

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Etrangères et du Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra, publicada en el marco del Programa de Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, cuenta con el apoyo del Ministerio de Asuntos Extranjeros de Francia y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

Gilbert Simondon

Dos lecciones
sobre el animal y el hombre

Traducción y edición técnica
Tola Pizarro y Adrián Cangí

Presentación de Jean-Yves Château

Postfacio de Adrián Cangí



Simondon, Gilbert

Dos lecciones sobre el animal y el hombre / Gilbert Simondon ;
con postfacio de: Adrián Cangí - 1a ed. - Buenos Aires : Ediciones La
Cebra, 2008.

112 p. ; 20x14 cm.

Traducido por: Adrián Cangí y Tola Pizarro
ISBN 978-987-22884-7-1

1. Filosofía Contemporánea. I. Adrián Cangí, postfacio. II. Adrián
Cangí, trad. III. Pizarro, Tola, trad. IV. Título
CDD 190

NOTA DE TRADUCCIÓN

Hemos respetado el contenido y editado las repeticiones
propias de la oralidad, para poder conservar al máximo
la estructuración sintáctica aunque, en algunos casos,
modificamos la puntuación para favorecer la más clara
comprensión del texto en español.

T.P. y A.C.

© Éditions Ellipses, 2004

© Ediciones La Cebra 2008
edicioneslacebra@gmail.com
www.edicioneslacebra.com.ar

Imagen de tapa

J. J. Grandville, ilustración a *Disurso a Madame de la Sablière*, de Jean de La
Fontaine.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de abril de 2008 en Gráfica
M.P.S., Santiago de Estero 328/38, Lanús, Buenos Aires, Argentina

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

PRESENTACIÓN

Jean-Yves Château

Este texto se compone de dos lecciones que sirven de introducción a un curso anual de psicología general, dirigido a estudiantes principiantes del curso de propedéutica, del primer año de los estudios de Letras de la Universidad, hasta el año 1967. Está destinado a las licencias de filosofía, psicología o sociología.

Lo que está en juego para la psicología

La psicología es una disciplina, un orden de investigación y de enseñanza cuya determinación del objeto plantea el problema de saber cuáles son las relaciones entre el hombre y el animal. ¿Se interesa sólo en el hombre o también en el animal? La respuesta dada por la existencia de una "psicología animal" en la división técnica del trabajo de investigación y de enseñanza, no resuelve por sí misma el problema pero lo carga de un peso institucional: aun cuando haya diferencias entre la psicología humana y la animal, la utilización del término "psicología" implica que habría, al menos, algo en común en el hombre y en el animal, en la

vida humana y en la animal. Pero si se utilizan los mismos métodos para estudiar al hombre y al animal en psicología ¿eso quiere decir que desde el punto de vista psicológico, tienen algo esencialmente común o parecido? Si no eso correría el riesgo de significar que lo que la psicología es susceptible de aprehender no es esencial en el hombre o en el animal, o bien, en ninguno de los dos.

Tradicionalmente la psicología estudia lo que se puede llamar espíritu, alma, conciencia, etc. Pero ¿tiene sentido estudiarlos en el animal? ¿No sería mejor estudiar el instinto? Pero, de hecho estudia las conductas inteligentes e instintivas, tanto en los hombres como en los animales, estudia la vida humana y la vida animal¹. La distinción tradicional entre la inteligencia y el instinto, elaborada para oponer lo que caracteriza a la vida y a las conductas humanas de los animales, no permite diferenciar el objeto de la psicología humana y el de la psicología animal. De hecho la psicología —que una reflexión superficial podría suponer fundada en una distinción de las conductas propiamente humanas y de las de los animales— muestra más bien la dificultad que existe en distinguirlas. La psicología general plantea el problema de la vida, de la unidad de la vida animal y humana, y de sus relaciones con la inteligencia, el hábito y el instinto.

1. Al actuar así, la psicología reanudó una tradición que se remonta a Aristóteles y a su tratado *De l'âme (Péri psychès)*: El alma es "lo que anima" el principio de la vida, sea ésta humana, animal o vegetal. Es viviente lo que se mueve por sí mismo, lo que posee su principio de cambio o de movimiento —o la ausencia de ambos— por esencia y no por accidente, por oposición a lo que compete a la técnica. Cf. *De l'âme II* y *Physique II*. Dice Simondon: "Aristóteles incluyó la psicología en la biología".

Es el estudio de ese problema que Simondon encara, en el primer párrafo de nuestro texto, en la introducción del curso anual de psicología general. Con este fin, antes de estudiar de qué manera se plantea el problema en las teorías actuales, Simondon se propone estudiar la historia de la noción de vida animal y humana, en el curso de un período que va desde la Antigüedad hasta el siglo XVII. Una y otra son inseparables ya sea porque uno no puede oponerlas o, porque una es sólo el opuesto de la otra. Esa búsqueda histórica que se apoya en la formación de conceptos de la psicología contemporánea y actual, se interesa en mostrar cómo la determinación de esos conceptos y, por ende, la determinación del objeto fundamental de esta disciplina como de sus métodos, tiene su origen en concepciones y debates de ideas antiguas. Para ello, Simondon se remonta hasta los pensadores presocráticos. No se trata de una historia completa de las nociones de vida humana y de vida animal, tampoco de estudiar y de representar en toda su complejidad y sus matices las diversas doctrinas que se relacionan con ellas, sino de hacer aparecer de manera contrastada las principales concepciones y los puntos en los que ellas se oponen como figuras que representan el problema en sus diversas formas.

Saber si hay que distinguir o no vida humana y vida animal, hasta qué punto y cómo, no es una pregunta a la que responda directamente ciencia alguna, aunque pueda parecer, en un cierto grado, que dependa en su posibilidad y su definición de la respuesta a tal pregunta, tal como lo percibimos en la psicología. Por el contrario, es un tema

sobre el cual casi todos los hombres tienen una opinión a la que están muy arraigados². Es una pregunta que a menudo se plantea en la vida cotidiana antes de plantearse en la filosofía; y no solamente las nociones de animal y de hombre, que corren el riesgo de constituir un problema, sino también los términos y las representaciones en los que se plantea el problema y uno trata de resolverlo ("inteligencia, razón, alma, pensamiento, conciencia, cuerpo, instinto", etc.). Los hombres toleran con dificultad que no se comparta, sea cual fuere su opinión. Esto es porque la representación que uno tiene de sí mismo, vale decir, de qué manera conviene comportarse con los otros y de lo que se puede esperar de ellos, de "la humanidad" como uno de los valores más fundamentales, e incluso, de lo que se puede esperar de la vida, hasta del más allá; eso está en juego en toda concepción de las relaciones entre el hombre y el animal.

Lo que está en juego desde el punto de vista ético y religioso del problema.

Lo que aparece netamente en el cuadro histórico bosquejado por Simondon, es la importancia de la dimensión moral y religiosa del problema. Sería Sócrates quien habría inventado al hombre y, al insistir sobre su distancia radical con todo lo que es naturaleza, habría fundado un humanismo sobre

2. Tanto más cuanto que las concepciones de cada uno van hasta el fondo de sus raíces, generalmente, en la más tierna infancia, momento en el cual el animal o su representación pudieron tener una importancia tan grande como compleja, lo que, sin duda alguna, saben la psicología, el psicoanálisis y el sentido común.

la "diferencia antropológica"³. Ahora bien, es la inminente dignidad del hombre que Sócrates funda al separarlo de todas las otras realidades naturales. Ese sentimiento de una diferencia esencial entre el hombre y el animal, ligado a un sentido del valor singular del hombre, es compartido, a partir de principios diferentes: por los Sofistas que sostienen que "el hombre es la medida de todas las cosas", por Platón, por los Estoicos, por el Cristianismo de los Padres de la Iglesia, y por los primeros Apologistas, y sobre todo por Descartes. Simondon caracteriza esas doctrinas como "éticas". Sin embargo los valores morales y religiosos también pueden conducir a sostener la tesis de la proximidad o al menos de la continuidad entre el psiquismo humano y el psiquismo animal, como en San Francisco de Asís o en Giordano Bruno durante el Renacimiento.

El mismo Simondon subraya, como una determinación decisiva del debate y de su destino, el juicio moral vigoroso de los enemigos de Descartes, que consideran su posición "excesiva, insólita y escandalosa". Pero aun una representación como la de Aristóteles que pretende estar fundada

3. Esta representación corresponde a la autobiografía intelectual que Sócrates expone en el *Phédon* de Platón (a partir de 95 e) donde explica cuán decepcionado estuvo en su juventud por las búsquedas naturalistas de Anaxágoras. Más que buscar por qué encadenamiento de causas naturales las cosas devienen lo que devienen, Sócrates pensó que la única cosa verdaderamente importante era saber por qué hay que hacer lo que se debe hacer. Si Sócrates está ahí en su prisión, no es fundamentalmente a causa de los huesos y músculos de su cuerpo —determinaciones físicas y fisiológicas sin las cuales no estaría allí— sino a causa del pensamiento que tuvo. Que la Idea de Justicia no perjudicara a la Ciudad a la que le debía todo, al huir del castigo injustificado, incluso. Lo que Sócrates pone de manifiesto es que la única cosa por la que merece la pena preocuparse es el Hombre, ese ser que tiene el pensamiento (*phronêsis*) como capacidad de pensar las Ideas, el más capaz para plantear el *porque* de todo.

en la observación objetiva conduce a una jerarquización del hombre con relación a los otros vivientes, que aunque no sea una jerarquización con fines de oposición normativa, tampoco es axiológicamente⁴ neutra.

Esta representación aristotélica es considerada por Simondon como una visión inteligente, generosa, no sistemática, no dicotómica, en sus resultados sino en sus principios.

La historia de las ideas y su dialéctica de conjunto.

De manera general, es evidente que durante el período estudiado y a pesar de la indicación de un movimiento de conjunto "dialéctico" de las ideas, las concepciones opuestas pudieron existir en cada época y volver después de haber dejado de ser dominantes. El interés de la amplitud histórica del examen propuesto por Simondon, que aunque no puede profundizar cada doctrina, permite ver en cada una la contribución a la posición y al tratamiento de un problema, demuestra que no hay una concepción de la Antigüedad o del Cristianismo sobre esta cuestión. Los Presocráticos y Aristóteles, en la Antigüedad, concibieron

4. Para convencerse de ello sólo hay que pensar en el papel que Aristóteles asigna a la razón que es la "característica específica del hombre", en su moral, bajo forma de "razón práctica" (*noûs praktikos*), de esa "inteligencia práctica" cuya virtud es la *phronêsis*, la "prudencia" (ver *Éthique à Nicomaque*, VI). El alcance ético de esta diferencia específica es evidente, aun cuando no fuese una intención moral, que esta diferencia sea establecida y, en todo caso, no con la intención de establecer una separación radical entre el hombre y el animal, incluso, desde el punto de vista ético —como parece mostrar la afirmación aristotélica— que puede haber en ciertos animales un tipo de *phronêsis*, una imitación de la *phronêsis*.

entre el hombre y el animal una gran continuidad. En cambio, Sócrates, Platón y los Estoicos hicieron hincapié en el estatuto singular y separado del hombre en el centro de la naturaleza.

En el Cristianismo de los primeros tiempos y en la Edad Media, se cultivó apasionadamente tanto el apego a desvalorizar al animal y a separarlo del hombre —sobre todo del hombre cristiano—, como el apego a valorizar al animal y a hacer de éste el igual, el semejante o el más allegado al hombre. En ambos casos la posición se fundaba en una representación mítica del animal. No hay una concepción cristiana de las relaciones entre la humanidad y la animalidad, y en el mejor de los casos, se puede decir que es un *problema* para el Cristianismo, en cuyo interior cobran forma y sentido particulares, argumentos favorables o desfavorables.

Tampoco se puede decir que en los siglos XVI y XVII e incluso en el siglo XVIII exista un conflicto como entre las concepciones de Descartes y de los cartesianos, y las de los autores que se oponen entre los que Simondon evoca a Bosset y en particular a La Fontaine.

Al menos en lo que se conservó del curso, la búsqueda de Simondon no apuntaba a ello. Se ve que hay en nuestro asunto un problema que no es eterno sino que se vuelve a formar, que reaparece de una época a otra, mas allá de los argumentos y de las doctrinas, en términos de las grandes filosofías.

Las diversas concepciones evocadas por Simondon se oponen y se organizan como tomas de posición sobre estas cinco importantes preguntas:

① La primera pregunta es saber si hay continuidad entre el hombre y el animal o bien diferencia esencial entre ambos. La primera posición es la de los presocráticos "naturalistas", Pitágoras o Anaxágoras. La segunda, la de Sócrates y la de Platón, menos franca, según Simondon. Quizás constituya un problema situar a Aristóteles sobre este punto.

② El problema siguiente es, mas precisamente, saber en el caso en que la diferencia fuese desconocida, si uno es llevado a lo que Simondon llama una "dicotomía" tajante aislando al hombre de la naturaleza. Esa es la posición de Sócrates, de los Estoicos⁵, de los primeros Apologistas cristianos y la de Descartes. Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, el mismo Montaigne, Bossuet y La Fontaine, son más moderados aún cuando piensan que hay una diferencia específica entre el hombre y el animal ¿Cuál de los dos es superior? El interés de la evocación de las figuras de Bruno y de Montaigne es para mostrar la posibilidad de sostener, en cierta medida, la superioridad del animal.

