

LA DICOTOMÍA NATURALEZA/CULTURA Y EL ANTROPOCENTRISMO:
CUESTIONES FILOSÓFICAS DEL GIRO ONTOLÓGICO.

NATURE/CULTURE DICHOTOMY AND THE ANTHROPOCENTRISM:
PHILOSOPHICAL ISSUES OF THE ONTOLOGICAL TURN.

Nahir Fernández¹

¹ Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata; CONICET; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Email: nahirfernandez@mdp.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0002-4784-1101>

Palabras clave **Resumen**

naturaleza humana dicotomía naturaleza/cultura antropocentrismo Antropoceno poshumanismo giro ontológico

Un concepto central para la antropología filosófica en todas sus épocas es, sin dudas, el de “naturaleza humana”. Desde el humanismo renacentista se manifestó un viraje antropocéntrico que resaltaba las características esenciales de lo humano. Más adelante, la antropología científica y la sociología se consolidaron como disciplinas al demarcar el ámbito de la cultura y de la sociedad, respectivamente, como algo distinto de lo natural. En lo referido a la naturaleza humana, era común encontrar esta escisión replicada en términos de la oposición entre lo innato (genes) y lo adquirido (ambiente). Naturaleza y cultura se presentaron, así, como ámbitos ontológicos y epistemológicos separados. Sin embargo, desde hace algún tiempo se han comenzado a dirigir numerosas críticas hacia estas divisiones desde diversos campos de estudio. Este artículo se propone, en primera instancia, presentar los rasgos principales de la noción de naturaleza o singularidad humana en el marco de la dicotomía naturaleza/cultura, y su consiguiente utilización por parte de algunas disciplinas científicas. Se pretende mostrar el vínculo entre el antropocentrismo y la dicotomía naturaleza/cultura, dado que usualmente este no se encuentra del todo explicitado en la bibliografía relevada. En un segundo momento, se presentarán las diversas maneras en que se han cuestionado ambos conceptos y su entrelazamiento desde perspectivas diversas como la biología, la antropología y la filosofía contemporáneas. Se explicitará en qué medida el concepto de Antropoceno implica una crítica hacia la dicotomía naturaleza/cultura, y en qué medida el poshumanismo critica el antropocentrismo. Dicha diferenciación tiene el objetivo de clarificar el uso de estos conceptos y evaluar las tensiones que presentan. Por último, se inscribirán dichas ideas en una corriente novedosa con impacto en la arqueología: el giro ontológico. Esto se realizará desde perspectivas situadas en Latinoamérica, resaltando su impacto político.

Keywords **Abstract**

human nature nature/culture

“Human nature” is a central concept for philosophical anthropology in all its epochs. Since Renaissance humanism was manifested an anthropocentric turn that highlighted

Presentado 02/01/2023; Recibido con correcciones 24/03/2023; Aceptado: 29/03/2023

COMECHINGONIA. Revista de Arqueología. Vol. 27, n° 3. Fernández, pp. 9-23

ISSN 0326-791/E-ISSN 2250-7728

dichotomy *the essential characteristics of the human. Later, scientific anthropology and sociology*
anthropocentrism *consolidated themselves as disciplines by demarcating the sphere of culture and society,*
Anthropocene *respectively, as something different from the natural. Regarding human nature, it was*
posthumanism *common to find this division replicated in terms of the opposition between the innate (genes)*
ontological turn *and the acquired (environment). Nature and culture were thus presented as separate*
 ontological and epistemological spheres. However, numerous criticisms have been directed
 towards these divisions from several fields of study.

This article intends, in the first instance, to present the main features of the notion of human nature or human singularity within the framework of the nature/culture dichotomy, and its consequent use by some scientific disciplines. It is intended to show the link between anthropocentrism and the nature/culture dichotomy, since this is usually not fully explained in the surveyed bibliography. In a second moment, will be presented the various ways in which both concepts have been questioned and their intertwining from different perspectives such as biology, anthropology and contemporary philosophy. It will be explained to what extent the concept of Anthropocene implies a critique of the nature/culture dichotomy, and to what extent posthumanism criticizes anthropocentrism. This differentiation has the objective of clarifying the use of these concepts and evaluating the tensions that they present. Finally, these ideas will be inscribed in a new current with an impact on archaeology: the ontological turn. This will be done from perspectives situated in Latin America, highlighting its political impact.

La “naturaleza humana” como búsqueda de la diferencia antropológica

La pregunta acerca de la naturaleza humana constituye el terreno de exploración propio de la antropología filosófica. En las distintas etapas históricas del desenvolvimiento de la filosofía se han esbozado diversas teorías acerca de cuál es el rasgo determinante del ser humano, en lo que también se conoce como la búsqueda de la diferencia antropológica (Glock 2012). Debates recientes en torno al mejoramiento humano por medio de los avances tecnológicos, por ejemplo, han vuelto a poner en primer plano la cuestión de la singularidad humana, en el marco de la distinción entre lo natural y lo artificial (Lee 2020; Lewens 2012). Por otro lado, la emergencia climática y la última pandemia llaman a revisar los vínculos entre naturaleza y sociedad y entre humanos y otras especies, cuestionando la visión antropocéntrica moderna (Filippi 2020). En el desarrollo de este artículo¹ veremos de qué modo se entrelazan estas cuestiones con la reciente perspectiva del poshumanismo y el giro ontológico.

