



Escultura de Hidari Jingoro, ubicada en el Santuario Tōshōgū en Nikkō, Japón. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Singes\\_de\\_la\\_sagesse](https://fr.wikipedia.org/wiki/Singes_de_la_sagesse)

## EL COMPLEJO *FILOSÓFICO* DE LOS TRES SIMIOS

### Un paralelo discontinuista al caracterizado por Étienne Bimbenet

E. Joaquín Suárez-Ruíz  
[ernestojoaquinsuarez@gmail.com](mailto:ernestojoaquinsuarez@gmail.com)

En su último libro, el filósofo francés Étienne Bimbenet realiza una dura crítica a la que él denomina la “nueva sensibilidad continuista”, definida como una tendencia contemporánea en la divulgación científica que entroniza a las ciencias de la vida y desestima a las ciencias humanas a la hora de comprender las particularidades de los seres humanos. Una de las notas características de este “nuevo sentido común”, son tres motivaciones que conforman lo que el filósofo francés denomina el “complejo de los tres simios”. En la primera parte de este artículo se expondrá la crítica bimbenetiana para luego analizar un complejo paralelo, descuidado por el filósofo francés, que será denominado como el “complejo *filosófico* de los tres simios”. Este complejo supone un hábito en la argumentación filosófica al cual le subyace una falacia, la “falacia de la discontinuidad general”.

Palabras clave: Antropocentrismo – Zoocentrismo – Tesis de la excepción humana - Naturalismo - Continuismo filosófico

## LE COMPLEXE PHILOSOPHIQUE DES TROIS SINGES

### Un parallèle discontinuiste à celui caractérisé par Étienne Bimbenet

Dans son dernier ouvrage, le philosophe français Étienne Bimbenet critique sévèrement ce qu'il appelle la "nouvelle sensibilité continuiste", définie comme une tendance contemporaine de la vulgarisation scientifique que cherche introniser les sciences de la vie, en excluant les sciences humaines, à l'heure de comprendre les particularités de l'être humain. Parmi les notes caractéristiques de ce "nouveau sens commun" figurent trois motivations qui constituent ce que le philosophe français appelle le "complexe des trois singes". Dans la première partie de cet article je exposerai la critique bimbenétienne et puis analyserai un complexe parallèle négligé par le philosophe, qui sera appelé le "complexe philosophique des trois singes". Celui-ci est constitué comme une habitude dans l'argumentation philosophique appuyée sur un sophisme, le « sophisme de la discontinuité générale ».

Mots-clés : Anthropocentrisme - Zoocentrisme - Thèse de l'exception humaine - Naturalisme - Continuisme philosophique

## INTRODUCCIÓN

En su último libro denominado *Le complexe des trois singes* (2017), el filósofo Étienne Bimbenet señala que la teoría de la evolución biológica se ha convertido en una perspectiva insoslayable a la hora de comprender el fenómeno humano. En este sentido, el punto de vista naturalista ligado a dicha teoría explícita que es anacrónico, de ahora en más, suponer una garantía metafísica que permite pensar lo humano como un fenómeno desanclado de la naturaleza. En palabras del filósofo:

Si le naturalisme est la théorie qui intègre le fait évolutif comme un ingrédient irréductible de notre humanité et qui voit en nous des êtres de nature jusque dans nos comportements les plus inédits, alors le naturalisme est aujourd’hui un défi théorique majeur- une pensée riche d’étonnements à venir. Il peut réveiller l’anthropologie de son sommeil métaphysique et nous faire voir en face, comme au premier jour, ce que les formes de vie humaines ont d’énigmatique et de fascinant (2017 : 10).<sup>1</sup>

No obstante, Bimbenet advierte que existen indicios de que dicha teoría corre el riesgo de convertirse en un nuevo sentido común que impida reflexionar de manera correcta las particularidades de lo humano en su relación con el resto de lo viviente. Es decir, en gran parte debido a la literatura de divulgación científica y a la imprecisión periodística, actualmente se fortalece una *sensibilidad de época* o un *nuevo sentido común* (Bimbenet, 2017: 12), que pierde de vista las características propiamente humanas. Bimbenet define este punto de vista como “zoocentrismo”, el cual se caracteriza por reducir lo humano a sus características animales (Bimbenet, 2017: 11).

Ahora bien, tal como desarrollaré de aquí en más, hay en la argumentación del filósofo francés un punto ciego que es preciso resaltar. Si bien su denuncia permite evidenciar el sentido común contemporáneo que surge de las ciencias biológicas (el zoocentrismo), no resulta claro cómo puede darse por hecho que el otro extremo, el supuesto de una discontinuidad radical de lo humano respecto del resto de lo viviente, ya no resulte un problema en la actualidad. Por el contrario, teniendo en cuenta que se trata de un sesgo mucho más antiguo y que, de hecho, hunde sus raíces en la historia de la filosofía, es posible

sospechar justificadamente que aún podría permanecer cierta herencia implícita que reproduce constantemente un sentido común, en este caso filosófico, igual de acrítico que el zoocéntrico.

Aquí reside el argumento central de este artículo, dado que la crítica que Bimbenet realiza, centrada en el zoocentrismo y el reduccionismo de lo humano a lo animal, permite evidenciar un sesgo mucho más arcaico, instaurado en la base de la filosofía misma. Así como el filósofo francés señala la existencia de una suerte de “complejo” en el nuevo sentido común zoocéntrico, el objetivo de este trabajo será analizar y caracterizar la existencia de un complejo paralelo, en este caso proveniente de una tendencia o sesgo argumentativo en el análisis filosófico, que supone una discontinuidad absoluta entre lo humano y el resto de los seres vivos. En el apartado que sigue desarrollaré la crítica del filósofo a las tres motivaciones que definen el *complejo de los tres simios*, para, en el segundo apartado, profundizar en las características del complejo paralelo.