③ - Si el hombre es superior, la cuestión es saber si es por progreso con relación al animal o si hay degradación del hombre en el animal. La primera es la posición de los presocráticos como Anaxágoras y la última, la de Platón en el *Timeo*⁶.

5. Los Estoicos quieren mostrar que el hombre es un ser aparte de toda naturaleza. (p. 53)

6. Simondon no trata de presentar aquí la totalidad de la concepción de Platón, sino los aspectos más significativos, susceptibles de componer la constelación de los problemas y de las posiciones que corresponden a nuestra pregunta. Simondon, cuyo interés por la técnica se conoce, no evoca aquí el mito de Prometeo del *Protágoras* -tan importante para el pensamiento de la técnica- que presenta la creación y el equipamiento de los vivientes comenzando por los de los animales, los de los hombres intervienen en última posición, eso

④ - Por último, en el caso en el que no haya que establecer diferencia dicotómica y jerárquica entre los hombres y los animales sino afirmar su homogeneidad, queda aún por saber si los animales deben ser pensados sobre el modelo de los humanos, tal como los Antiguos los consideraban: dotados de razón, de inteligencia, de alma racional, etc. O bien si los hombres deben ser pensados tal como los consideraban las concepciones cartesianas. Ahora bien, al menos en la historia de la constitución de la psicología contemporánea, es esta última posición la que se impondrá.

La presentación que Simondon hace de Descartes⁷ corresponde a cierta tradición de su recepción, que tiene una mayor consecuencia desde el punto de vista de la historia;

hace que estén mas desprovistos en equipamientos naturales que todos los animales, y que la técnica que les es otorgada sea presentada de manera problemática, no como equipamiento y pericia (instinto) naturales y como una figura de equipamiento y pericias naturales propiamente humanos. Mas esta representación cuya importancia se impuso en el corazón de la cultura occidental más allá de los siglos, y que Simondon evoca en la versión dada por Séneca, no es tan diferente de las de los naturalistas presocráticos que ven en la humanidad un progreso con relación a la animalidad. A propósito de Platón, Simondon prefiere evocar el mito del *Timeo*, que al presentar la idea de la animalidad como degradación de la humanidad, constituye una figura del pensamiento sobre nuestro problema más original, que califica de genial y monstruosa al mismo tiempo.

7. La figura de Descartes presentada, está quizás más cerca de ser recibida, o por algunos "cartesianos" algo rígidos como Malebranche, o por una recepción hostil como la de La Fontaine (a quien Simondon evoca con evidente simpatía), que a la que sostiene el mismo Descartes, si se tiene en cuenta todo lo que él escribió. Es cierto que es el núcleo de la filosofía de Descartes lo que aquí se encuentra comprometido si se quiere juzgarla. Y no es poco trabajo hacerse una idea justa de lo que Descartes dijo sobre este tema con tanta precisión, matices y firmeza. Como ayuda para este examen, se podrá consultar particularmente: *Méditations metaphysiques VI, Responses aux 4 objections, Pleiade, pp 529-531; Traité de l'homme*, sobre todo p. 807 y pp. 872-873; *Discours de la Méthode V; Lettre à Renier pour Pollot* (avril 1638); A.T. II, pp. 39-41; *Lettre à Newcastle* del 23-11-1646; *Lettre à Morus* de 5-2-1649 (pp. 1318-20). Algunas fórmulas de este corpus, si se toman aisladamente, pueden dar a entender que los hombres no tienen alma comparable a la de los animales, lo que Descartes consiente en llamar un "alma

no de las doctrinas filosóficas sino de las ideas que contribuyeron a la formación de los conceptos en psicología e incluso a la determinación de su objeto efectivo.

La doctrina de Descartes, tal como es relatada, puede parecer chocante si se da importancia a los animales o si se teme que conduzca a maltratarlos. Para Simondon, como su punto de vista es histórico, la cuestión aquí no es discutir ni saber si hay que estar o no de acuerdo con ella⁸. Este "cartesianismo",

corpórea" (6° Réponses, p. 530, A. Morus, p. 1318), es decir, lo que corresponde a las funciones del cuerpo, esa máquina animal, animada y viviente (*Traité de l'homme*, p. 873). Ahora bien, se puede decir que esta "alma corpórea" (que no es otra cosa que el cuerpo encarado desde el punto de vista de la organización de sus funciones), anima inmediata y directamente al cuerpo viviente, animal o humano, ya que (4° Réponses) nuestra alma propiamente humana que mueve al cuerpo, no es inmediata ("espíritu", "cosa pensante", "alma razonable", que sólo posee el hombre). Ella sólo interviene bajo el mundo central de los "espíritus animales", cuyo flujo se parece funcionalmente a lo que hoy se llama "influjo nervioso", aunque se produzca en la sala de máquinas del corazón, que las envía al cerebro y de ahí, a los nervios y a los músculos. Dice Descartes, en el *Discours de la Méthode V*, que éstos mueven todo el cuerpo en una profunda unidad del organismo (*Méditation 6ª*), y a veces no intervienen para nada. Si uno hace caso omiso de que el hombre también pueda tener un "alma corpórea", se plantea: 1) que el cuerpo animal parece inanimado, no viviente, no animal; y 2) que el hombre parece totalmente diferente del animal, aun como cuerpo. Por el contrario, si se tiene en cuenta la existencia de este "alma corpórea", la posición cartesiana podría ser presentada como comprendiendo a la vez, un cierto parecido entre el animal y el hombre- donde la misma fisiología y psicología pueden aplicarse al estudio del cuerpo y del alma que está ligada mientras esté vivo. Se puede decir que "los animales sin razón se nos parecen" como dice el *Discours de la Méthode V*, p. 157, y es realmente lo que mostró la historia de las ciencias, según la interesante observación de Simondon. Este reveló una diferencia radical de naturaleza, ya que el hombre es el único en poseer este alma, llamada por Descartes *res cogitans*, cosa pensante, que está junta y unida tan estrechamente al cuerpo y sus funciones que lo importante de la existencia se encuentra afectado.

8. Ni, por ejemplo, si Descartes rehúsa que los animales posean vida, sensibilidad y deseo (apetito), lo que expresamente negó al haber sostenido en las 6° Réponses aux objections, p. 530, así como en la carta a Morus del 5-2-1649, p. 1320, en las que sólo dice que, en lo referente al pensamiento de los animales, no se puede probar ni demostrar que no lo tienen "porque el espíritu humano no penetra en el corazón de ellos", p. 1319, según lo cita Simondon.

así comprendido, más allá de las reacciones de desestimación (a veces sentidas, que pudo suscitar), "ganó" históricamente en la ciencia psicológica contemporánea: derribó y destruyó las antiguas concepciones. Y al mismo tiempo se vio derribado como experiencia del *cogito* que permitía distinguir en la naturaleza "el alma razonable" y el "alma corporal".

Tal es la tesis de Simondon sobre la "dialéctica" de conjunto que corresponde a la historia que él compuso. El cartesianismo desde un punto de vista científico, pretende que se pueda dar cuenta de las conductas del animal, de su psiquismo, de su naturaleza, considerándolo como una máquina animada, pero desprovista de pensamiento racional, en el sentido del *cogito* cartesiano. Corresponde, no sólo a lo que emprendió una "psicología animal", la etología, a partir del siglo XIX, sino y sobre todo, a lo que devino la psicología en general, la humana, ya sea bajo la forma de la psicología experimental, del behaviorismo, "psicología sin alma" según la fórmula de Watson, o bien, de manera más reciente, de la "cibernética" y desde 1946⁹, de la psicología cognitiva salida de la "inteligencia artificial". El cartesianismo, a su manera, condujo a homogenizar, como disciplinas científicas, la psicología animal y la humana, al hacer de la psicología una parte de la biología concebida, con respecto a sus principios, como una "mecánica", si se toma este término con el verdadero sentido que le otorga Descartes. Bastó para ello, poner entre

9. Se podrá comparar la crítica del cartesianismo con la que hace en *Du Mode d'existence des objets techniques*, (Aubier- Montaigne, 1958, 1989), de la cibernética de N. Wiener, que reposa "en una asimilación abusiva del objeto técnico al objeto natural y en particular al viviente", p. 48, ver también pp. 110 y 149.

paréntesis lo que Descartes quería fundar: la existencia del alma racional propiamente humana. En cuanto a ésta, no es un objeto posible para la psicología empírica sino que se conoce más fácilmente que todo lo que es corpóreo.

Esta "dialéctica" histórica efectiva, que condujo a la formación de las ciencias psicológicas actuales, estaba comprendida en la objeción de Gassendi: "como el alma de los animales es material, la del hombre puede serlo también"¹⁰.

El animal y el hombre a la luz de la ontogénesis de lo vital y de lo psíquico

Uno se puede preguntar cuál es la posición de Simondon. No bastan ni la revisión de las opiniones a las que Simondon reconocería un valor propedéutico, pero en las que no confiaba para la elaboración del pensamiento, ni la importancia de lo que una historia nos presentaría como un hecho. Quedaría por verificar si se estableció el hecho, por determinar qué puede haber de racional en la evolución que le corresponde, por comprender lo que ella significa exactamente y desde qué punto de vista.

Para este fin nos proponemos examinar la manera en que su reflexión propiamente filosófica mostró cómo había que plantear el problema. Porque todas las preguntas no son

10. Cinco objeciones a las *Méditations Métaphysiques*, p. 471. Se ve cómo podría aplicarse a toda la historia de la constitución de la psicología contemporánea lo que G. Canguilhem decía especialmente del desarrollo de la psicología como ciencia del sentido interno, en el siglo XVIII: "Toda la historia de esta psicología puede escribirse como la de los contrasentidos cuyas causas fueron las *Méditations* de Descartes, sin considerarlo responsable", ("Qu'est-ce que la psychologie?", en *Etudes d'histoires et de philosophie des sciences*, Vrin, 1970).

equivalentes para la filosofía. Ninguna deviene filosófica si no es por una manera distinta de su elaboración, que en general, transforma el sentido de la interrogación inicial.

Ahora bien, en su obra filosófica mayor, "*El individuo y su génesis psicobiológica*"¹¹, Simondon se pregunta: "¿cómo lo psíquico y lo vital se distinguen el uno del otro?" y no "¿cómo el hombre y el animal se distinguen?" La respuesta a esta última pregunta depende, en cierta medida, de la respuesta a la primera, mas no de manera directa. Al esforzarse por responder a la primera pregunta, Simondon se siente llevado a puntualizar lo concerniente a las relaciones del hombre y del animal, en un sentido marginal, debido a que las dos preguntas tienen una fuerte relación, pero al igual que los análisis por los cuales él comenzaba a responder a su pregunta fundamental, habrían podido conducir a ideas falsas sobre el hombre y el animal. En efecto, la nota de la página 152 comienza como una rectificación: "*Esto no significa que sólo haya seres vivientes y otros vivientes y pensantes: es probable que los animales, a veces, se encuentren en situación psíquica, sólo que esas situaciones que conducen a actos de pensamiento, son menos frecuentes en los animales*". La distinción operada entre las nociones de individuos vivientes y de individuos vivientes que tienen un modo de existencia psíquica no corresponde, pues, a la del animal y del hombre.

Sin embargo, es cierto que se hubiese podido contar con descubrir en esa obra, una determinación de lo que son el animal y el hombre, y de la relación de ambos, en la medida en que su intención general anunciada es estudiar

11. Cf. *L'Individu et sa genèse psycho-biologique*. PUF, 1964. Primera mitad de su tesis principal cuya continuación apareció con el título *L'individuation psychique et collective*, Aubier 1969 (Millon 1995).

"el ser según sus tres niveles: físico, vital, psíquico y psicosocial", siendo el problema determinado: cómo "reubicar al individuo en el ser de acuerdo a esos tres niveles" por medio del "estudio de las formas, modos y grados de la individuación" (p. 16). Sin embargo, lo que él considera "un fundamento de las áreas tales como materia, vida, espíritu, sociedad", no son sustancias sino "diferentes regimenes de individuación", (ibid.) y después de todo, esta doctrina "supone un encadenamiento de la realidad física hasta las formas biológicas superiores (es decir, hasta el hombre en su modo de ser social), pero "sin establecer distinción de clases y de géneros", aun cuando esta doctrina tenga que poder dar cuenta de lo que, en la experiencia, nos conduce a considerar la relación de un "individuo" con una "especie" y de una especie con un "género" (pp. 139 y 243)¹².

No hay diferencia esencial entre el animal y el hombre porque no la hay desde el punto de vista de la ontogénesis generalizada. Esta ontología general y diferenciada a la vez, es la filosofía de Simondon.

Hay que tener muy en cuenta que todo es ser. Todo, toda realidad individual e incluso todo lo que no es individuo, lo

12. En un sentido, género y especie no existen. Solo existirían los individuos; y quizás ni eso; a decir verdad, los individuos tampoco existen, sólo existe la individuación, p. 197. "El individuo no es un ser sino un acto, y el ser es individuo como agente de ese acto de individuación por el cual se manifiesta y existe" (ibid). Lo que hace que la existencia de los vivientes, como especie, género o cualquier conjunto que sea, reposando sobre una "naturaleza", esté desprovista de fundamento objetivo suficiente: ninguna clasificación y por consiguiente, ninguna jerarquización de los vivientes está objetivamente fundada, p. 163. La manera en que pueden reagruparse no sólo debería tener en cuenta sus caracteres "naturales" (anatómofisiológicos) sino de qué manera viven en grupo y forman sociedad, p. 164, de qué manera se individualan al formar sus grupos, es decir, al individualar de manera "transindividual" los grupos en los que se individualan.

pre-individual. Porque el ser está en relación. Toda relación verdadera tiene "rango de ser" (p. 11). Y es por su relación con la totalidad del ser y de los modos posibles del ser, que toda cosa es ser, aun cuando no es "cosa" en sentido substancial.

