

**EL FIN DEL JUDEOCRISTIANISMO, EL
CARTESIANISMO Y EL ANTROPOCENTRISMO.**

**O FIM DO JUDAICO-CRISTIANISMO, DO
CARTESIANISMO E DO ANTROPOCENTRISMO.**

**THE END OF JUDEO-CHRISTIANITY,
CARTESIANISM AND ANTHROPOCENTRISM.**

Enviado: 27.02.24 **Aceptado:** 20.07.24

Reseña: Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gustavo Medina Pose

Licenciado en Sociología y en Psicología por la Universidad de la República (Uruguay) y Maestrando en Psicoanálisis por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Universidad de la República.

Email: gustavo.medina@cienciassociales.edu.uy

El libro analiza la concepción tradicional de la excepcionalidad humana en la filosofía y las ciencias sociales, cuestionando la idea de que los humanos poseen cualidades únicas que los distinguen de otras especies. Basado en la teoría de la evolución biológica y los más recientes descubrimientos en otras disciplinas, argumenta en contra de la visión dualista que separa a los humanos del resto de la naturaleza, abogando por una perspectiva más integradora que reconozca la continuidad entre todas las formas de vida. Critica especialmente el cartesianismo y propone entender al ser humano como un ser biológico y social, en lugar de separarlo de la naturaleza. Destaca la importancia de los estudios interdisciplinarios y la necesidad de replantear las relaciones entre humanos y otras especies en un contexto más ecológico y comprensivo.

Palabras clave: antropocentrismo, cartesianismo, ontología, excepcionalidad humana

O livro analisa a concepção tradicional da excepcionalidade humana na filosofia e nas ciências sociais, questionando a ideia de que os humanos possuem qualidades únicas que os distinguem de outras espécies. Com base na teoria da evolução biológica e nas descobertas mais recentes em outras disciplinas, argumenta contra a visão dualista que separa os humanos do resto da natureza, defendendo uma perspectiva mais integradora que reconheça a continuidade entre todas as formas de vida. Critica especialmente o cartesianismo e propõe entender o ser humano como um ser biológico e social, em vez de separá-lo da natureza. Destaca a importância dos estudos interdisciplinares e a necessidade de repensar as relações entre humanos e outras espécies em um contexto mais ecológico e abrangente.

Palavras-chave: antropocentrismo, cartesianismo, ontologia, excepcionalidade humana

The book examines the traditional conception of human exceptionalism in philosophy and social sciences, questioning the idea that humans possess unique qualities that distinguish them from other species. Based on the theory of biological evolution and the latest discoveries in other disciplines, it argues against the dualistic view that separates humans from the rest of nature, advocating for a more integrative perspective that recognizes the continuity among all forms of life. It particularly criticizes Cartesianism and proposes to understand the human being as a biological and social being, rather than

separating it from nature. It emphasizes the importance of interdisciplinary studies and the need to rethink the relationships between humans and other species in a more ecological and comprehensive context.

Keywords: anthropocentrism, Cartesianism, ontology, human exceptionality

A lo largo de la historia, al menos en Occidente, la reflexión ontológica sobre lo humano ha decantado en respuestas basadas en la excepcionalidad de nuestro ser. De acuerdo con esta idea, el *Homo sapiens* sería la única especie dotada de alguna cualidad especial —cuando no varias— que el resto de los seres no poseerían; en su “mejor” versión, el humano poseería cualidades que los demás animales sí tendrían pero en un grado de desarrollo que estos jamás alcanzarían a equiparar. Así, podríamos mencionar un conjunto muy diverso de propuestas, entre la biología y la filosofía, que han tratado de dar con la esencia exclusiva de la humanidad.

Recordemos primero la clásica denominación de Aristóteles: el *zoon politikón*. Según esta idea, lo propio del humano es la convivencia en la polis, una organización política superior a la de otros animales gregarios (aunque vale apuntar que Aristóteles reconocía la vida social de otros animales, como las abejas) (Aristóteles, 1988). Pero en rigor, la diferencia esencial con los otros animales gregarios sería el lenguaje; la *palabra* (humana) como opuesta a la *voz* (animal) que solo expresaría dolor y placer. He aquí, pues, el *lógos*, la facultad de la inteligencia o la razón en base a la cual Carlos Linneo varios siglos después denominaría al *Homo sapiens*.