## LAS TRES MOTIVACIONES ZOOCÉNTRICAS SEGÚN BIMBENET

El punto de vista zoocéntrico denunciado por Bimbenet está compuesto por tres motivaciones diferentes pero complementarias entre sí: una *motivación científica*, una *motivación moral*, y una *motivación filosófica*. Inspirado en la alegoría confuciana, el filósofo francés caracteriza las motivaciones a partir de los tres simios de la sabiduría. De allí proviene, justamente, el título de su obra. Dada la importancia que esta referencia alegórica posee en el análisis del filósofo francés, y siendo que resultará fundamental a la hora de analizar si existe o no un complejo paralelo, para avanzar en la argumentación me es preciso exponer en qué consisten estas tres motivaciones.

La *motivación científica* se caracteriza por buscar definir las particularidades humanas exclusivamente desde las ciencias biológicas. Por ejemplo, uno de los artífices más influyentes en la sensibilidad zoocéntrica sería Frans de Wall, un investigador estudioso de las características que el ser humano comparte con otros grandes simios, pero también un divulgador científico. Según Bimbenet, esta motivación, promovida por afirmaciones divulgativas como las del primatólogo recién mencionado, termina por promover una idea según la cual es posible reducir las características humanas a

<sup>1</sup> “Si el naturalismo es la teoría que integra el hecho evolutivo como un ingrediente irreducible de nuestra humanidad y ve en nosotros seres de la naturaleza incluso en nuestros comportamientos más inusuales, entonces es hoy un gran desafío teórico, una perspectiva rica de sorpresas por venir. Él puede despertar a la antropología

de su sueño metafísico y mostrarnos, como en el primer día, aquello que las formas de vida humana tienen de enigmáticas y fascinantes” (la traducción de todas las citas es mía).

las de, por ejemplo, los bonobos (Bimbenet, 2017: 32). En relación con la alegoría confuciana, la motivación en cuestión es representada por el simio que se tapa los oídos, aludiendo a la obstinación por parte del zoocentrismo que lo lleva a escuchar solamente lo que dicen las ciencias de la vida, relegando al olvido a las ciencias humanas.

La *motivación moral* se caracteriza por señalar como “especista” o “antropocéntrico”, a todo argumento que pretenda afirmar la existencia de características exclusivas de los seres humanos. En este sentido, tal como advierte el filósofo, más que una motivación moral se trata de un *moralismo*, ya que busca revestir de culpa a todo enfoque que pretenda proponer una perspectiva diferente de la que es aceptada por el zoocentrismo. Bimbenet identifica a esta pretensión moralista como guiada por un *pathocentrismo* (2017: 106). Con dicho concepto, el filósofo denuncia la existencia de una constante apelación a la emoción (*pathos*) por parte del zoocentrismo, la cual viene generalmente acompañada por un olvido de la importancia de la argumentación racional a la hora de analizar problemas morales (2017: 138-139). El simio que representa esta motivación es el que se tapa la boca, simbolizando el sentimiento de culpa que promueve el zoocentrismo.

Finalmente, la *motivación filosófica* se caracteriza por una crítica al dogmatismo metafísico, particularmente al dualismo metafísico que supone una discontinuidad ontológica injustificada para con el resto de los seres vivos. Uno de los pensadores que mejor representaría esta motivación contemporánea es el filósofo Jean-Marie Schaeffer (Bimbenet, 2017: 20), en cuya teoría profundizaré más adelante. Tal como se mencionó más arriba, Bimbenet está de acuerdo con esta crítica dirigida hacia el antropocentrismo metafísico. No obstante, el problema que advierte reside en que el énfasis anti-dogmático de esta motivación termina por convertirse en un dogmatismo negativo. Es decir, si bien la crítica a la metafísica tradicional permite comprender que los humanos son seres vivos hasta en sus comportamientos más “espirituales”, en su lucha contra los ídolos de la Razón o el Lenguaje, conceptos trascendentales heredados de la modernidad, esta crítica corre el riesgo de convertirse en un nuevo sentido común que hace surgir otro fetiche: el Animal (Bimbenet, 2017: 11). Esta última motivación es representada por el simio que se tapa los ojos, señalando la negación por parte de la anti-metafísica

zoocéntrica a aceptar que existe lo “propriadamente humano”.

Así, según el punto de vista zoocéntrico, afirma el filósofo, la vida subjetiva debe ser vivida teniendo siempre lo Animal en el centro de ella:

Ce n'est certes pas la même *doxa* et pourtant c'est la même vie: une vie non humaine, donc se mettant a elle-même chaque fois qu'elle se fait passer pour l'essentiel de ce que nous sommes. C'est ici, précisément, que se mesure la teneur idéologique du zoocentrisme contemporain. La vie dont celui-ci nous entretient n'est pas la vie qu'en tant qu'humains nous vivons et faisons. C'est une vie rendue extérieure à elle-même, passivement reçue d'une science, d'une morale et d'une philosophie confiant à la vie nue le pouvoir de nous éclairer (Bimbenet, 2017 : 32).<sup>2</sup>

