

<http://doi.org/10.21555/top.v660.2168>

Aesthetics Beyond Anthropocentrism: The
Evolutionary Perspective as a Meeting Point
Between Ethical and Aesthetic Analysis in the
Philosophy of Jean-Marie Schaeffer

Estética más allá del antropocentrismo: la
perspectiva evolutiva como punto de encuentro
entre análisis ético y estético en la filosofía de Jean-
Marie Schaeffer

E. Joaquín Suárez-Ruíz
Universidad Nacional de La Plata
Argentina
jsuarez@fahce.unlp.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0002-0299-8893>

Recibido: 22 - 03 - 2021.
Aceptado: 26 - 05 - 2021.
Publicado en línea: 11 - 04 - 2023.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The writings of Jean-Marie Schaeffer stand out among those of other French philosophers because they not only emphasize the relevance of the evolutionary approach within philosophical reflection, generally completely discredited in intellectual circles linked to continental philosophy, but because they introduce it into aesthetic research, which is even less frequent among philosophers in general. In Schaeffer's research, this approach makes explicit the existence of a meeting point between, on the one hand, the philosophical critique of anthropocentrism and animal ethics, and, on the other hand, aesthetic analysis. As I argue in this paper, in light of Schaeffer's reflections some important implications of the theory of biological evolution in the problematization of the assumption of a human moral superiority within philosophical aesthetics become evident.

Keywords: evolutionary aesthetics; animal ethics; biological evolution; speciesism; anthropocentrism.

Resumen

Los escritos de Jean-Marie Schaeffer destacan entre los de otros filósofos franceses por el hecho de que no solo enfatizan la relevancia del enfoque evolutivo al interior de la reflexión filosófica, generalmente desacreditado por completo en los círculos intelectuales vinculados a la filosofía continental, sino por el hecho de que lo introducen en la investigación estética, lo cual resulta aún menos frecuente entre los filósofos en general. En la argumentación de Schaeffer, dicho enfoque explicita la existencia de un punto de encuentro entre, por un lado, la crítica filosófica al antropocentrismo y la ética animal y, por otro lado, el análisis estético. Según se argumenta en este artículo, a la luz de las reflexiones del filósofo francés se evidencian algunas implicaciones importantes de la teoría de la evolución biológica en la problematización del supuesto de una superioridad moral humana al interior de la estética filosófica.

Palabras clave: estética evolutiva; ética animal; evolución biológica; especismo; antropocentrismo.

Introducción¹

El enfoque evolutivo al interior de las disciplinas filosóficas o, más brevemente, la filosofía evolutiva (Sober, 1994) se encuentra actualmente en proceso de consolidación. Filósofos como Daniel Dennett (1996), Patricia Churchland (1989) o Michael Ruse (1986) poseen casi toda su obra marcada por una preocupación acerca de las implicaciones de la teoría de la evolución biológica en la investigación filosófica. Ahora bien, en los círculos intelectuales de países como Francia el enfoque evolutivo de la filosofía aún no es muy bien recibido. Aunque existen algunos filósofos, como Daniel Andler (2016) o Nicolas Baumard (2010), que analizan el posible aporte de la perspectiva evolutiva en disciplinas como la ética, la epistemología o la gnoseología, contrastan con un rechazo generalizado de la introducción de conocimientos biológicos en el análisis filosófico (e. g., Wolff, 2010; Bimbenet, 2011; Worms, 2015). Es más difícil aún hallar filósofos que articulen dicha perspectiva con la estética. No obstante, existe un pensador que no solo ha introducido el enfoque evolutivo en su investigación estética, sino que ha permitido evidenciar la relevancia moral que subyace a dicha articulación. Se trata de Jean- Marie Schaeffer.²

Aunque gran parte de la producción de Schaeffer estuvo y está vinculada con tópicos específicos de la estética, el libro *El fin de la excepción humana* (2009) trazó un antes y un después en su producción. A partir de dicho texto, el filósofo incorporó aspectos de su crítica al supuesto de una excepcionalidad humana en sus reflexiones estéticas. Según se argumentará en este artículo, dicha crítica hunde sus raíces en una tradición filosófica reciente que ha puesto en duda la idea de una superioridad moral de los seres humanos respecto del resto de los seres vivos, a saber, la ética animal y la crítica filosófica al antropocentrismo.

¹ El autor agradece al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina) y a la Universidad Nacional de La Plata por el apoyo financiero. También agradece especialmente a la Dra. Analía Melamed por la revisión crítica del artículo. Por último, agradece los enriquecedores aportes de los revisores anónimos y el minucioso trabajo de los editores de *Tópicos*.

² Aunque no es filósofo sino neurocientífico, otro representante importante de la introducción del enfoque evolutivo en el análisis estético y coterráneo de Schaeffer es Jean-Pierre Changeux (2008).

A partir de este breve estado de la cuestión, el objetivo de este artículo será explicitar por qué el enfoque evolutivo que Schaeffer introduce en sus reflexiones representa una novedosa articulación entre ética y estética. Para ello, se realizará una exploración de los argumentos y supuestos de su crítica a la excepción humana, así como de sus críticas a algunas visiones tradicionales de la estética filosófica. En la primera sección se analizará la vinculación que posee la discusión schaefferiana de la “tesis de la excepción humana” (TEH) con los fundamentos teóricos de la ética animal y la crítica filosófica al antropocentrismo. En la segunda se explorará la articulación de su problematización de la TEH con la crítica a la noción de “objeto estético” y con su propuesta de una “relación estética”. En la tercera se ahondará en los supuestos biológico-evolutivos que subyacen tanto en su crítica a la TEH como en su énfasis en la “relación estética”. Finalmente, en la cuarta sección se destacarán las implicaciones de su crítica a la TEH y su concepto de “relación estética” en su caracterización de la estética como disciplina filosófica; también se señalarán algunos problemas relacionados con su definición de las “producciones artísticas”.³

Bases teóricas de la crítica filosófica al antropocentrismo

En filosofía contemporánea existen dos enfoques críticos de la concepción tradicional de la relación entre los seres humanos y el resto de los seres vivos: uno específicamente de orden moral y otro, complementario, que podría ser denominado “historiográfico-disciplinario”. Respecto del primer enfoque, el concepto fundamental en el cual se concentra su crítica es el de “especismo”, el cual remite al supuesto injustificado de una superioridad moral en los seres humanos que les habilitaría a utilizar el resto de lo viviente, particularmente los animales, para sus propios fines (Ryder, 1971, pp. 41–82). A través de una analogía con el racismo, en el cual una “raza” es arbitrariamente considerada como moralmente superior a otra, el “especismo” evidencia que habría una imposición igualmente arbitraria en la convicción de que la especie humana es moralmente superior al resto (Caviola, Everett y Faber, 2018).

³ Vale resaltar que, dado que el tópico por ser trabajado en este artículo posee desarrollo escaso en la literatura filosófica en español, el enfoque expositivo primará hasta aproximadamente la mitad del trabajo.