La nota de la página 152 no dice que el hombre y el animal son semejantes sino que no se puede designar "una esencia que permita fundar una antropología" para dar cuenta de sus diferencias. Hay animales que son muy diferentes unos de otros, de los más simples a los "superiores" e incluso cuando son de la misma raza. Y las diferencias no son menores en los hombres, aunque sólo fuera de acuerdo al momento de la ontogénesis (del embrión, del adulto, del envejecimiento final). Hay quizás determinaciones naturales que orientan y limitan las posibilidades de individuación, ya sea vital o psíquica porque "el animal está mejor equipado para vivir que para pensar y el hombre para pensar que para vivir". Pero no debe ser minimizada la importancia de las circunstancias ni a lo que ellas conducen a hacer y a devenir. Las circunstancias no deben ser consideradas solamente como liberadoras de una parte de naturaleza potencial en suspenso hasta ahí, sino como determinantes (p 153). Es al plantear un problema nuevo cuando las circunstancias pueden conducir al viviente a una resolución que cobra forma de una individuación nueva, psíquica y colectiva¹³.

13. El psiquismo no es una cualidad superior que poseerían algunos vivientes. "El verdadero psiquismo aparece cuando las funciones vitales ya no pueden resolver los problemas planteados al viviente", p. 153. Es el régimen de la vida que se aminora, que deviene un problema para sí misma porque la afectividad, "desbordada", "plantea problemas en lugar de resolverlos", p. 152. Ya no tiene el poder regulador de "resolver en conjunto la dualidad de la percepción y de la acción", p. 151.

La posibilidad de que algunos animales "se encuentren, a veces, en situación psíquica y que esas situaciones puedan "conducir a actos de pensamiento", no es afirmar que "ellos piensan" o que "tienen pensamiento", significaría "simplemente que un umbral es franqueado". Pero "la individuación no obedece a una ley del todo o nada: se puede efectuar de manera cuántica, por saltos bruscos" (p.153). Si "pensar" puede tener sentido para un animal, no sabemos qué podría significar para él, si no es por conjetura, en la medida en que, como dice Descartes, no podemos saber qué siente. Nada obliga a considerar que eso le sucediese como un modo de existencia completo, correspondiente a una esencia, y completamente nuevo para él, pero que no sería por una multitud de pequeñas diferencias, en su modo de relación consigo y con su medio, que serían vividas por él como *problemas* nuevos. Simondon no se preocupa en demostrar que los animales piensan. No tendría sentido dentro del marco de su doctrina. Pero muestra que los medios teóricos generales de los que uno dispone, fuera de las concepciones metafísicas y morales clásicas, en la perspectiva de una ontogénesis generalizada proveniente de una reflexión sobre las ciencias físicas, biológicas y psicológicas para representarse en general qué es el psiquismo y el pensamiento, no permiten excluir esa posibilidad en un ser, a partir del momento en que está vivo. ¿Qué es el animal? ¿Qué es el hombre? ¿Cuáles son las relaciones de ambos? No se puede responder a estas preguntas de manera rigurosa desde el punto de vista del conocimiento teórico, en la medida en que los términos en que son expresados, son nociones que tienen un sentido ante

todo moral o metafísico. Pero no se puede decir de antemano, lo que puede un ser, en el momento mismo en que se trate de un cuerpo viviente. Aun cuando uno pueda observar líneas de fuerza y dominantes, no se puede limitar lo que un ser vivo ya individuado puede hacer ni con qué puede entrar en relación, ya sea con lo que está en él, lo pre-individual, ya con lo que no está, lo trans-individual y lo inter-individual. Y tal vez, haya también moral y metafísica.

PRIMERA LECCIÓN*

Abordaremos la historia de la noción de vida animal en el campo de la psicología. Es una fuente de formación de conceptos entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre, que se manifiesta por el amplio desarrollo de la noción de vida animal. Es el problema de las relaciones de inteligencia, de hábitos, de instinto y de vida.

¿Qué significa una conducta instintiva? ¿Cuáles son los caracteres de las conductas animales por oposición a las conductas propiamente humanas? ¿Cuál es la noción de jerarquía de las funciones que distintos autores manifestaron a través del tiempo? ¿En qué sentido ese principio de jerarquía de las funciones pudo tener un valor heurístico desde la Antigüedad hasta nuestros días? Es lo que voy a tratar de mostrarles en dos lecciones que estarán dedicadas a la recapitulación de los diferentes aspectos históricos del desarrollo de esa noción, en relación con la manera en cómo se presenta, en la época contemporánea, el problema de

* Este texto es la transcripción de la grabación del inicio de un curso de Propedéutica dictado en la Universidad de Poitiers durante el primer semestre del año 1963-1964. Las notas que siguen pertenecen al editor.

la vida animal y de las conductas instintivas. Es evidente que en esto también se encuentra la noción de psicología animal.

La Antigüedad

A través del tiempo, se puede decir que en la Antigüedad, la primera noción que se desprende no es la de instinto, ni la de inteligencia por oposición al instinto, sino en términos globales, la de vida humana, vida animal y vida vegetal. Lo que parece claro al menos en los Presocráticos, es que el alma humana –y eso asombró a los historiadores del pensamiento– no es considerada como una naturaleza diferente del alma animal o del alma vegetal. Todo lo viviente está provisto de un principio vital, la gran línea de separación pasa entre el reino viviente y el reino no viviente mucho más que entre los vegetales, los animales y los hombres. La idea de oponer la vida animal a la vida humana, y las funciones humanas a funciones animales que serían de otra naturaleza, es relativamente reciente.

Pitágoras

El alma humana, el alma animal, el alma vegetal, según Pitágoras, son consideradas como si pertenecieran a la misma naturaleza. Es el cuerpo y sus funciones los que establecen diferencias entre la manera de vivir de un alma encarnada en un cuerpo humano, en un cuerpo vegetal o en un cuerpo animal. Lo que se desprende de esas primeras

doctrinas de la identidad de las almas y de su comunidad de naturaleza, es la *metempsicosis*, es decir, la transmigración de las almas. La *metempsicosis* es una doctrina antigua que supone que el alma es un principio viviente que no está ligado a la individualidad de tal o cual existencia. Un alma animal puede servir para animar a un cuerpo humano, puede reencarnarse en un cuerpo humano, y un alma que pasó a un cuerpo humano, después de una existencia humana, puede perfectamente volver a la existencia bajo una forma vegetal o animal¹.

Diógenes Laercio cita la palabra –según algunos irónica– de Pitágoras, quien al pasar un día por una calle vio y oyó a un perro, un cachorro al que castigaban cruelmente. Pitágoras se acercó a esos verdugos de animales y les dijo: “deteneos, es uno de mis amigos difunto que se reencarnó en este animal”. Diógenes Laercio cree suponer, con la distancia de los siglos, que la intención de Pitágoras era irónica. Pero es muy probable que a través de la leyenda, sea necesario considerar que si Pitágoras pudo decir semejante cosa, es porque había una creencia popular en la *metempsicosis* y que él se valió de esa creencia, voluntariamente tal vez, para detener el suplicio de ese animal. En todo caso, con ello se reveló la base de una creencia parcialmente primitiva, en el origen de nuestras civilizaciones occidentales: la de la trasmigración de las almas, lo que permite suponer que el alma no es una realidad propiamente individual. El alma se individualiza por un cierto tiempo en las especies

1. Cf. Empédocles, *Katharmoi*, fr.117: “En otro tiempo fui un joven y una joven, un zarzal y un ave, un mudo pez en el mar...”.

de una existencia determinada, pero antes de esa existencia, conoció y podrá conocer otras.

No hay que ignorar el aporte heurístico de tal doctrina o creencia porque a través de ésta, se manifiesta la posibilidad de una continuidad de la vida, la realidad del pasaje de algo que es más que el individuo. Cuando el individuo está muerto, sólo su cuerpo se descompone y algo de él queda. Además, esta idea de una perennidad de las almas, de una inmortalidad virtual de las almas, será continuada por la doctrina espiritualista del cristianismo con una innovación sumamente importante: aparece la individualidad, la personalidad del alma. Las almas son inmortales pero se podría decir que sirven solamente una vez a la existencia temporal. Después están fijadas a su suerte. Por el contrario, en la doctrina primitiva de los griegos el alma no está, de ningún modo, marcada para siempre por una existencia. Después de una existencia podrá conocer otras, de alguna manera está reviviscente*, se reencarna, vuelve a existir en otras especies variadas y puede pasar de un género viviente a otro. Esto incluso puede ser la base de la creencia en diferentes metamorfosis. Las metamorfosis son cambios de forma de un ser viviente quien, en razón de una suerte echada o de una carencia, se encuentra transformado por los dioses o por otra potencia, en una especie dife-

* Para Simondon la reviviscencia existe en los dominios metafísico y físico a la vez. Reviviscente: adjetivo del sustantivo reviviscencia: propiedad que poseen algunos seres animales o vegetales de recobrar la actividad de la vida luego de un período de anhidrobiosis. Ej: reviviscencia de las esporas. Estado de vida aminorada engendrado por una sequedad que conduce a la disecación de un organismo. Se trata de una vida sin agua. Del griego *anudros* (sin agua) y *bios* (vida) [N. de T.].

rente². Un hombre puede devenir ave o monstruo marino o bien puede devenir río; una mujer desconsolada puede ser transformada en manantial o en árbol. Son metamorfosis, es decir, cambios de especies que conciernen relativamente a la individualidad, pero que suponen la existencia de un principio sobre todo vital, consciente en cierta medida, que está conservado mientras que la individualidad morfológica se encuentra transformada. Hace un momento, decía que esta creencia primitiva en la *metempsicosis* y en la posibilidad de metamorfosis, es decir, de cambio de forma de existencia con conservación de un principio vital, tal vez pudo servir para elaborar doctrinas como la de la continuidad de la vida y la del cambio de las especies.

Además vamos a encontrar luego, en la doctrina de Platón una especie de transformismo pero a la inversa, un transformismo regresivo que será la primera forma conocida en el pensamiento occidental de doctrina transformista.

Anaxágoras

Entre los presocráticos o al menos entre los autores anteriores a Platón, se encuentra la doctrina de Anaxágoras quien afirma que existe identidad de naturaleza innata de las almas pero que se hallan diferencias de cantidad, cantidades de inteligencia, de razón (de *noûs*), porque el *noûs* de

2. Dafne fue transformada en laurel cuando era perseguida por Apolo; Aura fue transformada en manantial por Zeus; Demeter hizo nacer abejas del cuerpo de Melissa muerta; Las Heliades, hijas de Helios, fueron transformadas en álamos en los bordes de un río. Cf. Grimal, *Dictionnaire de mythologie grecque et Romaine*, PUF, 1951.

la planta es menos fuerte, menos detallado, menos potente que el de los animales, y éste es menos fuerte y menos detallado que el del hombre. No son diferencias de naturaleza sino de cantidad de inteligencia y de cantidad de razón que se encuentran entre los seres.

Sócrates

Es el primero que introdujo en la antigüedad una oposición entre el principio vital de los vegetales o de los animales y el hombre; es el primer responsable del dualismo tradicional. En efecto, distingue inteligencia e instinto y opone, en cierta medida, la inteligencia al instinto. Funda, uno puede decirlo en este caso, aun cuando más tarde fuera un abuso emplear la misma palabra, un humanismo. Es decir, una doctrina según la cual el hombre es una realidad no comparable a ninguna otra en la naturaleza. Entre la naturaleza estudiada por Anaxágoras y el hombre que los Sofistas y Sócrates estudian, no hay punto de comparación posible. Dar todo el espíritu o la fuerza al estudio de la naturaleza, puede ser considerado un extraviarse.

Sócrates se arrepiente por haber dedicado sus jóvenes años a estudiar los fenómenos de la naturaleza con Anaxágoras y con los físicos. Desde entonces supo que el porvenir del hombre y su interés fundamental no está en el estudio de las constelaciones o de los fenómenos naturales, sino en el estudio de sí mismo. No se trata de conocer las cosas, el mundo, los fenómenos físicos, es necesario decir como está inscripto en el frontón del templo de Delfos: "*Gnothi*

Seauton" (conócete a ti mismo). La lección socrática es de retrospección sobre sí mismo y de profundización por la conciencia y por la interrogación acerca de las verdades que poseeremos, como si entrañáramos verdades en cierne. No es la naturaleza sino nosotros quienes tenemos un potencial de verdad para liberar, somos nosotros quienes poseemos como seres excepcionales esa carga de realidad que hay que dar a luz. Eso hace que exista, entre el instinto de los animales y la razón humana, entre el instinto de los animales y la inteligencia humana, una diferencia de naturaleza. Por ello, toda la física, vale decir, la teoría del mundo y de la naturaleza se encuentra refutada y desechada.