En este punto de su argumentación contra la motivación filosófica y la visión puramente naturalista (exterior) de lo humano, Bimbenet introduce su enfoque filosófico fenomenológico, afirmando que la adaptación coloquial de conocimientos provenientes de las ciencias de la vida, convergen, paradójicamente, en el olvido de la vida tal y como es *experimentada* en el día a día por el individuo humano (2017: 64). Un claro indicio de ello es, tal como señala el filósofo, lo común que se han vuelto dos frases que hoy se imponen como indudables: las características propiadamente humanas como una mera “diferencia de grado” y el ser humano entendido como “un animal entre otros” (2017: 11). Ambas afirmaciones provienen de la biología evolutiva y son válidas al interior de esta disciplina, pero, cuando se abusa de ellas en un sentido coloquial y descuidado, terminan por transmitir “más ignorancia que evidencia” (2017: 24) y fomentar el olvido de las características que hacen a los humanos ser lo que son. Es decir, la *continuidad evolutiva* que existe entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, tal como es transmitida por el discurso vulgarizado, termina por fomentar una visión que desprecia las *discontinuidades* que caracterizan lo propiadamente humano. De hecho, otra manera que utiliza Bimbenet para caracterizar el zoocentrismo es como la “nueva sensibilidad continuista” (2017: 26).

Por tal, a la luz de las tres motivaciones que constituyen el *complejo de los tres simios* y son la base de la tendencia zoocéntrica contemporánea, es posible afirmar que la dicotomía antropocentrismo-zoocentrismo muestra ser un eje cardinal en la

<sup>2</sup> “Ciertamente no es la misma *doxa* y, sin embargo, es la misma vida: una vida no humana, imponiéndose cada vez que esta se hace pasar como lo que esencialmente somos. Es precisamente aquí donde se mide el contenido ideológico del zoocentrismo contemporáneo. La vida que aquí nos ocupa no es la vida que como

humanos vivimos y hacemos. Es una vida que se ha vuelto externa a sí misma, recibida pasivamente de una ciencia, de una moral y de una filosofía que confieren a la vida desnuda el poder de iluminarnos”.



argumentación de Bimbenet, dado que ambos constituyen dos extremos a evitar. Por un lado, el *antropocentrismo metafísico* que busca justificar una superioridad sobrenatural de los humanos. Por otro lado, el *zoocentrismo* que reduce todo lo humano a lo animal.

Según lo desarrollado hasta ahora puede verse que, para el filósofo, el problema no son las ciencias biológicas sino, más bien, los abusos del sentido común zoocéntrico fomentado por la divulgación científica. Por ejemplo, si bien Frans de Waal podría ser considerado como un investigador serio e importante en lo que es su campo específico de estudio, son las osadas afirmaciones presentes en sus libros de divulgación las que lo vuelven un portavoz del zoocentrismo contemporáneo (Bimbenet, 2017: 57).

A su vez, es preciso dejar en claro que esta nueva sensibilidad no es algo negativo en sí mismo, sino un indicio del nacimiento de una perspectiva crítica importante:

Il est manifeste que la pensée qui nous occupe est une pensée émancipatoire ou critique: elle s'éclaire de ce que les sciences du vivant lui apprennent sur la différence anthropologique; elle vise à améliorer le sort des animaux; enfin elle se croit affranchie des tutelles métaphysiques d'antan. Elle se veut libérante à l'égard de l'ignorance, de l'égoïsme et du préjugé. Elle est clairement ouverte et généreuse, plutôt que sourde au sort de l'autre ou platement conservatrice (Bimbenet, 2017 : 29).<sup>3</sup>

El problema central es, entonces, que esta nueva perspectiva, con claros propósitos progresistas a nivel político como ser la defensa de los animales no-humanos o el combate contra el supuesto de una superioridad ontológica de los seres humanos, termina por perder su potencial crítico cuando se cristaliza en un sentido común que no oye, ni mira, ni dice más que lo que está de acuerdo con sus pretensiones zoocéntricas. De modo que, a partir de resaltar los excesos de la nueva sensibilidad de la época, Bimbenet propone realizar una “crítica de la crítica” que contemple su relevancia pero que, al mismo tiempo, limite sus excesos (2017: 36). Esto es,

<sup>3</sup>Es evidente que el pensamiento que nos ocupa es un pensamiento emancipador o crítico: está iluminado por lo que las ciencias de la vida le enseñan sobre la diferencia antropológica; su objetivo es mejorar la suerte de los animales; finalmente, se considera libre de las tuteladas metafísicas de antaño. Quiere librarse de la ignorancia, el egoísmo y el prejuicio. Es claramente abierta y generosa, en lugar de sorda al destino del otro o completamente conservadora."

<sup>4</sup>De hecho, es posible remarcar que uno pasa de un sentido al otro por una serie de desplazamientos decisivos: de una ciencia de la

un análisis que evite el antropocentrismo metafísico y que, a su vez, no caiga en el zoocentrismo contemporáneo. Según el filósofo, aunque resulta crucial no volver a él, el primero representa una concepción filosófica obsoleta que ya no constituye un verdadero problema. Es el segundo el que representa un sentido común en boga que resulta urgente problematizar. Esta asimetría será retomada más adelante.