Es sobre todo a partir del libro *Liberación animal* ([1975] 2002) de Peter Singer que se forjó una nueva disciplina dedicada a problematizar el especismo: la ética animal. Esta se centra en, por ejemplo, discutir los supuestos tras el concepto de “persona” como exclusivo de *Homo sapiens* (Black, 2003), a través de lo cual suele justificarse la exclusión del resto de los animales de derechos tan elementales como el de la no tortura. A partir de los desarrollos del filósofo australiano, la piedra angular en la defensa de este tipo de derechos para otros animales ha sido una propiedad compartida no solo con mamíferos sino también con otros vertebrados en general, a saber, la capacidad de sentir dolor (Singer, 2002, p. 10).

A través de la progresiva consolidación de la ética animal, en las producciones filosóficas se ha comenzado a denominar “animales no humanos” a los antes identificados simplemente como “animales”. El término “animal no humano” busca resaltar una cuestión que puede ser considerada como evidente pero que, paradójicamente, es generalmente pasada por alto, a saber, que el ser humano se encuentra incluido dentro del conjunto de lo animal. Es decir, una vez que se cae en la cuenta de que no hay manera de justificar una necesidad en la superioridad moral de los seres humanos respecto del resto de lo viviente si no es apelando a algún tipo de cualidad sobrenatural, es lícito comprender que la especie humana es una más dentro del reino *Animalia* y, en consecuencia, que sus parámetros respecto de qué especie es más o menos relevante a nivel moral son totalmente arbitrarios.

A su vez, de la explicitación del problema moral tras la superioridad injustificada de lo humano ha surgido un enfoque paralelo, en este caso centrado en la discusión del “antropocentrismo”.⁴ Esta vía de investigación, aunque lo supone, no tiene su foco puesto en el nivel moral, sino en uno que es al mismo tiempo historiográfico y disciplinario. Respecto del nivel historiográfico, si bien la utilización tradicional del concepto “antropocentrismo” fue a través de la dicotomía teocentrismo-

⁴ Aunque aquí es presentada como una noción propia del enfoque historiográfico-disciplinario, el “antropocentrismo” también es un concepto trabajado por la ética animal. Dado que la línea que divide la discusión moral vinculada con el “especismo” y la historiográfico-disciplinaria ligada al “antropocentrismo” es muy difusa, resulta común hallar en la literatura la problematización de ambas nociones al mismo tiempo (cfr., por ejemplo, Butcharov, 2015; Boddice, 2011; Steiner, 2005).

antropocentrismo, con la cual suele representarse la transición renacentista-moderna desde una concepción del mundo centrada en un Dios creador a una centrada en el ser humano, actualmente esta representación histórica se considera sumamente imprecisa. En primer lugar, por el hecho de que no habría habido un momento puntual en el que se dio el paso desde una cosmovisión teocéntrica a una antropocéntrica, sino que se trató de un proceso sumamente gradual (cfr. Shapin, 1998). En segundo lugar, por el hecho de que actualmente se ha puesto en tela de juicio la carga valorativa con la que la tradición humanista cargó el discurso de la transición teocentrismo-antropocentrismo, dado que si bien la maduración de la concepción antropocéntrica del mundo hizo posible que Dios no fuese el centro de las discusiones filosóficas y permitió que florecieran las ciencias no teológicas, aún se mantendría cierta carga de superioridad metafísica injustificada en la noción de “hombre” (cfr. Steiner, 2005, p. 2).

En filosofía contemporánea el concepto de “antropocentrismo” adquirió otra connotación, ya no como aquel paradigma que representa una etapa posterior al teocentrismo, sino como el soporte de la crítica al supuesto de una discontinuidad absoluta de lo humano heredado por las disciplinas humanísticas (Nimmo, 2011). Es decir, sobre el concepto de “antropocentrismo” se posa la misma mirada crítica que la ética animal posee para con el “especismo”, pero se trata de una noción a través de la cual la problematización se extiende más allá del ámbito de lo estrictamente moral.⁵

Según se señaló al principio de este apartado, aunque a primera vista podría considerarse que la concepción antropocéntrica representa una visión ya abandonada del vínculo entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, pensadores contemporáneos como Schaeffer advierten que en realidad aún permanece arraigada en los fundamentos mismos de la Filosofía. El filósofo francés la caracteriza como una “tesis de la excepción humana” (TEH) constituida por cuatro postulados imbricados entre sí:

⁵ Para evitar posibles confusiones resulta pertinente señalar que, para los fines de este artículo, por “ética” se comprende el estudio de los juicios y elecciones morales y por “moral” los sistemas de reglas y valores que gobiernan dichos juicios y elecciones (cfr. Roth, 2005, p. 479).

1. Una *ruptura óptica* entre los seres humanos y el resto de los seres vivos.
2. Un *dualismo ontológico* entre un ámbito “natural” y otro “espiritual”.
3. Una *concepción gnoseocéntrica* que sitúa la actividad propiamente humana en lo racional.
4. Un *ideal cognitivo anti-naturalista*, es decir, una concepción epistemológica en la cual todo “lo natural” queda al margen de la pregunta sobre las características de lo humano (cfr. Schaeffer, 2009, pp. 24-25).⁶

Si Schaeffer está en lo cierto y la tesis aún permanece vigente, la presencia de estos cimientos antropocéntricos en la filosofía actual pondría en evidencia que dicha disciplina precisa realizar un giro de 180° en su análisis crítico, de modo tal que logre revisarse a sí misma para así develar cuáles serían los supuestos dogmáticos arraigados y no reconocidos como tales (Suárez-Ruíz, 2019). De allí que pueda hablarse también de un nivel disciplinario de la crítica al antropocentrismo, el cual se suma al nivel moral y al historiográfico. Por tanto, dicho autoanálisis debería incluir un escrutinio de los fundamentos discontinuistas de las diferentes subdisciplinas que componen el pensamiento filosófico, como los de la ética o la estética. La ética animal popularizada por filósofos como Peter Singer se vincula con el primer propósito y, según se desarrollará más adelante, la incorporación de la crítica al antropocentrismo en las teorizaciones estéticas de Schaeffer se relaciona con el segundo.

Adelantando algo que será desarrollado posteriormente, un punto particularmente polémico de la propuesta del filósofo francés es que problematiza la idea de una autonomía absoluta de la estética filosófica

⁶ Este último postulado pone en evidencia el compromiso naturalista del filósofo, dado que su crítica al ideal cognitivo antinaturalista supone una reivindicación de los aspectos biológicos de lo humano al interior de los análisis filosóficos. De hecho, en otro ensayo afirma: “el ser humano es un ser biológico (en el sentido fuerte de la cópula, dicho de otro modo, en el sentido en que tal es su propiedad definitoria, donde está en juego su humanidad misma)” (Schaeffer, 2005, p. 27).

de las ciencias biológicas, ¿pues qué teoría permite fundamentar el hecho de que los seres humanos no poseen propiedades sobrenaturales sino que son, más bien, una especie entre otras del vasto conjunto de los seres vivos? La respuesta es simple: la teoría de la evolución biológica (Suárez-Ruíz, 2018).⁷ Es decir, la crítica al supuesto de una superioridad sobrenatural de los seres humanos con respecto al resto de los seres vivos dista de ser un argumento nuevo y original de Schaeffer, ya que hunde sus raíces en los primeros desarrollos de Charles Darwin sobre el vínculo evolutivo existente entre la totalidad de lo viviente, esto es, en *El origen de las especies* ([1859] 1983).

