, Clifford Geertz ya había advertido algunas dificultades en la concepción esencialista de cultura, suponiéndola como un estado superior alcanzado a partir de la sedimentación de otros. En “El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre” (1973) analiza la categoría de cultura frente a la antigua noción de naturaleza humana. Así advierte: “La idea de que los hombres son hombres en cualquier guisa y contra cualquier telón de fondo no ha sido reemplazada por la de ‘otras costumbres, otras bestias’” (Geertz, 2003, p. 44). Es decir, se entendía lo humano bajo una representación esencialista:

*La imagen del hombre propia del siglo XVIII que lo veía como un puro razonador cuando se lo despojaba de sus costumbres culturales, fue sustituida a fines del*

*siglo XIX y principios del siglo XX por la imagen del hombre visto como el animal transfigurado que se manifestaba en sus costumbres (Geertz, 2003, p. 46) [El resaltado es propio.]*

Así, se identifica el concepto de cultura con la dimensión identitaria y definitoria de lo humano. Geertz formula lo que denomina “la idea estratigráfica de cultura”, que implica una visión del humano como un ser que se encuentra estratificado, desde niveles inferiores animales hasta niveles superiores que lo identifican específicamente en tanto que “humano”:<sup>18</sup>

*[Bajo esta comprensión] El hombre era un animal jerárquicamente estratificado. Una especie de depósito evolutivo en cuya definición cada nivel —orgánico, psicológico, social y cultural— tenía asignado un lugar indiscutible. Para ver lo que realmente el hombre era, debíamos superponer conclusiones de las diversas ciencias pertinentes —antropología, sociología, psicología, biología— unas sobre otras /.../; y una vez hecho esto, la importancia capital del nivel cultural (el único distintivo del hombre) se pondría naturalmente de manifiesto y nos diría con su propio derecho lo que realmente era el hombre. (Geertz, 2003, p. 53) [El resaltado es propio.]*

La concepción estratigráfica, a la que critica, supone un salto: de la animalidad entendida como base rudimentaria de la humanidad hasta un estadio complejo de desarrollo, el paso hacia lo que constituye al hombre en lo que es. En la perspectiva esencialista, que actualmente aun circula en distintos ámbitos, se supone que

---

<sup>18</sup> Al respecto, específicamente señala: “La tradicional visión de las relaciones entre el progreso biológico y el progreso cultural del hombre sostenía que el primero, el biológico, se había completado para todos los fines antes que el segundo, antes de que comenzara el cultural. Es decir, que esta concepción era nuevamente estratigráfica: el ser físico del hombre evolucionó por obra de los habituales mecanismos de variación genética y de selección natural hasta el punto en que su estructura anatómica llegó más o menos al estado en que la encontramos hoy; luego se produjo el desarrollo cultural. En algún determinado estadio de su historia filogenética, un cambio genético marginal de alguna clase lo hizo capaz de producir cultura y de ser su portador; en adelante su respuesta de adaptación a las presiones del ambiente fue casi exclusivamente cultural, antes que genética. Al diseminarse por el globo, el hombre se cubrió con pieles en los climas fríos y con telas livianas (o con nada) en los cálidos; no modificó su modo innato de responder a la temperatura ambiental. Confeccionó armas para extender sus heredados poderes predatorios y sometió a la acción del fuego los alimentos para hacer digerible una mayor proporción de éstos.” (Geertz, 2003, p. 53).

*El hombre se hizo hombre, continúa diciendo la historia, cuando habiendo cruzado algún Rubicón mental llegó a ser capaz de transmitir “conocimientos, creencias, leyes, reglas morales, costumbres” (para citar los puntos de la definición clásica de cultura de Sir Edward Tylor) a sus descendientes y a sus vecinos mediante la enseñanza y de adquirirlos de sus antepasados y sus vecinos mediante el aprendizaje. Después de ese momento mágico, el progreso de los homínidos dependió casi enteramente de la acumulación cultural, del lento crecimiento de las prácticas convencionales más que del cambio orgánico físico, como había ocurrido en las pasadas edades. El único inconveniente está en que un momento semejante no parece haber existido. (Geertz, 2003, p. 53) [El resaltado es propio.]*