A los fines de este trabajo, podemos distinguir tres maneras en que la antropología filosófica ha concebido aquello que se describe como naturaleza humana. Es factible agrupar argumentaciones que apuntan a distinguir rasgos específicos que constituirían el límite con los demás seres, y que conllevan la postulación de la excepcionalidad de los seres humanos. Desde la Antigüedad clásica, pasando por el Renacimiento e incluso a comienzos del siglo XX, tal especificidad se buscó en uno o varios rasgos, que cumplían el rol de esencias. Estas permitieron trazar límites muy claros entre aquello que se consideraba propio de los seres humanos y aquello que, por el contrario, también se hallaba en las demás formas de vida. Esto es lo que desarrollaron autores como Max Scheler o Ernst Cassirer, pioneros de la antropología filosófica en la primera parte del siglo XX. Por otra parte, otro grupo de argumentos manifiesta posiciones filosóficas escépticas respecto de la delimitación de una naturaleza humana fija, ubicándose en este grupo autores como Michel Foucault. Por último, y a mitad de camino entre las dos teorías

anteriores, se encuentran argumentaciones que describen la naturaleza humana en términos de relaciones o interacciones entre diversos factores. Esta última clase de argumentos gira en torno al concepto de *coevolución*, que proviene de la biología y tendrá un rol clave en la redefinición de la pregunta antropológica a la cual estamos asistiendo. Dicha redefinición se relaciona con un profundo cuestionamiento de las prerrogativas exclusivas de los humanos, y la deflación de nociones como la de agencia.

El enaltecimiento de capacidades humanas como el lenguaje y el pensamiento en tanto claves para explicar la acción racional, fue central para el movimiento humanista. Es sabido que en el Renacimiento de los siglos XV-XVI se desplazó la indagación filosófica virando de lo teológico a lo humano, dando como resultado una marcada impronta antropocéntrica. De allí que se asocie al antropocentrismo con el humanismo, en el sentido de privilegiar las cuestiones humanas por sobre las discusiones teológicas. Dicho interés sobre lo humano estuvo a la base de la revolución científica del siglo XVII y del “giro hacia el sujeto” manifiesto en la filosofía que comenzó a gestarse en esa época, del cual la Ilustración sería su expresión más acabada.

El desarrollo de las distintas disciplinas científicas, en especial la biología a partir de Darwin, promovió una mirada acerca de los seres humanos en continuidad evolutiva con las demás especies animales. Por ese motivo se suele hablar de la “herida darwinista al egocentrismo” de la humanidad, como el segundo de los tres descentramientos del ser humano, luego del copernicano y antes del freudiano². Se ha sostenido que, después de Darwin, desaparecieron las explicaciones teleológicas acerca de la vida, y que la validez de la teoría evolutiva impide pensar en las especies como esencias fijas. Sin embargo, el desarrollo de la genética implicó en sus inicios -y hasta hace no demasiado tiempo- la reedición de cierto determinismo y explicaciones

adaptacionistas, en lo que se conoce como el genocentrismo. Este paradigma se vale de las oposiciones genes/ambiente e innato/adquirido [*nature/nurture*] para dar cuenta del desarrollo de las especies y sus individuos, y considera que la carga genética es la unidad de herencia determinante en la evolución de las especies. Por otra parte, marcos conceptuales más recientes como la teoría de la construcción de nichos y la teoría de la doble herencia, han puesto en cuestión ese tipo de explicaciones reduccionistas y unidireccionales, y abrieron la puerta para el abordaje de otras dimensiones de la herencia.

No obstante, persiste cierto prejuicio respecto de la naturalización de la pregunta acerca de la naturaleza humana, esto es, de hacer intervenir a las ciencias naturales para abordar la cuestión. El filósofo francés Jean-Marie Schaeffer explicita que una consecuencia de esto es la conformación de la “Tesis de la excepcionalidad humana”. Esta sostiene, entre otras cosas, que la singularidad del ser humano reside en la irreductibilidad de su ser a la vida animal; es decir, se lo comprende como ser no natural (Schaeffer 2009). Esta tesis se consolidó al calor de la dicotomía entre naturaleza y cultura que delimita los distintos campos disciplinares que abordan lo que atañe a los humanos, por un lado, y a la naturaleza por otro. Así, cuando se trata de pensar integralmente al ser humano, de inmediato se manifiestan horizontes de indagación polarizados: el aspecto biológico y el cultural son tomados como dos ámbitos independientes. A continuación, analizaremos los vínculos entre la dicotomía naturaleza/cultura y el giro antropocéntrico, tanto desde un punto de vista ontológico como epistemológico.

La diferencia antropológica en el marco de la dicotomía naturaleza/cultura

En esta sección pondremos de manifiesto la lectura que se ha hecho de la naturaleza humana a partir de la dicotomía naturaleza/cultura

y cómo esto se entrelazó con la postulación de la excepcionalidad humana, reforzando el antropocentrismo propio del humanismo renacentista. Mostraremos de qué manera este y otros dualismos dieron lugar a explicaciones reduccionistas acerca de la naturaleza humana. Consideramos que la diferenciación entre lo natural y lo cultural, entendidos como dos ámbitos ontológicos y epistemológicos contrapuestos, cumple un doble papel en los debates de la antropología filosófica. Por un lado, funciona como punto de referencia para trazar la diferencia antropológica y delimita la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, adjudicando para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico. En este sentido, el ser humano se opone a la naturaleza como un todo, y específicamente a los animales. Por otro lado, al interior del ser humano se abre una brecha donde lo natural está conformado por aspectos biológicos y lo cultural se comprende como un agregado variable, una capa que recubre el núcleo biológico.

Los orígenes de la contraposición ontológica entre naturaleza y cultura pueden rastrearse en la sofística griega, pero es durante la Modernidad y en consonancia con la consolidación e individuación de las ciencias donde su articulación y funcionamiento adquirieron mayor relevancia, lo que propició la constitución de campos disciplinares diferenciados (Monfrinotti 2021). La naturaleza ha sido presentada como aquello externo al ser humano, como objeto de dominación y explotación, o como entorno prístino romantizado, pero siempre distante y ajeno. Se la concibió como *physis* o fuerza generadora en la Antigüedad, como creación divina más tarde, como un libro para descifrar y como un reloj mecánico en la consolidación de las disciplinas científicas y técnicas (Capanna 2016). Desde estas perspectivas, la naturaleza está allí para ser explotada por el ser humano, revistiendo carácter de trascendente y objetiva. En dichos

marcos conceptuales el ser humano ocupa una posición exterior respecto de la naturaleza, incluso en la visión romántica. Se la ha ubicado además en oposición con lo artificial, lo que a su vez suele conllevar una valoración positiva de lo natural.

