

Sobre la falacia de la discontinuidad evolutiva

Ernesto Joaquín Suárez  
(FaHCE, FBA, UNLP)

**La tesis de la excepción humana como supuesto de la filosofía**

La interrogación acerca de cuáles serían las características que diferencian “lo humano” del resto de los seres vivos data desde los albores de la filosofía. A lo largo de la historia de esta disciplina cualidades como la razón, la moral, el arte y el lenguaje formaron parte de discusiones centradas en su aparente excepcionalidad. Sin embargo, si bien el análisis de estas cualidades fue moneda corriente en la filosofía, no sucedió lo mismo con la pregunta sobre cuáles serían las características que representan una continuidad entre “lo humano” y el resto de los seres vivos.

Aunque habrían habido antecedentes<sup>1</sup>, la discusión sobre las características de este vínculo no surgió sino hasta los desarrollos de la filosofía natural del siglo XVIII (Palma & Wolovelsky, 1997: 126). Ahora bien, una vez que la “biología” se legitimó como una disciplina separada de la filosofía, la investigación de la continuidad parece haberse normalizado como un objeto de estudio exclusivo de esta ciencia. A través de esta escisión disciplinar, el estudio de las similitudes entre “lo humano” y los seres vivos no-humanos quedó relegada a la biología. La filosofía, por su parte, se constituyó como una disciplina dedicada exclusivamente a la investigación de lo propiamente humano. Esto habría dado lugar al supuesto de que los humanos serían un tipo de seres vivos poseedores de características radicalmente diferentes del resto.

En relación a esto, aunque actualmente se comprende que existen muchos puntos comunes entre humanos y animales no humanos, varios filósofos contemporáneos afirman que la filosofía, en tanto disciplina, aún acarrea el supuesto de que “lo humano” sería un fenómeno desanclado de procesos y características que sí influyen en otros

---

<sup>1</sup> El origen de la vida según Empédocles (Guthrie, 1984: 144) o la concepción aristotélica de la continuidad entre las tres funciones del alma (Falcon, 2005: 8) serían ejemplos de ello.

seres vivos. Por ejemplo, el filósofo francés Jean-Marie Schaeffer detalla a este sesgo disciplinar como basado en cuatro puntos estrechamente vinculados:

- 1- *Ruptura óptica*: una separación radical entre los seres humanos y las otras formas de vida.
- 2- *Dualismo ontológico*: entre un ámbito material, perteneciente a un orden natural, y otro espiritual, perteneciente al orden de lo propiamente humano.
- 3- *Concepción gnoseocéntrica*: sitúa lo propiamente humano en la actividad teórica por sobre las demás (representada paroxísticamente por la *res cogitans* cartesiana).
- 4- *Ideal cognitivo antinaturalista*: la ruptura y el dualismo conllevan una concepción epistemológica en la cual todo “lo natural” queda al margen de la pregunta sobre las características de “lo humano” (Schaeffer, 2009: 24-25).

Según Schaeffer, estas cuatro características constituyen la denominada “tesis de la excepción humana”, la cual sería la base metafísico-epistemológica de la filosofía desde el renacimiento hasta la actualidad (Schaeffer, 2009: 51). El filósofo enfatiza que, si en este campo del saber se continua acríticamente con el supuesto de que habría una “ruptura óptica” entre los humanos y el resto de los seres vivos, no sólo resultaría imposible abordar el fenómeno humano en toda su complejidad, sino que también se estaría ocultando la continuidad existente entre los seres vivos en general (Schaeffer, 2009: 111).