Si se considera que los modos culturales de la vida tardaron en desarrollarse millones de años en el género homo y si se extiende de esa forma el desarrollo de la cultura “ese paso comprendió no sólo un puñado de cambios genéticos marginales sino una larga, compleja y estrechamente ordenada secuencia de cambios” (Geertz, 2003, p. 53). Por tanto carece de sentido pensar la cultura como algo exclusivamente humano en general o de la especie *Homo sapiens* en particular,<sup>19</sup> produciéndose así un “traslado o superposición de un millón de años entre el comienzo de la cultura y la aparición del hombre tal como lo conocemos hoy” (Geertz, 2003, p. 53). En este sentido, “Las fechas precisas —que son tentativas y que la ulterior investigación puede alterar en una dirección o en otra— no son importantes; lo que importa aquí es que hubo un solapamiento /.../” (Geertz, 2003, p. 53). Entonces, “cruzar un Rubicón mental” puede entenderse como el salto ontológico que separaría al mero animal del hombre, ese punto imaginario que le otorga su carácter excepcional, por tanto único en la historia de la vida... Pero que, de todos modos, desde la óptica evolutiva antropológica es una ficción.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Tal como se sabe actualmente, existieron comportamientos culturales como los que se identifican en *Homo sapiens* en otros *homo*.

<sup>20</sup> En algunas oportunidades se apela a la existencia de mutaciones o “saltos” genéticos para explicar la cultura humana y negarla en otros animales, pero esto no es suficiente para la reproducción material y simbólica de la cultura, ver especialmente: Jablonka y Lamb (2005) *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. A Bradford Book The MIT Press. Por su parte, Dennett afirma “La cultura humana, como hemos visto, no es precisamente una grúa compuesta de grúas, sino una grúa que hace grúas. La cultura es un conjunto de grúas tan poderoso que sus efectos pueden frenar muchas —si no todas— de las más tempranas presiones genéticas y de los procesos que la han creado y aún coexisten con ella. A

Este recorrido permite dar cuenta de que se entendió el concepto de cultura de modo excepcionalista y rupturista, como una característica o cualidad exclusiva de lo humano, que produjo un punto de quiebre entre la animalidad y la humanidad, o lo que algunos aun denominan entre la hominización y la humanización. El presupuesto de la cultura como exclusividad humana produjo un sesgo en las investigaciones, tanto en la observación como en la metodología y en la construcción de teoría, y por supuesto hasta hoy en día en la educación. Tal como afirma el propio Schaeffer “sería erróneo querer hacer de la cultura un lugar de la excepcionalidad humana. Las culturas son plurales, no porque las culturas humanas sean diversas, sino también porque la humana no es la única cultura animal” (Schaeffer, 2009, p. 17).

#### IV. ¿Y, entonces...?

Así, podemos preguntarnos, si el antropocentrismo se centra en lo humano o en el hombre, en lo que los helenos denominaron *anthropos* y los latinos *humanus*, como categoría universal, entendido de una muy específica manera, ¿qué sería lo contrario al antropocentrismo? dado que esta construcción no logra ser más que una ficción invisibilizada. Y si lo rechazáramos, entonces ¿qué nos quedaría?, ¿lo humano se vería despojado completamente de todo lo que consideramos identitario? Esto es realmente problemático si consideramos el fondo representacional sobre el que la definición de lo humano emerge, se desarrolla y posteriormente se consolida en la modernidad, inscribiéndose en dicotomía con lo animal. En otras palabras:

*¿Qué es lo opuesto a ‘ser humano’?<sup>21</sup> Aunque los científicos pueden ahora clasificar a la humanidad entre los animales, todavía estamos muy lejos de haber interiorizado esa idea. Llamar a alguien ‘animal’ sigue siendo una forma de negar la humanidad de esa persona. Los animales pueden servir de contraste con los seres humanos porque se parecen a nosotros en muchos aspectos, pero estas similitudes se utilizan a menudo para destacar una diferencia esencial, que puede ser cualquier cosa, desde un tabú contra el incesto hasta el lenguaje. La categoría*

---

menudo cometemos el error de confundir una innovación cultural con una innovación genética.” (Dennett, 1999, p. 554)

<sup>21</sup> Lo que nos interesa aquí es que ya no se debe buscar lo opuesto de “lo humano” sino una instancia superadora.



