

Desafíos, problemas y nuevas perspectivas. Alcances meta-filosóficos del problema del antropocentrismo



Ernesto Joaquín Suárez

Lic. en Filosofía | Becario de grado CIN |
Centro de Investigaciones en Filosofía
IdIHCS-FaHCE UNLP
ernestojoaquinsuarez@gmail.com

Micaela Anzoátegui

Lic. Prof. en Filosofía | Becaria Doctoral
Centro de Investigaciones en Filosofía
IdIHCS-FaHCE UNLP
micaeanz@gmail.com

Luciana Carrera Aizpitarte

Prof. Doctoranda en Filosofía | Centro
de Investigaciones en Filosofía IdIHCS-
FaHCE UNLP
lucianacarrera@gmail.com

Palabras clave: antropocentrismo; evolución biológica; continuidad evolutiva; excepcionalidad humana.

Introducción

Hay quienes -como esos perros que siempre ladran a los extraños- condenan y detestan siempre lo que ignoran.

Giovanni Pico della Mirandola,

Discurso sobre la dignidad del hombre

El hombre en su arrogancia se cree una gran obra, merecedor de la mediación de una deidad. Más humilde, y yo pienso más cierto, es considerar que fue creado a partir de los animales.

Darwin, Diario

El objetivo que articula este trabajo es trazar líneas para un debate acerca de la animalidad hoy, desde el punto de vista de la filosofía y la biología evolutiva. En efecto, partimos de la hipótesis de que desde mediados del siglo XIX y hasta el presente se ha operado un cambio profundo en el modo de concebir a los animales, al ser humano y a la naturaleza/ambiente/mundo que plantea una serie de problemas y desafíos para el pensamiento occidental.

Algunas perspectivas recientes ponen en jaque la concepción tradicional acerca de lo humano que se ha construido sobre la base de la idea de la excepcionalidad y diferencia radical de éste respecto de los demás animales y de la naturaleza. Esta concepción no sólo está presente en los diferentes paradigmas científicos sino también en la filosofía misma. Justamente, las críticas al antropocentrismo que realizan filósofos contemporáneos como Jean-Marie Schaeffer explicitan que la existencia de una continuidad entre todos los seres implica que, más allá de las particularidades del fenómeno humano, no habría ninguna característica que pueda justificar algo así como una escisión absoluta entre éste y el resto de lo viviente. Teniendo en cuenta esto es posible caracterizar una falacia argumentativa recurrente en las discusiones filosóficas, a través de la cual se pretende legitimar una brecha que haría de nuestra especie una excepcionalidad radical en el mundo natural: la falacia de la discontinuidad ontológica. En este sentido, nos ocuparemos aquí de caracterizar el paradigma antropocéntrico, clarificando la Tesis de la excepción humana y mostrando de qué manera el aporte de la biología evolutiva pone en jaque ambos modelos, haciendo visible la necesidad de repensar el fundamento mismo de la filosofía, desde un punto de vista no antropocéntrico.

El antropocentrismo renacentista y la tesis de la excepción humana

En su conferencia de 1938, "La época de la imagen del mundo", el filósofo Martin Heidegger explica que, a partir del Renacimiento, una vez que el hombre se libera del poder vinculante de la Iglesia, ese poder tiene que recaer

necesariamente sobre sí mismo, es decir, sobre el orden impuesto por su propia razón (Heidegger, 1996: 104). Así, “si el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en el centro de referencia de lo ente como tal” (*Ibid*).

Este giro en la concepción del fundamento último (o explicación última) de la realidad, implica desplazar a la divinidad del lugar central y colocar allí al hombre, como sede de toda certeza y de todo saber. En la perspectiva de la época, lo que paulatinamente comienza a darse es el pasaje de un *teocentrismo* a un *antropocentrismo*, como puede verse reflejado en el siguiente párrafo del pensador renacentista Giovanni Pico della Mirandola acerca del hombre:

Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informases y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que son divinas. (Pico della Mirandola, 2006:5)