La cultura, por otra parte, es presentada como el rasgo distintivo de la humanidad, signada por las convenciones que escapan al orden y la linealidad interna de la naturaleza. Se la pensó como un complemento a la naturaleza biológica humana. Esta noción sirvió de base para la conformación de la antropología como campo disciplinar³ que se ocupa de los hábitos, conocimientos, prácticas sociales, instituciones, herramientas conceptuales y artefactos, que se adquieren y transmiten por vía no genética (Prinz 2011). La cultura remite entonces a la dimensión simbólica y conductual, que no tendría influencia alguna en la dimensión genética.

La distinción naturaleza/cultura articula el pensamiento moderno en sentido amplio y, más específicamente, la cuestión de la singularidad humana. Dentro del concepto de naturaleza humana se abre una brecha: lo natural remite a lo biológico (el cuerpo/organismo), y lo cultural se comprende o bien como un mero epifenómeno (para el determinismo biológico) o bien como lo propiamente humano. En el segundo caso, la cultura se erige como parámetro para determinar la diferencia antropológica en sentido fuerte (Tonutti 2011). Así, el aspecto natural del ser humano estaría conformado por lo biológico tomado como una dimensión de animalidad, mientras que la cultura sería lo que permite escapar de esa animalidad. Lo específicamente humano reside, según estas ideas, en aspectos que tienen que ver con la cognición, como la racionalidad y el lenguaje, y también con la creación de cultura (Glock 2012). Además, esos rasgos se consideran más elevados y complejos que los de otros animales y permiten ubicar a la especie humana en el pináculo de la evolución. De este modo se

consolida el antropocentrismo: una visión fuerte de la diferencia antropológica que delimita la posición del ser humano con respecto a los demás seres en el ámbito de la vida y la cadena evolutiva, relegando para cada uno posiciones distintas en un rango jerárquico del cual el ser humano ocupa el lugar superior⁴. Con el desarrollo de las ciencias biológicas, tal polaridad entre biología y cultura se vio replicada en la distinción entre caracteres innatos [*nature*] y adquiridos [*nurture*] (Fox-Keller 2010). La dimensión biológica era tomada como inmutable, fija y un producto de la selección natural, mientras que los caracteres adquiridos eran los comportamientos aprendidos culturalmente. Vale destacar la independencia entre ambos niveles y la fijeza atribuida a las características biológicas (Dawkins 1993). Esta perspectiva fue reforzada por el despliegue de las investigaciones en genética que, como ya se mencionó, permanecieron ancladas a un paradigma genocentrista, es decir, una concepción según la cual el genotipo es la principal y única dimensión a la que se debe recurrir para explicar el comportamiento de un organismo (este debe adaptarse al ambiente y dejar descendencia). Este paradigma ayudó a consolidar una idea de naturaleza humana fija con un rol pasivo frente a las presiones ambientales.

El problema que surge a partir de estas dicotomías es que impiden una comprensión integral del ser humano. Los supuestos dualistas conducen a reduccionismos, proporcionando una explicación de la naturaleza humana de corte fijista y esencialista, al obturar la posibilidad de abordar ciertos fenómenos en términos de procesos y grados de interacción. Además, conlleva la postulación de la excepcionalidad humana y su consiguiente jerarquización antropocéntrica que ubica al ser humano como el pináculo de la evolución, lo cual colisiona con la perspectiva evolutiva y ha sido destacado con frecuencia como una de las causas de la emergencia climática en la que nos encontramos.

Desarticulando la dicotomía naturaleza/cultura: el concepto de “coevolución”

En esta sección se relevarán algunas críticas a los conceptos trabajados en la sección anterior, con la finalidad de preparar el terreno para el abordaje del Antropoceno y el poshumanismo. Desde numerosas disciplinas se han ensayado diversos modos de superar o disolver la dicotomía naturaleza/cultura subsumiendo uno de los términos en el otro. Así encontramos, por un lado, posturas que conciben a la cultura como un subproducto de la evolución natural de las especies y elaboran una mirada de corte naturalista y adaptacionista, como en el caso de la psicología evolutiva (Pinker 2003). A la inversa, hay posturas constructivistas que subsumen a la naturaleza en la cultura. Sostienen que “naturaleza” no es un hecho o algo dado en el mundo, sino el resultado de disputas y negociaciones del saber humano, una ficción conceptual que atribuye continuidad a un conjunto de entes que no la posee (Parente 2016: 94). Otras posturas mantienen un uso del vocabulario dualista, pero a la vez matizan sus alcances, como veremos más adelante con respecto a la perspectiva poshumanista.

Desde la antropología diversos/as autores/as han cuestionado la pretendida universalidad del dualismo ontológico entre naturaleza y cultura. Por ejemplo, Philippe Descola (2012) reconstruye los orígenes de esta concepción dualista en la cultura occidental y ve allí un rasgo propio y específico de esta cultura, no extrapolable a otras cosmovisiones con otras ontologías (retomaremos esta idea al mencionar el giro ontológico). Desde los estudios sociales sobre la ciencia y la tecnología, especialmente a partir del trabajo de Bruno Latour, se comenzó a poner el foco en la artificialidad de esa dicotomía. Latour sostiene que naturaleza y cultura son dos caras de la misma moneda: ambos polos se encuentran co-implicados, de manera tal que uno se define en función del otro. Se obtienen esos dos ámbitos separados luego

de un trabajo de purificación llevado a cabo por las distintas disciplinas, pero en la práctica esas dimensiones siempre se encuentran mezcladas, interactuando e interpenetrándose (Latour 2007). En ese sentido, Latour afirma que “nunca fuimos modernos”, es decir, la separación ontológica y epistemológica entre naturaleza y cultura es el punto de llegada, y no de partida.