Más allá de que el problema no son las ciencias de la vida en sí mismas, el filósofo hace una salvedad: si bien los conocimientos biológicos no son en sí mismos negativos, no hay que perder de vista la unidireccionalidad discursiva que se manifiesta en el sentido común de la época. Detrás de esta rigidez teórica, advierte Bimbenet, todos los saberes provenientes de las ciencias humanas parecen no tener ya, según el zoocentrismo, ninguna relevancia actual. Subyace a esta tendencia el postulado implícito de que las únicas disciplinas que deben guiar la comprensión de lo humano de ahora en más son las ciencias biológicas. Ocurre, entonces, un desplazamiento discursivo en el que la biología, una ciencia particular, termina abarcando el dominio entero de la vida humana:

On remarquera en effet qu'on passe d'un sens à l'autre par une série de déplacements décisifs: d'une science de la nature qui impose sa loi d'airain à l'organisation rationnelle des sociétés à une instruction scientifique passible de nous faire penser par nous-mêmes; du vivant que je suis et qui s'affirme en sa vitalité au vivant que l'autre est, et qui m'apparaît comme digne d'empathie et de respect; de la vie s'autoaffirmant et se rationalisant elle-même sans arrière-pensée à l'antimétaphysique, comme puissance d'émancipation critique des vivants singuliers (Bimbenet, 2017 : 30).<sup>4</sup>

Hay aquí otro punto importante para el desarrollo del apartado próximo: si bien el filósofo considera que es innegable la relevancia de la teoría de la evolución a la hora de analizar las características humanas, marca una separación radical entre el análisis propio de las ciencias de la vida y el análisis propio de la filosofía. Es decir, no sólo hay una diferencia metodológica sino

naturaleza que impone su ley de bronce, a la organización racional de las sociedades, a una instrucción científica que nos hace pensar por nosotros mismos; de aquello viviente que soy y que se afirma en su vitalidad, al viviente que el otro es y que me aparece como digno de empatía y respeto; de la vida autoafirmandose y racionalizándose sin ningún motivo oculto, a la antimetafísica como poder emancipatorio crítico de los seres vivos singulares".

una distinción absoluta entre ambas disciplinas. Mientras las ciencias de la vida realizan un análisis de la especie humana desde un punto de vista puramente descriptivo -en tercera persona-, la filosofía se centra en el componente subjetivo de la experiencia vivida -en primera persona-. De modo que esta diferencia entre la primera y la tercera persona marca una división abrupta entre el ámbito de las ciencias de la vida y el de la filosofía. Habría, según Bimbenet, una *autonomía absoluta de la filosofía* para con el resto de las ciencias particulares:

Les sciences de la nature visent un savoir en troisième personne. Un chimiste, pour connaître la composition de l'eau doit faire abstraction de l'expérience qu'il en a – du goût, de la couleur, des propriétés sensibles qu'elle a pour lui (...). Comme la philosophie, avec laquelle elles communiquent directement sur ce point, les sciences humaines ont en charge un type non-objectif de vérité, une vérité par « coïncidence à soi » du vécu, dans laquelle ce qui mesure mon jugement n'est pas la chose de tous mais ce que je fais et vis, dans le « comment » impartageable de ce vécu (2017 : 66-67).<sup>5</sup>

Justamente, una de las críticas de Bimbenet al continuismo del sentido común reside en que, al pretender reducir el análisis de lo humano a las ciencias de la vida, el zoocentrismo pierde de vista la experiencia propiamente humana y genera una disolución de la primera persona en la tercera persona, el cual es el método propio de las ciencias naturales (2017: 51). El filósofo denomina a este fenómeno generado por el zoocentrismo como “el olvido de lo subjetivo” (2017: 64). Ante la emergencia de este sentido común y retomando al Foucault de *Qué es la ilustración*, el filósofo propone hacer un diagnóstico preciso de la época y realizar una “ontología de la actualidad” (2017: 26). Según sus palabras :

C'est clairement une sensibilité d'époque, qui demande à être interrogé. Si l'on distingue entre la recherche proprement dite et l'interprétation qu'en proposent les journalistes, les philosophes, ou encore certains primatologues tentés par la spéculation; si l'on distingue entre la “science se faisant” et la “vision du monde” issue de la science,

alors se fait jour une opinion générale et si communément admise qu'elle ressemble à un nouveau bon sens (2017 : 12).<sup>6</sup>

Así, Bimbenet resalta dos distinciones. En primer lugar, de un lado queda la filosofía y del otro las ciencias de la vida. En segundo lugar, de un lado queda el sentido común zoocéntrico, fuertemente criticado a lo largo de su libro, y por otro lado los conocimientos biológicos propiamente dichos, los cuales son caracterizados por él como herramientas insoslayables en la actualidad, necesarias para una comprensión profunda de lo viviente en general pero que, paradójicamente, pertenecen a un orden explicativo absolutamente diferente al de la filosofía. Esta tensión argumentativa en su discurso será retomada en la sección siguiente.

Resumiendo, el riesgo que conlleva el zoocentrismo según el filósofo reside no en los conocimientos ligados a la evolución humana, sino en cómo estos, en boca de divulgadores, se transforman en un discurso reduccionista que pierde de vista las características propiamente humanas. A partir de este breve resumen de la concepción bimbenetiana del *sentido común continuista* y su diferenciación del discurso científico propiamente dicho, y siendo que un concepto fundamental tras el sentido común zoocéntrico es, justamente, el de una “continuidad” entre lo humano y el resto de los seres vivos, se evidencia que habría dos formas distintas de abordar dicho concepto: por un lado, un continuismo vulgarizado, valorizado negativamente por el filósofo, y, por otro lado, un continuismo científico, valorizado positivamente. Para clarificar esta distinción, en el próximo párrafo profundizaré en ella para luego analizar la existencia de un *sentido común discontinuista* en la filosofía.