Como podemos observar, aparece en este fragmento una idea de ser humano como excepción radical frente al mundo, teatro de sus acciones, y ubicado en el espacio simbólico intermedio entre lo celestial y lo terrenal, entre lo animal y lo divino. Pero más aún: el puesto específico del hombre en el cosmos supone una diferencia que se traduce en *jerarquía*. Esta manera de concebir al ser humano, a su vez, lo cercena en su interior, desdoblado su propia naturaleza en una ontología que lo escinde entre dos esferas. Esto es, el hombre posee una naturaleza dual, en la que conviven rasgos divinos, como la razón, y rasgos naturales, como el cuerpo. La jerarquía de lo humano sobre el resto de lo viviente se traduce al interior de cada individuo como una lucha por dominar racionalmente esa parte animal, representada por las pasiones.

Así, continúa:

¿Quién, pues, no admirará al hombre? A ese hombre que no erradamente en los sagrados textos mosaicos y cristianos es designado ya con el nombre de «todo ser de carne», ya con el de «toda criatura», precisamente porque se forja,

modela y transforma a sí mismo según el aspecto de todo ser y su ingenio según la naturaleza de toda criatura. Por esta razón el persa Euanthes /.../ escribe: «el hombre no tiene una propia imagen nativa, sino muchas extrañas y adventicias». De aquí el dicho caldeo /.../ «el hombre es animal de naturaleza varia, multiforme y cambiante». Pero ¿para qué destacar todo esto? Pues para que comprendamos, ya que hemos nacido en la condición de ser lo que queramos, que nuestro deber es cuidar de todo esto: que no se diga de nosotros que, siendo en grado tan alto, no nos hemos dado cuenta de habernos vuelto semejantes a los brutos y a las estúpidas bestias de labor. Mejor que se repita acerca de nosotros el dicho del profeta Asaf: «Son ustedes dioses, hijos todos del Altísimo». (Pico della Mirandola 2008:7-8)

+En suma, el antropocentrismo es una tendencia presente en Occidente, aunque tiene un momento histórico-político de mayor impulso durante el Renacimiento y la Modernidad. En ese momento, la posición del hombre como sujeto cobra una centralidad especial en el pensamiento y las distintas disciplinas filosóficas se vuelcan a repensar el fenómeno de lo humano y sus dimensiones (ética, epistemológica, política, etc.) desde un punto de partida específico: su carácter excepcional. En este marco, todo aspecto del orden de lo natural/biológico – ya sea a nivel metodológico, observacional o teórico– queda excluido de la investigación específica. Lo interesante es que estos supuestos heredados de dicho momento, es decir, el antropocentrismo, la secularización del fundamento último de la realidad, la idea del hombre como entidad semidivina excepcional entre el resto de lo viviente, entre otros, parecen persistir en la actualidad, no sólo en el sentido común, sino en las propias disciplinas científicas, tanto humanas como naturales. Así lo destacan diversos pensadores contemporáneos.

Entonces, desde mediados del siglo XIX y hasta el presente se ha operado un cambio profundo en el modo de concebir a los animales, al ser humano y a los sistemas biofísicos. Estos cambios son tan profundos que plantean una serie de problemas y desafíos para el pensamiento occidental, y hacen suponer que su desconocimiento o la *inmunización epistémica* (Schaeffer, 2009) respecto de ellos responde a una actitud de huida frente a lo inevitable: la deconstrucción del supuesto de la excepcionalidad humana. Algunas perspectivas recientes ponen especialmente en jaque esta dimensión tradicional construida sobre la idea de una diferencia radical emergente del fenómeno humano. Especialmente a partir de 1970, como nuevo punto de quiebre epistemológico, surge al interior de diversas disciplinas y campos de conocimiento una

perspectiva que se vuelve hacia el cuestionamiento y crítica de ese supuesto generalmente invisible e invisibilizado, en algo que podríamos llamar un “giro no-antropocéntrico” (Anzoátegui, 2015). En el marco de esta nueva perspectiva podemos encontrar teorías eco-, bio- y sensocéntricas, diametralmente opuestas al antropocentrismo. Específicamente, la idea de que el ser humano constituiría un tipo especial de entidad biológica, o un ente ontológicamente único entre los demás (Heidegger, 1997), es rebatida con nuevos argumentos desde parte de las ciencias humanas y naturales, especialmente desde algunas perspectivas filosóficas –como la ética práctica y la filosofía de la liberación animal que propone Peter Singer (1975; 1986)–, la etología (Lorenz, 1974), y la primatología (De Waal, 1999; 2007; Goodall, 1971), por mencionar solo algunas.