Platón

Y eso conduce a la teoría de Platón que ya no es completamente dualista sino que pone al hombre sobre los otros seres naturales, una teoría cosmogónica y cosmológica que expresa a su manera la preeminencia del hombre descubierta por Sócrates. En efecto, Platón considera al animal a través del hombre porque la realidad humana es el modelo de todo. En el hombre encontramos la imagen de los tres reinos de la naturaleza y a ésta bajo la forma de los tres principios: *noûs* (la razón), *thumos* (el corazón, el impulso), *épithumia* (el deseo). La preeminencia del *noûs* caracteriza al hombre, la predominancia del *thumos* (impulso instintivo) caracteriza al animal y la *épithumia*, a la planta. Si el hombre estuviera reducido a las vísceras, a los órganos que existen entre el diafragma y el ombligo,

sería como una planta. Estaría reducido a *to épithumétikon*, la facultad concupiscible*, la facultad vegetativa que sólo conoce el placer y el dolor, el agrado y el desagrado, ligados a las necesidades o a la satisfacción. La necesidad existe y es el principio del dolor porque la carencia es este principio. Cuando la necesidad está colmada, existe la satisfacción porque el placer de la satisfacción se opone a la tristeza y al dolor de la necesidad, tales son las dos modalidades de *to épithumétikon*, la facultad de *épithumia*, la facultad de concupiscencia. En lo referente al *thumos*, éste caracteriza a los animales. Los animales son corajudos e instintivos. Tienen impulso, una propensión instintiva, son llevados a defender a su progenitura, a atacar a un agresor, a realizar cierto número de conductas que llevan a cabo naturalmente debido al *to épithumétikon*. Un caballo, un león pueden ser corajudos como un hombre pero no poseen el *noûs*, es decir, la facultad racional de organizar su conducta por el saber, la facultad de actuar, la de saber por qué se actúa. El animal no lo sabe, es llevado a actuar por un impulso, por un calor orgánico que existe en él, por un instinto. A esto se debe la posibilidad de encarar a los diferentes animales como subhombres, degradaciones del hombre. En el *Timeo*³, Platón desarrolla una teoría de la creación de las especies animales a partir del hombre. Al principio, el hombre era lo más perfecto, y manifestaba en él todos los elementos que más tarde permitirían crear por degradación a las diferentes especies. Es lo que hace un

* Concupiscible: Tendencia de la voluntad hacia un bien sensible [N. de T.].
3. Cf. Platón, *Timée*, 39e, 41b-43e, 76d-e, 90e-92c

momento llamé una evolución a la inversa. Por ejemplo, el hombre tiene uñas pero no le sirven. Tener uñas es una débil defensa, es un arma poco potente. Pero por degradación progresiva, se ve aparecer paulatinamente el rol de la garra. Primero hombres, de estos nacen las mujeres que se sirven mejor de sus uñas. Luego, se desciende a los felinos para los cuales el uso de la garra es de un interés incontable y está mucho más desarrollada y pertenece a lo que hoy en día se llama esquema corporal, vale decir, que las usan por naturaleza. La manera de agazaparse para saltar, ya está correlacionada con la colocación de las garras para empuñar, estrangular y destrozar a su presa. Por consiguiente, la existencia de ciertos detalles anatómicos que en el hombre son poco útiles, se entiende en un plan de organización del mundo a partir del cual es del hombre de quien se desprenden las diferentes especies, por simplificación y degradación.

Esta idea del *Timeo* es en un cierto sentido monstruosa y a la vez genial. Es la primera posición de la teoría de la evolución en el mundo occidental. Sólo que es una teoría de la evolución a la inversa. De todos los animales, el hombre es el primero constituido por simplificación y degradación, lo que implica un desarrollo de tal o cual aspecto del cuerpo humano, considerable como el de las garras en el lugar de las uñas. Se puede obtener una especie animal adaptada a un modo de vida particular. De ninguna manera se trata de hacer salir al hombre de las especies animales por una evolución ascendente y progresiva sino al contrario, se trata de mostrar cómo, del esquema humano, pueden salir es-

quemadas más simples, que son los de los animales. Se puede cotejar con otros mitos de la reencarnación: las almas beben el agua del Leteo después de haber elegido un cuerpo⁴ en función de sus existencias anteriores y de su mérito. Las que pudieron elevarse lo mejor posible en el conocimiento de la verdad y en la práctica de la meditación no fallarán al elegir el cuerpo de un filósofo; en cuanto a las otras, irán hacia cualquier existencia animal. Si Platón continuara en esta serie de degradación, diría que uno puede encarnarse en especies de árboles. Pero parece que la noción de metamorfosis ligada a la reviviscencia bajo forma vegetal, se difundió anteriormente en Grecia a través de los mitos religiosos orientales. En la época de Platón se le atribuyó relativa importancia en el campo filosófico, tal vez más en el poético. En efecto, la mitología incluye transformaciones en ciertas especies de árboles.

Por consiguiente, es importante observar que en Platón existe una noción de jerarquía. En el *Timeo* todo está jerarquizado, los tres reinos lo están pero no son considerados estrictamente distintos por naturaleza, más bien por niveles. Sin embargo, las diferencias de nivel comprenden hasta las diferencias de naturaleza. En todo caso, el texto se detiene entre el animal y el vegetal. Se diría que existe solución de continuidad ya que no está dicho que los animales se degraden en vegetales.

Esta es la primera parte de las doctrinas de la Antigüedad. En cierto sentido, se las puede llamar doctrinas axiológicas y míticas.

4. Cf. Platón, *République*, X.

Aristóteles

Y ahora veremos el segundo punto de las doctrinas de la Antigüedad. Aristóteles y su primera doctrina naturalista, objetiva y de observación en lo concerniente a la relación del vegetal con el animal y del animal con el hombre.

En primer lugar, Aristóteles no desdeñó la consideración de la existencia vegetal. Para él, el vegetal ya contiene un alma. Manifiesta la presencia de un alma, de un principio vegetativo que él llama *to treptikon*, es decir, lo relativo a las funciones de desarrollo y crecimiento. *Trepein, treptikon*, que derivan de *trephô*, nutrir, engordar, hacer crecer. El *treptikon* cuida de las funciones de nutrición en el vegetal. Pero —y eso ya es muy importante y muestra una profunda y gran observación en Aristóteles— la función de los vegetales no es sólo la de nutrirse. Veán cómo la mirada jerarquizante de Platón es reemplazada por una mirada de observación. Un vegetal se nutre, es decir, asimila y crece. Asimila algo de cada uno de los elementos que le aportan el suelo, el aire o la luz, fijando las partes necesarias para el desarrollo y crecimiento de los tejidos que lo constituyen. La nutrición consiste en asimilar. El vegetal se reproduce. La nutrición está, pues, en función de la reproducción. En *to treptikon*, el desarrollo de lo vegetativo contiene una nutrición que tiene por objeto la generación como principio de finalidad. Existen plantas, como algunas cactáceas, que se desarrollan, engrosan durante varios años, acumulan reservas y luego florecen, fructifican y mueren. Su única tarea es la emisión de semillas a través del medio y luego mueren. La finalidad

de su desarrollo, toda su historia temporal, converge hacia esa producción de semillas. Ven allí un empleo de la idea de finalidad que es relativamente importante porque se llega fácilmente a jerarquizar la vida vegetal, animal y humana con sólo conceder a la planta la facultad de nutrirse.

Hace un momento veíamos el *to épithumétikon* platónico, ahora, reemplazado por *to treptikon*, que ya no es un juicio de valor sino un juicio de realidad y el resultado de un estudio producto de la experiencia. Hay, pues, un cierto *logos*, una cierta orientación finalista en la manera en que una planta se desarrolla y se constituye. Esto es sumamente importante porque tenemos aquí el reemplazo de esos juicios de valor relativamente egocéntricos o, al menos, antropocéntricos del primer período que llamé mitológico, por un juicio de realidad, resultado de una observación mucho más rica que un juicio de valor pues incluye una relación entre funciones, a saber, relación temporal de sucesión pero también de organización y continuidad funcional entre los diferentes actos de nutrición y el acto de generación en la planta.

Otro aspecto de la biología aristotélica es la noción de identidad o de equivalencia entre las funciones animales, vegetales y humanas. Pueden ser realizadas en los tres reinos por procedimientos o modos operatorios relativamente diferentes y no impiden que sean comparables. Aquí, Aristóteles lleva la descripción a un nivel de abstracción, por medio de la noción de función, que es mucho mayor que el realizado por sus predecesores. En los animales, además del *treptikon*, la facultad de crecer, existe *to aisthetikon*, la

facultad de sentir. Así como el *treptikon* está hecho para la nutrición y la generación, el *aisthetikon* reúne también dos funciones: la *aísthesis*, la facultad de experimentar, de sentir, y la *órexis*, el deseo, como consecuencia de la *aísthesis*, y esto es lo que caracteriza al animal. Éste está dotado de sensibilidad y de motricidad, motricidad bajo la forma de deseo, de impulso. Es algo comparable al *thumos* de la doctrina de Platón. La sensación es *hèdu kai lupéron*, la *aísthesis* es la facultad de sentir *hèdu kai lupéron*, lo agradable y lo doloroso; y ambas cualidades son *hèdu kai lupéron*. La *órexis* es el resultado de sentir lo agradable y lo desagradable. El impulso que empuja a evitar el dolor y a buscar el placer es el motor de todo viviente, de todo viviente animal, porque no está dicho que la planta sienta placer y dolor. Al nivel de la *aísthesis*, existe también una *phantasia aisthetike*, una imaginación sensorial, una imaginación sensible. En el animal, al menos en algunos animales preferentemente criados en la serie de los vivientes, existe una memoria simple, *mnemé*, que se opone a la anamnesia. La *anamnesis* es reservada al hombre porque supone rememoración, conciencia, esfuerzo para recordar, es la facultad de memorización o rememoración. La *mnemé* es memoria directa, memoria espontánea. Existe pues, en los animales más desarrollados, sensación, imaginación sensorial, memoria pasiva, deseo y, como resultado del deseo, el movimiento.

¿Qué le falta al animal para ser como el hombre? Le falta la facultad de razonamiento, *to logistikon*, la facultad lógica. Le falta también la facultad de elegir libremente, *bouleutikon*, la deliberación o más exactamente la elección libre luego de

examinar las posibilidades de acción, la elección libre, la *proairesis*, la preferencia dada a aquello que es lógicamente preferible. Razón y elección libre son pues, características de la especie, pero la especie humana no es estrictamente diferente por naturaleza de las especies animales. Lo fundamental en la doctrina que acabo de exponer, es que no trata de dar concepciones mitológicas y ante todo morales de cada nivel, sino que intenta manifestar cómo las diferentes funciones vitales se expresan en la planta, en el animal y en el hombre. Este aspecto de continuidad se manifiesta en particular, en la noción de un pasaje insensible de la planta al animal. Razonando a partir de los animales marinos o de las plantas que se encuentran en el mar, Aristóteles declara que se podría llamar a los árboles "ostras de tierra". La manera en que las ostras se desarrollan en el mar no es muy diferente a la manera en que las plantas se desarrollan en la tierra. En efecto, las ostras están fijadas, se desarrollan y crecen progresivamente por adición de materia, aumentan su concha por sucesivos agregados que quedan marcados de tal modo que se puede ver el crecimiento de una concha casi de la misma manera en que se ve el número de años de un árbol cuando se lo corta y se cuentan los círculos. Muchos animales marinos que desarrollan su concha crecen, la hacen crecer de la misma manera en que un árbol engrosa su tronco agregando a partir de las células generadoras, círculos sucesivos de madera. Por esa razón en la escala más baja, es imposible decir si se está en relación con una planta o con un animal. No hay que preocuparse demasiado en jerarquizar a toda costa. Existe un tronco común al

reino vegetal y al reino animal. Y eso hasta nuestros días. Se denominan protistas a los seres vivos que no pueden clasificarse ni entre los animales ni entre las plantas. Los protistas serían los seres vivos anteriores a cualquier diferenciación posible en animales y en vegetales.

La analogía funcional va más lejos y es a partir de ésta que se llega a pensar qué es el instinto en Aristóteles. El modo en el que las abejas construyen sus colmenas para alojar la miel y a las abejas jóvenes, está puesto en paralelo con el modo en el que las plantas producen sus hojas para rodear y proteger sus frutos. Las disposiciones distintivas en los animales como la construcción de una colmena, de un nido, son comparables a ciertos modos de crecimiento que en las plantas tienen una finalidad visible. Lo que los animales hacen por movimientos separados, como las abejas que construyen sus colmenas y que disponen de cierta manera las ramificaciones de los panales en el interior, es la construcción de una estructura comparable a la que se edifica por el crecimiento de la planta, crecimiento con miras a la generación y a la reproducción. Sólo son modos operatorios diferentes. El modo vegetal y el animal son diferentes, pero hay identidad funcional. Por así decirlo, hay un paralelismo funcional, entre esos modos operatorios diferentes. En los animales menos desarrollados, los menos diferenciados, no existen funciones que se encuentren definidas y liberadas como en los animales mejor creados. En éstos existen funciones como la imaginación, la anticipación, *phantasia aisthetike*, que ya manifiestan una cierta experiencia, y que permiten la utilización de la experiencia en casos vecinos a los que

fueron experimentados. Dice Aristóteles que la *phantasia aisthetike* no existe en las hormigas, en los gusanos o en las abejas. Hormigas, gusanos y abejas no tienen imaginación, trabajan y construyen como una planta que se desarrolla. La sociedad de las hormigas o la de las abejas construye su hormiguero o su colmena, como una planta que se desarrolla y construye sus ramas y sus follajes durante su crecimiento. Es aquí cuando el instinto aparece. El instinto es una facultad de construir como si fuera un crecimiento, una manera de crecer en el vegetal. Lo que es instinto en el animal, en el vegetal es el hecho de crecer de tal o cual manera, de desarrollarse de tal o cual manera, con tal régimen foliar, con tal fórmula foliar, con tal forma dada al vegetal, con tal o cual característica específica. Por consiguiente, el instinto como modo operatorio de construcción de una colmena o de un hormiguero, es equivalente a una estructura de desarrollo. Es específico. Forma parte de la especificidad, es una conducta en el animal y sobre todo en el animal social; en el vegetal, es el equivalente del crecimiento definido por las líneas. En los animales más desarrollados, más diferenciados, no sólo existe esta *phantasia aisthetike*, sino un cierto hábito que hace que los animales puedan aprender y que por la experiencia, adquieran cierta capacidad de prever lo que se les presenta, y de paliar los diferentes inconvenientes de posibles acontecimientos, que imita a la prudencia humana, es decir la previsión, *la prudentia*, que es la facultad de prever y adaptar la conducta a los acontecimientos venideros. El hábito es en el animal una suerte de experiencia que imita a la prudencia humana. Imita, eso quiere decir que

es el análogo funcional de la prudencia humana, pero con modos operatorios diferentes. Como en la planta, la manera de desarrollarse imita el modo en que las hormigas y las abejas construyen sus nidos. De esta forma el hábito en el animal imita a la prudencia humana. Ésta puede hacer uso de razón, puede hacer uso del *bouleutikon*, del *logistikon*, de la *proairesis*. El animal no hace uso del *bouleutikon*, *proairesis*, *logistikon*, pero a pesar de todo, el hábito imita a esta prudencia que apela a la razón, a la libre elección, y al cálculo de las posibilidades.