## EL CONTINUISMO EPISTÉMICO Y EL SENTIDO COMÚN FILOSÓFICO

Respecto de la crítica de Bimbenet a la perspectiva continuista, es preciso tener en cuenta que se dirige a un continuismo específico: al continuismo del sentido común o *continuismo zoocéntrico*. Tal como describí más arriba, se trata de un continuismo forzado, exagerado, que es generalmente la causa de abusos y reduccionismos. Es decir, Bimbenet no ataca

<sup>5</sup> “Las ciencias de la naturaleza apuntan al conocimiento en tercera persona. Un químico, para conocer la composición del agua debe ignorar la experiencia que tiene con ella: su sabor, su color, sus propiedades sensibles (...). Al igual que la filosofía, con la que se comunican directamente en este punto, las ciencias humanas están a cargo de un tipo de verdad no objetivo, una verdad por “auto-coincidencia” de la experiencia vivida, en la que lo que mide mi juicio no es la cosa de todos sino aquello que yo hago y vivo, en el “cómo” incompatible de lo vivido”.

<sup>6</sup> “Claramente, se trata de una sensibilidad de época que debe ser interrogada. Si distinguimos entre la investigación propiamente dicha y la interpretación propuesta por periodistas, filósofos o, incluso, algunos primatólogos tentados por la especulación; si distinguimos entre la “ciencia que se lleva a cabo” y la “visión del mundo” surgida de la ciencia, entonces hay actualmente una opinión general y tan comúnmente aceptada que parece un nuevo sentido común”.

a la perspectiva continuista como un todo, dado que acepta la relevancia de la teoría de la evolución, por lo que su concepción acepta el *continuismo epistémico*, es decir, el continuismo fundamentado por las ciencias biológicas en sí mismas<sup>7</sup>. Negar este continuismo implicaría negar la evolución en sí misma, teoría la cual está tan sólidamente fundada como, por ejemplo, la teoría heliocéntrica en astronomía, y que se ha convertido en un pilar fundamental para el conocimiento occidental. Ahora bien, quizás esto ya es mucho decir, dado que ¿acaso es posible afirmar que el continuismo epistémico es aceptado por el sentido común? Y, aún más ¿acaso es aceptado al interior de la filosofía? Justamente, vale hacer una salvedad importante para el desarrollo de aquí en más, y es que, aunque actualmente resulta poco frecuente encontrar afirmaciones que nieguen explícitamente esta teoría, hay autores que señalan que la visión continuista (epistémica) de los seres humanos aún no termina de asentarse, tanto a nivel del discurso coloquial como a nivel académico. Por lo que, si bien el filósofo francés que nos ocupa da por sentado que el antropocentrismo metafísico ya fue superado, hay pensadores que ponen en duda esta idea.

Un filósofo contemporáneo y coterráneo de Bimbenet, Jean-Marie Schaeffer, es uno de los representantes más importantes de la crítica actual al antropocentrismo, es decir, al supuesto injustificado de una discontinuidad absoluta de lo humano respecto del resto de lo viviente. Uno de los aportes más importantes de Schaeffer a la discusión sobre el antropocentrismo, es que no libra el debate en el ámbito epistemológico, dado que hacerlo terminaría por derivarlo hacia el interior de disciplinas donde esta crítica no es en realidad un problema y, de hecho, puede resultar redundante o baladí. Por ejemplo, como podría suceder al interior de la biología contemporánea o, por mencionar una disciplina filosófica, de la filosofía de la biología<sup>8</sup>, donde este debate ya fue saldado. Más bien, su aporte reside en que plantea la discusión a nivel disciplinario, en términos de una interrogación *meta-filosófica*, es decir, su crítica se dirige a los supuestos metafísicos, heredados de la modernidad, que están en la base de gran parte de las sub-disciplinas filosóficas. Es así que señala cuatro postulados, componentes de la *tesis de la excepción humana* (Schaeffer, 2009), que son constantemente reproducidos de manera implícita en el análisis filosófico:

- Una *ruptura óptica*: separación radical entre los seres humanos y las otras formas de vida.
- Un *dualismo ontológico*: distinción irreductible entre un ámbito material, perteneciente al orden natural, y otro espiritual, perteneciente al orden de lo propiamente humano.
- Una *concepción gnoseocéntrica*: actividad teorética como lo propiamente humano, por sobre cualquier otra actividad o capacidad (representado paroxísticamente por la *res cogitans* cartesiana).
- Un *Ideal cognitivo antinaturalista*: la ruptura óptica y el dualismo ontológico terminan por dar por supuesto que es posible prescindir de todo “lo natural” en la pregunta por “lo humano” (Schaeffer, 2009: 24-25).

Étienne Bimbenet se distancia de esta crítica. Según él, los desarrollos de su coterráneo no sólo sobrevaloran un debate ya irrelevante (por ser el antropocentrismo metafísico un problema superado), sino que representan un síntoma de la motivación filosófica del zoocentrismo, es decir, del antidogmatismo que cae en el extremo opuesto (2017: 20). Aunque es posible darle la razón a Bimbenet cuando afirma que el error de Schaeffer es centrar la discusión en el ámbito metafísico, el cual actualmente no representa un problema vigente por el hecho de que el continuismo epistémico, al interior de las ciencias biológicas actuales, ya descartó todo supuesto discontinuista metafísico, permanece un punto ciego en su argumentación. Es decir, esto reintroduce la contradicción señalada más arriba, dado que, siendo que hay una división absoluta entre la filosofía y las ciencias de la vida ¿Cómo sería posible dar cuenta del continuismo epistémico al interior de la filosofía si la teoría más sólida para fundamentarla surgió de las ciencias de la vida, esto es, la teoría de la evolución? En este punto y a la luz de esta contradicción, la filosofía de Bimbenet podría señalarse también como un síntoma de un complejo paralelo al representado por Schaeffer, pero en este caso no se trata de un problema metafísico.