Luego, muchos ríos de tinta han corrido en búsqueda del “*arjé*” humano; los siglos XIX y XX fueron particularmente ricos en ello. A modo de ejemplo podemos mencionar al *Homo faber*, anticipado por Karl Marx (2007 [1867]) y posteriormente definido por Henri Bergson (1985 [1907]) como el animal capaz de realizar herramientas para transformar el mundo mediante el trabajo.

Tomadas en conjunto, las capacidades del lenguaje y de la transformación técnica del mundo explicarían, según la antropología clásica, al fenómeno cultural como típicamente humano, estableciendo al orden simbólico como lo propio de la especie. Desde aquí se desprenden más variantes del asunto, como aquellas que atribuyen el sentido lúdico o artístico al humano —por ejemplo, el *Homo ludens* de Johan Huizinga (1972), o el *Homo artisticus* del “Manifiesto pluriestilístico pro homo artisticus” (González, 2000)—.

Afortunadamente, el avance en diversos campos del saber científico y filosófico, especialmente sobre los animales y de estos en relación al humano, ha colaborado en derribar cada una de estas suposiciones, ya por falta de evidencia empírica, ya por falta de lógica, o por ambas. El libro que aquí reseñamos constituye un aporte fundamental en este esfuerzo.

Aunque principalmente es un libro de filosofía —particularmente de ontología, ética y epistemología— también abarca con destreza conocimientos de otras disciplinas como la biología, la sociología y la antropología. La obra se divide en seis capítulos precedidos de un prefacio: I. La Tesis de la excepción humana; II. Más allá del *cogito*; III. La humanidad como población mendeliana; IV. El hombre como ser social; V. Culturas y VI. Apertura: estados conscientes, conocimiento y visiones del mundo.

En el prefacio y en el primer capítulo se presenta la idea de la tesis de la excepción humana (la Tesis) como la convicción según la cual el hombre es una excepción entre los seres de la Tierra —o el ser— a secas. Esta tesis adopta tres formas mayores: en su versión más radical, la filosófica —a la sazón teológica—, no solo niega la biología del hombre, sino también su socialidad; el hombre sería, pues, un “yo” o un “sujeto” “radicalmente autónomo y fundador de su propio ser” (Schaeffer, 2009, p. 14). Su segunda forma, muy extendida en las ciencias sociales, ubica la excepcionalidad humana en lo social, siendo así el hombre un ser “no natural” o incluso “anti natural”. La tercera forma sostiene la excepcionalidad en la cultura (entendida como creación de sistemas simbólicos).

Resumiendo, la Tesis resulta de la conjunción de cuatro afirmaciones:

En primer lugar [...] afirma que existe una diferencia de naturaleza entre el hombre y el resto de los seres vivientes. Por lo tanto, postula lo que en términos técnicos se puede llamar una *ruptura óptica* en el interior del orden de lo viviente. [...] En segundo lugar, la tesis implica, en consecuencia, una interpretación muy particular del *dualismo ontológico*, es decir, de la creencia, ampliamente extendida en el mundo, en la existencia de dos planos de ser, uno llamado (en Occidente) “material” y otro llamado (en Occidente) “espiritual”. [...] En tercer lugar, la tesis implica una *concepción gnoseocéntrica del ser humano*, es decir que afirma que lo que hay de propiamente —y exclusivamente— humano en el hombre es el conocimiento [...]. En la forma teológica [...] se dice que sólo el hombre puede conocer a su creador, porque es el único ser a su imagen. [...] En cuarto lugar, [...] la tesis plantea que el conocimiento de lo que es propiamente humano en el hombre exige una vía de acceso y un tipo de conocimiento que se distinguen radicalmente de los medios cognitivos que nos permiten conocer a los otros seres

vivientes y a la naturaleza inanimada. [...] la tesis desemboca en un ideal cognitivo antinaturalista (Schaeffer, 2009, pp. 23-5, cursivas del autor).