Así, Peter Singer describe bajo el concepto de “especismo” (1975) este giro hacia repensar el modo en que el ser humano es conceptualizado, en contraposición a lo animal. Algunas de sus ideas además giran en torno a una crítica similar a la que estamos analizando en el caso de Schaeffer: desacralizar la figura que reviste al ser humano (Singer, 2003). Frans de Waal, por su parte, se pregunta en su última obra si acaso tenemos suficiente inteligencia para comprender la inteligencia de los animales, a causa de una visión de la cultura y de las capacidades cognitivas sesgadas por el antropocentrismo (De Waal, 2016). Son también numerosas las investigaciones en comportamiento animal acerca de cognición, uso de herramientas, comunicación y lenguaje simbólico en animales no-humanos de diversas especies que dan cuenta de que habilidades que se consideraban hasta hace unas décadas sólo propias de los humanos, están presentes en otras especies. Es decir, las capacidades cognitivas y la inteligencia en general, son también producto de la selección natural y caen bajo el espectro de la continuidad evolutiva.

Pero, particularmente, el filósofo francés Jean-Marie Schaeffer deconstruye y deshabilita el antropocentrismo, bajo su crítica a lo que denomina “la tesis de la excepcionalidad humana”. Esta sería la base epistemológica y metafísica de las Ciencias Humanas y Sociales desde el Renacimiento hasta la actualidad (Schaeffer, 2009: 51). Ahora bien, ¿en qué consiste la llamada *Tesis de la Excepción Humana* (TEH)?

Schaeffer retoma algunos de los impactos de la teoría de la evolución biológica en la antropología filosófica y en la estética. Esto implica justamente reflexionar sobre las consecuencias filosóficas de la *continuidad biológica* y hacerlas visibles, frente a la idea tradicional de una *ruptura ontológica*. De esta manera, el filósofo se detiene en el problema del

dualismo ontológico hombre/animal y considera la posibilidad de construir en nuevos términos *otra definición de lo humano*, incluyendo aportes conjuntos de las Ciencias Humanas y de las Ciencias Naturales, en tanto, para este pensador, es preciso comprender la naturaleza humana en forma integrada y enriquecedora.

En este sentido, explica que durante la modernidad se consolida la defensa de una diferencia radical entre los humanos y el resto de los organismos y el mundo natural. Esta idea va haciendo parte del sentido común, y hoy se encuentra presente en prácticamente todos los aspectos de la vida humana, y también en las diferentes áreas de conocimiento. En resumen, esta idea supone que el ser humano constituye por sí mismo una *excepción* entre los seres del planeta. Esta excepción se debe al hecho de que, en su esencia, el hombre poseería una “dimensión ontológica emergente”, en virtud de la cual lograría una trascendencia sobre otras formas de vida y aún respecto de su propia “naturaleza”. Schaeffer propone llamar a este supuesto o convicción presente en nuestra cultura, *Tesis de la excepción humana* (TEH) (Schaeffer, 2009:13).

La tesis excepcionalista se caracteriza de la siguiente manera: i) en su forma más radical, la forma filosófica, rechaza la posibilidad de relacionar la identidad del hombre con la vida biológica, e incluso con la vida social (entendida en sus forma más simple) y se postula de forma subsidiaria una “tesis del sujeto auto constituyente”. Según esta segunda tesis, habría una esencia propiamente humana que sería la de un “yo” o un “sujeto” radicalmente autónomo y capaz de autofundarse. Además ii) implica que la vida biológica queda relegada tan solo a un sustrato y no contribuye en nada a la identidad humana; Y por último, iii) lo anteriormente dicho deriva en una comprensión particular de la cultura (entendida como creación de sistemas simbólicos), como aquello que constituye en este esquema la identidad propiamente humana; donde la trascendencia cultural se opone a la naturaleza. Todo ello asociado, además, a un lugar privilegiado para la conciencia humana en la definición adoptada desde la tesis excepcionalista. (Schaeffer, 2009:17)

