

Antropología, realismo y mundo común en la filosofía de Étienne Bimbenet

Anthropology, realism, and the common world in the philosophy of Étienne Bimbenet

Rafael Stockebrand  

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.

Enviado: 06/06/2025

Evaluado: 07/06/2025

Aceptado: 09/06/2025

Dossier: La vida excéntrica: antropología y fenomenología.

Editores: Paulina Morales y Martín Buceta.

Como citar: Stockebrand, R. (2024). Antropología, realismo y mundo común en la filosofía de Étienne Bimbenet. *Revista de Filosofía UCSC*, 23(2), 272 – 287. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2025.24.2.3572>

Resumen

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo la filosofía de Étienne Bimbenet transita desde una fenomenología a una tesis realista que permita definir lo humano y lo animal. La relación con el animal es descrita a partir de una salida del encapsulamiento idealista de lo dado, abriéndose a la cosa en sí. La forma de vida propiamente humana sería entonces aquella que, a través del lenguaje y las reglas, da cuenta de un mundo común y compartido. Finalmente, esta diferencia con el animal permitirá entender la forma propia del ser humano en cuanto dirigido hacia lo que lo trasciende, acogiendo a la misma animalidad de la que alguna vez fue originado.

Palabras claves: *humanidad, animalidad, mundo común, realismo, lenguaje.*

Abstract

This paper aims to demonstrate how Étienne Bimbenet's philosophy evolves from phenomenology to a realistic thesis that enables us to define what is human and what is animal. The relationship with animals is described here as a departure from the idealistic encapsulation of the given, opening up to the thing itself. A truly human way of life would therefore be one that, through language and rules, accounts for a shared world. This difference from animals enables us to grasp the unique nature of

human beings, who are oriented towards the transcendent, embracing the very animality from which they originated.

Keywords: *humanity, animality, common world, realism, language.*

1. Introducción

Bimbenet (2017) se arroja a la tarea de desarrollar un pensamiento filosófico que avance al margen tanto de lo que él llama la corriente zoocéntrica —que observa al ser humano como un animal solo gradualmente distinto a otros—, como del pensamiento antropológico metafísico —en donde se instala un dualismo intransitable entre lo animal y lo humano. La propuesta bimbetiana vendrá a rescatar una filosofía que analice al ser humano en primera persona, se trata de recuperar “la experiencia y el hecho contingente de un viviente y de sus formas de vida” (p. 35).

Para llevar a cabo este ejercicio será necesario abordar la vida humana, en contraposición al animal, a partir de una actitud fenomenológica que permita trascender lo inmediatamente dado en vistas a proponer una pretensión de objetividad de lo humano. Así, la visión fenomenológica del autor descubrirá al ser humano como un sujeto que se arranca de la intimidad de su vida para ingresar al mundo de lo común. Vale decir, el ser humano sale de la auto-centrada visión de la primera persona, en donde el mundo es todo lo que se le da, para dar cabida a la idealidad de lo común.

Esta superación mostrará cómo la vida humana se caracteriza por la invención de la actitud realista. En otras palabras, el ser humano es aquel que vive suponiendo siempre que el mundo no es sólo lo que él observa, sino existe para todos: es un mundo en sí. Ahora bien, el paso del solipsismo de la primera persona a la dimensión del realismo no se da de suyo, al contrario, es necesario mostrar cómo es posible este tránsito a partir de este análisis fenomenológico de lo humano. ¿De qué manera una fenomenología podría desembocar en una tesis realista, toda vez que el primer gesto del pensar fenomenológico es desactivar la tesis de un mundo independiente de la conciencia?

Esto implicará desarrollar la filosofía de Bimbenet a partir de su clave fenomenológica y cómo esta permite distinguir la vida humana de la vida animal, proponiendo el mundo común y compartido habitado por los seres humanos, a partir de la tesis realista, la que caracteriza la condición humana. La clave fenomenológica que permite articular existencia humana, mundo compartido y realismo es el lenguaje como modo de dirigirse a una realidad objetiva y abierta para todos.

2. El problema de la antropología y el gesto fenomenológico

Étienne Bimbenet, en *L'animal que je ne suis plus* (2011), apunta a la necesidad que tiene la filosofía de abordar la pregunta por nuestro origen animal. Se trata de interrogarse por un enigma que yace en nuestra humanidad. Mientras los enigmas de la existencia humana apuntan al presente —lo

que somos— o al futuro —lo que seremos—, el caso de la pregunta por la antropología apunta al pasado —lo que fuimos y cómo llegamos a ser lo que somos. Bimbenet (2011) hace hincapié en la necesidad de recuperar filosóficamente este origen señalando que:

Venimos de allí, pero de tan lejos y hace tanto tiempo, que ese extraño pasado hecho de huesos y piedra ya no significa nada para nosotros. Se necesitaría toda la filosofía del mundo, su conocimiento y su sabiduría, para recordarnos ese pasado y exhortarnos a recordarlo. Se necesitaría una filosofía que luchara contra esa distracción, decidida a meditar tanto sobre el pasado natural como sobre el futuro mortal. (p. 10)¹

Ahora bien, esta interrogante filosófica no se vuelve por ello un ejercicio histórico de la evolución humana. Al preguntarse por el origen de lo humano el autor no busca ponerse de acuerdo con las ciencias antropológicas que identifican un periodo en donde todo comenzó. Al contrario, la pregunta por la humanidad busca mostrar de qué manera es posible dar con la esencia del humano, aquella que permite distinguir al hombre del animal, sin por ello negar su condición de origen animal. Así, el ejercicio filosófico emprendido por Bimbenet (2011) va en la búsqueda de una vía de análisis que logre argüir que: “*ciertamente*, el hombre fue un animal; y, sin embargo, *ya no lo es más*” (p. 22). Entre animalidad y humanidad, Bimbenet se inclina por un pensamiento que no rechace ninguno de ambos extremos, pero que tampoco los unifique, sino que los mantenga en un constante diálogo mostrando su esencial diferencia.