Estas ideas han conllevado el cuestionamiento de los límites disciplinares, y del impacto que tales fronteras tienen en la concepción de la naturaleza humana (Ingold 2008). Con relación a las dimensiones biológica y cultural, nuevas perspectivas sostienen la irreductibilidad de ambos aspectos y enfatizan la necesidad de atender a su interacción e influencia recíproca (Kronfeldner 2018). Estos enfoques se han nutrido de nuevas teorías en el campo de las ciencias biológicas, donde se ha comenzado a trabajar sobre la importancia de otras dimensiones de herencia cuya función es insoslayable para comprender la evolución de los organismos (Jablonka y Lamb 2004), con lo que se propone un alejamiento de la visión genocentrista (Tabery 2014). Y, de un tiempo a esta parte, el abordaje de la cultura como factor que incide en la evolución de la especie humana ha cobrado una relevancia notable tanto en antropología como en biología y psicología, con la teoría de la doble herencia (Boyd 2018).

Una clave que articula las nuevas perspectivas no reduccionistas sobre la naturaleza humana es la noción de coevolución, que permite conceptualizar la interacción recíproca de dos factores o elementos que se relacionan en un vínculo de co-constitución. En el ámbito de la biología, refiere al proceso de acoplamiento estructural en el que dos especies se adaptan mutuamente. También se puede distinguir una noción más amplia de coevolución que apunta al vínculo entre organismo y ambiente. Esta noción ha sido desarrollada en la teoría de la construcción de nichos, según la cual los organismos no se adaptan pasivamente a un

ambiente ya prefigurado, sino que lo modifican y, de cierto modo, producen activamente su propio medio (Odling Smee *et al.* 2003). Se genera entonces un vínculo de co-constitución, una interacción recíproca, en la que los organismos alteran las presiones selectivas a las que se encuentran sometidos (Lewontin 2000). En el caso de los seres humanos, el nicho propio de la especie no es sólo ecológico sino también cultural. Nótese que pensar en los humanos como constructores de nicho implica una deflación de la singularidad humana, al igualar esta capacidad con la de todos los organismos.

Esta caracterización del vínculo entre organismo y entorno pretende superar enfoques en biología que ubicaban a la carga genética como factor explicativo predominante del desarrollo de los individuos. La noción de “nicho” pone el énfasis en la interdependencia entre organismo y ambiente, y en el rol activo del primero en cuanto a la modificación de sus presiones selectivas (Barahona *et al.* 2021). El rol activo del organismo en adaptar su medio se hace particularmente evidente en el caso de los seres humanos, que han alterado su entorno logrando proliferar como especie en los ambientes físicos más diversos. A partir del concepto de coevolución se puede pensar que ese ambiente altamente tecnificado ha ido moldeando a la especie humana. Esto ha llevado a ciertos/as autores/as a postular que el ser humano es “la especie que se hace a sí misma” (Boivin 2008: 181), mediante un proceso de auto-domesticación⁵. Estas posturas enfatizan el rol que la cultura humana puede haber jugado en el desarrollo de la evolución de la especie en su interacción con los genes. De esto se ocupa la teoría de la herencia dual, al sostener que la herencia biológica y la herencia cultural funcionan a la par en el despliegue evolutivo de la especie humana, retroalimentándose en distintas escalas temporales (Richerson y Boyd 2005). La transmisión de modificaciones genéticas es más lenta que la herencia cultural; esta última además opera de forma

horizontal (generacional) y no solo vertical (intergeneracional) como la genética.

Con esta noción se abre la posibilidad de una nueva lectura de los debates clásicos acerca de las dicotomías genes/ambiente, innato/adquirido y naturaleza/cultura, para articular una concepción dinámica de la singularidad humana. Al atender a las interacciones entre los múltiples factores que condicionan la singularidad humana, se abandonan los análisis reduccionistas originados en aquellas posiciones dicotómicas. Allí reside, precisamente, el valor del concepto de coevolución aplicado a lo que denominaríamos “naturaleza humana”.

Las ideas de una naturaleza humana fija y de la oposición entre el ser humano y la naturaleza se articularon durante el Humanismo y alcanzaron su punto cúlmine con la ciencia moderna, especialmente en la corriente mecanicista dominante. Ambas ideas son refrendadas por disciplinas como la antropología, la sociología y la biología. Actualmente, la corriente poshumanista busca deconstruir ambas cuestiones. Para esto se nutre de las críticas a la dicotomía naturaleza/cultura por parte de algunos/as antropólogo/ass y a la oposición genes/ambiente por parte de biólogos/as, y de la irrupción del concepto de Antropoceno que dificulta continuar escindiendo tajantemente las ciencias sociales de las naturales. A continuación, veremos de qué manera se articulan estas críticas.

El Poshumanismo como crítica al antropocentrismo

Si bien desde finales del siglo XIX se cuestionaron algunos de los pilares del humanismo renacentista, recientemente se ha empezado a consolidar lo que se denomina “estudios poshumanos”. En palabras de Braidotti, lo poshumano se configura como un campo de investigación y de experimentación, donde convergen la crítica poshumanista a

la idea universal humanista de “hombre”, y el postantropocentrismo que critica la jerarquía de especies y ofrece en su lugar una perspectiva ecocentrista (Braidotti y Hlavajova 2018: 1). Puede tomarse como herencia de la crítica a la Modernidad occidental y su ideal de progreso esbozada por pensadores como Nietzsche o Heidegger (a menudo catalogados como “antihumanistas”), pero intensificando el gesto de quiebre en cuanto al trazado de fronteras ontológicas referidas a lo humano⁶. El poshumanismo cuestiona la parcialidad de la idea de “humano” sostenida por el humanismo, señalando sus sesgos implícitos de raza, clase y género; en este sentido, se ocupa de lo relegado al plano de lo no-humano (Balcarce 2020).

La filosofía poshumanista propone llevar a cabo un descentramiento del ser humano, en un fuerte rechazo al legado dualista y jerarquizante propio del humanismo tradicional (Ferrando 2019: 22). La noción de lo humano consolidada a partir del humanismo conllevó una delimitación de fronteras ontológicas, epistemológicas y axiológicas que tuvieron como resultado un enfoque antropocéntrico. Parte de la operación teórica poshumanista consiste en derribar la pirámide ontológica en la cual el ser humano ocupaba la cúspide para ver, en su lugar, redes de agencia, de convivencia e interacción multiespecie (Haraway 2019). Proponen una reconfiguración del campo de las humanidades poniendo en marcha investigaciones transdisciplinarias, ya que se difuminan las fronteras entre lo humano, lo animal y la tecnología.