Teniendo en cuenta esto, por un lado se impone el problema de hallar una forma de zanjar dicha brecha a través de una perspectiva continuista del vínculo entre “lo humano” y el resto de los seres vivos. Por otro lado, siendo que la tesis de la excepción humana parece ser un supuesto arraigado en la filosofía, resulta fundamental explicitar las características de esta falacia discontinuista para así problematizar su aparente legitimidad. Aunque en esta ponencia me centraré en este segundo punto, el concepto básico para hallar una forma de trazar un puente sobre la supuesta “ruptura óptica” es el de “continuidad evolutiva”. Con el fin de comprender en profundidad esta noción es necesario analizar brevemente los postulados generales de la teoría de la evolución contemporánea.

## La relevancia filosófica de la continuidad evolutiva

Si bien comúnmente se caracteriza a la perspectiva evolutiva como una construcción teórica unitaria, esta se encuentra compuesta, en realidad, por varias teorías. Siguiendo a Ernst Mayr, la teoría de la evolución contemporánea, concebida en sus términos generales por Charles Darwin, estaría constituida por las cinco teorías siguientes:

- *Evolución propiamente dicha*: las especies van modificándose a lo largo del tiempo por cambios en su descendencia.
- *Descendencia común*: las especies descienden de ancestros comunes.
- *Multiplicación de las especies*: de un ancestro común surgen múltiples especies, lo cual permite comprender la diversidad orgánica.
- *Gradualismo*: el proceso evolutivo se da de manera gradual al interior de poblaciones.
- *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<sup>2</sup> (Mayr, 2001: 94).

La noción de una “continuidad evolutiva” entre todos los seres vivos se desprende, ante todo, de las teorías de la descendencia común y de la multiplicación de las especies. Es decir, teniendo en cuenta que la totalidad de los seres vivos habrían surgido de un ancestro común universal (Ridley, 2004: 5), la diversificación de formas que se puede observar actualmente no impide comprender que existe un vínculo entre todos ellos: el hecho de formar parte de la cadena causal iniciada por ese ancestro común. Éste representa el primer organismo con capacidad de reproducirse, del cual desciende la totalidad de los seres vivos.

---

<sup>2</sup> La perspectiva darwiniana de la evolución permitió comprender que no hay ninguna teleología prefijada en los seres vivos, sino una diferencia en la capacidad reproductiva debida a la interrelación de ciertas características de los organismos para con su ambiente. En este sentido, postular que habría una esencia, un fin último hacia el cual todas las sociedades humanas deberían tender, como postulaba el darwinismo social fundado por Herbert Spencer, implica una incomprensión del marco darwiniano (Futuyma, 2005: 265).

La relevancia de esta cadena reproductiva en la comprensión de la continuidad es bien expresada por la pluma, un tanto poética, del biólogo francés François Jacob:

Un organismo no es sino sólo una transición, una etapa entre lo que fue y lo que será. La reproducción constituye al mismo tiempo el origen y el fin, la causa y el fin (...). En un ser vivo todo está dispuesto para la reproducción. Una bacteria, una ameba, un helecho ¿qué destino pueden soñar si no forman dos bacterias, dos amebas, varios helechos? Hay seres vivos hoy en la tierra sólo en la medida en que otros seres han estado reproduciéndose implacablemente durante dos billones de años más<sup>3</sup> (Jacob, 1970: 15).

Según esto es preciso afirmar que, en el marco de la vinculación evolutiva entre todos los organismos, las diferencias observables entre las especies de la actualidad no representan discontinuidades absolutas, sino discontinuidades relativas a las adaptaciones particulares de los organismos en su interacción con el medio. Ahora bien, este planteo trae cierta confusión, dado que es posible denominar con el nombre de “continuidad evolutiva” tanto al fenómeno general del vínculo entre todos los seres vivos, como así también a las características particulares que se muestran como constantes entre las especies.