*de ‘animal’ agrupa a una amplia gama de seres que tienen poco en común más allá del hecho de que no son, o no del todo, humanos. Hoy en día, la gente a veces prefiere la frase ‘animal no humano’ por razones científicas o humanitarias, pero simplemente hace un poco más explícito el significado del concepto original. (Sax, 2011, p. 26)*

*Los significados de la palabra “humano” proliferaron a lo largo de los siglos, particularmente desde el Renacimiento [cuando para entender qué somos se retoman viejas pero significativas tradiciones de pensamiento]. Ahora bien, si rastreamos el concepto hasta sus raíces en la etimología y en el mito, surge una comprensión sorprendentemente consistente. En la etapa inicial de este proceso, la “humanidad” no es tanto lo que ahora llamamos una “especie” como un tipo de experiencia, principalmente de fugacidad y vulnerabilidad. Se considera que los seres humanos no existen en relación con los “animales” sino, en todo caso, con las deidades. En la segunda etapa, comenzando en la antigüedad tardía, los animales en lugar de las deidades surgen como el principal modelo contra el cual se definen los seres humanos. En la tercera etapa, comenzando alrededor del Renacimiento, la comprensión de “humano” se amplía para abarcar nuevas tecnologías y productos culturales. La humanidad, en consecuencia, se convierte menos en un organismo que en una esfera de existencia, que se opone no tanto a los animales como a la “naturaleza”. Sin embargo, esta sucesión de formas de entender el término “humano” no es tanto una cuestión de sustitución como de acumulación. La palabra ha adquirido constantemente nuevos significados sin renunciar a los antiguos, volviéndose cada vez más rica, complicada y escurridiza. (Sax, 2011, p. 22-23) [La traducción y el resaltado son propios.]*

La dificultad reside en que al pensar lo Humano al modo de una esencia de la que participan los seres designados actuales, todos los pasados y los futuros, de manera ahistórica, se pierde la dimensión contextual, aleatoria, relacional, experiencial y dinámica de lo que puede entenderse por lo humano como fenómeno evolutivo. ¿Amala y Kamala, entonces, serían humanas?<sup>22</sup> Su trágica historia las deja del lado de los animales silvestres, en tanto su comportamiento y destino fue el mismo que el de un lobo en cautiverio, forzado a acoplar a dinámicas exógenas que no comprende. En

---

<sup>22</sup> Amala y Kamala son los nombres de dos “niñas ferales” de la India, correspondientes a principios del s. XX, presuntamente perdidas en el bosque y criadas por una manada de lobos. Fue un caso muy conocido, y los registros de la época informaron comportamientos semejantes a los que tendrían los perros o los lobos, dificultades de socialización con humanos y “conductas incivilizadas”. Pero actualmente se cuestiona la veracidad de tales registros, si bien las dos hermanas existieron.

este sentido, lo humano puede aparecer como la insistencia en una serie de características exclusivas-excluyentes, de forma normativa, pero en la práctica la división es borrosa, delatando su ficcionalidad:

*...el significado de “humano” inicialmente es menos un concepto que una experiencia. Si los seres humanos se diferencian de algo, lo hacen respecto de las deidades. Sin embargo, los límites entre las personas, las deidades y los animales aún no están claramente trazados.<sup>23</sup> A finales de la Antigüedad, los seres humanos empezaron a definirse principalmente en relación con los animales. Al igual que los dioses, la gente envidia las habilidades naturales de los animales, pero los hombres y mujeres también se ven a sí mismos por encima de los animales a partir de un entendimiento superior. A medida que entramos en el período moderno, la comprensión de los seres humanos se amplía para incluir tecnologías, leyes y costumbres cada vez más intrincadas, y la gente se define no sólo en relación con los animales sino con todo el mundo natural. (Sax, 2011, p. 33) [La traducción es propia.]*

Además,

*/.../A pesar de las acumulaciones que han crecido a su alrededor a lo largo de milenios, el concepto de “humanidad” sigue basándose fundamentalmente en una experiencia: la de la cercanía a la Tierra, combinada con la conciencia de la transitoriedad y la vulnerabilidad. Esto contrasta paradójicamente con nuestro aparente dominio entre las formas de vida del planeta, aunque el impulso humano por dominar siempre ha tenido algo profundamente defensivo. La cultura moderna es ampliamente descrita como “antropocéntrica”, pero esa etiqueta está un poco simplificada. Pasa por alto que, junto con la arrogancia humana, y profundamente ligada a ella, siempre ha habido intensos sentimientos de extrema vulnerabilidad humana, incluso de inferioridad, con respecto a otras criaturas. La falta de reconocimiento de esto conduce frecuentemente a un trasfondo de misantropía, que a menudo se encuentra en los escritos sobre los animales o el medio ambiente. (Sax, 2011, p. 35) [La traducción es propia]*