El poshumanismo tiene impacto en diversas áreas, como la teoría literaria o las ciencias sociales (Parente 2020), en especial los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. Un conjunto de posiciones metafísicas denominado “nuevos materialismos” se vincula con el poshumanismo desde el cuestionamiento del antropocentrismo, volviendo a poner en primer plano a la materia. Además, nociones como la de

agencia se expanden más allá de lo humano⁷. Al mismo tiempo, hay diversas posiciones en ética ambiental que han influido a estas perspectivas, como el ecocentrismo o el biocentrismo.

Giro ontológico y Antropoceno: otros abordajes críticos de la dicotomía naturaleza/cultura

Hasta aquí analizamos los vínculos teóricos entre el antropocentrismo (en sentido ontológico) y la dicotomía naturaleza/cultura. Advertimos que la concepción clásica de la naturaleza humana en términos de excepcionalidad ontológica se erige como uno de los pilares del humanismo. Aun tomando en consideración las tensiones al interior de las disciplinas, podríamos arriesgar que tal excepcionalidad fue justificada con el advenimiento de las ciencias sociales, especialmente la antropología, valiéndose de la oposición entre naturaleza y cultura. Esto hace posible la comprensión del antropocentrismo en términos de oposición entre humano y naturaleza, en la que el humano es exterior a la naturaleza, la domina y explota. Reseñamos otras maneras de comprender la singularidad humana en términos de “doble herencia” y coevolución que, al resaltar la interacción entre biología y cultura, nos acercan a pensar la diferencia antropológica sin postular una excepcionalidad. En consonancia con esto último, encontramos al poshumanismo como una perspectiva filosófica (e interdisciplinaria) de consolidación reciente que ataca al antropocentrismo en todas sus formas. Estos conceptos se encuentran estrechamente vinculados con las críticas que se han dirigido a la separación entre naturaleza y cultura de parte de ciertas corrientes de antropología contemporánea, que analizaremos a continuación.

Como exponente de la crítica a la ontología moderna comentamos ya algunos lineamientos teóricos desarrollados por el sociólogo

Bruno Latour (2007). En ese sentido resulta indispensable la referencia al trabajo de Descola. En su obra ya mencionada de 2012⁹, *Más allá de naturaleza y cultura*, condensa la profunda revisión de la dicotomía naturaleza/cultura que fue desarrollando, especialmente con respecto a la pretensión de universalidad de tal modo de trazar las fronteras ontológicas. El antropólogo Eduardo Viveiros de Castro acompaña la discusión de Descola con su propuesta del perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro 2013), según el cual más que una diversidad de culturas que tienen diferentes cosmovisiones para interpretar a la (única) naturaleza, habría una diversidad de naturalezas. De este modo, ambos apuntan a un descentramiento ontológico.

El giro ontológico puede verse como la recepción, en antropología y arqueología, de las críticas a la dicotomía naturaleza/cultura (Cavalli 2022). Si bien persiste el debate al interior de los distintos grupos que abogan por el giro ontológico, parece haber consenso en que asumirlo implica revisar lo que se entiende por ontología. Con el giro ontológico se pone de manifiesto la dificultad de aplicar categorías y conceptos provenientes de tradiciones intelectuales europeas a sociedades no occidentales. En este sentido resultaron fundamentales las investigaciones de Descola y Viveiros de Castro. Implica a su vez un cambio metodológico: “el objetivo no sería aplicar a los datos etnográficos conceptos analíticos provenientes de otras ontologías, sino intentar que los datos actúen en la transformación del repertorio conceptual del investigador” (Tola 2016: 132). En lugar de concebir que las diferentes culturas son representaciones distintas de la misma naturaleza, es decir, del mismo (y único) mundo, se abre la puerta a pensar en la existencia de múltiples mundos/naturalezas. En ese gesto radica la potencia del giro ontológico. La labor de los/as antropólogos/as se transforma y debe, según esta propuesta, tomar en serio las distintas ontologías. El dato etnográfico deja

de ser interpretado a la luz de categorías y conceptos venidos desde fuera, sino que pasa a ser la fuente de la que emanan los conceptos.

Un caso de aplicación arqueológica del giro ontológico, es la investigación llevada a cabo por Verónica Lema a propósito de la domesticación de vegetales en el noroeste argentino (Lema 2017). Su investigación acerca de las trayectorias de domesticación de ciertos vegetales en el NOA estuvo montada sobre dos vías analíticas: la arqueobotánica y la etnobotánica. En su trabajo dilucidó que la categoría de *domesticación* en tanto lógica de dominio y transformación de la naturaleza, no funcionaba para dar cuenta de la variabilidad presente en el registro arqueológico. En cambio, un concepto aymara, la lógica del *uywaña*, aparece como un término que da cuenta de las relaciones de protección y cuidado que hacen posible la continuidad de la vida. Este concepto de socialidad ampliada o crianza mutua, es asumido por la autora como una teoría con la misma validez y mejor capacidad explicativa que los conceptos académicos. Así, Lema plantea la necesidad de una mirada políticamente comprometida que se nutra de la interdisciplina, las ontologías locales y el discurso indígena.

La comprensión del vínculo entre el ser humano y su entorno en términos de tramas de relaciones y no sólo de un dominio unidireccional se encuentra manifiesta en el concepto de *Antropoceno*. Esta noción ha ganado importancia en el último tiempo, a la vez que ha dado lugar a numerosos debates en torno al entrelazamiento de ciencias naturales y humanidades. Su origen está ligado a la geología, dado que pretende designar la actual época geológica, posterior al Holoceno (Trischler 2017). Implica el reconocimiento del carácter antropogénico de ciertos fenómenos a escala planetaria como el calentamiento global. Este nuevo período pondría de manifiesto la dificultad de separar con nitidez la realidad propiamente humana y los fenómenos naturales,

como se pretendió desde la segmentación de las distintas disciplinas científicas.