Dos conclusiones importantes surgen de este apartado. En primer lugar, a la luz de las características de la TEH explicitadas por Schaeffer es posible afirmar que la idea de una discontinuidad absoluta de los seres humanos con respecto al resto de los seres vivos, a pesar de lo aceptada que se encuentre la perspectiva evolutiva de los seres vivos en la comunidad científica en general, parece continuar siendo un supuesto vigente en la filosofía. En segundo lugar, la perspectiva teórica que permite fundamentar una continuidad entre los seres humanos y el resto de los seres vivos y que hoy representa un pilar indiscutible de las ciencias occidentales es la teoría de la evolución biológica.

Teniendo en cuenta el estado de la cuestión hasta aquí desarrollado, en la siguiente sección se ahondará en cómo la TEH se encuentra imbricada en algunos aspectos de la estética filosófica.

La “relación estética” y su vínculo con la crítica a la excepción humana

Según lo desarrollado en el apartado anterior, el antropocentrismo no solo representa una dificultad para la consideración moral de los animales no humanos, sino también un obstáculo de tipo historiográfico-disciplinario. Para analizar cómo esta problemática se traduce en el ámbito de la estética, profundizaré en algunas reflexiones de Schaeffer presentes en su libro *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética* (2012).

⁷ Vale resaltar que de aquí en adelante se supondrá el hecho de que la teoría de la evolución biológica, al menos en sus aspectos más básicos, es aceptada no solo por los biólogos en particular, sino por la comunidad académica en general.

En uno de los ensayos, el filósofo francés problematiza el concepto de “objeto estético” argumentando que dicha noción obtiene su matriz teórica de la concepción gnoseológica moderna fundada en la escisión entre sujeto y objeto. Según sugiere el filósofo, el problema principal con esta herencia es que al fenómeno estético se le impone un particular modo de objetivación (2012, p. 54), el cual no solo conlleva una serie de problemas conceptuales sino que también, según se desarrollará en este apartado, termina por comprometer a la estética filosófica con el postulado del ideal cognitivo antinaturalista de la TEH (postulado 4).

Para fundamentar su crítica, Schaeffer, retomando la filosofía de Martin Heidegger, señala que la noción de “objeto estético” forma parte de un “rodeo ontologizante” heredado de la tradición filosófica moderna que se enmarcaría en la propensión típicamente occidental de clasificar ciertos “estados de hechos” siempre como “objetos”. Al interior de la estética, esta tendencia se manifestaría como la búsqueda de una delimitación rígida de cuáles serían las entidades considerables como “estéticas”, al mismo tiempo que “[...] instituye la ficción según la cual el ser humano sería exterior al mundo, estaría frente a lo real, de lo cual se exceptuaría en cuanto puro sujeto del conocimiento. El mundo se encuentra así reunido en la figura de un conjunto de objetividades que se da bajo la forma de una alteridad pura” (2012, p. 54). Dicho “rodeo”, entonces, se caracterizaría por una implicación material que se reproduce constantemente: si hay hechos (estéticos), hay objetos (estéticos).

La dicotomía moderna de la escisión entre sujeto y objeto establecería, por tanto, un esencialismo en el seno de la estética según el cual sería posible determinar de modo certero qué objetos tendrían propiedades estéticas y cuáles no —al margen de los condicionamientos que el sujeto podría estar ejerciendo en ellos—. Dicho enfoque involucra problemas conceptuales varios, vinculados a las demarcaciones históricas y socioculturales.

Habría dos vías de comprender esta esencialización de lo estético. En primer lugar, desde un “realismo esencialista”, según el cual sería posible determinar un conjunto finito de aquello que posee el estatuto ontológico de “lo estético” al margen del tiempo y el lugar en que se encuentre. Para evidenciar los problemas de esta vía, basta mencionar que ciertos eventos actualmente clasificables como estéticos, por ejemplo *performances* o *happenings* en el arte contemporáneo, no pueden ser comprendidos como “objetos estéticos” independientes de su contexto. La segunda vía sería la de un “relativismo esencialista”, en la cual la

cualidad estética de los objetos dependería exclusivamente del contexto. Es decir, implicaría que cada periodo, según sus condicionamientos históricos y socioculturales, tendría su conjunto propio de objetos estéticos. El problema de esta vía es que, en definitiva, no habría ningún aspecto general de “lo estético”, sino tan solo objetos histórica o socioculturalmente inconmensurables que no poseerían punto de contacto alguno.

Como puede verse, las dificultades que comparten las dos vías convergen en su proceso de esencialización, lo cual conduce hacia el otro costado problemático del concepto de “objeto estético”, particularmente relevante para este trabajo, que consiste en su vínculo con la TEH. Es decir, a esta esencialización le subyace la concepción gnoseocéntrica (postulado 3) característica del antropocentrismo: aquella que supone que la actividad teórica (o, en otros términos, la estrictamente “racional”), signada por la escisión entre sujeto y objeto, es la característica humana por excelencia.

Según el filósofo, para sortear los problemas de esta herencia antropocéntrica moderna sería necesario comprender a los hechos estéticos, no como “objetos” sino más bien como “relaciones”.⁸ En palabras de Schaeffer:

[...] los hechos estéticos son la expresión de una conducta humana básica, cuya especificidad puede y debe ser descripta a la vez en términos mentalistas (intencionales) y biológicos (esta hipótesis presupone

⁸ Resulta preciso señalar que Schaeffer dista de ser el único esteta contemporáneo que ha propuesto una perspectiva relacional de la estética. Por ejemplo, un pensador coterráneo que defiende una “estética relacional” es Nicolas Bourriaud (2001). Otro esteta representativo y en cierta medida precursor del enfoque relacional, en este caso proveniente de la tradición anglosajona, es Arnold Berleant (1991). Berleant, de manera similar a Schaeffer, ofrece una caracterización de la experiencia estética que busca problematizar el dualismo tradicional entre “sujeto” y “objeto”. Ahora bien, lo particularmente interesante de la perspectiva schaefferiana es la confección de una estética relacional enmarcada en un punto de vista evolutivo del fenómeno estético. Es este punto de vista, justamente, el que lo lleva a demarcar entre el ámbito de lo estético, compartido al menos en parte con otras especies, y el de lo artístico, comprendido como una institución propiamente humana. Para ahondar en las características de la estética relacional schaefferiana, cfr. Schaeffer (2013 y 2015b).

desde luego que los hechos mentales son hechos biológicos, pero no que haga falta reducirlos a esos otros hechos biológicos que son los estados neuronales que los causan). [...] La actividad cognitiva y el investimento afectivo de lo real representado o vivido son hechos mentales básicos comunes a todos los seres humanos, así como probablemente a numerosas especies animales (Schaeffer, 2012, pp. 67-68).