El antropocentrismo, entonces, no sería constitutivo de lo humano, sino que responde a un sentido, a un modo de comprender-representar al mundo y de representarnos en él. Es decir, el antropocentrismo también es una narrativa, dentro de la categoría más específica de meta-narrativa. Se compone de narrativas más pequeñas, cuya función

---

<sup>23</sup> Los dioses zoomorfos en ese sentido también son significativos.

es pragma-operativa: a la vez que nos dan un modelo-de-mundo, regulan nuestras interpretaciones y conductas. Es decir, una creencia compartida, normativa y ordenadora que permite un determinado modo de estructurar las relaciones humano-animales junto con el propio lugar simbólico en una trama de conceptualizaciones. Pero también, el antropocentrismo estructura las relaciones antropológicas interespecíficas a partir de la sujeción de grupos humanos animalizados bajo ciertas características que los alejarían del modelo de sujeto y los ubican como más próximos a la naturaleza, y por tanto al usufructo, instrumentalización, dominio y extinción individual o colectiva (González, 2019).

La posibilidad de marcar un límite, a partir de “aquello que no es” el ser humano, permite la apertura a definiciones positivas que puedan eliminar los aspectos más ficcionalizados de la definición antropológica. Es decir, el límite también permite la construcción de nuevos sentidos. Eso posibilita delinear una ruptura epistemológica que derive en el abandono del punto de vista humano exclusivamente entendido como antropocentrado, que muestre que el modo de construir sentido no es idéntico con el hecho de ser humano (sea lo que sea que esto signifique). En otras palabras, antropocentrismo y existencia humana no son idénticos. Así, el juego de oposiciones simbólicas humano-animal puede ser desarticulado, pero para ello se requiere una operación de disección terminológica que intentamos desarrollar a lo largo de este artículo.

## V. Consideraciones finales

En este artículo propusimos un recorrido para desmontar la trampa del antropocentrismo mostrando una forma de escape, con el objetivo de aportar claridad teórica a los debates del presente. Qué se entiende por antropocentrismo no siempre es claro, lo cual requirió revisar su definición y sus dimensiones: ontológica, epistemológica y ética. Finalmente, siguiendo la crítica contemporánea, como aporte principal, se proveen herramientas teóricas para entender cómo procede el antropocentrismo de manera general a partir de su constitución como una construcción de sentido y de forma particular como sesgo epistemológico (i)

## **Contra la trampa del antropocentrismo**

**Micaela Anzoátegui**



REVISTA LATINOAMERICANA DE  
Estudios Críticos Animales

antropocéntrico propiamente dicho; (ii) excepcionalista, como una variante y (iii) operando a través del supuesto de inevitabilidad. Una vez que estos sesgos son bien identificados, podemos detectarlos y desactivarlos, eludiendo la artificiosa creencia de que sólo cabe evitar el antropocentrismo en la esfera ética, mientras que resultaría imposible en la ontológica y la epistemológica, tal como extensa pero erróneamente se imagina. A su vez, los enfoques analizados dejan al descubierto la inestabilidad del antropocentrismo, o más bien su transitoriedad o contingencia, configurando una perspectiva parcial a la que subyace una fuerte marca sexista. El antropocentrismo, entonces, lejos de ser una representación constitutiva inherente a lo humano como señala el supuesto de su inevitabilidad, es solo uno de los modos posibles de dotar de sentido la existencia y al cosmos. Pero, no es el único posible, ni el más adecuado, tampoco resulta universal ni responde a una identidad antropológica propia. Así, para contribuir a la destrucción de esta trampa, una manera poco explorada de hacerlo es comprendiendo su nivel epistemológico. El caso paradigmático elegido fue el de la definición de cultura y sus cambios en el siglo XX, clave para aproximarnos al funcionamiento del sesgo antro-po-excepcionalista.

### **Agradecimiento**

El artículo es parte de la investigación interdisciplinaria desarrollada en el marco de la beca doctoral otorgada por la Universidad Nacional de La Plata que realicé conjuntamente bajo la dirección de la Dra. María Luisa Femenías (Cátedra Antropología Filosófica-FaHCE), la Dra. Aurelia Di Berardino (Cátedra de Filosofía de las Ciencias-FaHCE) y del Dr. Héctor Ricardo Ferrari (Cátedra de Etología-FCNyM), correspondientes a dicha casa de estudios superiores. Agradezco su siempre entusiasta discusión de mis ideas y disciplinado (pero amoroso) apoyo teórico-pedagógico. Además, el trabajo fue honrado con los atentos comentarios de Luciana Carrera, compañera impulsora hace más de 10 años de temas no-anthropocéntricos dentro del Dto. de Filosofía de la FaHCE-UNLP. Por último, mientras que la mirada filosa de Belén Ballardo guio las últimas correcciones, la cálida asistencia de Cassiana Lopes Stephan hizo posible su publicación.