Podríamos sostener que el concepto de Antropoceno hace ingresar a los debates que estamos planteando, y de manera insoslayable, la dimensión política. Pone en tela de juicio no sólo la división naturaleza/cultura, sino los vínculos entre naturaleza y sociedad junto con el paradigma que ha definido al ser humano por oposición a la naturaleza. No obstante, o quizás por eso mismo, resulta un concepto problemático. Por un lado, al presentárselo como un concepto “geológico y cultural” (Trischler 2017), se puede replicar sin más la dicotomía naturaleza/cultura que, en muchos de los casos de utilización del concepto, se está intentando cuestionar y superar. Por otro lado, ciertos discursos sobre el Antropoceno se inscriben en la corriente de pensamiento poshumanista que mencionamos anteriormente, en vínculo con la noción de agencia material, y privilegia vocablos como “sistema”, “interconexión” y “redes” en vez de “esencia”, “identidad” o “fundamento” (Muñoz-González 2021). De ese modo, la constatación de los efectos de las acciones humanas en el planeta renueva la discusión en torno al antropocentrismo. Sin embargo, como sostiene la investigadora Diana Muñoz-González:

“Se advierte una tensión entre, por un lado, reconocer el carácter relacional del ser humano, pensado como una parte más de una red planetaria de vivientes y no vivientes íntimamente imbricados, y, por otro lado, seguir viéndolo como el único que en virtud de su capacidad de acción estaría en condición de asumir la responsabilidad por el futuro de vivientes y no vivientes, lo que exige restituirle hasta cierto punto un lugar de excepción y preeminencia” (Muñoz-González 2021: 442).

La dimensión ético-política se pone de manifiesto en que el Antropoceno no es sólo un concepto sino también una advertencia y una

convocatoria a la responsabilidad (Biset 2022). En tal sentido existen diferentes recepciones y narrativas: discursos catastrofistas a los que se le oponen discursos tecnofílicos que apuestan a la geoingeniería, y propuestas ecomarxistas. Por todo esto se trata de un concepto y un campo en disputa (Svampa 2019). A su vez, se ha discutido la pertinencia del término, poniendo en cuestión si puede hablarse de la humanidad en su conjunto como agente principal de las transformaciones planetarias. Se han propuesto otras opciones como “capitaloceno” que buscan dar cuenta de las diferencias en las responsabilidades en cuanto a lo sociopolítico¹⁰.

El concepto de Antropoceno se vincula con el giro ontológico en las críticas a la ontología moderna (Viveiros de Castro y Danowski 2019), y con la propuesta de ontologías relacionales para las que la realidad se presenta como un continuo, una mezcla indiscernible entre lo humano y lo no humano¹¹. La investigadora peruana Marisol de la Cadena propone pensar el “*anthropo-not-seen*” (fonéticamente cercano al original en inglés “*anthropocene*”), traducible como “antropo-no-visto” en tanto “el proceso de representación de mundo¹², por el cual mundos heterogéneos que no se constituyen por la división entre humanos y no-humanos -ni que conciben necesariamente las diferentes entidades en sus ensamblajes mediante tal división- están ligados a tal distinción y la exceden” (de la Cadena 2016: 255). El antropo-no-visto es la batalla contra los diferentes modos de comprender la relación entre humanos y otros-que-humanos, esto es, otras ontologías: “La interrupción del reparto universal es un evento político y conceptual generador de mundos; lo que surge por medio de él no es una “mezcla” de naturaleza y humano. Al estar compuesto de humanos con naturaleza -si conservamos estas categorías ontológicas- se amplía tanto lo uno como lo otro” (de la Cadena 2016: 258).

Estas diferencias ontológicas tanto como la guerra en contra de la diversidad de mundos, son tratadas por la autora con referencia a un caso de neoextractivismo en el norte de Perú donde aparecen “enredos ecológicos”. Allí se manifiesta una naturaleza ecologizada que se resiste a la universalización de la ontología moderna (ya sea que se la considere un recurso a explotar o una entidad a salvar). Estas naturalezas se exceden, y permiten a la vez alianzas y antagonismos. Situaciones como las que analiza de la Cadena han originado la propuesta cosmopolítica¹³, que se nutre de las repercusiones del giro ontológico.

A modo de cierre: impacto de estos debates y posibles derivas

En primera instancia, presentamos un abordaje filosófico de la naturaleza o singularidad humana en el marco de la dicotomía naturaleza/cultura, haciendo explícito el vínculo estrecho entre tal división y el antropocentrismo. Luego señalamos las diversas maneras en que se cuestionaron ambos conceptos desde la biología, la antropología y la filosofía contemporáneas. Eso nos llevó a describir los intentos de superar o disolver la dicotomía naturaleza/cultura a partir del concepto de “coevolución”. Luego se apuntaron las críticas dirigidas hacia el antropocentrismo por parte de la corriente poshumanista. Se clarificó esta distinción conceptual, inscribiendo esos debates en el giro ontológico de las ciencias sociales y su impacto en casos latinoamericanos.

Por lo expuesto hasta aquí, entendemos que el poshumanismo, en algunas de sus vertientes, tiene como objetivo principal cuestionar el antropocentrismo y la noción misma de “humanidad”. Al mismo tiempo se halla orientado hacia la disolución de los dualismos modernos como naturaleza/cultura, biología/cultura o natural/artificial mediante un aparato explicativo que apela a una mirada de mixtura, continuidad y

reciprocidad entre esas dimensiones. En este sentido, la noción de naturaleza humana pasa a ser abordada en términos de su dinamismo, lo cual da por tierra con las pretensiones esencialistas caras a corrientes clásicas dentro de la antropología filosófica. Este alejamiento de abordajes esencialistas permite, a su vez, trazar una continuidad en el plano de lo viviente, enfatizando el gradualismo evolutivo entre el ser humano y las demás formas de vida. Así se abandonan explicaciones ancladas en la excepcionalidad que caían en el antropocentrismo poniendo en su lugar redes de agencia donde intervienen tanto humanos como otros agentes o actantes.