La manera de acceder a la pregunta por la antropología elegida por Bimbenet es la fenomenológica. A partir de esta actitud filosófica el autor despliega un análisis en torno a la experiencia vivida en primera persona —aquello que experimenta cada individuo—, para dar con la idealidad de lo humano. De este modo, Bimbenet (2011) sostiene que las ciencias de la evolución se encuentran fundamentadas en una condición humana común. Esta es la idea de un mismo mundo (*même monde*). Se trata de dar cuenta de la trascendencia del mundo como el fondo en donde se instalan las variadas experiencias humanas (p. 103). Todas las dimensiones que observa la psicología evolutiva se desarrollan sobre un mundo compartido.

Este mundo de la vida (*Lebenswelt*) es lo inmediatamente intuitivo, fundamento de toda estructura científica, así como la describe Husserl (2008): “único mundo real-efectivo, el mundo dado efectiva y perceptivamente, el experimentado y el experienciable; nuestro mundo de la vida cotidiano” (p. 92). Así, el mundo de la vida es una estructura *a priori* que fundamenta todo quehacer científico como actividad humana. Es aquí en donde todas las experiencias relativas a cada individuo encuentran su fuente objetiva e inmediatamente accesible (Husserl, 2008, p. 181). Para acceder a este plano del mundo de la vida es necesario llevar a cabo una suspensión del juicio en torno a la vida humana natural

¹ Todas las traducciones de las obras de Étienne Bimbenet son propias.

que pasa inadvertidamente por sobre el mundo como inmediatamente intuitivo y presupone que su objetividad se da de suyo. Esta *epoché* permite al filósofo una actitud nueva a partir de la puesta entre paréntesis de “aquella actitud que en toda su historicidad en la vida y en la ciencia nunca había sido interrumpida” (Husserl, 2008, pp. 192-193).

Este mundo de la vida que se encuentra a la base de las experiencias permite comprender el proceso por el cual se instalan las ciencias. De este modo, Bimbenet recupera este fundamento metodológico para desarrollar la pregunta por la humanidad. La fenomenología le proporciona un nuevo inicio de la pregunta que habría acaparado las ciencias de la evolución. Ahora bien, si el ejercicio científico pretende una objetividad en torno a su objeto de estudio, la fenomenología reivindicaría un punto de vista subjetivo, puesto que se sostiene de la experiencia vivida de la conciencia. No obstante, una aproximación subjetiva no implica un relativismo, la descripción por el modo de la vida humana constada a partir de las experiencias vividas permiten alcanzar la universalidad de la vida humana: “la suspensión del punto de vista objetivo [el de las ciencias] a favor del punto de vista subjetivo lleva, como sabemos a la fenomenología” (Bimbenet 2011, p. 108).

En la búsqueda de la esencia humana Bimbenet describe tres razones principales que justifican el método fenomenológico: En primer lugar, la fenomenología evita caer en un dualismo de entidades (cuerpo-alma; sensible-inteligible), como tiende a suceder en una metafísica antropológica. Al contrario, bajo la pretensión de mostrar nuestros comportamientos vividos, ella podrá dar con una “descripción fiel para volverse antropológicamente creíble” (Bimbenet, 2011, p. 42). En segundo lugar, el esencialismo fenomenológico, si bien no necesariamente modifica las conclusiones de las ciencias, podrá aportarles un suelo que controle la diversidad de variables que se juegan a la hora de analizar lo humano (p. 44). En tercer lugar, esta actitud logra mostrar la esencial diferencia entre la experiencia vivida humana y animal a partir de una conjugación entre la vivencia y la eidética. Así, finalmente:

Se puede describir fenomenológicamente lo que distingue un comportamiento humano de uno animal, se puede *ver* (eidéticamente) todo lo que separa el uno del otro, sin llevar a cabo de manera fraudulenta el juego de los dualismos de antaño. (Bimbenet, 2011, p. 46)

El autor distingue entre el modo animal de experiencia del mundo y el modo propio del ser humano. Por un lado, tenemos un perspectivismo animal, unívoco, y, por otro, el perspectivismo rico y múltiple del ser humano: «una sola visión a mil miradas» (*une seule vision à mille regards*) (Bimbenet, 2011, p. 195). Esto quiere decir que en la percepción humana hay una variabilidad de las cosas que permite justamente dar cuenta de la unidad de lo visto como infinitamente variable. Dicho con otras palabras, podemos despegarnos de nuestro punto de vista para adoptar todos los puntos de vista posibles. A diferencia del ser humano, según Bimbenet (2011), el animal no puede dar con la variabilidad de las cosas en el mundo, un objeto no puede pretender dos funciones distintas, se trata de una perspectiva únicamente funcional. A modo de ilustración el autor explica lo siguiente:

El mono no ve la caja como una «cosa», es decir, como el término invariable que polariza diversos comportamientos posibles; si la caja es percibida como un asiento, ella pertenece a una actitud o a una perspectiva en la que no podrá aparecer como un instrumento para alcanzar bananas. (p. 193)

Al contrario que el primate, el ser humano está abierto a la infinidad de funciones de un mismo objeto que se mantiene único a pesar de su variabilidad funcional. Esto no implica por ningún motivo que el ser humano se desencarna y disloca de su corporalidad situada para observar la realidad desde un no-lugar, no se trata de la visión de un dios. La visión humana presenta una virtualidad que permite posicionarse *como si* se estuviera en otro punto de vista: “nuestro cuerpo no es de ninguna parte, sino que de todas partes” (Bimbenet, 2011, p. 197). De este modo, el animal observa las cosas siempre en torno a una finalidad que las limita, no hay una consideración en donde se toman los objetos en sí mismos, sino que siempre en vista a la intención actual, de este modo, la banana es sólo y únicamente *aquello a alcanzar* (Bimbenet, 2011, p. 207). Dicho de otra manera, “él no puede cambiar el aspecto bajo el que una cosa se da a él sin olvidar el aspecto precedente” (Bimbenet, 2011, p. 206). Por otro lado, en el caso del ser humano: “como el animal percibimos la cosa bajo tal punto de vista, pero a diferencia de él vemos «la» cosa como totalidad intotalizable de todos los puntos de vista sobre ella” (Bimbenet, 2011, p. 208).