En realidad, el modo en que la *tesis de la excepción humana* parece reproducirse al interior de la filosofía es a través de un proceso más simple y llano: se trata más de un *hábito* en la argumentación filosófica que de un supuesto metafísico. Dicho hábito podría ser caracterizado como una falacia que se manifiesta cuando en filosofía se supone que determinadas características humanas, como ser el

<sup>7</sup> Dado que implica un desarrollo demasiado extenso para los fines de este artículo, remito al/la lector/a a algunos textos introductorios para comprender tanto la teoría de la evolución en general como el concepto de continuidad evolutiva en particular: Jacob, 1970; Dennett, 1999; Mayr, 2001; Dupré, 2003; Ridley, 2004; Futuyma, 2005; Ruse, 2005; Diéguez, 2012.

<sup>8</sup> Esto no significa que las particularidades de la teoría de la evolución no sean fuertemente discutidas actualmente al interior de la filosofía de la biología, sino simplemente que la concepción evolutiva de la vida en sus términos más generales ya es ampliamente aceptada por los investigadores de esta disciplina.

lenguaje, la razón, la mente o la experiencia estética, pueden considerarse como aspectos legitimadores de una discontinuidad absoluta de los seres humanos respecto del resto de lo viviente.

Para poder caracterizar esta falacia, preciso remitirme a los desarrollos de otro filósofo, muy anterior a la discusión contemporánea pero que pudo ver mucho antes que otros las profundas implicancias de una concepción post-darwiniana de la filosofía, me refiero a John Dewey. Justamente, la relevancia filosófica del continuismo aquí denominado como “continuismo epistémico”, en tanto diferenciado del “continuismo zoocéntrico” caracterizado por Bimbenet, ya había sido tenido en cuenta por el filósofo pragmatista a principios del siglo XX. Aún más, es posible defender la actualidad de este pensador por algunos considerado el primer filósofo de la evolución (Popp, 2007), por el hecho de que su enfoque precursor permite problematizar la división tajante que supone Bimbenet entre filosofía y ciencias biológicas.

Con su “principio de continuidad”, Dewey pudo resaltar el profundo impacto que la teoría darwiniana de la evolución tendría al interior de la filosofía (Popp, 2007: 42). Remitiéndome a sus palabras, Dewey caracterizó a la *continuidad* como un fenómeno que “excludes *complete rupture* on one side and *mere repetition of identities* on the other” (LW12, 30-1). Esta afirmación deweyana permite resumir tanto la advertencia como la salvedad mencionada más arriba por Bimbenet. Por un lado, con la exclusión de una *ruptura completa*, Dewey señala que no hay algo así como una discontinuidad absoluta de lo humano para con el resto de los seres vivos<sup>10</sup> (crítica al *antropocentrismo metafísico*). Por otro lado, con la exclusión de la *mera repetición de identidades*, el filósofo señala que no hay que perder de vista la importancia de las características propiamente humanas o, en términos de Bimbenet, de no reducir lo humano al fetiche de lo Animal (crítica al *zoocentrismo*).

Al mismo tiempo, tomando como referencia el principio de continuidad de Dewey, es posible diferenciar dos sentidos del concepto de continuidad. Una *continuidad general*, en primer lugar, que refiere al proceso evolutivo compartido por todos los seres vivos incluidos los seres humanos. Y, en segundo lugar, *continuidades particulares*, que serían las características, los rasgos o estados de caracteres, que los humanos compartirían con otros seres vivos con los cuales se vincula a nivel filogenético. Una

continuidad particular sería, por poner un ejemplo que no suscite polémica alguna, los pulmones, en tanto es un rasgo compartido entre los seres humanos y otras especies. A su vez, y dentro del marco de una continuidad general, puede hablarse de *discontinuidades particulares*, especie-específicas, como por ejemplo la complejidad cultural y simbólica propiamente humana. De modo que el concepto de continuidad se dividiría en, por un lado, una continuidad general y, por otro lado, en continuidades y discontinuidades particulares (Suárez-Ruiz, 2018).

Lo que evidencian estos dos sentidos de la continuidad es que no habría algo así como una “discontinuidad general”. Es decir, más allá de que pueda hablarse de discontinuidades particulares propiamente humanas, dichos rasgos, por más llamativos que resulten, no justifican suponer a partir de ellos que existe una discontinuidad absoluta de lo humano del resto de lo viviente. Por poner un ejemplo, aunque la capacidad racional humana se distinga por su complejidad de la que poseen incluso los animales filogenéticamente más cercanos (los grandes simios no-humanos), resulta erróneo suponer a dicha capacidad como un rasgo que legitima afirmar una discontinuidad general. A nivel epistemológico o, en los términos aquí desarrollados, desde el continuismo epistémico que suponen las ciencias biológicas contemporáneas, lo aquí afirmado sería visto como una obviedad. No obstante, nuevamente, no parece serlo al interior de la filosofía. Es por ello que, tal como desarrollé en otro lugar, este hábito en la argumentación filosófica puede ser definido como una *falacia de la discontinuidad general* (Suárez-Ruiz, 2017).