Conjuntamente, esta tesis supone cuatro puntos estrechamente vinculados: a) una *ruptura óptica* (en referencia a la separación radical entre los seres humanos y las otras formas de vida); b) un *dualismo ontológico* (dualismo entre un ámbito material, perteneciente al orden natural, y un ámbito espiritual, perteneciente al orden de lo propiamente humano y cuyo anclaje puede estar en la cultura, el lenguaje, la moral, etc.); c) una *concepción gnoseocéntrica del ser humano* (que sitúa lo propiamente humano en la actividad teórica, por sobre otras actividades o posibilidades); y d) un *ideal cognitivo*

antinaturalista (es decir, una concepción epistemológica acorde, en la cual todo *lo natural* queda al margen de la pregunta sobre las características de lo humano). A su vez, este ideal deriva en una *inmunización epistémica*, esto es, que las ciencias humanas se rehúsan a considerar conocimientos disponibles en otros campos de saber (Schaeffer, 2009: 24-25) bajo el supuesto de que llevan al reduccionismo biológico u ontológico o no implican aporte alguno a la caracterización del ser humano.

Respecto del último punto, Schaeffer enfatiza que, en tanto la reflexión filosófica continúe rechazando acriticamente ciertos saberes ligados a la biología, continuará reproduciendo el supuesto de que habría una *ruptura ontológica* entre los humanos y el resto de los seres vivos, pero, también, un dualismo que escinde al propio humano. En este sentido, el autor sugiere que la continuidad entre lo humano y lo no-humano representa un problema que no solo atañe a las ciencias biológicas, sino también a la filosofía. Por último, propone que una mirada naturalista, de tipo no reduccionista, puede aportar una visión del ser humano superadora, holista, mucho más rica que la que tenemos actualmente, bajo la hegemonía de la tesis de la excepcionalidad. Ahora bien, esta nueva mirada sólo es posible mediante la interdisciplina, es decir, rechazando toda inmunización epistémica y toda concepción gnoseocéntrica del ser humano que impida o perjudique al diálogo entre campos de saber.

A partir de los desarrollos de Schaeffer es posible afirmar que las perspectivas que comprenden que habría una discontinuidad ontológica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, justificada a partir de un aspecto particular que legitimara una supuesta excepcionalidad humana (el lenguaje, la moral, la cultura, etc.), cometen una falacia. (Suárez, 2017a)

Se trata de una falacia que posee un aspecto formal y un aspecto informal. En su parte formal (respecto de las características lógicas del argumento), es una “falacia totum pro parte”, dado que se afirma que a partir de una característica particular es posible caracterizar el todo. Por su parte informal (en el sentido de que precisa suponer la teoría de la evolución en sus términos más generales), está vinculada a las características de la “falacia de apelación a la tradición”. Esta última consiste en afirmar que una creencia es correcta porque desde siempre se acostumbró a ver las cosas de cierta manera y, en consecuencia, cualquier creencia que contradiga dicha tradición es incorrecta (Fearnside et al, 1959).

En una discusión filosófica en la cual un interlocutor pretende justificar la irrelevancia de la continuidad evolutiva, la falacia de apelación a la tradición generalmente se presenta de la siguiente forma: dado que la filosofía, a lo largo de su historia como disciplina, se ha centrado en el análisis de las discontinuidades propiamente humanas, darle igual relevancia a las continuidades evolutivas no corresponde a la filosofía. Es decir, tras la supuesta irrelevancia de las continuidades evolutivas particulares en la discusión filosófica, arbitrariamente justificada por una tendencia histórica en la tradición, se impone lo que denominamos la *falacia de la discontinuidad ontológica* (Suárez, 2017a) como un supuesto que se ha vuelto, prácticamente en muchos casos, necesario en la filosofía en tanto disciplina. Esto no es un simple problema de diálogo, dado que dicho anclaje en la tradición se traduce en una reproducción constante de concepciones discontinuistas del fenómeno humano en los análisis filosóficos. (Suárez, 2017a)