El ser humano tiene la capacidad de abstraerse de lo inmediato percibido, él puede dar con la cosa como tal, es decir, con aquello abierto a todas las infinitas posibilidades de ser vista, todos los diversos modos de ser —ya sea en la forma de utensilios «a la mano» (*zuhanden*), modo pragmático de dar con los entes intramundanos interconectados y dirigidos a un fin, como, “por otro lado, la mirada vacía, liberada de la obligación de hacer y posada sobre «el ente subsistente» para experimentar la sola presencia” (Bimbenet, 2011, p. 140).

Esta variabilidad de maneras de ver los objetos del mundo es propia del ser humano y responde a su forma de vida. En ella observamos una manera de relacionarse con las cosas que no se limita al inmediato impulso animal, sino que se abren nuevas dimensiones de relacionarse con el mundo, entre ellas, como señala Bimbenet, una manera pragmática de relacionarse con las cosas.

Heidegger (1997) describía la manera en cómo el ser humano se relacionaba con los entes intramundanos a partir de la imagen del utensilio (*Zeug*), es decir, del ente a la mano en el modo pragmático del “para-algo” (p. 97): el martillo *para* martillar, el cuchillo *para* cortar, etc. Esta noción de utensilio es retomada en torno a la pregunta por la animalidad en *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (2007). Aquí, Heidegger se pregunta si los órganos animales son también utensilios, como lo es el martillo o el lápiz. Si entendemos los órganos como partes que cumplen cierta función, podríamos decir que tanto estos como el utensilio «sirven-para» (p. 264). Las garras sirven para arañar, las fauces para morder, así como la pala para cavar o el lápiz para escribir. No obstante, aparejar utensilios y órganos implica confundir sus modos de ser diametralmente distintos.

El órgano adopta su sentido en cuanto órgano a partir de la capacidad del organismo, así, “el *poder ver* posibilita primero la posesión de ojos, lo hace necesaria en cierta manera” (Heidegger, 2007, p. 269). A diferencia de los utensilios, los órganos están al servicio de una capacidad del organismo (caminar, ver, comer, etc.). Los utensilios encuentran su fin en su disposición (*Fertigkeit*), no van más allá de sí. Al contrario, mientras el utensilio es útil para algo (*dienlich für*), los órganos tienen la cualidad de ser serviciales (*diensthaft*), por lo tanto, dependen del impulso de la capacidad del organismo.

El martillo, en su específico ser martillo, jamás puede avanzarse, por así decirlo, hacia el martillar en tanto que esta acción específica para el que él es útil, mientras que la peculiaridad de lo capaz en cuanto tal es avanzarse hacia sí mismo, al «para qué». (Heidegger, 2007, p. 278)²

En consecuencia, el uso de utensilios sólo corresponde a la dimensión humana, en tanto que evitemos confundir la servicialidad (*Diensthaftigkeit*) del órgano con la utilidad (*Dienlichkeit*) del utensilio. En este sentido, una de las características fundamentales del ser del ser humano corresponde al modo en cómo se relaciona con los entes intramundanos en cuanto al *para qué* de ellos³.

Ahora bien, la apertura de visión de la cosa y el uso pragmático de los entes intramundanos no son las únicas características fenomenológicas que destaca Bimbenet, aún más relevante para su programa filosófico es la eidética propia del ser humano. Husserl desarrolla su método fenomenológico a partir de una descripción detallada del modo de captación del mundo por la conciencia bajo la rúbrica de la intencionalidad. Para el filósofo alemán, a través de esta intuición de lo dado se intuyen también esencias. Estas esencias emergen a partir de la libre fantasía. La capacidad de la fantasía de producir esencias evita que la fenomenología se quede varada en lo empíricamente dado (Husserl, 1980, p. 376). Así, según Husserl (1962): “la ‘ficción’ constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de dónde saca su sustento el conocimiento de las ‘verdades eternas’” (p. 158). Este libre proceso consiste en la variación de producciones imaginativas de la misma cosa intuida originariamente con el fin de dar con lo invariable, el qué (*Was*) como “forma general necesaria, sin la cual algo semejante a esa cosa, sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie” (Husserl, 1980, p. 377).

Precisamente es esta capacidad de la fenomenología de avanzar desde lo inmediatamente dado a las esencias lo que lleva a Bimbenet (2011) a describir la relación humana con el mundo, y, con ello, la misma condición humana versus la animal, como “una capacidad idealizante, más que cognitiva, que caracteriza nuestra relación al mundo” (p. 219). En otras palabras, ser humano no se trata tanto de

² “Der Hammer kann sich in seinem spezifischen Hammersein nie in das Hämmern als diese spezifische Handlung, zu der er dienlich ist, gleichsam vorverlegen, während die Eigentümlichkeit des Fähigen als solchen ist, sich in sich selbst, in das Wozu vorzuverlegen” (Heidegger 1983, p. 331).

³ Dejaremos al margen la pregunta por los animales que utilizan objetos como si fueran herramientas, como es el caso de las aves o los primates. No nos es posible abordar esta cuestión aquí.

gozar de la capacidad para resolver problemas (el saber-hacer) o de tomar decisiones libremente (la voluntad), sino el hecho de poder acceder a lo que se da pura y totalmente como es (Husserl, 1962, p. 152).