Así, aun cuando se admite, y uno debe admitirlo según Aristóteles, que la razón es propia del hombre y es su característica específica, existen continuidades, equivalencias funcionales entre los diferentes niveles de organización, entre los diferentes modos de ser de los vivientes. La obra de Aristóteles es esencialmente una obra de biología y de historia natural, por ello se puede ver cuán lejos fue al desarrollar la noción de función, al desprender de las diferentes conductas vitales la noción de función, que permite que correspondan por paralelismos seres muy diferentes en estructura y en modo de existencia, y que se encuentran, desde el punto de vista de la vida, concebidos como un encañamiento de funciones comparables a pesar de todo. Un saber general de los vivientes se hace posible a través de la noción de función en Aristóteles. Por eso mismo, a las funciones psíquicas que uno puede descubrir, más o menos por observación o por introspección al analizar al hombre, se puede hacerles corresponder, en los vivientes, equivalentes funcionales. El núcleo mismo de esta doctrina es la noción

de función, que permite poner en práctica la de equivalencia funcional, equivalencia que puede ir del vegetal al animal, del animal al hombre e incluso del hombre al vegetal, porque son funciones las que cuentan y no sólo las especies. Puede haber grados de organización extremadamente diferentes, eso no tiene importancia. Es posible, sin embargo, que equivalgan realidades funcionales entre una especie y otra. Es en eso que hay ciencia biológica en Aristóteles. Hay creencia biológica, porque hay una "gran hipótesis", y a eso se lo llama *theoría*: una teoría de las funciones. Es la teoría según la cual todas las especies viven de la misma manera. Podría decirse que todas las especies *viven*. Y el pensamiento, el razonamiento, *el bouleutikon*, *el logistikon*, *la proairesis*, lo que parece propiamente característico de una especie lo es, quizás, porque no existe en las otras, pero las funciones cumplidas por medio de esos dones característicos de una especie no les son propios. Los medios para responder a una necesidad son propios de una especie. La especificidad consiste en ciertas facultades que unas especies poseen y otras no. Por otra parte, preguntarse para qué se ponen en práctica estas facultades, para qué sirven... eso ya no es específico, porque la vida es la misma en todas partes. En una ostra, en un árbol, en un animal o en un hombre, la vida tiene las mismas exigencias. Por ejemplo, para el crecimiento y para la reproducción, existen las mismas exigencias y funciones paralelas que corresponden a esas exigencias. Pueden ser cumplidas con posibilidades operatorias muy diferentes. Lo que el hombre hace con el *bouleutikon*, o con la *proairesis*, o el *logistikon*, el animal lo hará con el hábito, si

está suficientemente educado, o simplemente con la manera de desarrollar la colmena, o el hormiguero si no está dotado de dichas facultades. Lo que no es posible con algunas facultades lo es con otras, y las funciones subsisten. Los medios cambian según las especies pero las funciones permanecen. Esto es, quizás, lo más profundo, es realmente la base de una teoría de la vida en Aristóteles: la teoría de que hay un invariante que es la vida. En eso Aristóteles fundó una ciencia. Es el padre de la biología e incluyó la psicología en la biología porque las funciones psíquicas como el razonamiento, la deliberación, la libre elección, sirven para realizar operaciones que forman parte de la vida, que tienen un sentido en las funciones vitales y que pueden ser puestas en paralelo con lo que se produce en la planta, en el animal menos detallado, en el menos desarrollado. Por ello, las funciones psíquicas son funciones vitales y hay que compararlas con otras funciones realizadas por otros medios. Se podría decir que el hombre piensa y que al pensar, al utilizar sus facultades racionales, *el logistikon*, *el bouleutikon*, *la proairesis*, hace algo que la planta produce cuando desarrolla sus hojas, cuando genera sus semillas. Hay continuidad y permanencia de la vida de una especie a otra.

Los Estoicos

Luego de estos descubrimientos que pueden pasar por fundamentos de la ciencia en la doctrina de Aristóteles, los Estoicos, a fines de la Antigüedad volvieron, en cierto sentido, a las doctrinas éticas de los predecesores de Aristóteles,

doctrinas platónicas o socráticas. Los Estoicos, rechazan la inteligencia en el animal y desarrollan la teoría de la actividad instintiva animal. Oponen las funciones humanas de libertad, de elección racional, de racionalidad, de conocimiento, de prudencia, a los caracteres del animal que actúa por instinto. Son ellos los que mejor desarrollan la teoría del instinto. Y se puede decir que son los fundadores de la noción de instinto por motivos éticos. Quieren mostrar que el hombre es un ser que está aparte de cualquier naturaleza. Que toda la naturaleza está hecha para el hombre, que es, por así decirlo, el príncipe de la naturaleza y que todo converge hacia él: que es el rey de la creación. Por consiguiente, está dotado de funciones que no se encuentran en los otros seres vivientes. Esta comparación entre el hombre y los animales que opone el instinto a la razón, tiene un doble sentido: en algunos estoicos esta oposición se confunde con el tema moral de amplificación. Es el tema del junco pensante. El hombre parece inferior a los animales en todo lo concerniente a la naturaleza, al montaje instintivo, pero es incomparablemente superior a ellos en todo lo que concierne a la razón. Si se toman algunos pasajes de Séneca, se encontrará en el estoicismo latino, ricos y numerosos elementos de comparación entre los seres vivos animales que están perfectamente adaptados a su función por naturaleza, y los hombres que son inadaptados de origen y desde el primer intento. Por ejemplo, dice Séneca que en todos los seres vivos existen defensas naturales. Unos tienen bellas pieles que los protegen del frío, otros tienen escamas, otros púas, otros tienen una piel viscosa que impide que se los tomen

con la mano, otros están envueltos en una robusta concha. El hombre nada tiene. Nace *dejectus**, se lo pone en el suelo, es incapaz de moverse, mientras que ya los polluelos de las aves son capaces de buscar un alimento, los insectos cuando nacen saben adonde deben dirigirse para emprender vuelo. El hombre nada sabe. Es desfavorecido por la naturaleza. Debe aprender todo y debe durante largos años depender de sus padres para lograr ganarse la vida y prevenirse contra los principales peligros que acechan su existencia. Pero, en cambio, posee la razón, es el único de todos los animales que se mantiene erecto, que puede dirigir los ojos hacia el cielo. Existe ahí una amplificación, oratoria en cierta medida, pero que se alimenta con la idea de una disyunción de base entre la naturaleza y el hombre. Esta disyunción básica tiene por principio, según parece, algunos aspectos iniciáticos, ciertas doctrinas que eran tal vez órficas, quizás pitagóricas o salidas del orfismo y del pitagorismo, y que ponían de manifiesto que el hombre tiene un destino aparte. El resto de la creación pertenece al mundo, a la naturaleza, todo está limitado a sí mismo, pero el hombre es de otra naturaleza y descubrirá su verdadero destino en otro mundo.

Quizás exista en los Estoicos el comienzo de esa vastísima aspiración a salir del mundo, que se manifiesta a fines de la Antigüedad; la idea de que la naturaleza no basta, que la naturaleza dada no basta y que el orden humano es un orden diferente. Ellos fueron los fundadores de la noción de

* Dejectus: Participio de dejicio: Acción de arrojar fuera, mas abajo, precipitar, derribar todo patas por alto o patas arriba. Cf. Gaffiot, Felix, *Dictionnaire abrégé*. Latin- Français Illustré- Hachette [N. de T.].

instinto para mostrar que hay una diferencia capital entre el principio de las acciones animales y el de las acciones humanas. Su mira es ética.

Conclusión de la primera lección

En este período de la Antigüedad se distinguen, en primer lugar, las doctrinas preplatónicas o platónicas que son esencialmente de tipo ético. Luego se encuentran, las doctrinas relativas a Aristóteles o las desarrolladas en torno a Aristóteles, las que también aparecerían en Teofrasto. Ante todo son doctrinas de correlación funcional entre las principales actividades psíquicas y las diferentes actividades que existen en los animales e incluso en las plantas y que corresponden a una teoría naturalista de las funciones psíquicas. Por último, hay un retorno a las doctrinas éticas con los Estoicos, gracias a la noción de instinto, esencialmente constituido por el automatismo. El animal actúa por instinto. Lo que hace a semejanza del hombre, lo hace sólo por instinto y el hombre lo hace por razón. La naturaleza del hombre es diferente a la del animal y a la de la planta.

SEGUNDA LECCIÓN

Problemas y puesta en juego

A fines de la Antigüedad, los Estoicos rehúsan la inteligencia en el animal, y desarrollan la teoría de la actividad instintiva. Actividad comparable a la de la inteligencia para los resultados pero que no se funda en los mismos funcionamientos internos. Particularmente, el animal no está, como el hombre, ligado al fuego cósmico, al *pûr technikon*, a ese fuego hacedor que recorta todas las cosas, las ensambla y les da una significación.

La Antigüedad —a pesar de todo y sobre todo— había constituido y cristalizado una oposición entre las teorías que son fundamentalmente naturalistas, fisiológicas, y las que, al contrario, tenderían a considerar al hombre como un ser separado del universo. A pesar de esta oposición entre la razón humana y las conductas naturales, en las conductas de los seres —que sobre todo son materia— se encuentra en la Antigüedad la noción de gradación de una realidad animal a una realidad humana. O bien por gradación ascendente, como la desarrollada por los fisiólogos jónicos, o bien por

degradación, como en la doctrina platónica. Pero, que se trate de una gradación o de una degradación, y sea cual fuere la distancia que se admita entre la realidad humana y la realidad animal, aun cuando uno se oponga a los términos extremos, es llevado, a pesar de todo, a indicar a través de un escalonamiento progresivo, una continuación posible. Puede haber allí una degradación en la que el hombre pase a animal o puede haber una gradación en la que, de los animales más simples (como los peces nacidos en el mar, nacidos de lo húmedo) se pase progresivamente a través de una serie ascendente, al hombre. Eso supone que, sea cual fuere la distancia entre la realidad animal y la realidad humana, en el fondo, existen conductas, funciones, actitudes y contenidos mentales que son de la misma naturaleza en el animal y en el hombre. A esta continuidad moderada, a esta equivalencia funcional, la vimos manifestarse de la manera más clara, más sensata, más detallada y finalmente más cercana a una teoría científica verdadera, en la doctrina de Aristóteles. Y en la Antigüedad sigue existiendo, en torno de ésta, una visión de la relación entre la realidad humana y la realidad animal que es una visión inteligente, generosa, no sistemática. Al menos no sistemática de entrada, no dicotómica, en sus resultados sino en su principio, que autoriza, por consiguiente, acercamientos, comparaciones. Autoriza una jerarquización que no es con fines propiamente de oposición normativa entre distintos tipos de realidad natural. Por ello, de la doctrina de la Antigüedad resulta que lo que se produce en el hombre y en el animal es comparable pero no idéntico, porque con las mismas categorías mentales, con los mismos conceptos

reguladores, con los mismos esquemas, se puede profundizar y elucidar la vida humana y la vida animal, en el interior de una doctrina general de la existencia, de la relación con el mundo, de la reencarnación, de la palingenesis (*palingenesis*) o de la gradación y degradación de las existencias.

Al contrario, la intervención de la doctrina de la actividad espiritual a partir del cristianismo, pero mucho más aún en el interior del cartesianismo, constituye una oposición dicotómica que afirma la existencia de dos naturalezas distintas y no sólo de dos niveles, poniendo de un lado la realidad animal desprovista de razón, incluso de conciencia, en todo caso de interioridad; y del otro, la realidad humana capaz de la conciencia de sí, del sentimiento moral, de la conciencia de sus actos y de la conciencia de los valores.

En este sentido, es importante observar que la doctrina de la Antigüedad no es la más sistemática. Antes lo es la doctrina de un cierto número de Padres de la Iglesia, reflejándose con gran mesura en Santo Tomás, quien vuelve parcialmente a Aristóteles y quien es uno de los más moderados autores de la Edad Media. Por último, lo es la doctrina de los cartesianos que además es franca y totalmente dicotómica.