Dicha falacia está constituida por dos niveles, uno formal y otro informal. En su nivel formal, se caracteriza por ser una falacia *totum pro parte*, es decir, a partir de una característica propiamente humana (una *discontinuidad particular*), se pretende definir un todo, esto es, lo humano como cerrado sobre sí mismo y diferenciado en términos absolutos del resto de los seres vivos (una *discontinuidad general*). Por otro lado, en su nivel informal, se vincula, en primer lugar, a la falacia de apelación a la autoridad, por el hecho de que para justificar una supuesta discontinuidad absoluta de lo humano se suele recurrir a una afirmación discontinuista de algún filósofo legitimado por el canon filosófico. En segundo lugar, se vincula a la falacia de apelación a la tradición, dado que se supone implícitamente que la inclusión de discontinuidades particulares en el debate filosófico,

<sup>9</sup> “excluye la *ruptura completa* por un lado y la *mera repetición de identidades* por el otro”. Las itálicas son mías.

<sup>10</sup> El principio de continuidad es utilizado por Dewey ante todo para señalar la continuidad existente entre las diversas esferas de la experiencia humana (ética, política, estética, gnoseológica, etc.).

No obstante, al suponer una perspectiva evolutiva, post-darwiniana, de dicha experiencia, es posible transpolar sus reflexiones a la escala de la continuidad general, es decir, a la filogenética. Este enfoque puede hallarse en Popp (2007) y en un futuro próximo desarrollaré un artículo centrado en esta cuestión.



esto es, de características que son compartidas con otros seres vivos, implicaría haberse salido de la filosofía, por el hecho de que, siendo que a lo largo de su historia la tradición filosófica se caracterizó por analizar discontinuidades particulares, es decir, características propiamente humanas, incluir continuidades particulares en el debate implica estar fuera de dicha tradición y, en consecuencia, de la filosofía entera.

A la luz de este desarrollo, es posible volver a las tres motivaciones definidas por Bimbenet como rasgos del “complejo” perteneciente a la nueva sensibilidad continuista, pero en este caso para caracterizar el complejo paralelo, obviado por él y que, siguiendo su alegoría, podría caracterizarse como el *complejo filosófico de los tres simios* (Suárez-Ruiz, 2019a). En primer lugar, la motivación científica, *lógica* en este caso, estaría vinculada a la falacia *totum pro parte* mencionada anteriormente. Es decir, propia de aquellos argumentos filosóficos que suponen como legítimo definir lo humano exclusivamente a partir de un aspecto “propiamente humano”, como ser, por ejemplo, la capacidad racional o el lenguaje. Así, el complejo del simio que se tapa los oídos representaría la negación por parte del sentido común filosófico a considerar en profundidad las implicancias del continuismo epistémico al interior de la filosofía. Aceptar este continuismo implicaría aceptar, al mismo tiempo, que lo humano no puede definirse solamente a través de lo propiamente humano.

La motivación *moralista* estaría vinculada a una suerte de sentimiento de culpa exogámico (Suárez; Carrera & Anzoátegui, 2018), el cual tiene como consecuencia la constante reproducción de la falacia de apelación a la tradición y de la falacia de apelación a la autoridad. Esta motivación se caracterizaría por señalar como impropio de la filosofía el incluir en el análisis de sus problemas las continuidades particulares compartidas con otros seres vivos. Por ejemplo, y más allá de las posibles críticas que podrían hacerse a los textos divulgativos de este investigador, si bien los estudios sobre la moral en primates no-humanos realizados por Frans de Waal parecen contribuir a comprender este fenómeno a la luz de un continuismo epistémico, desde este moralismo acusatorio se le niega *a priori* toda pertinencia, ya que cuando este pensador incluye en su análisis las “emociones morales” en tanto un aspecto compartido con otros primates (de Waal, 2006), queda fuera de la filosofía.

Finalmente, la motivación filosófica, en este caso “meta-filosófica”, estaría representada por el simio que no quiere ver las continuidades evolutivas y se auto-justifica a partir de las tres falacias particulares. Es decir, se trata de una respuesta implícita a la pregunta “Qué es la filosofía” asentada en una *narrativa contemporánea* que supone una

autonomía total de la filosofía, es decir, la filosofía como un conjunto cerrado sobre su propia historia. Aunque, mediante una rápida genealogía de la historia de la filosofía se explicita que pensadores como Aristóteles, Bacon, Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche, por mencionar algunos filósofos célebres de diversos períodos históricos, estuvieron atentos a los conocimientos científicos de su época y ellos los tuvieron en cuenta a la hora de desarrollar sus reflexiones, en la contemporaneidad existe la presuposición de que los conocimientos científicos, tal como señala Bimbenet, pertenecen a un orden absolutamente diferente al de la filosofía. Más que un axioma claro y evidente, a la luz de la historia de la filosofía, este *ideal de autonomía* se presenta como un supuesto meta-filosófico reciente, propio de la filosofía contemporánea (Suárez-Ruiz, 2019b).

Como crítica a Bimbenet podría decirse que el problema principal de esta pretendida autonomía en el modo de conocer e investigar es que, al no permitir que se incluya el continuismo epistémico como una perspectiva relevante para la filosofía, supone una férrea defensa de la falacia de la discontinuidad general en tanto un modo de argumentar que puede ser reproducido constantemente como un sentido común filosófico. Es decir, si la autonomía de la filosofía es total, la idea de una continuidad evolutiva entre todos los seres vivos puede comprenderse como una teoría proveniente de un campo del saber ajeno a los problemas filosóficos. En consecuencia, el continuismo epistémico no tendría ningún aporte filosófico importante más que notas al pie o alguna mención auxiliar de poca importancia.