Para desambiguar esta homonimia resulta conveniente recurrir a términos cercanos a la tradición filosófica: la distinción entre lo “óntico”, referido a un ente particular, y lo “ontológico”, referido a la totalidad del ser<sup>4</sup>. Aplicados al concepto de continuidad evolutiva podría decirse que la teoría de la evolución permite afirmar la existencia de una continuidad ontológica entre todos los seres vivos. Es decir, si resulta posible hablar de una conexión entre el conjunto de todos los seres vivos, independientemente de lo diferente que sean a nivel morfológico, es por el hecho de que la totalidad de los organismos comparten un antecesor común universal. A su vez, de esta totalidad delimitada es posible afirmar una continuidad, por el hecho de que ese antecesor común representa la primera causa de la cadena reproductiva que dio lugar al conjunto de los seres vivos<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> La traducción es mía.

<sup>4</sup> Este análisis surge de una adaptación de la distinción heideggeriana entre “óntico” y “ontológico” al análisis de los seres vivos (Suárez, 2017: 34).

<sup>5</sup> El filósofo de la biología Guillermo Folguera me ha señalado que en esta caracterización parece confundirse la ontología, relativa al ser (al conjunto de los seres vivos en este caso), con la genealogía, relativa al origen. En

Dentro de esta continuidad ontológica habría diferencias entre las diversas especies, las cuales constituirían continuidades y discontinuidades ónticas dentro de ese *continuum* ontológico, es decir, características particulares que permanecen constantes o se interrumpen entre las diversas ramas del árbol evolutivo. A través de esta distinción entre las características ónticas y ontológicas de la continuidad, se clarifica la homonimia de aquello a lo que se refiere con “continuidad evolutiva”: la continuidad ontológica abarca a todos los seres vivos y las continuidades/discontinuidades evolutivas ónticas refieren a las similitudes y diferencias entre las especies.

Lo central de la distinción de la continuidad evolutiva en “óntica” y “ontológica” reside en que permite hacer hincapié en que, aunque en el conjunto de los seres vivos pueda observarse una gran diversidad, existe una continuidad ontológica más allá de toda discontinuidad inter-específica. Aunque resulta posible hablar de continuidades y discontinuidades particulares, relativas a las diferencias entre las especies, no hay algo así como una discontinuidad ontológica, absoluta, entre ellas. Todo aquello que se encuentra fuera de la continuidad que caracteriza a la cadena reproductiva iniciada por el antecesor común universal hipotético, no sería pasible de ser denominado “ser vivo”. Es decir, no existen saltos ontológicos entre los seres vivos, sino variaciones entre sus características particulares. El concepto de “discontinuidad” no representaría una dimensión contrapuesta a la de la continuidad ontológica, sino que, más bien, describiría diferencias inter-específicas que son igualmente contempladas dentro de una comprensión continuista de la historia de la vida.

### **La falacia de la discontinuidad ontológica**

En lo que sigue me centraré en caracterizar lo que denomino como “falacia de la discontinuidad ontológica” (Suárez, 2017), la cual se explicita a partir de analizar a la luz de la continuidad evolutiva, características humanas que a lo largo de la historia de la filosofía se consideraron como aspectos legitimadores de una excepcionalidad

---

respuesta a esto preciso argumentar que la “continuidad ontológica” no refiere específicamente a la pregunta por el origen de la vida, sino, justamente, a la continuidad evolutiva que se extiende desde el ancestro común universal hasta las especies de la actualidad, incluida la especie humana (de allí mi énfasis tanto en la teoría de la descendencia común como en la de la multiplicación de las especies). Es decir, la cuestión del origen es traída a colación para explicitar que existen procesos y características comunes a los seres vivos *in toto*, y que no es posible postular, tal como expongo en las páginas siguientes, que un aspecto humano particular pueda ser comprendido como el fundamento de una emancipación de esos procesos y características.

radical. Ante todo preciso mencionar que, aunque para analizarla traeré a colación conceptos como “lenguaje”, “razón” o “consciencia”, no será para problematizar sobre sus definiciones particulares, sino para resaltar el yerro de las posturas que pretenden legitimar una suerte de salto ontológico entre el fenómeno humano y el resto de los seres vivos, a partir de este tipo de características.