Esta articulación cognitivo-afectiva no precisa suponer una escisión entre un sujeto y un objeto, por el hecho de que el acento está puesto en el proceso mismo de vinculación entre dos o varias partes. A su vez, la noción de “relación estética” incluye tanto una actividad cognitiva teórica como también un “investimiento afectivo”, lo cual la aleja del postulado gnoseocéntrico. Aún más, Schaeffer afirma que, si se tiene en cuenta este nuevo punto de partida en el que se contemplan tanto características cognitivas como también afectivas, podríamos aventurar, en consecuencia, la pregunta de si acaso “existen indicios capaces de consolidar la hipótesis de un fundamento biológico de las conductas estéticas” (Schaeffer, 2012, p. 69). Con esta interrogación, el foco de su reflexión se traslada desde la crítica del postulado gnoseocéntrico a la problematización del postulado antinaturalista de la TEH. Esto es, existirían ciertas características humanas de orden biológico relevantes para la comprensión del fenómeno estético.

En estas dos últimas citas del filósofo francés se señalan, respectivamente, dos puntos fundamentales para el resto del artículo. En primer lugar, cuando en el párrafo citado menciona que los hechos mentales básicos que forman parte de los hechos estéticos quizás estén presentes en otras especies, lo que el pensador francés supone es, justamente, su crítica a la TEH en sentido amplio. Es decir, si bien en primera instancia el punto de partida estaba puesto en la problematización del ideal cognitivo antinaturalista, de aquí en adelante también se pondrán en duda tanto el supuesto de una ruptura óptica (postulado 1) como el de un dualismo ontológico (postulado 2). La cuestión fundamental es que, más allá de que la experiencia estética en seres humanos supere en complejidad a la del resto de las especies actualmente existentes, a menos que se suponga una concepción antropocéntrica basada en una discontinuidad radical de lo humano, es preciso considerar que esa capacidad —la de percibir hechos estéticos—

podría estar presente ya, al menos en un mínimo grado, en otras especies no humanas.

En segundo lugar, cuando Schaeffer habla sobre la posibilidad de preguntarse por un “fundamento biológico de las conductas estéticas”, el filósofo no cae, al menos hasta este punto de la argumentación, en pretensiones reduccionistas, ya que, tal como lo evidencian sus citas, sostiene que no es posible reducir los hechos estéticos a hechos biológicos. En otros términos, lo que señala con este segundo argumento es que, si no hay discontinuidad absoluta y, en consecuencia, resulta plausible considerar que la percepción de hechos estéticos podría estar presente en algún grado en otros animales, dicha percepción se relacionaría con aspectos de un fundamento biológico que es más remoto en términos evolutivos que, por ejemplo, la racionalidad o la cultura, pero que no se limita exclusivamente a tal fundamento. En la última sección del desarrollo se explicitará que este anclaje en lo biológico se vuelve hasta cierto punto problemático en su definición de las “producciones artísticas”.

En el apartado siguiente se profundizará en estos dos últimos puntos a la luz de una exploración de los supuestos biológicos en los que se sustenta la argumentación del filósofo francés.

La perspectiva evolutiva como fundamento del análisis schaefferiano

Resumiendo hasta aquí el argumento de Schaeffer, a partir de la separación de “lo estético” del concepto de “objeto” y, en consecuencia, de su matriz moderna,⁹ el filósofo propone una comprensión de “lo estético” en cuanto una “relación”. Para ello plantea un marco en el cual se contempla tanto el nivel cognitivo como el afectivo y en el cual “lo estético” se manifiesta como un fenómeno que es al mismo tiempo mental¹⁰ y biológico, por lo que no cae ni en reduccionismos ni en dualismos absolutos. A su vez, una vez que se deja de lado el concepto

⁹ Podría afirmarse que, en rigor, se trataría de una matriz moderna no kantiana, ya que la estética del sentimiento puede ser comprendida como una estética relacional.

¹⁰ Aunque Schaeffer lo utiliza en su argumentación, para los fines de este artículo resulta preferible evitar la multiplicidad de interpretaciones y definiciones de la noción de “mente”, sobre todo en relación con la dificultad de hallar una distinción para con lo biológico que no caiga en alguna versión del

de “objeto” y sus dificultades, “lo estético” podría definirse como un tipo particular de relación entre los individuos de una especie —no necesariamente la humana— y aquello que perciben.

Según lo desarrollado hacia el final de la sección anterior, los dos puntos centrales que surgen de la articulación sugerida por Schaeffer entre su crítica a la TEH y a la noción de “objetos estéticos” son:

1. Dado que no hay discontinuidades absolutas, la capacidad de poseer una “relación estética” podría estar presente, al menos en grado mínimo, en otros animales no humanos (argumento surgido de la crítica a la TEH).
2. A su vez, ese aspecto podría pensarse también como filogenéticamente anterior a capacidades propiamente humanas (particularmente la cultura y la capacidad simbólica) y, en consecuencia, como poseedor de un fundamento biológico.

La noción sobre la cual Schaeffer sostiene esta crítica a la TEH aplicada a la estética es un concepto fundamental de la teoría de la evolución biológica, a saber, la idea de una “continuidad evolutiva” entre todos los seres vivos. Para desarrollar en qué consiste este concepto, es preciso ahondar al menos brevemente en algunos aspectos generales de la teoría en cuestión.

Aunque comúnmente se caracteriza a la perspectiva evolutiva como “la” teoría de la evolución biológica, esta se encuentra compuesta, en realidad, por varias teorías coherentes entre sí que constituyen un conjunto teórico (Dupré, 2006, p. 28). De hecho, generalmente cuando se habla de “la” teoría se está refiriendo no a una sola de las teorías que lo constituyen, sino al conjunto teórico en general. Siguiendo la caracterización de Ernst Mayr (2001, p. 94), los principios básicos de la perspectiva evolutiva contemporánea¹¹ serían las cinco teorías siguientes:

dualismo sustancial. De allí que no se utilice ni se profundice en ella en lo que sigue.

¹¹ Actualmente, enfoques como el de la “síntesis extendida” (Laland *et al.*, 2015) han debatido la vigencia de algunos aspectos de las teorías que menciono aquí. No obstante, dado que la mayor parte de la comunidad científica continúa

1. Evolución propiamente dicha: las especies van modificándose a lo largo del tiempo por cambios en su descendencia.
2. Descendencia común: las especies descienden de ancestros comunes.
3. Multiplicación de las especies: de un ancestro común surgen múltiples especies, lo cual permite comprender la diversidad orgánica.
4. Gradualismo: el proceso evolutivo se da de manera gradual al interior de poblaciones.
5. Selección natural: proceso por el cual se comprende que son los organismos poseedores de ciertas características más favorables en la interacción con su ambiente aquellos que sobrevivirían y se reproducirán de manera más efectiva que otros.