A continuación, observaremos cómo esta antropología fenomenológicamente fundada permite instalar un campo de reflexión en torno a la diferencia humana-animal, de modo que se pueda desarrollar la particularidad de la condición humana. Este camino de análisis llevará finalmente a la cuestión del realismo bimbentiano y a la tesis del mundo común.

3. Una filosofía del ser humano viviente y la idealidad del «mundo natural»

En *Le Complexe des trois singes* (2017), Bimbenet contrapone dos tesis de larga data que han buscado determinar la *naturaleza* del ser humano. Por un lado, el autor instala la antigua tesis metafísica que podemos observar desde los griegos en donde hay una distinción substancial entre lo humano y lo animal que se cifra finalmente en dos regiones del ser independientes entre sí: lo animal versus lo humano (p. 148). Por el otro lado, en el siglo XIX comienza una visión del mundo natural que avanza a contracorriente de la propuesta metafísica. Se trata de lo que el autor llama el ‘zoocentrismo’, que busca pensar al ser humano como un animal sólo gradualmente distinto a los demás animales. Esta segunda visión sostiene que: “el hombre es, ante todo, un animal” (Bimbenet, 2017, p. 29). Esta propuesta aboga por un mundo sin trasmundo, es decir, una naturaleza que no se vea envuelta en las discusiones bizantinas de la metafísica, sino que sea liberada de lo subnatural (Bimbenet, 2017, p. 145).

Frente a estas dos grandes tesis antropológicas, Bimbenet propondrá, como hemos dicho más arriba, una tercera vía que toma la tarea de mostrar que, si bien el ser humano tiene un origen animal, él ya no es un animal.

En primer lugar, el autor descubre que el zoocentrismo, que se ha vuelto tan popular en las ciencias naturales, hace oídos sordos a lo que puede decirnos las ciencias humanas con respecto a la pregunta por el hombre. Se trataría de una antropología evolucionista construida únicamente a partir del pensamiento de la biología y de los análisis empíricos que se puede hacer entre el ser humano y otros animales. El problema del zoocentrismo, empero, no se reduce solo a esto, sino que, en su pretensión por alejarse de la metafísica, por dejar ciertas formas *arcaicas* de pensamiento atrás, él vuelve a caer en el dualismo que la metafísica había construido.

Reducir lo superior a lo inferior, militar por el fin del mundo de arriba (cualesquiera que sean las entidades que habitan este mundo, la razón, el espíritu, Dios y con ello nuestra humanidad), alabar el mundo de abajo (los cuerpos, la sensibilidad, los afectos, los flujos del genoma humano, etc.), es en realidad seguir pensando según esta oposición, en un paisaje con dos caras. (Bimbenet, 2017, p. 150)

Un claro ejemplo propuesto por el autor se encuentra en la descripción del experimento del

espejo o de la mancha (*le test du miroir ou de la tache*). En este, se acostumbra a un primate (u otro tipo de animal) a estar frente a un espejo. Al inicio, el animal suele mostrar actitudes sociales, como si confundiera su reflejo con otro individuo de su especie. Sin embargo, después de un tiempo de exposición, el sujeto de prueba comienza a mostrar comportamientos ‘autodirigidos’, más aún, luego de pintar una marca sobre el animal, al ponerlo frente al espejo nuevamente, este parece comprender que esa marca que ve está sobre su propio cuerpo. Este experimento tiene por objetivo dar con la siguiente conclusión: “del hecho de que el sujeto haya tenido o no éxito en el test se infiere inevitablemente que este «tiene» o no una conciencia de sí” (Bimbenet, 2017, p. 155).

Según el autor, la ciencia salta muy rápidamente de pensar que si un animal muestra una respuesta conductual autodirigida frente a su reflejo en el espejo es porque tiene un reconocimiento visual de esa imagen como suya y, además, construye una noción de sí o una autocomprensión. Bimbenet considera que los fenómenos observados en este experimento son tomados por el pensamiento científico a partir de una interpretación binaria y, por lo tanto, sustancialista, en la tentación de atribuir conclusiones de nivel intelectual a observaciones meramente motrices. Se tratarían, por lo tanto, de hipótesis que jugarían con el fuego de la metafísica (Bimbenet, 2017, p. 160).

De esta manera, el zoocentrismo le da un segundo aliento de vida al dualismo metafísico. Bimbenet propone que habrá que pensar una tercera forma de entender lo humano. Él explica que:

Ser humano, o más exactamente *hacerse* humano, cada día, no tiene nada que ver con el esencialismo ni con su contrario. Ni las separaciones metafísicas ni las reducciones antimetafísicas explican nuestra humanidad, es decir, el movimiento por el que un ser vivo hace necesarias, en el juego de sus instituciones, tanto su propia imagen como la del mundo que le rodea. (Bimbenet, 2017, p. 174).

