
CIENCIAS DE LA VIDA Y FILOSOFÍA

MARCEL CANO I SOLER

Toda ciencia es hija de la filosofía y, también, toda ciencia acaba en algún momento por hacerse preguntas filosóficas. Dichas preguntas representan un momento decisivo del saber científico: aquel en el que el conocimiento desborda sus límites y realiza preguntas que no puede responder sin sobrepasar tales límites. Es en este momento cuando las ciencias, en su tendencia a desbordarse, desarrollan una clara voluntad filosófica. Por otro lado, la filosofía hoy ya no puede prescindir de aquello que las ciencias dicen si no quiere quedar al margen de los discursos que articulan la visión del mundo de nuestro tiempo. De esta manera, ciencia y filosofía acaban siempre por compartir un punto de llegada y un punto de partida: el punto de llegada al que desembocan las ciencias en el desarrollo de sus preguntas fundamentales y el punto de partida de la filosofía cuando escucha esas preguntas fundamentales que las ciencias enuncian, pero no pueden responder. Tal punto de partida y de llegada representa, en realidad, un momento fundamental de confluencia entre ambos discursos. Ignorar dicha confluencia supone para la ciencia caer en el reduccionismo y para la filosofía construir discursos vacíos.

Un ejemplo de confluencia fecunda la tenemos en el filósofo francés Michel Serres. En una entrevista en France Culture: "*Michel Serres, à la recherche du contemporain* ¹" explica cómo su contacto académico y personal con el premio Nobel Jacques Monod transformó el rumbo de su carrera profesional. Serres provenía del ámbito de la física, del que huyó a partir de las tragedias de Hiroshima y Nagasaki para ir a parar al campo filosófico. Conocer a Monod y trabajar con él, afirma, le permitió darse cuenta de que si la filosofía no acude a las ciencias se pierde "*lo contemporáneo*". Para él, las ciencias son el discurso de lo contemporáneo, el saber actual del que la filosofía no puede ni debe prescindir.

Así pues, pensar las ciencias de la vida desde la filosofía o junto a ella es tan necesario como que la filosofía se acerque a las ciencias de la vida para poder pensar. Si nos centramos en el punto de confluencia del que hablábamos antes, podremos ver cómo ambas disciplinas comparten una serie de preguntas fundamentales alrededor de *la vida*, como *¿qué es la vida?*, o

también, *¿dónde está la frontera entre lo vivo y lo no vivo?, ¿qué es la naturaleza?, ¿qué relación se da entre naturaleza y cultura?*, entre otras.

Si nos fijamos bien en dichas preguntas podemos observar algo en común: la mayoría gira alrededor de un cierto dualismo: *vivo / no vivo, naturaleza / cultura, mental / corporal*, dualismo que podemos extender a *artificial / natural* o *humano / natural* e incluso *sujeto / objeto*. Dicho dualismo es característico (aunque no exclusivo) de la cultura occidental y se remonta a los remotos orígenes pitagóricos y, posteriormente, hasta el mismo Platón. El dualismo moderno cartesiano representa un punto de inflexión ya que nos sitúa en los inicios de nuestra cosmovisión, hasta llegar a su culminación en el pensamiento de Kant, donde el dualismo cartesiano y el empirismo de Hume son subsumidos. A lo largo del siglo XX aparecerán nuevos discursos científicos que irán minando la visión dualista de la realidad: la física cuántica sobre todo, así como la ciencia ecológica y la teoría general de sistemas.

La visión dualista del mundo propia de Occidente requiere centrar la descripción de la realidad partiendo de uno de los dos polos. Desde la Modernidad hasta buena parte del siglo pasado, la gran mayoría de discursos filosóficos eran claramente antropocéntricos. Lo humano era así una categoría sobrenatural o extranatural y, en consecuencia, infinitamente más valiosa y propiamente real que cualquier otra cosa. Este exacerbado antropocentrismo requería imperiosamente centrar el discurso en uno de los dos polos, reduciendo al otro, la naturaleza, a una realidad de segundo orden, subordinada en cuanto a valor e importancia al discurso sobre el hombre. La cima de este pensamiento es sin duda Kant, quien al clarificar el fundamento del conocimiento de su momento histórico (es decir, la física newtoniana) se da cuenta de que si la libertad no es pensable sin contradicción con el conocimiento, deberá dejar su sitio al mecanismo. Con esto la libertad quedaría absolutamente negada, como deja bien claro en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*², haciendo imposible la filosofía práctica. Sólo el ser racional es, para Kant, auténticamente libre y poseedor de dignidad. El argumento del filósofo de Königsberg se posiciona ante el que Hobbes planteó antes que él, tomando partido por el materialismo y el mecanicismo, negando rotundamente la libertad: «El universo es corpóreo. Todo lo que es real es material y lo que no es material no es real³». En efecto, si no podemos salvar la libertad, último reducto de lo auténticamente humano, toda explicación sobre nosotros mismos debe pasar por el principio de causalidad, reduciendo lo humano a mero mecanicismo. Hobbes fundamentaba su pensamiento en esta misma premisa, abriendo camino a posteriores interpretaciones materialistas que incluirán al ser humano sin distinción dentro del mundo natural.