Además, el capítulo se pregunta por los orígenes sociohistóricos de la Tesis —que ubica en una conjunción de platonismo y creacionismo judeocristiano— y los compara con las ontologías de culturas no occidentales, como las asiáticas y amazónicas, para concluir que “ninguna cultura aparte de la nuestra construyó una oposición radical de tipo ‘ruptura óptica’ entre el hombre y los otros seres vivientes” (Schaeffer, 2009, p. 35). Siguiendo el derrotero histórico de la Tesis por diversos filósofos que la han refrendado (Kant, Hegel y otros), dedica un interés especial a Descartes, a Husserl y a la fenomenología que se deriva a partir de este. Estos dos últimos —sostiene Schaeffer— al afirmarse en el *cogito*, han radicalizado la Tesis, especialmente en sus postulados cognitivos antinaturalistas, y han producido dos grandes problemas filosóficos, exteriores y secundarios a aquél: el cuerpo y el mundo. Será recién en el siglo XIX que la Tesis verá su primera conmoción importante a raíz de la teoría de la evolución biológica —analizada en profundidad en el capítulo III—.

El segundo capítulo avanza en una demoledora crítica al cartesianismo, con profundas implicaciones para una teoría antiespecista —aunque las referencias al (anti)especismo sean casi nulas—. En efecto, el argumento del *cogito* no ha hecho más que profundizar la Tesis, tornándola segregacionista, puesto que desprecia todo conocimiento externalista que pueda formularse sobre el ser humano. Esta operación se realizó a partir de tres desplazamientos. Primero, al invertir la jerarquía entre ontología y epistemología —esto es, la idea de que un sujeto se autoconstituye en la conciencia-de-sí—. Segundo, en el plano gnoseocéntrico, al desplazar el énfasis en el conocimiento de lo divino hacia la autoelucidación de la conciencia y el conocimiento de la naturaleza concebida como “otro” de esta conciencia. Tercero, el cartesianismo transfirió el segregacionismo epistémico del campo de la teología hacia el de la filosofía, sentando las bases de las filosofías “antinaturalistas”, que no son otra cosa que antiexternalistas.

Schaeffer admite que “desde un punto de vista puramente enunciativo [y lógico, agregamos], el *cogito* es sin lugar a dudas irrefutable”, no obstante, la proposición “Pienso, luego existo” no prueba ninguna existencia, sino que tan solo “coincide con ese hecho, porque pensar es una modalidad de ser o de existir” (2009, p. 61).

La crítica abarca también nodos esenciales de las meditaciones cartesianas, como el rol de los animales, de Dios, del lenguaje, del cuerpo, de la conciencia y

de la evidencia perceptiva. Esta crítica se hace más interesante aún en tanto la hace extensiva a las fenomenologías de Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger (y, en el siguiente capítulo, al existencialismo), supuestamente superadoras del cartesianismo —sobre todo en lo que de estas atañe a las cuestiones ligadas a la Tesis y muy especialmente respecto del cuerpo—.

El capítulo finaliza con una propuesta superadora del *cogito*: entender al ser humano como un *ser viviente* inmerso en una multitud de otros seres vivientes cuyo destino compartimos. Este enfoque, que denomina “mesocósmico”, implica desplazar la perspectiva desde el individuo a la humanidad como colectividad, como forma de vida biológica de un ser social. Esto, nos advierte, no implica que el esencialismo del sujeto deba ser reemplazado por un esencialismo de la “naturaleza humana”, ni que el individuo deba reemplazarse por la clase, sino el fijismo por la genealogía.

El tercer capítulo revaloriza los conocimientos de lo humano surgidos mediante un procedimiento externalista frente a los obtenidos por la vía internalista (por la vía de la ruptura óptica). El juicio respecto a aquellos conocimientos es lapidario y constituye un severo sacudón para el sueño dogmático-antropocéntrico que ha adormecido a la filosofía y a la antropología que adhieren a la Tesis: “estos conocimientos remiten la humanidad a una ‘historia’ de la que no es el punto de origen, de la que nada permite afirmar que es el punto de llegada, y de la que todo hace pensar que no es la finalidad [...]”. En una palabra, “interrogarnos sobre nosotros mismos equivale a interrogarnos sobre ‘el animal humano’ que somos” (Schaeffer, 2009, p. 109).