Ante todo, veamos las primeras doctrinas que son sobre todo éticas, las doctrinas de metafísica de inspiración religiosa, y luego, el sistema cartesiano que opone punto por punto, la noción de vida animal a la de vida humana. Me permitiré decir que ese carácter justamente excesivo, insólito y escandaloso de las doctrinas del tipo de la de Descartes provocó un movimiento del pensamiento que

tal vez fue favorable al descubrimiento de una teoría científica del instinto de las conductas animales, y al mismo tiempo y finalmente, por un curioso retorno de las cosas, en la época contemporánea, favorable a una teoría de los instintos en el hombre. Es decir que existe una especie de movimiento dialéctico que se constituyó en la búsqueda y en la comparación de la vida animal con la vida humana. Desde el arranque, en los Antiguos, aparece una especie de mirada fenomenológica que, a partir de los principales aspectos de ambas vidas, jerarquiza la humana con relación a la animal, pero sin oposición rigurosa y sin pasión dicotómica. Luego vemos aparecer el nacimiento del dualismo, que emplea al animal como una especie de herramienta, como el no-humano, que hace del animal una especie de ser de razón. Es decir, un ser ficticio que es, ante todo, lo que no es el hombre, un pseudo viviente, una clase de contratipo de la realidad humana idealmente constituida. Finalmente, por un retorno de las cosas que se produce a menudo en la teoría cuando ésta se encuentra con la prueba de la experiencia, tal noción desarrollada se ha generalizado y universalizado al punto de permitir pensar las conductas humanas en sí mismas. Esto caracteriza el tercer período del desarrollo del problema de la relación entre el animal y el hombre, entre la vida animal y la vida humana entre los siglos XIX y XX. Período que rehúsa al cartesianismo, no para decir que el animal es un ser razonable y un ser que tiene afectividad, un ser que es consciente y que por consiguiente tiene un alma —lo que sería simplemente una inversión del cartesianismo—,

sino que lo trastoca de una manera inesperada y singular al decir que el contenido mismo de la realidad se dispone en la noción de animalidad, y que ese contenido permite caracterizar al hombre. Es decir que la realidad humana se ve recubierta por una universalización del animal. Se trata de la evolución de una teoría científica que es verdaderamente de tipo dialéctico.

Desde Aristóteles hasta Descartes y desde Descartes hasta las teorías contemporáneas de la noción de instinto, existe realmente una especie de tesis, antítesis y síntesis. El cartesianismo constituye la antítesis de la teoría de la Antigüedad según la cual la realidad humana y la realidad animal son una continuidad. Descartes afirma que no lo son. Finalmente, la tesis contemporánea afirma otra vez que son continuas, no sólo por el trastocamiento del cartesianismo sino porque expresa que lo que es propio del animal lo es también del hombre.

Es decir que primero los Antiguos trataban de decir que lo que es propio del hombre, en alguna medida lo es del animal, y sobre todo en la medida en que es un animal superior (se trata de la teoría de la degradación de Platón). Luego, el cartesianismo expresa que lo que es propio del hombre, de ninguna manera lo es del animal, porque el animal forma parte de la *res extensa* y el hombre forma parte de la *res cogitans*. Por fin, las tesis contemporáneas consisten en decir que aquello que descubrimos en el ámbito de la vida instintiva, de la maduración, del desarrollo del comportamiento en la realidad animal, permite pensar también en la realidad humana, hasta la vida social que existe, en parte,

en los agrupamientos animales y que permite pensar ciertos tipos de relaciones como la de ascendencia-superioridad, en la especie humana. Hubo allí un movimiento dialéctico que se describirá mas adelante.

Los Apologistas

Son los primeros autores que trataron de definir una relación relativamente dualista entre la realidad humana y la realidad animal en los Antiguos o, más exactamente, una vez finalizado el período clásico. Es en este período en el que se esbozó la teoría de la acción como anterior al saber.

Encontramos en algunos Apologistas como Taciano, Arnobe, Lactancio¹ una actitud de dualismo ético extremadamente potente, que no apuesta a oponer al hombre con los animales sino al cristiano con el conjunto constituido por los no-cristianos y los animales. Con el fin de humillar a la razón, facultad exaltada por los Antiguos, se dijo que de los hombres, sólo el cristiano se distingue de los animales. Se puede observar cuál es la carga ética que se encuentra incorporada en esa doctrina. Eso no debe conmovernos. Se sabe que uno de los primeros Concilios estimó que las mujeres no tenían alma, por razones que tal vez sean parecidas a ésta: no se trata de una broma de mal gusto, pero es que generalmente uno es siempre llevado, cuando da prueba de

1. Cf. Taciano, apologista cristiano, luego gnóstico, nació en Asiria entre los años 110 y 120. Escribió *Discours aux Grecs*. Arnobe, autor latino, nacido en Africa, contemporáneo de Diocleciano, murió en el año 327. Profesaba la retórica en Numidia y tuvo por alumno a Lactancio. Se convirtió al cristianismo. Lactancio, apologista cristiano murió hacia el año 325. Se educó en Africa. Menciona a Tertuliano y a Cipriano.

su propia interioridad, a estimar que tiene un alma y que piensa en sí (*cogito ergo sum*). Pero las otras personas, vistas del exterior, son poco a poco empujadas hasta la naturaleza. De los "bárbaros", o bien los seres que el dimorfismo sexual separa de esta experiencia sostenida en la propia interioridad, se puede suponer que sólo son productos de la naturaleza. Y es porque la noción de alma está directamente ligada a la prueba de la interioridad, a la prueba y al ejercicio de la conciencia. En cuanto hay una diferencia étnica, cultural, sexual o de cualquier otra especie, ésta puede constituir una barrera suficiente para que la atribución del alma sea refutada, porque los otros no serán considerados semejantes al sujeto que da prueba de la experiencia de su interioridad activa.

San Agustín

San Agustín, vinculado con la cultura antigua, reconoce, por el contrario, en los animales, un alma sensitiva. Estima que los animales tienen necesidades, que sufren. Él sabe que luchan contra el dolor, sabe que los animales luchan por mantener la integridad de su organismo. También estima, a través de la observación, que los animales recuerdan, imaginan y sueñan. Uno ve un perro durmiente y piensa que está tratando de atrapar una presa, de ladrar. Si es un perro de caza, de pronto parece hacer el gesto de tomarla entre los dientes, de abrir o cerrar con un ruido seco su boca como si la hubiese agarrado. En suma, es la manifestación exterior del sueño en el perro por actitudes explícitas. A pe-

sar de todo, San Agustín concibe que todo es instintivo en el animal, que las diferentes industrias y habilidades de los animales se explican por los sentidos, por la imaginación y por la memoria, sin la intervención del alma humana, dotada de un sentido moral y del ejercicio de la razón.

Santo Tomás

Los Escolásticos, que también están animados por el recuerdo de la Antigüedad y en particular por el de Aristóteles, refutan el razonamiento en el animal. Pero como Santo Tomás, reconocen y explicitan el hecho de que existen en el animal intenciones, fines lejanos por los que trabaja, y que son percibidos concientemente por él. Así es como la golondrina que recoge barro para construir su nido, no lo hace porque le causa placer. Acumula el barro porque lo necesita para construir el nido y porque tiene la intención, es decir, la finalidad experimentada interiormente, de la construcción del nido. La intención consiste en estar literalmente "tendido hacia"; se trata de tener una actividad orientada hacia la realización de un fin. La golondrina tiene pues, la intención de construir el nido, es el fin remoto de su actividad, mas no actúa porque el barro le place. Este fin lejano es percibido, según Santo Tomás, por la *estimatio*, vale decir, por una impresión relativamente cualitativa, ni reflexiva ni racional, pero que a pesar de todo, es una representación. No una representación totalmente lógica, absolutamente esquemática y estructurada pero una representación al fin.

El hombre posee una facultad pensante, lógica y racional que le permite concebir los fines con una nitidez y una organización mayor que la que permite a una golondrina tener la *estimatio* del nido que va a construir. Lo cual quiere decir que para Santo Tomás esta finalidad de la conducta animal corresponde a una cierta representación. Aquí se observa cómo Santo Tomás retoma la doctrina de Aristóteles para desarrollarla a la luz del conceptualismo medieval: la doctrina de la finalidad que jerarquiza las diferentes actividades en el animal. Una cierta moderación, llamémosla fenomenológica y científica, fue conservada por los autores de la Edad Media. junto a una especie de pasión dualista, sobre todo manifestada en los Apologistas que hicieron del animal un mito. El mito de no pertenecer al dominio de la fe, de lo que no es la criatura que reconoce a Dios en forma directa. De este modo, actúa el recuerdo de la Antigüedad en el curso de este primer periodo.

Giordano Bruno

Por otra parte, el Renacimiento interviene como un redescubrimiento muy vigoroso de la relación entre el psiquismo animal y el humano. También se podría decir que el Renacimiento exalta el psiquismo para vengarse del dualismo de los Apologistas. Exalta el psiquismo animal para ubicarlo por encima del psiquismo humano para decir que los animales nos enseñan.

También allí, existe una cierta teoría, un aspecto apasionado del animal que hace de éste un mito: el animal es

la naturaleza, la *physis* que enseña al hombre, que le da lecciones, ya sea de pureza, de dedicación, de habilidad e incluso de inteligencia apropiada para el descubrimiento de un objetivo. En Giordano Bruno, el cambio del Renacimiento se manifiesta con una inspiración extremadamente cercana a los impulsos hacia el *cosmos* de los antiguos platónicos.

Giordano Bruno, que fue quemado vivo en 1600, es uno de los filósofos más considerables del Renacimiento. Metafísico, de pensamiento muy vasto, vigoroso hombre de ciencia en la generalidad y envergadura de sus doctrinas. Había concebido una teoría según la cual existen innumerables mundos, diversamente animados y otras tierras habitadas, no solo la nuestra, sino otros planetas que también están habitados y en los cuales la vida se desarrolló. Según su doctrina, la animación, vale decir la vida, no sólo se trata de los individuos a la escala que los conocemos sino que también concibe la vida a escala de los astros. Hay astros animados y es que la animación puede existir en los elementos en los que creemos que no hay vida. La piedra misma siente, a su manera, y padece ciertas afecciones. La vida y la conciencia no son fenómenos que aparecen sólo con las formas humanas; ambas comienzan a existir a nivel cósmico. La teoría de Giordano Bruno es una cosmología. Entonces, los animales son considerados como seres depositarios de una fuerza universal y por consiguiente, no deben ser despreciados, no deben ser tratados como seres inferiores o caricaturas del hombre. Este pensamiento se podría relacionar con tradiciones vecinas a ciertos movi-

mientos del pensamiento desarrollado en Italia. Se podría pensar en San Francisco de Asís y en su manera de considerar la realidad animal.

San Francisco de Asís

Para San Francisco de Asís, la realidad animal de ningún modo es algo sórdido y grosero. Forma parte de un orden universal. Los animales, a su manera, reconocen la gloria del Creador y la armonía de la Creación y adoran y honran a Dios. Por eso, si uno alcanza un nivel suficiente de pureza moral y de simplificación de sí mismo, no es imposible ser oído directamente por los animales. La comunicación del hombre con el animal solo se hace imposible por los pecados humanos, por una especie de espesamiento de la conciencia entendida como un estado de rudeza y de torpeza de los hábitos. El hombre que se purificó lo suficiente y que está inspirado, que tiene conciencia de lo que es el Universo y la Creación y que ama a Dios, es oído por los animales. Se dice que los animales se agrupaban para escuchar a San Francisco de Asís. Incluso, existen algunas leyendas desarrolladas en esa época, según las cuales parecería que se hubiese acordado la posibilidad de santidad en algunos animales. La noción de santidad desplegada en el pensamiento ético y religioso, no habría sido reservada solamente al ser humano sino que podría existir una cierta santidad animal. Es un pensamiento que concuerda con ciertas concepciones del Renacimiento donde se descubrió una renovada relación entre el hombre y las cosas, entre el hombre

y el Universo. La realidad humana no es considerada con orgullo como una creación especial de Dios, Creación por la cual el orden Universal entero está casi finalizado, y al cual está subordinado de manera absoluta. Más bien, la relación entre el hombre y los animales es pensada según un orden estético. Toda la Creación es armoniosa, el lugar del hombre es complementario del lugar de los animales y de las plantas. Hay una totalidad Universal. Es la noción del "Gran Ser", suerte de panteísmo desarrollado en el Renacimiento; es evidente que en los autores Cristianos no es de la misma naturaleza, sino que deviene una teoría de la armonía del Universo como creación de Dios. En los autores panteístas o naturalistas se da realmente una reanudación del panteísmo antiguo.

Montaigne

El eco de la doctrina del Renacimiento se siente en autores que prepararon directamente el pensamiento cartesiano, sin aceptar el dualismo entre el hombre y el animal. Es el caso de Montaigne, quien representa más el estado de espíritu del Renacimiento que el del cartesianismo. Es profundamente monista, es decir que para él, las facultades psíquicas que existen en los animales son las mismas que las que existen en el hombre. Para Montaigne los animales juzgan, comparan, razonan y actúan como el hombre y mejor que el hombre. Se sabe que Montaigne tiene un pensamiento ondulante, y es difícil aprehender exactamente su sistema. Es mucho más fácil aprehender sus intenciones

que su sistema. Sus intenciones son bastante claras porque como los Apologistas, tiene la pretensión de humillar a la razón pura. Sobre todo aquella que fabrique sistemas. Pero, más aún que la razón, quiere humillar al orgullo humano porque éste sostiene las teorías demasiado sistemáticas y es lo que ocasiona dificultades al hombre. Es lo que causó las guerras de religión, lo que provoca los conflictos más severos y destructivos en la especie humana. Hay que reintegrar al hombre al orden de la Creación, procurar que se conciba en cierta manera, pariente cercano de los animales, que viven de manera ordenada, más ligados a los procesos naturales.