Esto se acerca a posiciones que rechazan el sesgo antropocéntrico en favor de una ética biocéntrica o ecocéntrica. Así, estas ideas funcionan como insumos teóricos para propuestas dentro de la ecología política. La actual crisis ecológica ha llevado a la revisión de las categorías que estructuraron el vínculo entre sociedad y naturaleza, es decir entre humano y ambiente. Conceptos como humanidad, antropocentrismo y Antropoceno aparecen en el foco del debate reciente sobre el ambiente, el desarrollo sustentable y la cosmopolítica. Tales debates ocupan un lugar central tanto en la agenda política latinoamericana como en la global.

Notas

¹ Una versión previa de este trabajo puede encontrarse en Fernández (2022).

² La idea de las heridas narcisistas proviene de Freud, y son reconstruidas a su vez por Bruce Mazlish en su texto *La cuarta discontinuidad* (1993).

³ Sobre la tensión conceptual entre la antropología evolutiva y la antropología cultural, y los posibles puentes entre ambas, consultar Etzelmüller y Tewes, 2016.

⁴ Pueden distinguirse distintos sentidos de antropocentrismo: el que se está mencionando aquí es un sentido ontológico, pero también

Por último, cabe destacar que las investigaciones sobre la coevolución entre cultura y cognición ayudan a abordar la naturaleza humana abandonando la idea de una diferencia antropológica en sentido fuerte: no eliminan ni el aspecto biológico ni el cultural, sino que muestran cómo ambas dimensiones interactúan y se retroalimentan en un marco evolutivo. La idea de coevolución abrió novedosos caminos en diversas disciplinas, dando lugar a una aproximación filosófica sobre la cultura material. Por ejemplo, en lugar de abordar solo el modo en que los artefactos necesitan de los humanos para su reproducción, se ha comenzado a percibir la reciprocidad, en tanto que los humanos también dependen de los artefactos que sustentan y constituyen sus prácticas¹⁴. Este desplazamiento ha generado lecturas innovadoras que enfatizan la interdependencia entre humanos y artefactos en el campo de la arqueología y el pensamiento sociológico¹⁵. Dichas lecturas abordan la configuración de un entramado de cultura material, agencia y prácticas, y comprenden la relación entre naturaleza y sociedad también en términos coevolutivos. Esto abre un diálogo interdisciplinar cuyas implicancias continúan siendo exploradas.

podría hablarse de antropocentrismo conceptual (el punto de vista humano) y ético (los seres humanos son los únicos seres dignos de consideración moral). Para ampliar este punto puede consultarse Thompson, 2017.

⁵ Sin la carga negativa que en ciertas interpretaciones se le adjudica a la domesticación, en el sentido de un debilitamiento o degradación de ciertos aspectos “naturales”.

⁶ Una operación similar se presenta en la corriente transhumanista que sostiene, a grandes rasgos, que los avances técnicos para mejorar biológicamente al ser humano permiten trascender los límites de la especie. Es lo que sostienen autores como Nick Bostrom o Ray

Kurzweil. Se ha criticado que esta corriente permanece anclada a una base de pensamiento humanista. Para una discusión al respecto, ver Ferrando (2013).

⁷ Para un abordaje filosófico de la agencia material, pueden consultarse Vaccari (2022) y Knappett y Malafouris (2013).

⁸ Publicada originalmente en francés en 2005.

⁹ Al respecto ver también los planteos de Haraway, 2019 y Costa, 2021.

¹⁰ Sobre este punto y la noción de pluriverso, ver

de la Cadena y Blaser, 2019.

¹¹ *World-making* en el texto original.

¹² Para una introducción a la cosmopolítica se puede consultar el trabajo de Stengers, 2014.

¹³ He abordado con más profundidad este tema en Fernández, 2018.

¹⁴ Por ejemplo, Hodder (2012) trabaja en torno al concepto de *entanglement* (entrelazamiento).

¹⁵ Por ejemplo, en trabajos como los de Schubert, 2016 y Wynn y Coolidge, 2017.

Bibliografía citada

Barahona, A., M. Casanueva López y F. Vergara Silva

2021 *Biofilosofías para el Antropoceno. La teoría de construcción de nicho desde la filosofía de la biología y la bioética* (coord. por A. Barahona, M. Casanueva López y F. Vergara Silva). Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Balcarce, G.

2020 Animales, humanos o no: Hacia un posthumanismo deconstructivo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* VII(1): 36-47.

Biset, E.

2022 Antropoceno. *Glosario de Filosofía de la Técnica* (coord. por D. Parente, A. Berti y C. Celis), pp. 46-50. La Cebra, Buenos Aires.

Boivin, N.

2008 *Material cultures, material minds*. Cambridge University Press, New York.

Boyd, R.

2018 *A different kind of animal: How culture transformed our species*. Princeton University Press, New Jersey.

Braidotti, R. y M. Hlavajova

2018 *Posthuman glossary* (ed. por R. Braidotti

y M. Hlavajova). Bloomsbury Publishing, London-New York.

Capanna, P.

2016 *Natura. Las derivas históricas*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

Cavalli, A.

2022 Giro ontológico. *Glosario de Filosofía de la Técnica* (coord. por D. Parente, A. Berti y C. Celis), pp. 243-247. La Cebra, Buenos Aires.

Costa, F.

2021 *Tecnoceno. Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus, Buenos Aires.

Dawkins, R.

1993 *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta* (trad. por J. Robles Suárez y J. Tola Alonso). Salvat, Barcelona.

de la Cadena, M.

2016 Naturaleza disociadora. *Boletín de Antropología* 31(52): 253-263. Universidad de Antioquia, Medellín. <http://dx.doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a16>

de la Cadena, M. y M. Blaser

2018 *A world of many worlds*. Duke University Press, Durham.

Descola, P.

2012 *Más allá de naturaleza y cultura* (trad. por H. Pons). Amorrortu, Buenos Aires.