## Bibliografía

- Amorós, C. (2009). Simone de Beauvoir: entre la vindicación y la crítica al androcentrismo. *Investigaciones feministas*, 9-27.
- Anzoátegui, M. (2021). *La noche del antropocentrismo: continuidad evolutiva vs. excepcionalidad humana*. Tesis para obtener el grado de Doctora en Filosofía. Universidad Nacional de La Plata.
- Anzoátegui, M. (2020). “Antropocentrismo”. Entrada temática en Pezzetta, S. *Interinsular: Ciencia, Derecho, Filosofía y Animales*. Buenos Aires. Culture and Animals Found.
- Anzoátegui, M. (2015). *El problema de la condición de persona aplicada a los animales no humanos: Antropocentrismo especista, subjetividad y derecho*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Barrera Luna, R. (2013). “El concepto de la Cultura: definiciones, debates y usos sociales”, *Revista Clases de Historia. Historia y Ciencias Sociales*.
- Beauvoir, S. ([1949] 1975). *Segundo Sexo*. Siglo XX eds.
- Beorlegui, C. (2011). *Singularidad de la especie humana*, Deusto.
- Boddice, Rob, ed. (2011). Introduction: The end of Anthropocentrism. *Anthropocentrism: Humans, animals, environments*. Human-Animal Studies. Boston: Brill.
- Bonner, J. T. (1982). *La evolución de la cultura en los animales*, Madrid: Alianza.
- Brophy, Brigid (1969). *The Rights of Animals*. Animal Defence and Anti-Vivisection Society.
- Canning, R., & Kimber, G. (2022). *Brigid Brophy: avant-garde writer, critic, activist*. Edinburgh University Press.
- Cobo, R. Los orígenes del patriarcado moderno: Jean Jacques Rousseau, Madrid, Cátedra, 1995.
- De Waal, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Barcelona: Tusquets.
- d'Eaubonne, F. (1974). *Le féminisme ou la mort*. FeniXX.

- DeLapp, K. (2011). The view from somewhere: Anthropocentrism in metaethics. In *Anthropocentrism* (pp. 37-58). Brill.
- Darwin, C. (1859). *On the origin of species*. 1 ed. London: John Murray.
- Darwin, C. (1871). *The descent of man*. New York: D. Appleton.
- Darwin, C. (1872). *The Expression of Emotions in Man and Animals*. London: John Murray. [Disponibles en Darwin on-line <http://darwin-online.org.uk/>]
- Dennett, D. (1999). *La Peligrosa Idea de Darwin*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Dewey, J. (1910). "The Influence of Darwin on Philosophy". *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*. New York: Henry Holt and Company, 1-19.
- Dewey, J. (2000). La miseria de la epistemología. Biblioteca Nueva: Madrid.
- Dupré, J. (2007). *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*. Madrid: Katz Editores.
- Femenías, M. L. (1996). *Inferioridad y Exclusión (modelo para desarmar)*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, Colección Nuevo Hacer.
- Ferrando, F. (2016). The party of the anthropocene: Post-humanism, environmentalism and the post-anthropocentric paradigm shift. *Rel.: Beyond Anthropocentrism*, 4, 159.
- Ferrando, F. (2017). What Does POST-ANTHROPOCENTRISM Mean? Dr. Ferrando (NYU) - Course "The Posthuman" Lesson n. 5 (video).
- Ferrari, H. R. (2020 a). Elementos de etología para una antrozoología crítica. *Calidad de vida & salud*, (13) 62-72.
- Ferrari, H. R. (2020 b). Silvestres/domésticos: la frontera evanescente, II ISAE Congreso Latinoamericano de Comportamiento Animal, Colombia.
- Fossey, D. ([1983] 2000). *Gorillas in the Mist*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Goodall, J. ([1971] 2000). *In the shadow of man*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Galdikas, B. ([1995] 2013). *Reflejos del Edén. Mis años con los orangutanes de Borneo*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Galaty, J. y Leavitt, J. en Bonte, P., Izard, M., (2005) *Diccionario Akal de etnología y antropología*. Akal: Madrid.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González, Anahí Gabriela (2019). Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*. (139-159).