Tal como desarrollé más arriba, el concepto de “discontinuidad evolutiva” no representa un aspecto opuesto a la “continuidad evolutiva” en sentido amplio -la continuidad ontológica-, sino que, más bien, describiría diferencias inter-específicas que pueden ser contempladas dentro de una comprensión continuista de la historia de la vida. Es decir, hablar de discontinuidades no implica comprenderlas en términos absolutos, como exclusividades que emancipan lo humano del proceso evolutivo, sino que, teniendo en cuenta que la evolución es un proceso común a los seres vivos en general, las discontinuidades humanas serían entendidas ante todo como discontinuidades ópticas, relativas, contempladas dentro de un marco continuista a nivel ontológico.

De esta manera, si existe alguna característica pasible de ser considerada como una discontinuidad evolutiva propiamente humana, esta no puede constituir algo desvinculado de las características evolutivamente anteriores, sino, más bien, un emergente del conjunto que conforma la suma de esas estructuras. En relación a esto, el filósofo de la biología John Dupré enfatiza la relevancia de considerar a la consciencia humana como un fenómeno que representa una continuidad en la trayectoria evolutiva, vinculándola con la teoría gradualista darwiniana:

El principio desarrollado en el último párrafo – que siempre que sea posible debemos evitar la postulación de saltos instantáneos hacia estados de categorías totalmente nuevas en nuestra conceptualización de las trayectorias evolutivas- se aplica igualmente a nuestro pensamiento en el caso de la conciencia. Algunos filósofos – el más famosos es Descartes – han sostenido que la conciencia era exclusiva de los humanos entre todas las formas terrestres. No es imposible conciliar esta afirmación con una fluida trayectoria evolutiva, ya que es posible suponer que los primeros destellos de conciencia aparecieron en alguna etapa de desarrollo cognitivo superior al de cualquier otra criatura viva de ese momento, pero muy anterior al que hemos alcanzado ahora. (...) Tal vez deberíamos considerar que se trata de un caso en el que una diferencia de grado equivale a una diferencia de clase. Pero si es así, es crucial recordar, desde el punto de vista de la

evolución, que una diferencia de clase puede ser la suma de muchas pequeñas diferencias de grado (Dupré, 2007: 109-110).

Al igual que Dupré, el neurocientífico portugués Antonio Damasio comprende que es un absurdo considerar a los humanos como seres con características que legitiman su discontinuidad radical del resto de los seres vivos. De hecho, el objetivo general de su libro *El error de Descartes* (1996) es enfatizar las características continuistas que se evidencian al nivel del sistema nervioso. Allí, Damasio realiza un seguimiento histórico del concepto de “razón”, resaltando que la influencia de la filosofía de Descartes en occidente fortaleció una concepción dualista entre la racionalidad y la emocionalidad, donde la primera se erigiría como la función humana por excelencia. La emoción, por su parte, habría quedado del lado de “lo animal” (Damasio, 1996: 276). Así, el dualismo cartesiano comprende que habría un aspecto particular, en este caso la “res cogitans”, que justifica una concepción discontinuista del fenómeno humano. Del mismo modo que la metáfora de Platón, en la cual la razón sería una suerte de auriga que domina los desbocados corceles de la emoción, la herencia cartesiana legitimó una concepción en la que el aspecto racional humano estaba escindido de las emociones.

Tal como sugerí más arriba, no resulta relevante aquí entrar en discusiones como la del problema mente-cuerpo o el de la explicación del fenómeno de la consciencia, sino que lo principal es resaltar la falacia que representa el pretender legitimar una discontinuidad ontológica a partir de una característica particular. Es posible afirmar que las perspectivas que comprenden que habría una discontinuidad ontológica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos, justificada a partir de un aspecto particular, cometen una falacia. Es decir, la falacia de la discontinuidad ontológica consiste en afirmar que una discontinuidad óptica justifica una discontinuidad ontológica.