La noción de una continuidad evolutiva entre todos los seres vivos se desprende fundamentalmente de las teorías de la descendencia común y de la multiplicación de las especies (cfr. Mayr, 2001, p. 94). Es decir, teniendo en cuenta que la totalidad de los seres vivos habrían surgido de un ancestro común universal (en el denominado “caldo primigenio” en el que evolucionaron las primeras células) (cfr. Ridley, 2004, p. 5), sería posible trazar una línea imaginaria que va desde esos primeros seres vivos del planeta tierra hasta la multiplicidad de especies existente en la actualidad (así como también las ya extintas), incluidos los seres humanos. Esta línea sería, a grandes rasgos, una representación de la continuidad evolutiva, la cual explicita que, más allá de las particularidades de cada especie, habría características compartidas por los seres vivos en general y cuyas diferencias serían tan solo de grado.¹²

considerando a estas cinco como el núcleo de la teoría de la evolución biológica, este desarrollo se basará en ellas.

¹² Cuál sea el conjunto de características que definen a los seres vivos forma parte de una discusión aún vigente en filosofía de la biología. Algunas de las más aceptadas por la comunidad académica son la capacidad para

Ahora bien, más allá de que se acepte la crítica de Schaeffer a la TEH, ¿resulta suficiente para comprometerse con la idea de que cierto grado de percepción estética podría estar presente en otros seres vivos? En principio, si se tiene en cuenta que en la evolución no hay saltos sobrenaturales sino tan solo diferencias de grado, el punto fundamental es que, como mínimo, no resulta adecuado negar *a priori* esta posibilidad. Pero aunque no negáramos esa posibilidad y pudiésemos hipotetizar sobre ello a través de estudios experimentales, ¿no estaríamos incurriendo en un tipo de “antropomorfismo”? Es decir, podría ocurrir que hablar de percepción de hechos estéticos en otros animales no sería sino una proyección de capacidades humanas en otras especies. Para despejar esta duda, y en defensa del filósofo francés, resulta pertinente introducir el concepto de “antroponegación” (*anthropodenial*) del primatólogo Frans de Waal.

Así como el “antropomorfismo” remite a una precaución metodológica en biología del comportamiento respecto de, a la hora de describir sus conductas, no investir a los animales no humanos de características humanas, la “antroponegación” fue propuesta por Frans de Waal para advertir que, paradójicamente, dicha precaución metodológica corre el riesgo de legitimar el supuesto de una discontinuidad absoluta de las características humanas. En palabras de De Waal:

Necesitando un nuevo término para expresar mi punto de vista, he inventado la “antroponegación”, que es el rechazo a priori de rasgos similares a los humanos en otros animales o rasgos similares a nosotros. El antropomorfismo y la antroponegación tienen una relación inversa: cuanto más cerca esté de nosotros otra especie, más antropomorfismo ayudará a nuestra comprensión de esta especie y mayor será el peligro de antroponegación. Por el contrario, cuanto más distante esté una especie de nosotros, mayor será el riesgo de que el antropomorfismo proponga similitudes cuestionables que han surgido de forma independiente (De Waal, 2016, p. 52).

autorreplicarse, la posesión de un metabolismo y la interacción con el medio ambiente (Diéguez, 2012, p. 23).

De modo que la “antroponegación” es un recaudo epistemológico complementario al “antropomorfismo”. Si bien el afirmar que las hormigas tienen “reinas”, “soldados” y “esclavos” es una caracterización antropomórfica de esa especie, negar cualidades compartidas con animales mucho más cercanos en términos evolutivos, como los chimpancés, implica una antroponegación.¹³ Justamente, el estudio de la existencia de preferencias estéticas en chimpancés es un campo de investigación existente y en vigencia. Desmond Morris, otro primatólogo, ha estudiado esta posibilidad ya a principios de los años sesenta del siglo pasado.

En sus experimentos, Morris ofreció a “Congo”, un chimpancé macho, una serie de hojas con un pequeño cuadrado dibujado en el centro o cerca de sus extremos (inferior, superior, izquierdo o derecho). En todos los ensayos, cuando el cuadrado se situaba en el centro, Congo dibujaba o pintaba el centro del papel. Cuando la figura estaba en el costado izquierdo, se concentraba en el extremo derecho. Si estaba en el extremo superior, en el inferior. La hipótesis que Morris sacó de esta regularidad experimental fue que Congo lo que buscaba era simetría, esto es, balancear la ausencia de figuras en la hoja con uno de sus garabatos.¹⁴ Aún más, según arriesga el primatólogo, habría cierto grado de capacidades estéticas en los chimpancés en general: “muestran control de composición, pero un mínimo de él; muestran desarrollo caligráfico, pero tan solo un mínimo; muestran variación estética, pero nuevamente a un nivel mínimo” (Morris, 1962, p. 14).

Por tanto, si bien la afirmación de que existen ciertos parámetros estéticos que podrían ser compartidos con otras especies no humanas resultaba, a primera vista, una propuesta demasiado osada por parte de Schaeffer, en realidad se trata de un ámbito experimentalmente estudiado ya desde hace varias décadas.

En el cuarto y último apartado se expondrá la caracterización que propone Schaeffer de las “producciones artísticas” a partir de su redefinición de lo estético como “relación estética”. Según se argumentará, este aspecto puede ser interpretado como el más criticable

¹³ De hecho, teniendo en cuenta nuestra cercanía evolutiva con los primates no humanos, De Waal (2007, p. 44) argumenta a favor de la existencia de emociones morales en ellos.

¹⁴ Un experimento similar fue realizado por el reconocido etnólogo austriaco, Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1966).

de su articulación entre Ética y Estética, por el hecho de que parece caer en una concepción reduccionista de los fenómenos estéticos.

Alcances de la perspectiva evolutiva en la estética según Schaeffer

Las polémicas afirmaciones del filósofo francés no se quedan únicamente en la aseveración de que existe un fundamento biológico de la “relación estética”, sino que, a partir de su reemplazo de la noción de “objeto estético”, Schaeffer propone su propia definición general de las “producciones artísticas”. El concepto ofrecido es el de “señales de costo elevado”, definido de la siguiente manera:

Entendemos por esto toda producción de señales que sostiene lo contrario del principio económico que regula en general las actividades vitales. La producción de señales de costo elevado es una actividad que particularmente encontramos cada vez que los seres humanos quieren entrar en relación con espíritus o cuando quieren seducir, cuando quieren imponerse a un rival, cuando quieren mostrar su poder o al contrario su sumisión, cuando se enfrentan a la enfermedad o a la muerte. [...] Las producciones artísticas se caracterizan también por un costo excedente. Así mismo, no hay duda de que estas producciones, cualquiera sea su estatuto ontológico, son señales desde un punto de vista funcional (Schaeffer, 2012, p. 74).