Es por eso que Montaigne evoca a las cabras de Candia*, las que luego de haber recibido un dardo, por única indicación y maestría natural van en busca del dictame y comen esa hierba para curarse. En lugar de decir con arrogancia que las cabras actúan por naturaleza, mientras que nosotros cuando estamos enfermos usamos la razón para elegir el medicamento, debiéramos más bien considerar que los animales tienen en la naturaleza a "una verdadera maestra de escuela".

Ahora bien, aquí hay un deslizamiento de sentido. He aquí lo importante en la teoría de Montaigne tomado de "La Apología de Raymond de Sebonde"². La doctrina que interviene aquí está sometida a un deslizamiento de sentido porque Montaigne distingue perfectamente lo que el

* Candia: Antigua ciudad de Grecia en la isla de Creta. Hoy llamada Iraklion o Heraklion [N. de T.].

2. Cf. Montaigne, *Essais*, Livre II, ch. XII.

hombre adquiere con hesitación, por un uso relativamente delicado de la razón. Uso que puede integrar los resultados de la experiencia, que puede estar sometido al error y que nunca es por completo inmediato. Mientras que en las cabras de Candia, desde el momento en que son heridas por la flecha, van a comer el dictame. Evidentemente hay aquí dos especies de conductas y Montaigne lo sabe muy bien puesto que dice que los animales tienen la posibilidad, el honor de tener una verdadera maestra de escuela: la Naturaleza. Es decir, que actúan según un comportamiento, una conducta diferente de la conducta humana. Pero la conducta racional puede existir. Montaigne muestra que los "superiores" son los animales, ya que no tienen necesidad de interrogarse para saber qué medicamento necesitan, lo conocen directamente, tienen "una verdadera maestra de escuela" y no se equivocan. Es la puerta abierta al dualismo, porque so pretexto de exaltar al animal y de mostrar que el hombre no tiene que estar tan orgulloso de su humanidad, puesto que en el fondo no es "superior" a un animal ya que se equivoca y está obligado a recurrir a la razón, aunque los animales ni siquiera tengan esa razón, hecho que muestra "superioridad". Están en relación más directa con la naturaleza, y cuando uno dice eso, admite implícitamente que el proceso racional, es decir, el proceso de aprendizaje, difiere del proceso instintivo de los animales, que es más inmediato, que es una conducta más directa. Y es a partir de esta oposición que habrá distinción completa entre la inspiración renacentista: inspiración naturalista, monista, y el sistema de Descartes, que es un sistema dualizante, como nunca lo

hubo desde la Antigüedad. Tal vez, incluso, más dualista que los apologistas como Taciano, Arnobe, y Lactancio que declaraban que el cristiano es completamente diferente de los animales y de los demás hombres.

Descartes

Según Descartes el animal no posee inteligencia ni instinto. Es una máquina, un autómatas. Hasta allí se entendió por instinto, un análogo psíquico de la inteligencia, pero más compacto, más concreto, menos consciente, más recubierto debido al automatismo. A partir de Descartes, será explicado, no por el automatismo psíquico, sino por el físico. La doctrina cartesiana es la de un automatismo físico, es decir un automatismo de los seres, del cuerpo, de las actitudes, de los movimientos, sin alma y sin instinto.

Es necesario entender que el instinto en una doctrina como la de Montaigne, no es del orden de la razón sino del orden de lo psíquico. Es una realidad del orden de lo psíquico como en los Estoicos. Descartes fue el primero en decir que las conductas animales no son conductas instintivas sino mecánicas. De ninguna manera es lo mismo, tal vez se genere una confusión, ya que uno podría decir que lo que caracteriza a las conductas instintivas es el automatismo. Es falso, ya se verá luego.

Pero vamos a hablar de un automatismo psíquico, un automatismo comparable al que se obtiene o al que se piensa obtener cuando se lleva a cabo un aprendizaje extremadamente ceñido. El aprendizaje, por ejemplo, del tipo

de memoria, se puede desplegar a través de una serie de números, de palabras, o de un texto sin pensarlo y haciendo otra cosa al mismo tiempo. Esas actividades, cuando están constituidas, pueden efectuarse a partir de un proceso de desencadenamiento como una estimulación inicial, como la recitación de un texto que hay que retomar en el punto de arranque para lograr decirlo en su totalidad y que constituyen un automatismo que se puede llamar de tipo psíquico. Pero de ninguna manera Descartes piensa en ese automatismo. Él describe un automatismo que está muy lejos de ser el análogo de la inteligencia, de un hábito adquirido y aprendido: es un automatismo de la materia, de la *res-extensa*, debido a que las formas de sus piezas son comparables al funcionamiento de una máquina. Cuando una araña construye una tela, actúa exactamente como una máquina de tejer. Cuando un topo hace su topinera y cava su galería, actúa como una pala excavadora, es decir como una herramienta hecha para ese fin. Los animales están conformados para cierto tipo de acción generalmente limitada. A excepción de cierta manipulación material que corresponde a su formación corporal, son muy torpes, incapaces de resolver un verdadero problema. Dista mucho poder pensar que las maravillas de la industria de los animales citados, para mostrar la "superioridad" animal, testimonien en contra de ellos y en contra del instinto. Si uno quisiera considerar el instinto como algo psíquico en los animales, Descartes señalaría que allí no hay instinto, sólo hay automatismo corporal. He aquí lo que dice: "aunque varios animales demuestren ser más industrioses que nosotros en algunas

de sus acciones, en otras no demuestran lo mismo. Eso no prueba que tengan espíritu. Es la naturaleza que actúa en ellos"³. La naturaleza entendida como la conformación de su cuerpo. Actúan por figura y movimiento. Y, así como con una pala excavadora no se puede hacer otra cosa que cavar, o con una maquina de tejer, tejer, así una araña es incapaz de hacer otra cosa que tejer una tela o un topo que cavar la tierra y montarla en forma de topinera. El animal se encuentra pues, en virtud de su conformación corporal, eminentemente apto para el funcionamiento de su cuerpo. Fuera de éste nada puede. Claro está, Descartes dice que el espíritu humano no puede penetrar en el corazón de los animales para saber lo que ocurre allí⁴.

Finalmente, afirma que el pensamiento está contenido en nuestro sentimiento. El pensamiento es conciencia, y sostiene lo siguiente: "después del error de los que niegan a Dios, no existe nada que aleje más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud, como imaginar que el alma de los animales sea de la misma naturaleza que la nuestra"⁵. Quiere decir que el alma humana es *res cogitans*, y que la realidad animal es por completo *res extensa*, sin conciencia, sin interioridad. En efecto, el criterio sobre el cual Descartes se apoya para distinguir la realidad humana y la realidad animal, es este: la realidad humana se distingue de la del animal porque el animal puede hacer muy bien, como una herramienta, una cosa, y fuera de eso nada. No hay

3. Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, V partie.

4. Cf. Descartes, *lettre à Morus*, 5 fevrier 1, 1649.

5. Cf. Descartes, *Discours de la méthode*, V partie.

plasticidad. El ser humano, según el método cartesiano, puede poner todas las dificultades en forma de problema y resolverlas progresivamente por grados. Es lo que hace que el hombre no se encuentre adaptado completamente por figura y movimiento a nada. Él no tiene la conformación del topo o las hileras y ganchos de la araña, sino que resuelve problemas por la razón, por el espíritu, por lo que Descartes llama "tener espíritu", tener alma, tener facultad racional. Por eso el hombre puede vencer cualquier dificultad por medios progresivos, medios de posición y resolución de problemas. Entonces, se niega la conciencia en el animal, sobre todo de la facultad de adquisición racional, de aprendizaje inteligente, de resolución inteligente de los problemas. Se apuesta a la noción de automatismo en la conducta animal y a la supresión de la idea de instinto.

Malebranche

Es uno de los más fervientes entre todos los que adoptan la doctrina cartesiana. Tiene un "maravilloso" argumento para decir que los animales no pueden tener un alma y que no sufren. Escribió: "Los animales comen sin placer, gritan sin dolor, crecen sin saberlo, nada desean, nada temen, nada conocen y si actúan de una manera que indica inteligencia, es porque Dios los hizo así para conservarlos, formó su cuerpo de manera tal que evitan maquinalmente y sin temor, todo aquello que es capaz de destruirlos"⁶. Y tiene

6. Cf. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre VI, II partie, chapitre VII, Pléiade p. 467.

un argumento de naturaleza teológica muy conmovedor: los animales no pueden sufrir porque el dolor es la consecuencia del pecado original. Ahora bien, de ningún modo está dicho que los animales hayan comido el fruto prohibido, por consiguiente, los animales no pueden sufrir, —sería una injusticia para con ellos puesto que no cometieron ese acto⁷—. La especie humana es la única que puede sufrir. Por esta razón, uno puede descuartizar perros y ponerlos contra las puertas del granero para ver la circulación de la sangre. Es la conclusión a la que llegaban los señores de Port-Royal al permitirse la vivisección.

Bossuet

Es uno de los autores que con más fuerza se rebeló contra ese cartesianismo. Procuró conciliar a Descartes y a Santo Tomás. No habría que despreciar la meditación de Bossuet sobre este punto. Bossuet fue bastante lejos y dio prueba de perspicacia, de gran equilibrio en ese estudio. Dijo esto: "somos animales, los hombres somos animales. Tenemos la experiencia, tanto de lo que hace en nosotros el animal como de lo que hace en nosotros el razonamiento y la reflexión. El ser más rico y más completo, es el hombre. Y el hombre es animal. En cierta medida podemos tener experiencia de lo que es ser animal. En algunos casos somos seres empíricos y en eso somos animales. No es imposible probar, íntimamente, qué es ser animal". Ésta es, al menos, la idea de Bossuet.

7. Cf. Malebranche, *De la recherche de la vérité*, Livre IV, chapitre XI, Pléiade p. 717.

En otro momento dice que el verdadero problema no está en preguntarse si los animales tienen persistencia, conveniencia y razón en su conducta porque esto es en cierta medida análogo de la disposición en el ajuste de los diferentes órganos de un viviente. Dice: "hay disposición en el ajuste de los granos de una granada"⁸. Ustedes saben que los granos de una granada están engranados unos en los otros. Están ajustados y localmente deformados de manera tal que no hay ningún intersticio entre dos granos. No son rigurosamente regulares, pero están tan bien imbricados unos en otros, tan bien ajustados unos contra otros que hay que sacarlos uno por uno para que no se aplasten. Existe una disposición en el ajuste de los granos de una granada, una organización de tipo anatómico.

Esta organización anatómica en una planta es la misma que la organización que uno llama instintiva en el comportamiento de un animal que hace una cosa antes de otra. Es la noción de estructura anatómica extendida a la noción de estructura del comportamiento. El verdadero problema no es saber si hay una estructura, es decir persistencia, razón, relaciones en la conducta de los animales, sino que se trata de saber si la razón que se manifiesta por esa persistencia, esa organización, está en ellos individualmente o bien, si proviene del que los hizo. El problema planteado aquí es el de la Creación. ¿Es la especie animal la que contiene algo que por razones específicas lleva a cada uno de los individuos a actuar de ese modo (porque se es perro, gato o ardilla),

8. Cf. Bossuet, *Traité du libre-arbitre*, ch.V, "De la différence entre l'homme et la bête".

de la misma manera que los granos de una granada están imbricados unos en otros porque se trata de una granada que creció de tal forma y porque es propiedad de su especie ser así anatómicamente? ¿O bien existe en cada animal algo que actual y activamente se constituye en el principio de una organización, de una persistencia, de una razón y de una relación entre los diferentes actos? Dicho de otro modo, ¿se trata de una actividad específica o de una actividad individual? ¿Cuál es el soporte de la razón? Si es el Creador quien puso en los animales esta razón, esta organización, ésta es muy parecida a la organización de los granos de una granada (evidentemente específica); mientras que si es individual, es comparable a la que se produce en el ser humano depositario, como individuo, como persona, de la organización de sus actos, de la correlación de sus conductas. Es así como Bossuet plantea el problema pero sin resolverlo completamente. Sin embargo, muestra una clara conciencia de lo que se puede llamar la estructura del comportamiento en correlación con la estructura de la organización a nivel anatomofisiológico en los vivientes. En Aristóteles ya se encontraba algo de esto.

La Fontaine

La Fontaine fue el autor que, en el pensamiento del siglo XVII, asumió la defensa del reino animal ridiculizado por el pensamiento sistemático. Lo hizo con un carácter filosófico innegable y con elementos del saber positivo. Elementos que pueden ser considerados como punto de arranque del estudio etológico, es decir, del estudio de las

costumbres de las conductas de los animales. La Fontaine es el primero incluso en el siglo XVII que sostiene una teoría de la conducta animal que se desprendió paulatinamente de la teoría filosófica y devino una ciencia de la experiencia, o una materia de la experiencia. Es en las fábulas y particularmente en el *Discours à madame de la Sablière* que se observa esta afirmación y este estudio. He aquí una cita: "Ahora bien usted sabe Iris, de ciencia cierta, que, aunque el animal pensara, el animal no reflexionaría sobre el objeto ni sobre su pensamiento". Quiere decir que uno acuerda que el animal no tiene conciencia reflexiva. La reflexión es la deudora, en alguna medida, del cógito, de la actividad por sí misma. Pero esto no excluye de ninguna manera la inteligencia, el razonamiento, el cálculo, la previsión. Veamos ese fragmento capital del *Discours à madame de la Sablière*. Con respecto a éste, también se puede citar la epístola a madame de Montespan. Se trata de un fragmento que tiene, tal vez, un carácter tedioso, pero que querría lograr detener el cartesianismo por ser inadecuado en todos los fenómenos vitales. En su conjunto, La Fontaine consideró el género de las fábulas a la manera de la Antigüedad y no se las debe interpretar como la expresión directa de una realidad estudiada por él. La fábula es un género literario, pero en las epístolas y en los discursos, La Fontaine expresa mucho mejor su doctrina bajo la forma de la disertación.