Se tratará aquí de una fenomenología del ser humano que permita comprender cómo es que se puede saltar de una naturaleza animal a lo que el autor denomina una segunda naturaleza (*seconde nature*). Bimbenet (2017, p.211) advierte que en el ejercicio del zoocentrismo de dar con lo humano se pone primero al animal y, con ello, se genera un retrato del ser humano en donde lo humano se ausenta. Frente a la búsqueda de lo humano sin lo humano, Bimbenet (2017) sostiene que:

A continuación, propondremos una nueva forma de navegar entre humanos y animales, no centrada ni en el animal ni exclusivamente en el humano, sino yendo y viniendo de unos a otros. Una investigación razonable sobre la diferencia antropológica no debería ocultar el conocimiento fenomenológico de lo que somos. (p. 212)

Se trata justamente de describir esta segunda naturaleza a partir de un ejercicio fenomenológico. Lo que llama Bimbenet (2017) segunda naturaleza es todo aquello que vive el ser humano en primera persona, sin despegarse de su posición en el mundo para verse por sobre sí mismo —como lo haría un naturalismo unívoco (p. 245). El autor identifica esta visión en primera persona a partir de la acogida en la cultura, pues ella se vuelve un nuevo medio de vida humana (p. 226). El valor fenomenológico

de este método se constata frente a las dificultades de las ciencias (biología evolutiva, psicología cognitiva, primatología)⁴ de dar sentido a la socialidad humana. Al contrario, “la «cultura» se sitúa del lado de lo humano, como esta variable que solo el conocimiento de nuestras formas de vida puede valer en el análisis del fenómeno hominizante (*phénomène hominisant*)” (Bimbenet, 2017, p. 228). Es aquí en donde Bimbenet (2017) observa la característica fundamental de la condición humana con respecto al animal; el ser humano puede realizar un desplazamiento hacia las prácticas universales que sostienen y dan cuerpo a la cultura. Se trata del paso de un mundo dado a la primera persona a un «mundo común».

El viviente humano es un tema extraño: al experimentarse a sí mismo como viviente, coincidiendo a todo instante consigo mismo en la vida, no cesa a su vez de arrancarse de la intimidad del vivir para ir a jugar, allí, el juego de las reglas sociales, de los comportamientos compartidos, de las discusiones en la plaza pública. (p. 206)

Si bien, como explica el autor, la condición humana se aparece allí en cada uno de nuestros comportamientos, en lo que es más propio de nosotros, cabe preguntarse cómo es que podemos pasar del mundo particular que cada uno percibe a un mundo común y compartido, es decir, cómo es que se origina la idealidad de un mundo para todos a partir de la experiencia espontánea del mundo (Bimbenet, 2017, p. 249).

Bimbenet (2017) muestra aquí que a partir de la universalidad del lenguaje y la necesidad de las instituciones damos con el poder idealizador que eleva la gran ficción trascendental y sedimenta la idealidad subjetiva de un mundo compartido. La condición parlante y política del ser humano asegura entonces que: “Miro sabiendo que «todo el mundo» está mirando lo mismo que yo. Observo, por así decirlo, unánimemente” (p. 273).

En primer lugar, la verdad que emerge en el lenguaje permite una universalidad que crea una comunidad infinita de vivientes que la avalan en cada comportamiento cotidiano (Bimbenet, 2017, p. 263). En segundo lugar, el mundo práctico humano se encuentra reglado e institucionalizado, a tal punto que las leyes que pone el ser humano para que rijan sobre todos tienen el carácter de universales independiente de lo acotadas que puedan ser, hablamos aquí de la *necesidad* de leyes que rijan “universalmente para todos quienes son concernidos por ellas” (Bimbenet, 2017, p. 269).

A pesar de esta búsqueda por pensar la idealidad de un mundo compartido, Bimbenet (2017) no presenta una visión inocente sobre esta idea de lo común, puesto que, por un lado, la verdad del

⁴ Bimbenet (2017) apunta a las falencias teóricas que presentan las teorías de la colaboración evolutiva y la teoría de la mente. La primera pecaría en confundir un egoísmo genético por una suerte de altruismo biológico. La segunda supone que la posibilidad de la sociedad radica en un acceso, intelectual o afectivo, de una mente a otra. Sin embargo, “la sociedad no es, y nunca ha sido, el cara-a-cara de dos mentes (*esprits*) separados uno del otro por sus cubiertas corporales” (pp. 222-223).

lenguaje y las instituciones no reducen la amplitud del humano, como leemos al final del subcapítulo “La universalidad”. Y, por otro lado, él entiende que el mundo común existe aun cuando haya diferencias, que es infinitamente profundo, y que no está exento del conflicto interhumano. Se trata aquí del mundo “en la plaza pública, la experiencia espontánea de un mundo compartido” (p. 275).

Es por la encrucijada del lenguaje, las reglas del llamado de la verdad y de la obligación social, la encrucijada de la declaración teórica y del uso práctico, que el mundo jamás es nuestro absolutamente. Es un mundo expuesto al público, abierto al comentario y a la predicación; pero es, al mismo tiempo, un mundo de necesidad, instituido, instruido por todas las competencias que lo habitan y lo atraviesan (Bimbenet, 2017, p. 274).

Esta tesis de un mundo compartido propiamente humano lleva a la última gran propuesta de la filosofía bimbetiana. En particular se trata de la actitud que saca al ser humano de su referencia al mundo y permite de hecho la dimensión de lo común. Es aquí en donde el autor desarrolla, a partir de la fenomenología, la actitud realista; una invención, como hecho de la historia de la evolución humana, que permite dar el salto desde la animalidad a la humanidad.

4. La propuesta realista, un realismo *a posteriori*

A diferencia de propuestas realistas de la fenomenología en donde se postula un núcleo realista en el corazón de la manifestación o de la existencia, Bimbenet, en *L'invention du réalisme* (2015), propone que la tesis realista es justamente eso, una tesis nacida de la condición humana.

A modo de comparación, Sartre describía el drama de la existencia, con su imposibilidad de encontrar un suelo firme en donde el sujeto podía lograr su teleología ontológica, a partir de la existencia de lo “en sí” (*en soi*). En *El ser y la nada* (1993), él asume que lo que es para sí, la conciencia, está en constante tensión consigo misma puesto que su propia condición de «para sí» le vuelve imposible llegar a ser «en sí». Esta negatividad esencial genera una dialéctica truncada en la que finalmente no hay posibilidad de superación entre los contrarios: “cada para-sí (vivencia) particular está falto de cierta realidad particular y concreta cuya asimilación sintética lo transformaría en *sí*” (Sartre, 1993, p. 149).