- Harlow, Shapley (1958) *Of Stars and Men*. Beacon Press: Boston.
- Herrera-Ibáñez, A. (2018). Nada vivo nos es ajeno. P. Rivero-Weber, *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*, 44-55.
- Jablonka, E.; Lamb, M. J. (2005) *Evolution in four dimensions*. Massachusetts: MIT Press Book.
- Kant, I. (2004) “Comienzo verosímil de la historia humana”. *Filosofía de la Historia*, Buenos Aire: Terramar.
- Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- Keesing, R. (1993) “Teorías de la cultura”, a H. M. Velasco (Comp.): *Lecturas de Antropología Social y Cultural*. Madrid, UNED, pp. 51-82.
- Kroeber, A. L. y Kluckhohn, C. (1952) *Cultura: una revisión crítica de conceptos y definiciones*, Museo Peabody, Cambridge.
- Laland K. & Janik V. (2006), “The animal cultures debate”, *TRENDS in Ecology and Evolution* Vol.21 No.10.
- Lázaro, L., & Ferrari, H. R. (2020). Antrozoología de la cognición: igualando las diferencias. *Calidad de Vida y Salud*, 13, 126-143.
- Magnavacca, S. (2008). *Pico della Mirandola*. Buenos Aires: Winograd.
- Mosterín J., y Riechmann, J. (1995). *Animales y ciudadanos: indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid: Talasa.
- Oyama, S. (2000), *Evolution's Eye. A System view of the Biology-Culture Divide*. Durham and London: Duke University Press.
- Padwe, J. (2013). “Anthropocentrism” en Gibson (Ed). *Oxford Bibliographies in Ecology*. New York: Oxford University Press.
- Peláez del Hierro, F. y Veá Baro, J. (sin). *Etología*. Madrid: Pirámide. Cap. 4.
- Pezzetta, S. (2020). Los desafíos para la ética y el derecho animal en argentina y latinoamérica. *Nós e os outros animais*, 291.
- Ramsey, G. (2013) “Culture in humans and other animals”, *Biol Philos* (2013) 28:457-479.
- Riechmann, J. (2000). Introducción: Aldo Leopold, los orígenes del ecologismo estadounidense y la ética de la Tierra. *Una ética de la tierra*. Libros de la Catarata: Madrid.

- Roldán, C. (1999). Del universalismo ético kantiano y sus restricciones antropológicas. *Ética y antropología: un dilema kantiano*, 43-68.
- Roldán, C. (1995). El reino de los fines y su gineceo: las limitaciones del universalismo kantiano a la luz de sus concepciones antropológicas. *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*, 171-185.
- Ruse, M. (2009). *Darwin y la filosofía*. *Teorema*. 28(2), 15-33.
- Ryder, R. (1971). *Animals, Men and Morals*, New York: Taplinger.
- Ryder, R. (2010). Speciesism again: The original leaflet. *Critical Society*, 2(1), 2.
- Sax, B. (2011). What is this quintessence of dust? The concept of the 'human' and its origins. En Boddice, Rob, (ed.) *Anthropocentrism: Humans, animals, environments*. Boston: Brill.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires: FCE.
- Singer, P. (2003). *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*. Anaya-Spain.
- Singer, P. ([1975] 1999). *Liberación animal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Uexküll, J. (2016). *Andanzas por los mundos perceptuales de los animales y los hombres*, Buenos Aires: Cactus.
- Vituro, P. (2020) *¿Qué es el feminismo antiespecista?* en Pezzetta, S., Suárez, P. y Pérez Pejic, G., Ciclo de conferencias "Fundamentos para un derecho animal no especista". Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires.

#### MICAELA ANZOÁTEGUI

Dra. en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Becaria Post-Doctoral de CONICET (CIeFi-IdIHCS-UNLP). Docente en la cátedra *Filosofía de las Ciencias* (FaHCE-UNLP) y *Antropología Filosófica* (Maestría en Filosofía-UNQ). Diplomada Superior en Ecología Política (CLACSO). Colabora en la cátedra *Etología* (FaHCE, UNLP). Investiga el antropocentrismo como problema contemporáneo y el impacto de la teoría de la evolución en la definición de animal/humano/naturaleza-biosfera, desde una perspectiva interdisciplinaria. Participa de equipos de investigación y de divulgación filosófica-científica en colaboración con biólogos, veterinarios, abogados, geógrafos, artistas y naturalistas.