Por ser la teoría de la evolución biológica —que por cierto es mucho más que el darwinismo— uno de esos conocimientos externalistas del hombre que más conmoción han tenido en el pensamiento occidental, en este capítulo se hace un análisis profundo de ella y de sus impactos en la Tesis. De este modo, nos enteramos de algunas constataciones fundamentales para descentrar el especismo antropocéntrico, como que “entre el 96% y el 98% de las especies que poblaron la Tierra desde el nacimiento de la vida desaparecieron” y que “las formas de vida más simples son de lejos las más numerosas” (Schaeffer, 2009, p. 118).

En definitiva, como consecuencia de asumir la unidad de todo lo viviente, la tesis de la ruptura óptica pierde sentido, incluso como pregunta. Y la conciencia y la vida cultural pueden ser explicados genealógicamente como hechos evolutivos que, “lejos de introducir una dimensión de inconmensurabilidad en la filogénesis, son el desenlace de una complejización

progresiva y local de mecanismos de *feedback* informacional presentes desde las primeras fases de la evolución de lo viviente” (Schaeffer, 2009, p. 125). Aún más claramente:

[...] a partir del momento en que se abandona el supuesto dualista, la existencia de seres vivientes capaces de tener estados conscientes no es más “extraordinaria” que la de animales que tienen alas que les permiten volar o incluso de 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).

En esta línea plantea el entendimiento de los hechos sociales y culturales, que son materia del siguiente capítulo.

Por otro lado, en la dimensión epistemológica de la Tesis, sus tres supuestos principales —la teleología, el antropocentrismo y el esencialismo— son derribados por la concepción biológica del ser humano, que es a-teleológica, no antropocéntrica y no-esencialista.

El capítulo IV responde a la pregunta: “¿cómo conciliar el hecho de que el ser humano *es* [...] un ser biológico con el hecho de que *es* [...] un ser social?”. Para ello emprende primero una dilucidación sobre la polisemia y los malentendidos en torno al concepto “naturalismo” del cual podría ser denominada —a veces peyorativamente— su propuesta, en tanto una de sus acepciones implicaría negar la naturaleza social de la vida humana. El concepto de naturalismo biológico usado por el autor remite a comprender que, “así como la ecolocación forma parte de la biología de los murciélagos, la individuación social, los estados mentales, la producción de signos públicamente compartibles y el desarrollo de una transmisión exosomática acumuladora (la cultura como hecho intrínsecamente histórico) forman parte de la biología de la especie humana” (Schaeffer, 2009, p. 165).

Aquí se dan cita también el debate basado en la oposición naturaleza/cultura —indisociable de la Tesis— y las diferencias entre el hecho social y el hecho cultural, pasando revista a las posturas de Talcott Parsons, Philippe Descola, Herbert Spencer, Peter Berger, Thomas Luckmann y Claude Lévi-Strauss, entre otros. En este punto, una conclusión de relevancia metodológica para las ciencias sociales (en sentido amplio) es que es legítimo extender los métodos de la etología a los humanos, y, viceversa, es legítimo extender los métodos de estudio de los hechos sociales humanos a los demás

animales. De este modo, sienta las bases para un verdadero trabajo interdisciplinario entre biólogos, etólogos, antropólogos y sociólogos.

Como cierre de esta sección, Schaeffer sostiene que la distinción entre “naturaleza” y “cultura” no es una oposición, y que afirmar que la cultura es un hecho natural significa que forma parte de la identidad biológica de la especie humana.