En el final del libro IX, luego de las galanterías de la época, era así como las cosas se presentaban: veamos desde el verso 24 hasta el 178:

*Este fundamento planteado, no encuentre mal
Que en estas fábulas también yo entremezcle rasgos
De cierta filosofía,
Sutil, atrayente y osada.
(Es la filosofía de Descartes)*

*La llaman nueva. Usted ¿sí o no
Oyó hablar de ella? Ellos dicen pues
Que el animal es una máquina;
Que en él todo se hace sin elegir y por resortes
Ningún sentimiento, no hay alma, en ella todo es cuerpo.
Tal es el reloj que marcha
A pasos siempre iguales, ciego y sin propósito
(Sin previsión, el reloj cuya aguja avanza...)*

*Ábralo, lea en su interior;
Varias ruedas representan todo el espíritu del mundo;
La primera mueve a la segunda,
Una tercera sigue, repica finalmente.
Al decir de esas gentes el animal es tal cual:
El objeto lo golpea en un lugar;
Ese lugar golpeado va directamente,
Según nosotros, a transmitir al vecino la novedad.
(Es la teoría de la conducción nerviosa)*

*El sistema progresivamente la recibe.
La impresión se hace. Mas, ¿cómo se hace?*

* En el sentido de: medios físicos [N. de T.].

—Según ellos, por necesidad,
sin pasión, sin voluntad:
El animal se siente agitado
Por movimientos que el vulgo llama
Tristeza, alegría, amor, placer, dolor cruel
O algún otro de esos estados.
Pero, de ninguna manera es eso; no se engañe.
—¿Qué es pues? —Un reloj. —¿Y nosotros? —Eso es otra cosa.
He aquí cómo Descartes lo expone,
Descartes, ese mortal de quien hubieran hecho un Dios
Entre los paganos, y que está en el centro
Entre el hombre y el espíritu, como entre la ostra y el hombre
Así lo consideran nuestras gentes*, franca bestia de carga
He aquí — digo — cómo razona este autor
Sobre todos los animales, criaturas del Señor,
Tengo el don de pensar; y yo sé que pienso".
Ahora bien, usted sabe, Iris, a ciencia cierta,
Que aun cuando el animal pensara,
El animal no reflexionaría
Sobre el objeto ni sobre su pensamiento.
Descartes va más lejos, y sostiene claramente
Que de ningún modo, el animal piensa.
Usted no se inquiete
Por creerlo, ni yo.
Sin embargo, cuando en los bosques,
El sonido de los cuernos, el de las voces,
No dio ninguna tregua a la huidiza presa,

* En el sentido de criados, servidumbre [N. de T.].

** La Fontaine evoca la célebre proposición del *Discurso del Método*: "Pienso, luego existo" [N. de T.].

Cuando en vano, ella puso gran empeño
En confundir y borrar las pistas
El animal cargado de años, viejo Ciervo de diez cuernos
Pone en su lugar a uno más joven y lo obliga por fuerza
A presentar a los perros un nuevo cebo.
¡Cuántos razonamientos para conservar sus días!
El regreso sobre sus pasos, las malicias, los rodeos,
Y el cambio, y cien estratagemas
¡Dignas de los más grandes jefes, dignas de mejor suerte!
Se los desuella después de su muerte:
Son todos los honores supremos.
Cuando la Perdiz
Ve a sus pichones
En peligro, y como sólo tiene una pluma* nueva,
Todavía no puede volar para huir de la muerte
Simula estar herida y va arrastrando el ala
Atrayendo al Cazador, y al Perro sobre sus pasos,
Desvía el peligro, salva de este modo a su familia;
Y luego, cuando el Cazador cree que su Perro la atrapa,
Ella le dice adiós, alza el vuelo, y se ríe
Del Hombre, quien confuso, la sigue en vano con la mirada.
No lejos del norte existe un mundo
En el que se sabe que los habitantes
Viven como en los primeros tiempos,
En una profunda ignorancia:
Hablo de los humanos; porque, en cuanto a los animales,
Ellos construyen obras
Que con torrentes caudalosos detienen los estragos,

* Esta palabra tiene el sentido colectivo de plumaje [N. de T.].

*Y hacen comunicar una y otra ribera.
El edificio resiste, y dura en su conjunto.
Luego un lecho de madera, es un lecho de mortero.
Cada castor actúa: común es la tarea;
El viejo hace caminar al joven sin descanso,
Cada maestro de obra corre y empuña al bastón de mando
La república de Platón
No sería nada mas que aprendizaje
De esta familia anfibia.
Sabén, en invierno, construir sus casas,
Pasar los estanques sobre puentes,
Fruto de su arte, sabia labor;
Por más que nuestros semejantes vean eso,
Hasta el presente todo su saber
Consiste en pasar la onda a nado.
Que esos castores sólo sean un cuerpo vacío de espíritu,
Jamás podrán obligarme a creerlo;
Pero he aquí mucho más: escuche este relato,
Que me viene de un rey lleno de gloria.
El defensor del Norte será ante usted mi garante:
Voy a citar a un príncipe amado por la Victoria
Sólo su nombre es un muro para el imperio otomano
Es el rey polaco. Jamás miente un rey.
El dice pues que, en su frontera,
Unos animales están en guerra desde siempre;
La sangre que se transmite de padres a hijos
Renueva su materia*.
Esos animales, dice, son parientes del Zorro.*

* Materia en el sentido de odio, causal de la guerra [N. de T.].

*Nunca la guerra con tanto arte
Se hizo entre los hombres,
Ni siquiera en el siglo en que vivimos,
Guardaespaldas adelantados, vigías, espías,
Emboscadas, bandos, y mil invenciones
De una perniciosa y maldita ciencia,
Hija del Estigia*, y madre de los héroes,
Ejercen de esos animales
El sentido común y la experiencia.
Para celebrar sus combates, el Aqueronte debería
Devolvernos a Homero. ¡Ah! si lo devolviera,
Y si devolviera también al rival de Epicuro,
¿Qué diría éste último sobre estos ejemplos?
Lo que ya dije: que a los animales, la naturaleza
Puede por los únicos resortes** operar todo esto;
Que la memoria es corporal;
Y que, para llegar a los diversos ejemplos
Que saqué a luz en estos versos,
El animal sólo necesita de ella.
El objeto, cuando vuelve, va a su tienda***
A buscar, por el mismo camino,
La imagen anteriormente trazada,
Quien, sobre los mismos pasos vuelve de la misma manera,
Sin el recurso del pensamiento,
A causar un mismo acontecimiento
(Es la memoria – hábito).*

* (del lat. Stygius, y éste del gr. Styx, Stygós). Mit. El mayor de los ríos del mundo infernal. Daba siete vueltas alrededor del Infierno. Sus aguas aseguraban invulnerabilidad [N. de T.].

** Ver N. de T. pág. 69 [N. de T.].

*** en el sentido del cerebro [N. de T.].

Nosotros actuamos de manera diferente,
La voluntad nos determina,
No el objeto, ni el instinto. Hablo, camino;
Siento en mí cierto agente;
Todo obedece en mi máquina*
A ese principio inteligente.
Y es distinto del cuerpo, se concibe claramente,
Se concibe mejor que el cuerpo mismo:
De todos nuestros movimientos es el árbitro supremo.
Pero ¿cómo lo entiende el cuerpo?
Ahí esta el punto: veo la herramienta
Obedecer a la mano; pero a la mano ¿quién la guía?
(Es el problema de la comunicación de las substancias)

¡Eh! ¿Quién guía a los cielos y a su rápida carrera?
Algún ángel está quizás atado a esos cuerpos.
Un espíritu vive en nosotros, y mueve todos nuestros resortes:
La impresión se hace. El medio, yo lo ignoro:
Sólo se lo aprende en el seno de la Divinidad;
Y, si hay que hablar con sinceridad,
Descartes también lo ignoraba.
Nosotros y él sobre eso estamos iguales:
Lo que yo sé, Iris, es que en esos animales
Cuyo ejemplo acabo de citar,
Ese espíritu no actúa, el hombre sólo es su templo.
Por esto hay que dar al animal una ventaja**

* en el sentido de mi cuerpo [N. de T.].

** Palabra muy imprecisa, pero escrita adrede por La Fontaine. En el sistema cartesiano, el animal era parecido a la planta. Pero La Fontaine no admite las diferencias absolutas e insinúa la idea de una gradación [N. de T.].

Que la planta, después de todo no tiene.
Sin embargo la planta respira:
Mas, ¿quién responderá a lo que voy a decir?

Sigue la fábula *Los dos ratones, el zorro y el huevo**, que indica la posibilidad de previsión y, en cierta medida, el razonamiento en el animal. Existe también otra fábula en la cual La Fontaine quiere directamente atacar la doctrina cartesiana. Es la fábula del búho: "*El Ratón y el Búho*"**, en el libro IX, fábula 9, que había manifestado la *pronoia*, un principio de previsión y de cálculo en función de lo que la previsión le permitía recoger. Se encontró en un árbol hueco un viejo búho. Los búhos viejos siempre son más sabios que los búhos jóvenes, y al mismo tiempo que él, en el fondo del hueco del árbol, "muchos ratones sin pies, rechonchos de grasa". El búho los había capturado durante el verano en el momento en que los ratones se pasean y los había amputado porque había razonado. Y así La Fontaine, nos describe el razonamiento del búho: ahora bien, estas gentes tienen pies, estas gentes corren. Por consiguiente, si se les cortan los pies y se los guardan en el interior del árbol, serán comida fresca para el invierno. Mas estas gentes van a debilitarse porque sin pies ya no podrán nutrirse. En consecuencia, es necesario también juntar granos, trigo... y el búho se había abastecido de cierta cantidad de granos de trigo que daba a los ratones para mantenerlos regordetes. Estos son algunos ejemplos que La Fontaine da para mostrar que no sólo

* En francés: Les deux Rats, le Renard et l'Œuf [N. de T.].

** En francés: Les Souris et le Chat-Huan [N. de T.].

hay conciencia en los animales, aunque admite que no hay reflexión. Pero hay conciencia porque hay hechos de organización y de experiencia individual. Él habla de animales sociales, y me pregunto si lo pensó en ese momento. Es posible que lo haya pensado porque hay aspectos culturales en los animales, aquello que uno llama "una cultura" en varias sociedades animales. Se comprobó que algunas sociedades de leones, en ciertos lugares, tienen maneras de cazar que no son las mismas que otros leones ponen en práctica en otros lugares. Por ejemplo, la manera de cercar a la presa, de abatir las presas asociando a una treintena o cuarentena de animales que se alejan mucho y que inmediatamente se acercan para espantar a sus presas hacia el centro del círculo que se estrecha. Son formas culturales y no sólo instintivas. Vale decir que si un león fue criado en un grupo en el que se practica esa manera de cazar, va a cazar así, de lo contrario lo ignorará. No parece que lo supiera, que lo hiciera instintivamente. La Fontaine no está seguro que en las sociedades animales no existan fenómenos culturales muy caracterizados. Esto es algo que está implícito en lo que se nos dijo sobre los castores, respecto de la jerarquía social: un castor mandaría a los demás con "un bastón en alto". No sé si es cierto, pero es la idea que él puede tener de las relaciones de ascendencia-superioridad entre los animales en las conductas colectivas.

ANOMALÍAS.

GILBERT SIMONDON, UNA FILOSOFÍA DE LA INDIVIDUACIÓN

Adrián Cangi

"Hay que desmenuzar el universo,
perder el respeto a todo"
Nietzsche

Gilbert Simondon alcanza reconocimiento en Francia entre 1964 y 1989 después de la difusión de su tesis doctoral defendida en 1958 bajo el título *L'Individuation à la lumière des notions de Forme et d'Information*, publicada en dos volúmenes. El primero *L'individu et sa genèse physico-biologique* (1964), el segundo *L'Individuation psychique et collective* (1989). Un artículo de Gilles Deleuze editado por la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* de 1966, valora y respalda el primer volumen de Simondon por su originalidad en el planteo del problema de la individuación. Si la tesis de Simondon será considerada transformadora del campo filosófico contemporáneo es porque dejará sus marcas en *Différence et répétition* (1968) de Deleuze y afectará a un campo filosófico dedicado a la investigación histórica de la noción de Individuo. Aquello que se le reconoce a Simondon es un profundo conocimiento de la historia de la filosofía y de la ciencia en el planteo de la pregunta por el proceso de individuación, capaz de reunir el atomismo de Demócrito con el principio de indeterminación de Heisenberg, el pensamiento de lo individual de Aristóteles con el retorno a la cosa misma de Husserl, el ego cartesiano y la mónada leibniziana con el *Dasein* heideggeriano.