- Etzelmüller, G. y C. Tewes
2016 *Embodiment in evolution and culture* (ed. por G. Etzelmüller y C. Tewes). Mohr Siebeck, Tübingen.
- Fernández, N.
2022 Perspectivas filosóficas sobre la “naturaleza humana” en el poshumanismo. *El banquete de los dioses* 10: 53-74.
2020 ¿Siempre fuimos *cyborgs*? Los alcances de un enfoque coevolutivo para conceptualizar el vínculo humano-técnica. *Cuadernos del Sur - Filosofía* 49: 28-46.
2018 Cognición y cultura. La diferencia antropológica desde la perspectiva de Michael Tomasello. *Agora Philosophica. Revista de Filosofía* 38(XVIII): 143-167.
- Ferrando, F.
2019 *Philosophical posthumanism*. Bloomsbury Publishing, London-New York.
2013 Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations. *Existenz* 8(2): 26-32.
- Filippi, M.
2020 *Il virus e la specie. Diffrazioni della vita informe*. Mimesis Edizione, Milan.
- Fox-Keller, E.
2010 *The Mirage of a Space between Nature and Nurture*. Duke University Press, London.
- Glock, H. J.
2012 The anthropological difference: what can philosophers do to identify the differences between human and non-human animals?. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 70: 105-131. <https://doi.org/10.1017/S1358246112000069>
- Haraway, D.
2019 *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (trad. por H. Torres). Editorial Consonni, Buenos Aires.
- Hodder, I.
2012 *Entangled. An archaeology of the relationships between humans and things*. Wiley-Blackwell, Oxford.
- Ingold, T.
2008 Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura (trad. por P. Sánchez-Criado y M. A. Criado Peña). *Tecnogénesis, Vol. 2*, (ed. por T. Sánchez Criado), pp. 1-34. AIBR, Madrid.
- Jablonka, E. y M. Lamb
2013 *Evolución en cuatro dimensiones* (trad. por A. Cosovschi). Capital Intelectual, Buenos Aires.
- Knappett, C. y L. Malafouris
2008 *Material agency: towards a non-anthropocentric approach* (ed. por C. Knappett y L. Malafouris). Springer, New York.
- Kronfeldner, M.
2018 *What's Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. The MIT Press, Cambridge.
- Laland, K.
2017 *Darwin's Unfinished Symphony. How Culture Made the Human Mind*. Princeton University Press, New Jersey.
- Latour, B.
2007 *Nunca fuimos modernos* (trad. por V. Goldstein). Siglo XXI, Buenos Aires.
- Lee, E. A.
2020 *The Coevolution. The entwined futures of humans and machines*. The MIT Press, Cambridge.
- Lewens, T.
2012 Human nature: the very idea. *Philosophy and technology* 25: 459-474. <https://doi.org/10.1007/s13347-012-0063-x>

Lewontin, R.

2000 *Genes, organismo y ambiente: las relaciones de causa y efecto en biología* (trad. por A. Bixio), Gedisa, Madrid.

Mazlish, B.

1993 *The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines*. Yale University Press, New Haven-London.

Monfrinotti Lescura, V. I.

2021 El trasfondo ontológico de la modernidad occidental: revisión crítica de la escisión naturaleza/cultura. *En-claves del pensamiento* 15(30): 1-26. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i30.422>

Muñoz-González, D. M.

2021 Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo. *Tópicos* 61: 423-448. <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1183>

Odling-Smee, J., K. Laland y M. Feldman

2003 *Niche construction: the neglected process in evolution*. Princeton University Press, New Jersey.

Parente, D.

2020 El giro posthumanista en las humanidades y sus implicaciones para la filosofía de la técnica. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 63: 329-348. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.03>

2016 *Artefactos, cuerpo y ambiente. Exploraciones sobre filosofía de la técnica*. La Bola Editora, Mar del Plata.

2010 *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. EdULP, La Plata.

Pinker, S.

2003 *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana* (trad. por R. Filella Escolá). Paidós, Barcelona.

Prinz, J.

2011 Culture and Cognitive Science. *The*

Stanford Encyclopedia of Philosophy (ed. por E. Zalta). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/culture-cogsci/>

Richerson, P. y R. Boyd

2005 *Not by genes alone: how culture transformed Human evolution*. University of Chicago Press, Chicago.

Schaeffer, J. M.

2009 *El fin de la excepción humana* (trad. por V. Goldstein). F.C.E., Buenos Aires.

Schubert, J.

2016 *Environmental Adaptation and Eco-cultural Habitats: A coevolutionary approach to society and nature*. Routledge, New York.

Stengers, I.

2014 La propuesta cosmopolítica. *Pléyade* 14: 17-41.

Svampa, M.

2019 El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. *Lecturas globales desde el Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana* 24(84): 33-53. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653161>

Tabery, J.

2014 *Beyond versus: The Struggle to Understand the Interaction of Nature and Nurture*. The MIT Press, Cambridge.

Thompson, A.

2017 Anthropocentrism: Humanity as Peril and Promise. *The Oxford handbook of environmental ethics* (ed. por S. Gardiner y A. Thompson), pp. 77-90. Oxford University Press, New York.

Tola, F. C.

2016 El "giro ontológico" y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco. *Apuntes de Investigación del CECYP* (27): 128-139.

Tonutti, S.

2011 Anthropocentrism and the definition of

“culture” as a marker of the human/animal divide. *Anthropocentrism. Humans, animals, environments* (ed. por R. Boddice), pp. 183-199. Brill, Leiden.

Trischler, H.
2017 El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?. *Desacatos* 54: 40-57.

Vaccari, A.
2022 Agencia material. *Glosario de Filosofía de la Técnica* (coord. por D. Parente, A. Berti y C. Celis), pp. 36-39. La Cebra, Buenos Aires.

Viveiros de Castro, E.
2013 *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón, Buenos Aires.

Viveiros de Castro, E. y D. Danowski
2019 *¿Hay mundo por venir?*. Caja Negra, Buenos Aires.

Wynn, T. y F. Coolidge
2017 *Cognitive models in palaeolithic archaeology* (ed. por T. Wynn y F. Coolidge). Oxford University Press, New York.