El aporte de la biología: la continuidad evolutiva revalorizada

Uno de los hitos propios del siglo XX es la revalorización epistemológica de la *continuidad evolutiva*. Si bien el darwinismo fue prácticamente aceptado con inmediatez en su momento, a causa de los beneficios explicativos del mecanismo de selección natural frente a otras hipótesis, se encontraba posteriormente, a principios del siglo XX, en una fuerte crisis. No obstante, logró sobreponerse con éxito a las diversas críticas y teorías paralelas que anunciaban enfáticamente su decadencia. Finalmente, la teoría de la evolución biológica desde el hito fundacional darwiniano, se posicionó como una teoría privilegiada no sólo para explicar la diversidad de lo viviente, sino también para avanzar hacia la explicación de fenómenos no abordados previamente, como la conducta o la misma capacidad simbólica humana (Jablonka y Lamb, 2005).

La noción de *continuidad evolutiva* tiene un gran impacto puesto que implica repensar al ser humano desde una dimensión no-rupturista y anti-excepcionalista, es decir, de forma contraria a como ha sido comprendido hasta ahora en nuestra cultura, incluyendo a las ciencias, como ya hemos mencionado. Pensar la continuidad es marcar la pertenencia del ser humano a un conjunto biológico más amplio del cual forma parte, a veces bajo la metáfora de la cadena evolutiva o el camino evolutivo iniciado desde las formas más simples, comprendiendo que pertenece a un subgrupo biológico, el de los primates y sus compañeros filogenéticos más cercanos: los grandes simios.

Ahora bien, ¿por qué, a pesar de todos los datos disponibles, el sentido común y gran parte de las ciencias permanecen en un marco excepcionalista? No se trata, evidentemente, de que no se sepa que el ser humano es una entidad biológica, esto es un hecho patente; y filósofos fundacionales como Aristóteles han tematizado ampliamente el tópico.⁶⁹ No obstante, la radical negación de la animalidad humana, tematizada y consolidada en la modernidad, instaló férreamente la idea de que lo animal es tan solo un sustrato o una condición inferior o accesoria de lo humano, considerando incluso a la cultura y a la moral como una capa (Suárez, 2017b). Esto tiene cierta lógica, considerando que previamente a la teoría de la evolución biológica por selección natural de Darwin no se contaba con una explicación científica satisfactoria que diera cuenta de una multiplicidad de fenómenos, como la biodiversidad, el origen de las especies, el origen del ser humano, la homología⁷⁰, la adaptación de los organismos a su medio, etc., incluyendo al ser humano como tal de forma plena.

Es decir que antes de la teoría darwiniana, afirmar la animalidad humana era -prácticamente- un mero enunciado sin mayores consecuencias prácticas. Por el contrario, aceptar la continuidad evolutiva hoy, con los datos disponibles, implica aceptar que las diferencias entre animales humanos y no humanos son sólo de grado y no de tipo (*kind*), junto con toda una serie de derivaciones que se efectúan en diversos niveles. El mismo Darwin, en un famoso pasaje de *El origen del hombre* señala: “El naturalista no puede comparar ni clasificar las facultades mentales, y sí sólo intentar demostrar, como yo he hecho, que entre las del hombre y las de los animales inferiores no existe una diferencia esencial y específica, sino sólo una inmensa en grado” (Darwin, 1989:147). A su vez explicita:

Así podemos darnos cuenta del modo como el hombre y todos los demás vertebrados han sido construidos según un mismo modelo general [...]. Deberíamos, por lo tanto, admitir francamente su comunidad de origen, pues fijar otro punto de vista para esta cuestión es tanto como admitir que nuestra propia estructura y la de los animales que nos rodean, son sencillamente lazos engañosos tendidos a nuestro entendimiento. Encuentra esta conclusión un inmenso apoyo con sólo mirar rápidamente el conjunto de los miembros de la serie animal y las pruebas que de sus afinidades nos suministra su

⁶⁹ Ver las investigaciones biológicas de Aristóteles que, técnicamente, fundaron el campo de los estudios biológicos: *Historia de los animales*; *Partes de los animales*; *El movimiento de los animales*; *Generación de los animales*, entre otras.