Si llevamos nuestra mirada al siglo XX podemos ver cómo algunos han recogido el testigo de Hobbes buscando integrar al ser humano dentro de

“lo natural”, entendido como un mecanismo determinista. Sin duda, la teoría que más insistentemente ha seguido este camino es la sociobiología. Su principal difusor, el entomólogo E. O. Wilson, lo expresa muy claramente: «El organismo es el sistema que tiene el DNA para fabricar más DNA. Más aún, el hipotálamo y el sistema límbico están ingenierados para perpetuar el DNA ⁴». De esta manera se realiza la pesadilla kantiana ya que la ética, sólo posible a través de la autodeterminación de los seres racionales, queda reducida a mero altruismo condicionado por el irrefrenable impulso de los genes a perpetuarse. En esta vía, la dualidad entre lo humano y lo natural se diluye en lo natural.

Otro camino igualmente reduccionista, más actual, para fundir lo humano y lo natural, es el transhumanismo. Esta corriente se centra en la tecnociencia, es decir, en lo creado por el humano para plantear el final del dualismo. Para el transhumanismo, que desemboca en el posthumanismo, el cerebro humano no es más que un tipo diferente de máquina⁵, y con ello sigue, relabora y actualiza la estela del mecanicismo clásico. Si esto es así, el siguiente paso en la historia del progreso humano no es otro que fundirse con su propia tecnología, y desembocar en el universo *cyborg*. Este paso derriba de manera radical las barreras entre lo natural y lo artificial, puesto que con el ser humano es la naturaleza entera la que desaparece dentro del universo técnico.

Al seguir la senda de la desaparición de lo natural encontramos al filósofo francés Clément Rosset. En su obra *La antinaturalaleza* ⁶ y al continuar la estela nietzscheana se reafirma en la negación de lo natural en pro de un artificialismo radical cuyo objetivo es

[...] ne reconnaître aucune nature et de juger que les caractères fondamentaux des productions humaines sont les mêmes que ceux des productions non humaines, en égard à leur égale participation au hasard: de refuser à toute existence un caractère naturel, c'est-à-dire l'appartenance à un quelconque système de principes dénommé nature, dont les vertus seraient à l'origine de l'ensemble des productions étrangères à l'artifice et au hasard ⁷.

Frente este tipo de pensamiento tenemos autores como Zerzan que, desde una inspiración rousseauiana, aboga por la desaparición de la civilización y un retorno al *primitivismo* ⁸. En una cierta sintonía con estas ideas, la *Deep Ecology* propugna una superación del antropocentrismo, que es fuente de todos los problemas ambientales y sociales contemporáneos, y se pronuncia a favor de una nueva cosmovisión biocéntrica ⁹. Asimismo, autores como Philippe Descola ¹⁰, desde la antropología, nos dirige hacia la comprensión de otras formas de entender la relación del ser humano con la naturaleza, propias de culturas no occidentales. Dichas culturas no establecen diferencias entre lo que nosotros llamamos mundo natural y mundo humano, o bien tales diferencias no implican una división jerár-

quica que suponga la supremacía del ser humano. Es el mismo mundo que Silberbauer detalla en su descripción de la forma de vida de los g/wi del Kalahari ¹¹. Un mundo simbólico similar al que Kurosawa relata en su inolvidable *Dersu Uzala (El cazador)* de 1975. El entrañable personaje de Dersu, miembro del pueblo siberiano Hezen, sintetiza todas las características que definen la inmersión en la naturaleza de los pueblos cazadores recolectores. Una visión del mundo que considera “vivo” y “persona” todo lo que le rodea. Una cosmovisión de la que, a pesar de nuestra prepotencia industrial-tecnocientífica, tenemos mucho que aprender. De hecho, hay algunos síntomas de que estamos modificando nuestra visión del mundo, como el incipiente reconocimiento de diversas “personas no humanas” como la orangutana *Sandra* en Chile o el chimpanzé *Tommy* en Nueva York. Este reconocimiento de derechos a grandes simios abre la puerta a esa nueva visión del mundo; reconocimiento que se amplía todavía más en el caso de los ríos Ganges en la India, Whanganui en Nueva Zelanda y Atrato en Colombia. A estos cursos fluviales se les ha otorgado personalidad jurídica y se les considera poseedores de derechos.

Así pues, tal como decíamos al principio, la confluencia de la filosofía con las ciencias de la vida no puede ser hoy más necesaria. Su objetivo debe ser establecer una estrecha colaboración para poder pensar en profundidad temas tan cruciales como los que se han esbozado en el presente artículo.

NOTAS

- 1 <https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/profession-philosophe-avec-michel-serres>
- 2 Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1986.
- 3 Hobbes, Th., *Leviatán*, Alianza Universidad, Madrid, 1992.
- 4 Wilson, E.O., *Sociobiología. La nueva síntesis*, Editorial Omega, Barcelona, 1980.
- 5 Ferry, L., *La révolution transhumaniste. Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Plon, París, 2016.
- 6 Rosset, C., *La antinaturalaleza*, Taurus, 2000.
- 7 Ibid.
- 8 Zerzan, J., *Futuro primitivo*, Ediciones 2001, València, 2011.
- 9 Dobson, A., *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997.
- 10 Descola, Ph., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, París, 2005.
- 11 Silberbauer, G., *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto del Kalahari*, Editorial Mitre, Barcelona, 1983.