## CONCLUSIÓN

Habría, entonces, dos tipos de sentido común reduccionistas que resultan complementarios: uno nuevo, el zoocéntrico caracterizado por las tres motivaciones y basado en las ciencias de la vida, y uno viejo, emanado de la tradición filosófica, cuyas aristas serían cada vez más evidentes por el auge del primero. El marco continuista desarrollado más arriba que distingue entre, por un lado, una continuidad general y, por otro, continuidades y discontinuidades particulares por otro, permite evitar ambos reduccionismos. En primer lugar, la consideración de las continuidades particulares propiamente humanas permite evitar el *sentido común continuista*; en segundo lugar, el señalamiento de que no existe algo así como una discontinuidad general permite evitar el *sentido común discontinuista*.

Según lo desarrollado, la teoría de la evolución parece ser una lente indispensable para comprender la existencia de una continuidad entre los humanos y el resto de los seres vivos. Es decir, se presenta como una suerte de reflector que gira 180 grados hacia la



filosofía y permite evidenciar las características de la falacia de la discontinuidad general o, usando los términos de Bimbenet, el complejo filosófico de los tres simios. La contradicción en el discurso del filósofo francés cuando afirma que el antropocentrismo no resulta un problema vigente pero que luego, al mismo tiempo, distingue radicalmente entre filosofía y ciencias de la vida, lo muestra como un defensor de una concepción discontinuista de lo humano. Sin duda hay una diferencia importante entre ambas disciplinas, pero esta debe pensarse como una distinción de grado si acaso se busca impedir la reproducción de la falacia de la discontinuidad general en la argumentación filosófica.

Finalmente, a la luz de lo desarrollado es posible revalorizar el proyecto abierto por Dewey respecto de incluir una visión continuista de la vida al interior de la filosofía. Sin duda, esta empresa muestra ser sumamente compleja y llena de dificultades, pero parece ser la vía más próspera para asegurar que la

filosofía, refugio de una visión crítica y problematizadora de supuestos dogmáticos, no se convierta en un ámbito reproductor de ellos.

#### Agradecimientos

El autor agradece al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), a la Universidad Nacional de La Plata y a la Région Nouvelle-Aquitaine por el apoyo financiero. También agradece especialmente al Dr. Étienne Bimbenet por su paciencia y atención durante su estadía en la Université Bordeaux Montaigne (Francia).

#### Para seguir el tema:

\*Andler, Daniel. (2016). *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui?* Paris: Gallimard.

\*Bimbenet, Étienne. (2015). *L'invention du réalisme*. Paris: Cerf.

\*Joyce, Richard (ed.). (2018). *The Routledge Handbook of Evolution and Philosophy*. Nueva York: Routledge.

## Referencias bibliográficas

- Bimbenet, Étienne. (2017). *Le complexe des trois singes*. Paris: Seuil.  
 Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dennett, D. (1999). *La Peligrosa Idea de Darwin*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Dewey, John. (1984). *The later Works of John Dewey, 1925-1953*. 15 vols.
- Diéguez, A. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Barcelona: Biblioteca Buridán.
- Dupré, John. (2003). *Darwin's legacy*. New York: Oxford University Press.
- Futuyma, Douglas. (2005). *Evolution*. Sunderland: Sinauer Associates.
- Jacob, François. (1970). *La logique du vivant*. Paris: Gallimard.
- Mayr, Ernst. (2001). *What evolution is?* Nueva York: Basic Books.
- Popp, Jerome A., 2007, *Evolution's first philosopher : John Dewey and the continuity of nature*. Nueva York: State University of New York Press.
- Ridley, Mark. (2004). *Evolution*. Oxford: Blackwell.
- Ruse, Michael. (2005). *The darwinian paradigm*, Londres. Taylor & Francis.
- Schaeffer, Jean Marie. (2009). *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE.
- Suárez-Ruiz, E. Joaquín. (2017). *Filosofía post-darwiniana: Sobre la relevancia de la continuidad evolutiva en la comprensión de la moral*. Tesis de licenciatura, Dpto. de Filosofía, FaHCE, UNLP.
- (2018). "Para una caracterización filosófica de la continuidad evolutiva". En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año V, Volumen II.
- (2019a). *Sur les complexes des trois singes. Une analyse du discontinuisme philosophique à la lumière de la critique du zoocentrisme* (Mémoire du M2 *Recherches philosophiques sur la nature, l'homme et la société*), Université Bordeaux Montaigne, Bordeaux.
- (2019b) "La navaja de Darwin o sobre la continuidad como problema meta-filosófico". En *Revista de Humanidades de Valparaíso, Perspectivas actuales de la filosofía de la biología* (número monográfico).
- Suárez, E. Joaquín; Carrera, Luciana y Anzoátegui, Micaela. (2018). "Adiós a la torre de marfil o sobre cómo abandonar la tesis de la excepción humana en la filosofía". En *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año V, Volumen I.
- Waal, Frans de. (2006). *Primates and philosophers*, New York : Princeton University Press.

**E. Joaquín Suárez Ruiz** es Magister en filosofía (*Recherches philosophiques sur la nature, l'homme et la société*) por la Université Bordeaux-Montaigne (Francia). Licenciado en Filosofía, profesor en Comunicación Audiovisual y maestrando en Estética y Teoría de las Artes por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Ha publicado sus investigaciones en revistas especializadas, ha participado de numerosos eventos científicos nacionales e internacionales, y forma parte de proyectos de investigación de la UNLP y de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Actualmente es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina).

Recibido 15/10/1/2019. Aprobado: 4/11/2019. Viso Bueno del Autor: 13/12 2019.