Se trata de una falacia que posee un aspecto formal y un aspecto informal. En su parte formal (respecto de las características lógicas del argumento), es una “falacia totum pro parte”, dado que se afirma que a partir de una característica particular (nivel óptico) es posible caracterizar el todo (nivel ontológico). Por su parte informal (en el sentido de que precisa suponer la teoría de la evolución en sus términos más generales), está vinculada a las características de la “falacia de apelación a la tradición”. Esta última

consiste en afirmar que una creencia es correcta porque desde siempre se acostumbró a ver las cosas de cierta manera y, en consecuencia, cualquier creencia que contradiga dicha tradición es incorrecta (Fearnside et al, 1959).

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

Dupré ofrece otro ejemplo de la falacia mencionada con su análisis de la posibilidad humana del lenguaje:

Para establecer la posibilidad evolutiva de un rasgo único de una especie particular, es imprescindible que podamos distinguir una secuencia plausible de etapas intermedias entre las criaturas que poseen el rasgo plenamente desarrollado y las criaturas que carecen por completo de ese rasgo. (...) En el caso del lenguaje, no parece haber particular dificultad en cuanto a este punto. Como ya se ha señalado, muchos animales tienen sistemas de comunicación de diversos grados de complejidad y sofisticación. No existe en principio ningún obstáculo evidente para el desarrollo masivo de un sistema de comunicación igualmente simple en dirección al lenguaje humano. Por supuesto, persiste un alto grado de misterio acerca de las fuerzas que podrían haber impulsado esa trayectoria evolutiva, de su relación con otros desarrollos en la complejidad cognitiva y demás. Pero lo que deseo subrayar en este punto es que no hay nada extraordinario en cuanto a estos problemas, y tampoco hay razón para imaginar que en este caso necesitaríamos salirnos del encuadre normal del pensamiento evolutivo (Dupré, 2007: 109).



La cita de Dupré permite afirmar que el lenguaje, al igual que la consciencia y la razón, no puede comprenderse como una discontinuidad ontológica. Continuidades evolutivas particulares, como ser los sistemas de comunicación, darían cuenta de que el lenguaje humano posee una base que lo antecede. La discontinuidad evolutiva particular que representa el lenguaje sería un aspecto que distingue a los humanos sólo gradualmente. Esta discontinuidad evolutiva no se opondría ni entraría en contradicción con la continuidad evolutiva entendida en términos ontológicos, sino que estaría incluida dentro de dicho fenómeno inherente al desarrollo de la vida.

Con el ejemplo de Dupré se explicita que las discontinuidades evolutivas no implican una negación de la continuidad evolutiva, sino que consisten en diferencias inter-específicas particulares. En definitiva, el lenguaje humano sería una discontinuidad evolutiva no en términos absolutos, es decir, un aspecto que marca un límite ontológico entre los humanos y el resto de los seres vivos, sino en términos relativos, lo cual se evidencia en la comparación de la capacidad comunicativa de otros seres vivos. Una última cita de Dupré, que vuelve a un ejemplo ya mencionado, ilustra lo desarrollado hasta ahora:

Se han sugerido diversos atributos como fuentes que establecen la distinción más fundamental de la especie humana. El lenguaje, el pensamiento y la cultura son los atributos que se nos ocurren en primer lugar. En la posible existencia de esos atributos no hay nada antagónico respecto del pensamiento evolutivo. Muchos rasgos de muchas clases de organismos son únicos. Por ejemplo el castor es el único mamífero que es capaz de digerir madera, y el ornitorrinco es el único mamífero venenoso (los machos tienen espolones venenosos en sus patas traseras). Tal vez sea inusual que una clase de rasgo absolutamente único este restringida a una sola especie, pero este hecho refleja la carencia de diversidad filogenética de nuestro linaje más que el carácter único y especial de nuestra especie. Si consideramos linajes más diversos, no es difícil encontrar rasgos únicos de cada linaje (Dupré, 2007:105).