Esta noción de “en sí” está por *detrás* de la existencia y, por ende, de la manifestación, de la fenomenología, se trata de “el noema en la noesis, es decir, la inherencia a sí mismo, sin la menor distancia” (Sartre, 1993, p. 34). En otras palabras, el en sí está pleno de sí mismo, es una síntesis consigo mismo (p. 35) que no mantiene relación con ninguna alteridad, está completo y lleno de sí (p. 36). De este modo, el programa sartriano está apuntalado sobre un punto realista que supone una transfenomenalidad que pone en movimiento la filosofía del autor⁵.

⁵ Con respecto al realismo de *El ser y la nada*, véase el trabajo de Pommier: Jean-Paul Sartre's philosophical realism in Being and Nothingness versus Jan Patočka's a-subjective phenomenology on the crucial question of the body (2023).

En el caso de Jan Patočka, el filósofo checo propone una vía alternativa al problema de la manifestación que descentre el régimen subjetivo de la conciencia husserliana como constituidora del mundo. En la medida en que el cogito termine siendo siempre el punto cero desde donde se despliega la fenomenalidad, puesto que las diversas *épojes* husserlianas desembocan ineluctablemente en la conciencia intencional como punto de inicio, la fenomenología estará siempre captiva de una actitud subjetivista. Por esto, Patočka desarrolla una fenomenología a-subjetiva que vendrá a descentrar el sujeto trascendental, sin que por ellos haya una cancelación del sujeto o una propuesta anti-subjetiva (Dodd, 2019, p. 78). De este modo, si la fenomenología patočkiana tiene por pretensión descentrar el aparecer del centro neurálgico de la subjetividad —el cogito trascendental—, esta encuentra entonces el origen del aparecer fuera de la conciencia y que justamente hace aparecer el sujeto: “así como el sí mismo es la condición de posibilidad del aparecer de lo mundano, el mundo como protohorizonte (y no como totalidad de realidades) representa la condición de posibilidades del aparecer del sí mismo” (Patočka, 2004, p. 247). Este mundo no consiste en el mundo fenomenal abierto por la conciencia o el mundo como campo existencial de la subjetividad, al contrario, se trata de un *a priori* que no es un existente, sino la condición de todo aparecer, tanto del sujeto como de lo que lo rodea (p. 249). El mundo como *a priori* del aparecer puede pensarse como el fondo realista de la fenomenología patočkiana o, como explica Frédéric Jacquet (2011), se trata de un compromiso metafísico o metafenomenológico: “no se trata en absoluto de renunciar a la fenomenología por la metafísica, sino de comprender su *colaboración ordenada*, es decir, la emergencia cósmica del aparecer” (p. 418).

No podemos profundizar aquí en las filosofías de Sartre y Patočka. Nuestro objetivo más bien consiste en mostrar cómo, al contrario que estos autores, Bimbenet (2015) propone un realismo *a posteriori*, que proviene de la fenomenología y recupera aquello que el método husserliano rechaza: la actitud natural. De esta manera, el realismo no es un postulado metafísico que apuntala las vigas de la fenomenalidad, sino que una actitud propiamente humana, que por más que intentemos eludirla esta vuelve a aparecer: “el realismo es una *actitud*, la pretensión elevada por el viviente humano a encontrar lo real” (p. 33).

Ahora bien, nos preguntamos: ¿en virtud de qué Bimbenet (2015) lleva a cabo este ejercicio fenomenológico en su búsqueda por un realismo, un ejercicio que, como nos enseña Husserl, está enfocado en el aparecer del mundo a la conciencia en cuanto a aparecer (pasivo o activo; claro u oscuro) y no como cosa en sí? ¿Cómo es posible que de la *epojé* fenomenológica que ha puesto entre paréntesis el mundo como sustancia pueda emerger un realismo? Para el autor, la puesta entre paréntesis de esta actitud “tiene como fin comprender mejor la actitud natural *en sí misma*, es decir, el sentido que ella misma, y no la filosofía, se dona espontáneamente” (p. 41). Se lleva a cabo un movimiento doble, podríamos decir: un ejercicio en reversa y de avance. En reversa, en tanto que se busca aquello que ha quedado atrás en el desarrollo de la fenomenología: la actitud natural. De avance, pues esta actitud será

la conclusión que permitirá justificar la condición realista del ser humano.

Sin embargo, ¿Por qué razón Bimbenet necesita de la fenomenología para defender el realismo? ¿Qué valor filosófico-metodológico tiene hacer desembocar la actitud fenomenológica en la actitud realista? Siguiendo al autor, se vuelve necesario llegar al realismo desde fuera de él. Suponer la tesis realista para luego demostrarla sería poner en las premisas lo que se deduce en las conclusiones. Un ejercicio así sólo nos llevaría a una metafísica de la cosa en sí, que es justamente lo que se busca evitar (Bimbenet, 2015, p. 44). De este modo, Bimbenet (2015) lleva a cabo una suspensión del mundo en sí, para luego recuperarlo a partir de los actos intencionales mismos y la dirección hacia los que estos nos dirigen (Bimbenet, 2015, p. 43): “la fenomenología es el *organon* de una vida que querría dar cuenta a ella misma de ella misma, y de su rebasamiento (*dépassement*) en una vida humana” (Bimbenet, 2015, p. 44).