En su ensayo, Schaeffer introduce esta noción sin profundizar en qué consiste, por ejemplo, ese “principio económico” del que habla o cuál sería el vínculo existente entre la relación con espíritus, la seducción y la estética. No obstante, desde un conocimiento de los fundamentos básicos de la teoría de la evolución biológica es posible advertir a qué teoría remite con dichas alusiones, a saber, a la teoría darwiniana de la “selección sexual”.

Según la selección sexual, el atractivo de un individuo depende de una comparación para con el resto de los individuos de su población. Por ejemplo, un caso muy utilizado para graficar la teoría de la selección sexual es la cola del pavo real macho (cfr. Petrie, 1994; Mayr, 2001, p.

153).¹⁵ Cuando la cola de cierto macho resulta más atractiva para una hembra que la de otros de su grupo, esos rasgos sutiles que la distinguen serán los que determinen el éxito reproductivo de ese individuo y, a largo plazo, de los machos en general. Es decir, los rasgos de la cola que generan más atracción serán transmitidos a las próximas generaciones a través del apareamiento del macho que los porta. De hecho, los colores y formas llamativos de las colas del presente son el resultado de la acumulación de pequeños rasgos que fueron generando un éxito reproductivo diferencial al interior de las poblaciones anteriores. En términos metafóricos, el aspecto llamativo que vemos hoy en los pavos reales machos es una fotografía compuesta por los múltiples rasgos particulares que fueron siendo acumulados por la selección sexual (y también la selección natural) a lo largo de las generaciones.

Otro punto fundamental de la selección sexual es el hecho de que generalmente posee un efecto contraproducente en términos de selección natural para el individuo que porta los rasgos más atractivos. Por ejemplo, la enorme y llamativa cola de los pavos reales, dado que representa un obstáculo a la hora de huir de depredadores, es inútil en términos de supervivencia individual. No solo los hace fácilmente identificables, sino que su peso les resta velocidad de escape. Por tanto, lo atractiva que pueda resultar la cola del pavo real, en términos de tamaño y llamativo, depende de los límites que impone la selección natural. De modo que los pavos reales que vemos hoy son también el resultado de un ajuste constante entre el efecto de la selección natural y el de la selección sexual.

La hipótesis más sólida de por qué ciertas colas resultan más atractivas que otras para las hembras es que esas “señales costosas” son indicadores de buena salud (Zahavi y Zahavi, 1997). En primer lugar, por el hecho de que el grado de perfección de, por ejemplo, los pequeños ojos de los extremos de las colas está correlacionado con la salud genética del individuo. En segundo lugar, porque la cola es también un indicador de que, a pesar de llevarla consigo, ha logrado escapar exitosamente de los depredadores. Por tanto, aunque el índice de atractivo sexual sea muchas veces inversamente proporcional a las probabilidades de supervivencia del individuo, dicho atractivo sigue

¹⁵ Otro ejemplo recurrente en la literatura relacionada es el caso de las “aves de emparrado” (*bowerbirds*, en inglés, o *oiseaux à berceau*, en francés), también utilizado por Schaeffer en sus análisis (2015a, p. 252).

siendo favorecido “sexualmente”, es decir, por el hecho de que favorece su éxito reproductivo.

La definición que da Schaeffer de las producciones artísticas en cuanto “señales de costo elevado” supone esta “inutilidad”, en términos de supervivencia individual, de los rasgos favorecidos por la selección sexual. Se trata de una tesis estética anterior al planteo del filósofo francés, popularizada por G. F. Miller (1999 y 2001). Según este investigador, detrás de las diversas manifestaciones de la cultura humana se expresa constantemente el efecto de la selección sexual y las producciones artísticas serían un ejemplo de ello, justamente por el hecho de que representan el producto de una actividad que va más allá de la supervivencia.

Ahora bien, sostener que en las sociedades humanas actuales el fin fundamental compartido es garantizar la supervivencia resulta un supuesto sumamente forzado o, al menos, aún faltan argumentos que permitan justificarlo. Para comprender qué es a lo que se refiere el filósofo francés resulta preciso remitirse, por ejemplo, a las pinturas realizadas por las culturas primitivas, aquellas que se pintaron en las cuevas de Lascaux hace aproximadamente 20 000 años, cuando no cabe duda de que la supervivencia sí era una prioridad. A través de estos primeros pasos —que mucho más adelante se traducirían en la emergencia de lo que hoy denominamos “arte” — sí es posible evidenciar por qué producciones de este tipo podrían considerarse como “inútiles” en términos de selección natural. Ya que se trataba de comportamientos muy alejados de la búsqueda de nicho o alimento en un contexto en el que esos recursos eran bienes escasos y de los cuales dependía la vida individual y del grupo, representan una huella de acciones que eran realizadas con un fin que iba más allá del mero sobrevivir.

De allí que el filósofo francés afirme que las producciones artísticas puedan comprenderse, de manera análoga a la cola del pavo real, como “señales de costo elevado”, por el hecho de que indican un gasto de tiempo y energía cuya conexión para con los propósitos de supervivencia no es fácil de hallar. Claro está, es posible hipotetizar que el propósito de estas pinturas no era, o al menos no exclusivamente, el del éxito reproductivo, sino que se trataba de comportamientos pertenecientes a la complejidad particular de su sociedad, quizás con funciones vinculadas a los rituales religiosos, por ejemplo. Aun así, según la definición de Schaeffer este tipo de rituales también podrían incluirse dentro de la categoría amplia de “señales de costo elevado”, dado que seguiría tratándose de acciones

“inútiles” en términos de la supervivencia. Por ello Schaeffer se permite incluir en esta categorización fenómenos tan aparentemente dispares como los ritos, la seducción o las preferencias estéticas.¹⁶

A la luz de un trabajo más reciente de Shaeffer (2015a) surge una precisión importante: la teoría de la señalización costosa no se reduce a la teoría de la selección sexual. De hecho, la teoría de las señales de costo elevado se articula con aspectos socioculturales que exceden, no solo a la teoría de la selección sexual, sino también al fenómeno estético. En sus palabras:

La teoría de las señales costosas no se limita a la cuestión de la selección sexual. Permite abordar toda una serie de problemas relevantes para las ciencias sociales, especialmente para la antropología de las religiones, la antropología económica y la antropología social y cultural (teoría de los gastos suntuarios). Este enfoque tiene, por tanto, un interés evidente para nosotros: permite situar el arte y las conductas estéticas en el marco más amplio de otros hechos sociales con los que están asociadas en la mayoría de sociedades, como