⁷⁰ En biología “homología” refiere a la relación entre órganos determinados de dos o más especies diferentes, cuando derivan de un órgano que corresponde a un antepasado en común, independientemente de las diferencias presentes en el desarrollo actual.

clasificación, su distribución geográfica y su sucesión geológica. Nuestros propios prejuicios y la arrogancia que hizo a nuestros antepasados descendientes de semi-dioses, son lo único que nos impide aceptar esta conclusión. (Darwin, 1989:33).

A pesar de estas afirmaciones, la idea de la *continuidad evolutiva* no fue cabalmente desplegada ni comprendida al momento de su enunciación, en 1859, con Darwin y Wallace. El impacto comenzó a hacerse más patente en el siglo XX, venciendo las resistencias vinculadas al fantasma del reduccionismo biológico. Recordemos que esta concepción partía de la idea de que ciertos rasgos, como el color de piel, el sexo, la circunferencia del cráneo, etc., determinaban los comportamientos, capacidades, roles y/o jerarquía de los individuos en la sociedad. Justamente fue tarea de las ciencias humanas, en gran parte, desarticular este tipo de preconcepciones y demostrar que funcionaban legitimando ideológicamente (a partir de un “esencialismo biológico”) un orden social excluyente, así como diferentes grados de violencia material y/o simbólica (Gould, 1981; de Beauvoir, 1949).

Frente a estos desarrollos, entonces, y una vez disipado el peligro de un reduccionismo biológico, la cultura occidental en general y las ciencias humanas en particular, han comenzado a enfrentar la imposibilidad de sostener una inmunización epistémica (Scheffer, 2009), esto es, una marcada indiferencia frente a los resultados y modelos explicativos provenientes de ciencias como la biología. En este sentido, es posible observar, sobre todo a partir de la década del 70, un proceso de asimilación de los impactos de la teoría de la evolución en ámbitos tan diversos como el derecho, la política, el manejo del ambiente, y, lentamente, la propia filosofía (particularmente desde el campo de la ética) puesto que la idea de una continuidad evolutiva afecta el modo de concebir lo humano, que es el supuesto último de las reflexiones filosóficas.⁷¹

Este supuesto está representado, como ya señalamos, por la *tesis de la excepción humana* (TEH). Uno de los impactos fundamentales del modelo de la continuidad evolutiva puede resumirse, así, en la explicitación y deconstrucción de esta tesis al interior de las ciencias humanas, y en especial de la filosofía, justamente porque implica una nueva

⁷¹ Es decir, todas las disciplinas filosóficas, desde la lógica a la estética, pasando por la ética, la metafísica, la gnoseología o la filosofía del lenguaje, suponen una idea anacrónica de lo humano que, tal como desarrollamos, desde la biología evolutiva viene siendo puesta en cuestión.

conceptualización del lugar del ser humano en el mundo, comprendiendo su origen animal y las dinámicas biológicas que rigen la generación y desarrollo de la vida, junto con los fenómenos concomitantes.

Conclusiones. Heridas narcisistas⁷² para todxs: hacia una metafilosofía anti-anropocéntrica

En el recorrido que propusimos es posible observar el núcleo del problema planteado, articulado en una serie de interrogantes: ¿cómo es posible, a pesar de los desarrollos disponibles en torno a la idea de la continuidad evolutiva, seguir sosteniendo la excepcionalidad humana? ¿En qué medida las humanidades deben enfrentar una crisis de sus fundamentos y revisar la radical discontinuidad ontológica de la que parten para pensar el fenómeno de lo humano? ¿Qué aspecto tendría una filosofía no-anropocéntrica? ¿Hasta qué punto las ciencias naturales, y la articulación ciencia/tecnología siguen pensando al ser humano como una semi-divinidad para la cual el mundo de lo viviente es un mero almacén de recursos disponibles, manipulables y rentables? ¿Cómo alojar *verdaderamente* el significado de la continuidad evolutiva cuando esta continuidad implica desalojar a la humanidad occidental del lugar de privilegio que ha ostentado por siglos?