En este sentido, si hay algo que comparten los conceptos de “consciencia”, “lenguaje” o “razón” en la tradición filosófica<sup>6</sup>, fue el haber sido enarbolados como

---

<sup>6</sup> Dado que en esta ponencia me centré en el análisis de las discontinuidades ontológicas recurrentes en la tradición filosófica, no profundicé en debates propios de la biología. No obstante, preciso mencionar brevemente una cuestión vinculada al problema de las jerarquías genealógicas (Folguera, 2011: 81): si bien la postulación de cierta autonomía entre los diversos niveles de organización de un organismo resulta propicia para evitar reduccionismos que impiden advertir la complejidad agregada por cada nivel, afirmar que dicho agregado de complejidad permite comprender

supuestas discontinuidades ontológicas, es decir, características que justificaban concebir a los humanos como seres vivos excepcionales en comparación al resto. Si se tiene en cuenta la diversidad de mamíferos que existen en la actualidad, muchas especies poseen características que las distinguen y no por ello se comprende que, gracias a esas particularidades, estarían emancipadas de la continuidad ontológica. Por ejemplo, siguiendo a Dupré, según esto podría fundarse un criterio de excepcionalidad para los ornitorrincos, por ser mamíferos con la capacidad de defenderse inyectando veneno en sus atacantes. A su vez, a simple vista hay aparentes discontinuidades de los humanos que en realidad no son tales, como ser la capacidad de extender su población por todo el planeta, característica la cual sería mejor representada por las bacterias. Tal como afirma Gould, siguiendo este parámetro de excepcionalidad no sería preciso denominar a este período como la era del humano sino como “la era de las bacterias” (Gould, 2004: 730).

Me centraré ahora, brevemente, en otra característica que generalmente se supone como una discontinuidad ontológica: la moral. Sobre esto, resulta particularmente relevante introducir un concepto del primatólogo Frans De Waal que remite a un tipo de falacia discontinuista. De Waal denomina *teoría de la capa* (vener theory) a la concepción que afirma que el humano habría logrado instituir un orden moral gracias al hecho de que pudo, exclusivamente mediante la cultura, derrotar su parte más ligada a lo animal. Un buen resumen de ésta es el realizado por Josiah Ober y Stephen Macedo en la introducción a *Primates y filósofos*:

La teoría de la capa en su formulación ideal asume que los humanos somos bestiales por naturaleza y que, en consecuencia, somos malos (esto es, profundamente egoístas); así, lo que se espera es que actuemos con maldad, esto es, que tratemos a los demás inadecuadamente. Con todo, es un hecho observable que al menos en algunas ocasiones los seres humanos tratan bien y de forma adecuada a los demás, como si fueran buenos. Si, como postula la teoría, los seres humanos son esencialmente malos, su buen comportamiento deberá explicarse como el producto de una capa de moralidad misteriosamente superpuesta sobre un núcleo natural maligno. La principal objeción de De Waal es que la teoría de la capa no puede identificar *el origen* de esta

---

como irrelevantes características y procesos propios de los niveles de organización previos en términos evolutivos, implica caer en la falacia de la discontinuidad ontológica, ya que se supone que un aspecto particular (la complejidad agregada por un nivel de organización) permite desestimar características y procesos pertenecientes a niveles de organización anteriores.

capa de bondad. Esa capa es algo que aparentemente existe fuera de la naturaleza y por lo tanto debe ser rechazada como un mito por cualquier persona dedicada de lleno a la explicación científica de los fenómenos naturales (Citado en De Waal, 2007: 14).