¹⁶ Es menester señalar que en esta sección han sido expuestas tan solo algunas características generales de la estética evolutiva basada en la selección sexual, pues Schaeffer se concentra en ella a la hora de fundamentar su definición. Existen otras perspectivas en estética evolutiva que no se limitan a esta teoría darwiniana. Por mencionar algunas referencias relevantes: Fuentes (2017), Davies (2012), Shimamura y Palmer (2012), Schellekens y Goldie (2011), Dutton (2009), Voland y Grammer (2003) y Dissanayake (1995). Como puede verse, dada la cantidad de autores que actualmente se encuentran investigando el fenómeno estético en clave evolutiva, resulta plausible comprender a la estética evolutiva como una tradición filosófica en ciernes. Como toda tradición en proceso de afianzamiento, no son pocas las dificultades que aún debe atravesar. De hecho, ya que sus planteos parten de un marco que supone ciertas teorías biológicas que no todos los estetas conocen, se trata de una tradición que suele poseer vínculos conflictivos con los enfoques más tradicionales. No obstante, según se ha argumentado en este artículo a la luz de la filosofía de Schaeffer, es esta perspectiva naciente la que evidencia proveer de más y mejores herramientas propicias para problematizar y buscar alternativas a la tesis de la excepción humana.

la religión, el ritual o incluso los comportamientos de prestigio (2015a, p. 277).¹⁷

Más allá de las salvedades mencionadas por el francés, su argumento puede recibir algunas críticas. Aunque queda claro que su intención es deslindar la señalización costosa de la selección sexual, su énfasis en la primera como una teoría (en definitiva biológica) con la potencialidad suficiente para englobar gran parte de los fenómenos sociales parece comprometerlo con una perspectiva reduccionista. Esto es, su concepción de las “producciones artísticas” como “señales de costo elevado” podría perder de vista la complejidad agregada por el aspecto cultural, por el hecho de que, a fin de cuentas, por debajo de la cultura sería el rasgo biológico en cuestión el que estaría ejerciendo su efecto condicionante. En defensa del filósofo francés podría afirmarse que el propósito de su énfasis en la señalización costosa es indicar la existencia de una suerte de “grado cero” de la producción artística,¹⁸ una característica lo suficientemente general como para incluir tanto a los seres humanos en general, independientemente de su cultura, como también a otras especies. Su definición busca poner el acento en la continuidad más que en la discontinuidad, en el grado de percepción estética compartido con otros animales más que en las especificidades de la actividad artística, de modo tal que pueda ponerse en duda la TEH.

A su vez, para matizar aún más esta crítica posible al argumento de Schaeffer, resulta pertinente tener en cuenta que ya no resulta acertado hablar de “lo natural” y “lo cultural” como aspectos opuestos, pues existe una constante interacción entre características biológicas y culturales (cfr. Richerson y Boyd, 2005). Paralelamente, numerosos estudios actuales permiten sostener que existe cultura en animales no humanos (cfr. Wrangham, McGrew y De Waal, 1996; Boesch y Tomasello, 1998; Laland y Galeff, 2009), lo cual explicita aún más cuán difuso es el límite entre los dos ámbitos. De modo que, siguiendo un desarrollo anterior (Suárez-Ruíz, 2020), más allá de que es importante no perder de vista la complejidad de los sistemas simbólicos humanos, resulta inadecuado

¹⁷ La traducción es propia.

¹⁸ Volviendo a la distinción entre “lo estético” y “lo artístico”, la teoría de la señalización costosa podría ser entendida como la base de una intersección entre ambos ámbitos.

comprender el aspecto cultural como una discontinuidad absoluta. Se trata, más bien, de una diferencia de grado.¹⁹

Así, a pesar de las posibles críticas que le caben por su cercanía con el reduccionismo de lo estético o, más específicamente, de lo artístico a características puramente biológicas, la perspectiva evolutiva que el filósofo incorpora en sus reflexiones favorece una visión filosófica en la cual los animales no humanos ya no son considerados como un todo homogéneo y distante, coaccionado por el efecto de un proceso evolutivo del cual los seres humanos están completamente exentos. Desde el marco post-darwiniano en el que el filósofo francés desarrolla su argumentación, los seres humanos precisan ser pensados dentro de una continuidad evolutiva para con otros seres vivos. Esto debería incluir, al menos hasta cierto punto, los fenómenos estéticos.

Conclusiones

Los dos enfoques complementarios mencionados al principio de este trabajo, el moral y el historiográfico-disciplinario, formarían parte de un tipo de articulación contemporánea entre ética y estética, en la cual desarrollos provenientes de la ética animal y la crítica filosófica al antropocentrismo poseen repercusiones en las investigaciones estéticas. La introducción de la crítica a la TEH que efectúa Jean-Marie Schaeffer en sus reflexiones relacionadas con la estética filosófica es un ejemplo claro de ello. Los desarrollos de este filósofo francés evidencian que, si acaso se busca cuestionar la herencia antropocéntrica de la TEH al interior de la estética filosófica, la relevancia del punto de vista evolutivo en la reflexión estética resulta actualmente insoslayable.

¹⁹ En sintonía con la crítica schaefferiana, vale resaltar que en no pocas producciones filosóficas contemporáneas suele hallarse que características como la cultura, la moral o el lenguaje son argüidas como el fundamento de una discontinuidad absoluta de los seres humanos respecto del resto de los animales. Dada su recurrencia, en un trabajo anterior este hábito en la argumentación filosófica ha sido definido como la “falacia de la discontinuidad general” (Suárez-Ruíz, 2018). Consiste, de manera sintética, en el supuesto de que a partir de una discontinuidad particular X es posible justificar una discontinuidad general. El hecho de señalar la importancia de la complejidad cultural humana en la constitución de, por ejemplo, las producciones artísticas, no implica caer en esta falacia, ya que se la supone dentro de un marco post-darwiniano que permite comprenderla como una diferencia gradual.

Ahora bien, según se señaló en la última sección, existen ciertos riesgos que hay que tener bien presentes en la aplicación de estudios evolutivos en el análisis de problemas estéticos. Más allá de que pueda afirmarse que existe una continuidad evolutiva entre los seres humanos y otros animales, lo que permite sostener la existencia de características compartidas, resulta igual de imprescindible no perder de vista el rol de la complejidad y diversidad cultural humana, sobre todo a la hora de analizar los múltiples aspectos que componen las producciones artísticas. Siempre y cuando se las comprenda como diferencias de grado y no como el fundamento de una supuesta discontinuidad absoluta, considerar con especial atención las particularidades de la cultura humana no implica comprometerse con el supuesto de una excepcionalidad humana.

Finalmente, aunque Schaeffer no escapa del todo de los problemas generalmente relacionados con la introducción de conocimientos biológicos en la investigación de fenómenos donde la cultura posee una influencia importante, sus argumentos permiten evidenciar por qué resulta relevante un análisis filosófico de lo estético que parta de una perspectiva evolutiva post-darwiniana. En pocas palabras, porque dicho examen permitiría poner en tela de juicio la permanencia de la tesis de la excepción humana como un supuesto arraigado en la reflexión filosófica en general y en la estética en particular.