Creemos que estas preguntas pueden permitir la apertura de un espacio para reflexionar sobre la vida de los animales (humanos y no humanos), el tipo de existencia que somos y una serie de problemáticas propias de nuestro tiempo que, sin lugar a duda, deben ser el eje del pensamiento contemporáneo.

Y, específicamente la principal conclusión a las que arribamos es que es muy difícil para las Ciencias Humanas⁷³ sostener actualmente la tesis de la excepcionalidad. De manera que son ellas las que tienen, actualmente, la carga de la prueba: si pretenden sostener que somos un tipo de existencia con cualidades especiales, están forzadas a demostrarlo con toda la fuerza argumental.

⁷² Ver Freud, S. "Una dificultad del psicoanálisis", *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, XVII, 125-137.

⁷³ Vale aclarar que determinadas perspectivas dentro de las Ciencias Naturales y afines también conservan en numerosas ocasiones el supuesto de la tesis de la excepcionalidad humana y operan en torno a tal con un marcado antropocentrismo, como es el caso de las Ciencias Veterinarias (Cf. Kojusnero N., "Mirada ética de un código de ética" para mayor precisión en las presentes Actas) o la Biotecnología.

Bibliografía

Aristóteles, *Historia de los animales*, Madrid, Akal, 1990.

---, *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*, Madrid, Gredos, 2000.

---, *Reproducción de los animales*, Madrid, Gredos, 1994.

Anzoátegui, M., *El problema de la condición de persona aplicada a animales no humanos: antropocentrismo especista, subjetividad y derecho*, tesis de licenciatura, CEDICI UNLP, 2015.

Anzoátegui M., Carrera L. y Domínguez, A., "Hacia un paradigma no antropocéntrico: cambios en la relación hombre, animal, naturaleza en el pensamiento contemporáneo", Actas de las Jornadas de la Asociación Filosófica de la República Argentina (AFRA) , Santa Fé, 2015.

Cavaliere P. y Singer P., *El Proyecto Gran Simio: igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, Trotta, 1998 (1993)

Darwin, Charles, *El origen del hombre*, Madrid, EDAF, 1985.

de Waal, Frans, "Cultural primatology comes of age". *Nature* 399 : 635-636, 1999.

---, *Primates y filósofos: la evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007.

De Beauvoir, Simone, *El segundo sexo*, eds. varias, 1949.

Freud, Sigmund, "Una dificultad del psicoanálisis", Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, XVII, 125-137.

Goodall, Jane, *In the Shadow of Man*, Boston: Houghton Mifflin; Londres, Collins, 1971.

Gould, S. J., *The Mismeasure of Man*. New York: W.W. Norton & Co., 1981.

Jablonka, Eva; Lamb, Marion J., *Evolution in four dimensions*, MIT Press, 2005.

Fearnside W., et al, 1959, *Fallacy, the counterfeit of argument*, Nueva York: Spectrum Book.

Femenías, María Luisa, et. al., *Antropología filosófica para no filósofos*, Buenos Aires, Waldhuter, 2016.

Lorenz, Konrad, *La otra cara del espejo*, Madrid, Plaza y Janes, 1974.

Heidegger, Martin, "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de Bosque*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 78-109 [Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte].

---, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, trad. Jorge E. Rivera C. (1º ed. en alemán: 1927).

Horta, Oscar, "El fracaso de las respuestas al argumento de la superposición de especies" *Astrolabio, Revista internacional de filosofía*, 2010. Núm. 10. Parte I y Parte II.

La Nación, "Darwin ha muerto" <http://www.lanacion.com.ar/1821935-darwin-ha-muerto>

Pico Della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Colombia, Editorial Pi, 2006 (UNAM 2003).

<http://editorialpi.net/ensayos/discursosobreladignidaddelhombre.pdf>

I JORNADAS INTERDISCIPLINARIAS DE DEBATE EN TORNO A LOS ANIMALES NO HUMANOS

12 de Diciembre de 2017 | Facultad de Derecho | UBA | Buenos Aires, Argentina

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

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

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

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

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

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

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

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

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