Una vez establecida la distinción entre lo social y lo cultural, el capítulo V profundiza en algunos de estos últimos fenómenos. Tal es el caso del lenguaje, el cual, concebido como “capacidad para producir un número infinito de frases a partir de elementos y reglas en número finito” (Schaeffer, 2009, p. 212), puede ser catalogado como el elemento más distinguido del animal humano respecto a los otros animales. En este campo distingue cinco formas de cultura: material, social, agentiva, institucional, normativa y simbólica. Para dar una definición de la cultura, dirá que “el sistema cultural [...] es en todo momento la resultante de una acumulación de contenidos mentales concretos distribuidos entre los cerebros de los individuos” (Schaeffer, 2009, p. 217). En otras palabras, desde la perspectiva evolucionista biológica, la cultura surge —en el Pleistoceno— como un medio no genético de hacer circular información entre individuos.

Pero lo más interesante del capítulo es la extensión de la reflexión sobre los hechos culturales presentes en otras especies, tales como primates, monos, cetáceos, aves y peces. En coincidencia con el valor positivo atribuido por Piotr Kropotkin a la ayuda mutua en la evolución —aunque no advertido por el autor— Schaeffer destaca el proceso de aprendizaje cooperativo asociado a la adquisición y transmisión de conocimientos como el más eficaz y eficiente.

Otro debate fermental dado en este capítulo refiere a si es la cultura una ganancia adaptativa o no, dejando el autor la respuesta al porvenir, ya que el devenir de la humanidad podría estar demostrando que no: “la especie humana es la única que, en un lapso eminentemente corto —alrededor de 12.000 años— logró pasar de la domesticación de las plantas y los animales a un estado de desarrollo cultural en que dispone de los medios para exterminarse a sí misma y a una gran parte de la vida sobre la Tierra, ya sea por locura homicida (un conflicto atómico) o por simple inadvertencia y egoísmo de mirada estrecha (recalentamiento climático, etc.)” (Schaeffer, 2009, p. 249).

Finalmente, el capítulo VI trata el asunto de la conciencia o los estados concientes con especial énfasis en los estudios neurológicos como base para una crítica a las posiciones que se sostienen desde el dualismo ontológico. Se echa en

falta aquí un repaso a la teoría psicoanalítica, la principal denostación del pensamiento occidental al estatuto de la consciencia —de hecho, Jacques Lacan fue categórico en esto, al caracterizar al psicoanálisis como una “experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito* (Lacan, 2021, p. 99)—.¹ El libro cierra con un glosario que facilita mucho su lectura.

En conclusión, siendo este un libro que aborda la cuestión de la identidad humana desde una perspectiva filosófica, no deja de ser también un aporte fundamental para una teoría no antropocéntrica y antiespecista. Destaca especialmente como una de las críticas más definitivas al cartesianismo, sus defensores y sus falsos críticos. Propone nuevos abordajes para entender la identidad humana como el producto de relaciones multiespecie en un marco más integrador, (multi/inter/trans)disciplinario, hospitalario, complejo y ecológico o, en una palabra, más *inteligente*.

Bibliografía

Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.

Bergson, Henri (1985 [1907]). *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta.

González Pagés, Andrés (2000). Manifiesto pluriestilístico pro homo artisticus. *Revista electrónica de literatura mexicana*, n° 7, abril-junio. Disponible en <https://ilianar.tripod.com/siete/en-7-1.htm>

Huizinga, Johan (1972). *Homo ludens. Ensayo sobre la función social del juego*. Alianza Editorial.

Lacan, Jacques (2021 [1949]). El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, Karl (2007 [1867]). *El capital. Tomo I*. Madrid: Akal.

Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹ Por cierto, aún habiendo refutado el *cogito* cartesiano, el psicoanálisis posee sus propias versiones de la Tesis, cosa que investigamos en la tesis de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad de Buenos Aires: *Eros y zoé: lecturas psicoanalíticas de la cuestión animal*.

El fin del judeocristianismo, el cartesianismo y el antropocentrismo.
Gustavo Medina Pose

GUSTAVO MEDINA

Licenciado en Sociología y en Psicología por la Universidad de la República (Uruguay) y Maestrando en Psicoanálisis por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Psicoterapeuta de orientación psicoanalítica y docente en la Universidad de la República.