Referencias bibliográficas

- Andler, D. (2016). *La silhouette de l'humain. Quelle place pour le naturalisme dans le monde d'aujourd'hui ?* Gallimard.
- Baumard, N. (2010). *Comment nous sommes devenus moraux : une histoire naturelle du bien et du mal.* Odile Jacob.
- Berleant, A. (1991). *Art and Engagement.* Temple University Press.
- Bimbenet, E. (2011). *L'animal que je ne suis plus.* Gallimard.
- Black, J. E. (2003). Extending the Rights of Personhood, Voice, and Life to Sensate Others. *Communication Quarterly*, 51(3), 312–331.
- Boddice, R. (2011). *Humans, Animals, Environments.* Brill.
- Boesch, C. y Tomasello, M. (1998). Chimpanzee and Human Cultures. *Current Anthropology*, 39(5), 591-614.
- Bourriaud, N. (2001). *Esthétique relationnelle.* Les presses du réel.
- Butcharov, P. (2015). *Anthropocentrism in Philosophy.* De Gruyter.
- Caviola, L., Everett, J. A., y Faber, N. S. (2018). The Moral Standing of Animals: Towards a Psychology of Speciesism. *Journal of Personality*

- and Social Psychology*, 116(6), 1011–1029. DOI: <https://doi.org/10.1037/pspp0000182>.
- Changeux, J.-P. (2008). *Du vrai, du beau, du bien : une nouvelle approche neuronale*. Odile Jacob.
- Churchland, P. S. (1989). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. MIT Press.
- Darwin, C. ([1859] 1983). *El origen de las especies*. A. de Zulueta (trad.). Ediciones del Serbal.
- Davies, S. (2012). *The Artful Species*. Oxford University Press.
- De Waal, F. (2007). *Primates y filósofos*. V. Casanova (trad.). Paidós.
- (2016). ¿Tenemos suficiente *inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* A. García Leal (trad.). Tusquets.
- Dennett, D. C. (1996). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life*. Simon and Schuster.
- Diéguez, A. (2012). *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología*. Biblioteca Buridán.
- Dissanayake, E. (1995). *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why*. University of Washington Press.
- Dupré, J. (2006). *El legado de Darwin: qué significa hoy la evolución*. M. Rosenberg (trad.). Katz Editores.
- Dutton, D. (2009). *The Art Instinct*. Bloomsbury.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1966). *Ethologie: Die Biologie des Verhaltens*. Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.
- Fuentes, A. (2017). *The Creative Spark*. Penguin.
- Laland, K., Uller, T., Feldman, M. W., Sterelny, K., Müller, G. B., Moczek, A., Jablonka, E. y Odling-Smee, J. (2015). The Extended Evolutionary Synthesis: Its Structure, Assumptions and Predictions. *Proceeding of the Royal Society B*, 282. DOI: <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.1019>.
- Laland, K. y Galeff, B. (2009). *The Question of Animal Culture*. Harvard University Press.
- Mayr, E. (2001). *What Evolution Is*. Basic Books.
- Miller, G. (1999). Sexual Selection for Cultural Displays. En R. Dunbar, C. Knight y C. Power (eds.), *The Evolution of Culture*. (pp. 71-91). Edinburgh University Press.
- (2001). Aesthetic Fitness: How Sexual Selection Shaped Artistic Virtuosity as a Fitness Indicator and Aesthetic Preferences as Mate Choice Criteria. *Bulletin of Psychology and the Arts*, 2, 20–25.
- Morris, D. (1962). *The Biology of Art*. Methuen.

- Nimmo, R. (2011). The Making of the Human: Anthropocentrism in Modern Social Thought. En R. Boddice (ed.), *Humans, Animals, Environments*. (pp. 59-79). Brill.
- Petrie, M. (1994). Improved Growth and Survival of Offspring of Peacocks with more Elaborate Trains. *Nature*, 371, 598-99.
- Richerson, P. y Boyd R. (2005). *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Cultural Evolution*. The University of Chicago Press.
- Ridley, M. (2004). *Evolution*. Blackwell.
- Roth, J. (2005). *Ethics*. Salem Press.
- Ruse, M. (1986). Evolutionary Ethics: A Phoenix Arisen. *Zygon*, 21(1), 95-112.
- Ryder, R. (1971). Experiments on Animals. En S. Stanley Godlovich, R. Godlovich y J. Harris (eds.), *Animals, Men, and Morals: An Enquiry into the Mal-Treatment of Non-Humans*. (pp. 21-43). Victor Gollanoz.
- Schaeffer, J.-M. (2005). *Adiós a la estética*. J. Hernández (trad.). Antonio Machado Libros.
- ____ (2006). *El fin de la excepción humana*. E. Julibert (trad.). Marbot.
- ____ (2012). *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*. R. Ibarlucía (trad.). Biblos.
- ____ (2013). Experiencia estética: placer y conocimiento. R. Ibarlucía (trad.). *Boletín de Estética*, 25, 5-34.
- ____ (2015a). *L'expérience esthétique*. Gallimard.
- ____ (2015b). Aesthetic Relationship, Cognition, and the Pleasures of Art. En P. F. Bundgaard y F. Stjernfelt (eds.), *Investigations into the Phenomenology and the Ontology of the Work of Art*. (pp. 145-166). Springer Open.
- Schellekens, E. y Goldie, P. (2011). *The Aesthetic Mind*. Oxford University Press.
- Shapin, S. (1998). *The Scientific Revolution*. University of Chicago Press.
- Shimamura, A. (2012). Towards a Science of Aesthetics. En A. P. Shimamura y S. E. Palmer (eds.), *Aesthetic Science: Connecting Minds, Brains, and Experience*. (pp. 3-28). Oxford University Press.
- Singer, P. ([1975] 2002). *Animal Liberation*. Harper Collins.
- Sober, E. (1994). *From a Biological Point of View: Essays in Evolutionary Philosophy*. Cambridge University Press.
- Steiner, G. (2005). *Anthropocentrism and Its Discontents*. University of Pittsburgh Press.

- Suárez-Ruíz, E. J. (2018). Para una caracterización filosófica de la continuidad evolutiva. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2(5), 139-158.
- (2019). Sobre la legitimidad de la interrogación meta-filosófica en filosofía de la biología. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 14, 377-393.
- (2020). Excepcionalidad humana en el pensamiento de Jacques Lacan. Algunas implicaciones éticas y epistemológicas. *Signos Filosóficos*, 22(44), 80-107.
- Voland, E. y Grammer, K. (2003). *Evolutionary Aesthetics*. Springer.
- Wolff, F. (2010). *Notre humanité : D'Aristote aux neurosciences*. Fayard.
- Worms, F. (2015). Pour un vitalisme critique. *Esprit*, 1, 15-29.
- Wrangham, R. W., McGrew, W. C. y De Waal, F. (1996). *Chimpanzee Cultures*. Harvard University Press.
- Zahavi, A. y Zahavi, A. (1997). *The Handicap Principle*. Oxford University Press.