Es aquí en donde el lenguaje vuelve a hacer aparición, puesto que, así como vimos en la sección anterior, este presenta una especial relevancia en la propuesta de nuestro autor. Este nos dice: “el realismo está en casa en el lenguaje” (Bimbenet, 2015, p. 79). De esta manera, Bimbenet pone en el centro de su antropología el lenguaje como modo de acceso a la actitud realista. Podemos decir que el ser humano es *un animal hablante* y, por ende, *un animal realista*. Sin embargo, esto no quiere decir que el ser humano sea distinto al animal a raíz de un grado más elevado de habilidad resolutive, de inteligencia práctica o de flexibilidad adaptativa, sino a partir de un acto reflexivo («*pensant*»):

La proyección por delante de sí de una verdad intersubjetiva, a la que responde hacia atrás de sí la presuposición de una cosa preexistente; la conversación de puntos de vista en torno a una cosa erigida en árbitro de esta conversación; la dimisión de sí a favor de eso que, perteneciendo a todos, no pertenece a nadie. (Bimbenet, 2015, p. 86)

En definitiva, con el lenguaje hablamos del mundo *como si* no fuera sólo mío, sino que este es preexistente y el mismo para todos. Así, si digo que ‘afuera llueve’, me refiero a la lluvia siempre bajo la tesis de que llueve tanto para mí como para todos. El ‘*como si*’ no es más que la actitud realista. No importa quien habla o cuáles sean sus compromisos filosóficos o ideológicos, al ingresar al juego del lenguaje ya pacta con la tesis realista —de manera similar a como Wittgenstein (1976) refuta el escepticismo cartesiano, en tanto que toda duda presupone cierta certeza: “quien quisiera dudar de todo ni siquiera llegaría a dudar. El juego de la duda en sí mismo presupone la certeza” (p. 53). En el caso de Bimbenet aquello que no puede dejarse atrás es la esencial referencia del lenguaje al ser en sí.

Si bien existen ciertos animales, como los chimpancés, que han mostrado un amplio manejo del lenguaje humano, estos se limitan a hablar de sus deseos e intenciones, pero no hablan desinteresadamente con otros sobre el mundo, ellos aún quedan a nivel del idealismo (Bimbenet 2015, p. 90). De este modo, el lenguaje tiene una cualidad fundamental, este hace referencia al mundo. Se trata de la manera de nombrar las cosas que en él se encuentran, tanto para mí como para todos los

demás. Si el lenguaje es esencialmente denotativo, entonces el hablar lleva, en última instancia, a un hablar *de algo*. Ahora bien, ¿cómo es posible que el hablar, el decir tal o cual palabra, permita salir del idealismo del mundo para mí dirigiéndonos al realismo del mundo en sí? Siguiendo a Husserl, se subraya una diferencia entre la intención del objeto percibido y de la expresión por medio de la cual se significa el objeto. Ciertamente, intencionar la cosa física implica tenerla *hic et nunc*, no obstante, cuando hacemos referencia a ella no necesariamente la intencionamos como estando aquí. Cuando hacemos referencia a algo que no está presente:

La referencia de la expresión al objeto es, por lo tanto, no realizada, en tanto que ella está implicada en la simple intención de significación. El *nombre*, por ejemplo, nombra su objeto en todas las circunstancias, a saber, en tanto que lo mienta⁶. Pero no se trata de otra cosa que del simple mentar (*Meinung*) cuando el objeto no está presente intuitivamente, y, en consecuencia, tampoco está presente *en tanto que* objeto nombrado. (Husserl 1961, p. 43)

Así, si bien la expresión no toma el objeto como estando ahí, sí se proyecta hacia él, puede dar cuenta de él aun no teniéndolo presente. Esto implica, para Bimbenet (2015) la posibilidad de anticipar lo real. Se trata de una manera de mostrar que el lenguaje sale de sí mismo, de las meras palabras, para dirigirse hacia lo objetivo: “la palabra (...) siempre se atribuye por adelantado lo que no tienen; hablamos, escuchamos y nos entendemos según actos que «presumen» el objeto del decir” (p. 116). Además, podemos hablar de algo como siendo de todos pues justamente la fenomenología no se queda al mero nivel lo dado a cada uno de nosotros en nuestra intimidad, sino que tiene esa pretensión de universalidad, que hemos expuesto a finales de la primera parte de esta investigación, que lleva a presuponer la cosa como comunicable para todos.

Finalmente, la fuerza de la actitud realista advertida por el lenguaje instala, como ya habíamos anunciado, la condición esencialmente social del ser humano. El mundo humano no es sólo descriptivo, sino que también normativo. El lenguaje se aprende y en ello se instalan formas correctas de hablar. Comunicarse implica un uso correcto del lenguaje avalado por la comunidad en la que vivimos. De esta manera, “el niño que nombra correctamente hace como sus padres y todos sus cercanos, él integra la comunidad de los que tienen experiencia en el mundo” (Bimbenet, 2015, p. 211). Un mundo así compartido es un espacio reglado. Las reglas, a diferencia de las leyes de la naturaleza, rigen nuestras acciones en vistas a la participación colectiva. En otras palabras, el mundo compartido no es naturalmente creado, sino que corresponde a una dimensión del ser inédita: el mundo es construido así (Bimbenet, 2015, p. 223).

⁶ En francés el término es «viser» que puede ser traducido por «apuntar», sin embargo, hemos adoptado la palabra «mentar» para mayor cercanía con el original en alemán.

5. Proyecciones de la filosofía de Bimbenet hacia la responsabilidad por los animales

Bimbenet ha propuesto una diferencia animal-humano a partir de una vía que asegura tanto el origen animal como la condición humana por igual. Entre el zoologismo y la metafísica, él muestra que el ser humano no es 'más' un animal a partir de la aparición (invención) de la actitud realista. Esta no funciona como una tesis metafísica explicativa, sino como un modo de vivir en donde se presume el mundo como cosa en sí. A diferencia del idealismo animal, que despliega un mundo a medida de lo captado por la conciencia, nosotros vivimos suponiendo constantemente que aquello exterior a nosotros existe en sí mismo.