Entonces, según la teoría de la capa, habría un corte radical, una discontinuidad absoluta entre lo que sería la parte “natural” y la parte “cultural” de lo humano, donde la moral no sería sino un producto exclusivo de la segunda. La capa “natural”, más ligada al aspecto emocional y animal, reuniría todos los aspectos moralmente negativos, y la capa “cultural” sería el reservorio de las virtudes morales. Si bien ahora no es posible desarrollar esto en profundidad, en esta instancia es importante remarcar que la moral humana posee aspectos que ya se encuentran presentes en primates no-humanos. Al igual que Dupré resaltaba el hecho de que los sistemas de comunicación representan un antecedente de la capacidad lingüística humana, las emociones morales son aspectos evolutivamente anteriores a características que podrían definirse como propiamente humanas, como ser la posibilidad de formular juicios morales de manera racional.

### **Conclusión**

En resumen, la falacia de la discontinuidad ontológica señala que cualidades humanas como la razón, la cultura o el lenguaje, si bien serían discontinuidades ópticas propias de los humanos, no representarían saltos ontológicos que los exoneran de las características del proceso evolutivo. En este sentido, cuando en una argumentación sobre las características “propiamente humanas”, sean cuales fueran, no se tiene en cuenta el aspecto continuista evidenciado por la teoría de la evolución, por acción u omisión, se estaría cayendo en la falacia mencionada. Finalmente, es posible afirmar que la importancia de la continuidad evolutiva ontológica radica en el hecho de que a través de ella se explicita un problema que no es solo epistemológico, sino que posee relevancia filosófica en sentido amplio: teniendo en cuenta la continuidad ontológica, problemas pertenecientes a disciplinas como la estética, la ética y la gnoseología poseerían una nueva óptica desde la cual ser analizados.

### **Bibliografía**

- ANZOÁTEGUI, Micaela, 2015, *El problema de la condición de persona aplicada a los animales no humanos: antropocentrismo especista, subjetividad y derecho* (Tesis de grado), UNLP, La Plata.
- DAMASIO, A., 1994, *En busca de Espinoza*, Santiago de Chile: Andrés Bello.
- 1996, *El Error de Descartes*, Santiago de Chile: Andrés Bello.
- 2000, *Sentir lo que sucede*, Santiago de Chile: Andrés Bello.
- DE WAAL, Frans, 2007, *Primates y filósofos*, Barcelona: Paidós.
- DUPRÉ, John, 2001, *Human Nature and the Limits of Science*, Nueva York: Oxford University Press.
- 2007, *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*, Madrid: Katz Editores.
- FALCON, Andrea, 2005, *Aristotle and the science of nature*, Nueva York: Cambridge University Press.
- FEARNSIDE, W. W., et al, 1959, *Fallacy, the counterfeit of argument*, Nueva York: Spectrum Book.
- FOLGUERA, Guillermo, 2011, *Filosofía de la biología*, Buenos Aires: Editorial Académica Española.
- FUTUYMA, Douglas, 2005, *Evolution*, Sunderland: Sinauer Associates.
- GOULD, Stephen Jay, 2004, *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona: Tusquets.
- GUTHRIE, W.K.C, 1984, *Historia de la filosofía griega, volumen I*, Madrid: Gredos.
- JACOB, Francois, 1970, *La logique du vivant*, Paris: Gallimard.
- MAYR, Ernst, 2005, *Así es la biología*, Madrid, Debate.
- 2006, *Por qué es única la biología*, Buenos Aires, Katz.
- 2001, *What evolution is?*, Nueva York: Basic Books.
- PALMA, H. A. y WOLOVELSKY, E., 1997, *Darwin y el darwinismo. Perspectivas epistemológicas: un programa de investigación*, Buenos Aires: oficina de publicaciones del CBC.
- RIDLEY, Mark, 2004, *Evolution*, Oxford: Blackwell.
- SCHAEFFER, 2009, *El fin de la excepción humana*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

SUÁREZ, Ernesto Joaquín, 2017, *Filosofía post-darwiniana: sobre la relevancia de la continuidad evolutiva en la comprensión de la moral* (Tesis de grado), UNLP, La Plata (en prensa).