Esta propuesta antropológica muestra a su vez que, a partir de la actitud realista, el mundo humano es uno compartido, la vida se desarrolla sobre el plano de lo común. Específicamente, si a partir del lenguaje podemos referirnos a cosas existentes en sí mismas, entonces estas cosas (objetos del mundo) son comunicables con otros, se vuelven tema de la opinión pública. Prevengo a alguien de un peligro, puesto que vivo sobre la premisa que ese peligro existe tanto para mí como para él. Así, el lenguaje da cuenta de cómo el mundo humano es esencialmente común y compartido.

Ahora bien, ¿Qué consecuencias prácticas, en el campo de nuestras acciones voluntarias y nuestras decisiones, se puede extraer de este paso de lo animal al humano? Si la condición humana es entendida por el autor como una “superación interna o autotransformación del idealismo animal” (Bimbenet, 2015, p. 298), ¿qué actitud nos queda tomar con respecto a la animalidad? Bimbenet (2017) explica que el paso de lo animal a lo humano, a partir de este realismo y de este mundo en común en el que todos vivimos, no genera una jerarquización o una superioridad del humano sobre el animal, como sí lo haría una metafísica sustancialista (pp. 285-286). Al contrario, el ejercicio fenomenológico desde el que comenzamos el análisis no permite configurar una estructura vertical en donde un extremo se encuentre por sobre el otro, sino que se trata de una expansión desde el sujeto hacia lo que él no es, es decir, hacia lo otro. El ser humano sale de la primera persona para dirigirse a los otros a través del lenguaje, las reglas, las instituciones que están configuradas a partir de estas reglas y, en definitiva, del mundo común. Todo ello es distinto al sujeto, pero es condición de la vida humana. A partir de aquí el autor sostiene que: “La alteridad, que es en nosotros el gran recurso trascendental, abre de par en par la puerta de nuestra relación con los animales” (Bimbenet, 2017, pp. 285- 286). La conciencia se ha expandido hacia más allá de sí, hacia la realidad para todos, a tal punto que entendamos que para el ser humano nada le es realmente extraño, todo es parte de su vida (Bimbenet, 2017, p. 287). Aquí se desarrolla una paradoja, en la medida en que lo propiamente humano es salir de sí mismo y dar con lo exterior, mientras más salimos, más llevamos a cabo lo que nos es propio; mientras más vamos hacia el animal para hacernos cargo de él, más humanos somos. De esta manera, no es necesario redirigir la vida humana a una mera existencia gradualmente distinta al animal, como lo haría el zoocentrismo, para defender la responsabilidad que tenemos con ellos. Todo lo contrario, Bimbenet

(2017) confía en que la diferencia antropológica es el paso decisivo para enriquecer la discusión en torno a la ética animal: “El antropocentrismo puede resultar un recurso práctico muy útil para replantearse las relaciones entre el ser humano y los animales” (p. 293).

6. Conclusión

Este trabajo se ha hecho cargo de la tarea de mostrar cómo una fenomenología desemboca en una tesis realista en la filosofía de Étienne Bimbenet. En un comienzo, un ejercicio tal podría parecer contraintuitivo, puesto que la fenomenología describe el mundo por fuera del mito de la cosa en sí. Sin embargo, siguiendo al autor, es posible abrir una puerta hacia un realismo en cuanto actitud realista, invención de una forma de vida propiamente humana que muestra de qué manera se pasa de la animalidad a la humanidad. Si el animal, como señala el autor en *L'animal que je ne suis plus* (2011), presenta la única forma pura de intencionalidad, puesto que él no va más allá de sí mismo (p. 207), entonces la vida humana emerge ahí donde se votan los muros del idealismo y se erige la tesis realista: el mundo no está solo para mí, sino que es para todos y para nadie en particular (Bimbenet, 2015, p. 12).

Esta teoría antropológica se instala entre dos propuestas clásicas de la pregunta por el ser humano: el zoocentrismo y la metafísica. Sin embargo, esta tercera vía no peca de los excesos de las otras. No considera al ser humano como un animal más, sólo gradualmente distinto, ni cree en una barrera infranqueable entre el humano y el animal. El origen es animal, pero ya no se es animal. La vida humana, al contrario, consiste siempre en estar fuera de sí, dirigida hacia el mundo común y compartido, un mundo abierto por el lenguaje y ordenado por reglas e instituciones. Precisamente es aquí donde el lenguaje toma protagonismo en la filosofía del autor, puesto que, como hemos mostrado, es el hablar refiriéndose al mundo el que permite mostrar cómo el sujeto vive bajo la premisa de la cosa en sí: hablar es siempre mostrar el realismo. Finalmente, este antropocentrismo ampliado (*anthropocentrisme élargi*), como lo define el autor, permite repensar el modo en cómo nos relacionamos con los animales en cuanto abiertos a un mundo común en donde ellos tienen cabida.

7. Referencias

- Bimbenet, É. (2011). *L'animal que je ne suis plus*. Gallimard.
- Bimbenet, É. (2015). *L'invention du réalisme*. Cerf.
- Bimbenet, É. (2017). *Le complexe des trois signes*. Seuil.
- Dodd, J. (2019) Sobre la promesa de una fenomenología asubjetiva. *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas* (3), 77-95.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit*. Klostermann.



- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Universitaria.
- Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza.
- Husserl, E. (1961) *Recherches logiques II. Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. PUF.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. UNAM.
- Jacquet, F. (2011). Vie et existence : vers une cosmologie phénoménologique. *Les Études philosophiques* (98). 395-419.
- Patočka, J. (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Encuentro.
- Pommier, E. (2023). Jean-Paul Sartre's philosophical realism in Being and Nothingness versus Jan Patočka's a-subjective phenomenology on the crucial question of the body. *Continental Philosophy Review* (56). 223–242.
- Sartre, J-P. (1993). *El ser y la nada*. Losada.
- Wittgenstein, L. (1976). *De la certitude*. Gallimard.