

El impenetrable corazón animal: Descartes y Condillac ante los animales

The impenetrable animal heart: Descartes and Condillac on animals

Hernán Neira¹
Universidad de Santiago de Chile

Resumen

En la modernidad, especialmente francesa, la comparación entre animales y humanos juega un papel central para comprender lo humano, como lo demuestran los trabajos de Descartes y de Condillac. El examen de esas obras permite ver cómo en la modernidad se constituyen dos interrogantes sobre lo animal. La primera: ¿cómo podríamos fundar o, al contrario, deslegitimar una semejanza entre animales y humanos?; y, la segunda: ¿cómo podemos hablar filosóficamente de los animales si parte de la esencia de ellos pareciera consistir en ser impenetrables para el conocimiento humano? La reflexión sobre la postura que estos filósofos tienen sobre lo animal nos permite clarificar algunos de los desafíos que la zoofilosofía actual debe resolver.

Palabras clave: Descartes, Condillac, animales, sensibilidad animal, soberanía, zoofilosofía.

Abstract

During French modernity, comparison between animals and humans is a key to understand what “human” is, as shown by Descartes’s and Condillac’s works. An analysis of these works allows us to see how, during modernity, two questions about animals arise. (i) How might one establish a foundation for a resemblance between humans and animals or, on the contrary, consider it illegitimate? (ii) How could one speak philosophically about animals if part of their essence seems to consist of being impenetrable for human knowledge? Reflecting on the position of Descartes and Condillac on animals makes it possible to clarify some of the challenges that contemporary zoophilosophy must solve.

Key words: Descartes, Condillac, animals, animal sensibility, sovereignty, zoophilosophy.

¹ Universidad de Santiago de Chile, Departamento de Filosofía. Av. Libertador Bernardo O’Higgins 3363, 9170022, Estación Central, Chile. E-mail: hernan.neira@usach.cl. Website: www.neira.cl

La discusión sobre naturaleza de lo animal ha sido objeto de debates casi constantes en la historia de la filosofía. Estos debates siempre o casi siempre se han relacionado con la definición de lo humano, como si esta especie no pudiese alcanzar certeza de sí sin mirarse en el espejo que le tienden los animales. En una línea semejante, ya en la Modernidad, especialmente francesa, la comparación entre ambos grupos de seres vivos juega un papel central en los trabajos de Descartes y de Condillac para comprender lo humano. El examen de algunas obras de estos autores y las acusaciones del segundo hacia el primero –quien ya no estaba en condiciones de defenderse– permite algo más que alcanzar un conocimiento histórico sobre lo que pensaron en relación con el tema, pues deja ver cómo durante los siglos XVII y XVIII se constituyen dos interrogantes que subsisten hasta hoy o que incluso hoy cobran todavía más vigencia. La primera: ¿cómo podríamos fundar o, al contrario, deslegitimar una semejanza entre animales y humanos?; y, la segunda: ¿cómo podemos hablar filosóficamente de los animales si parte de la esencia de ellos pareciera consistir en ser impenetrables para el conocimiento humano? En el presente artículo queremos reflexionar sobre las consecuencias que podríamos deducir de la polémica entre Descartes y Condillac sobre los animales y, especialmente, sobre la sensibilidad o ausencia de sensibilidad en ese grupo de seres vivos. A partir de la teoría de la sensibilidad que desarrolla cada uno de ambos autores, se planteará el problema de la dificultad o imposibilidad humana de penetrar en el carácter animado de los animales y aquello que los diferencia de los humanos. De la sensibilidad de los animales se deduce, también, un debate sobre una posible soberanía de éstos, por el papel que en la filosofía política se atribuye a la sensación en la capacidad de velar por sí mismo en un mundo natural y social.

Los animales son impenetrables: Descartes

En la segunda *Méditation*, Descartes afirma abandonar la pregunta por la naturaleza de lo animal y de lo racional:

Pero qué es un hombre? Diré que es un animal razonable? No, por cierto, pues después habría que investigar lo que es lo animal, y lo que es razonable [*quidnam animal sit, & quid rationale*], y así de una sola pregunta caeríamos insensiblemente en una infinidad de otras más difíciles y embarazosas, y no quisiera abusar del poco tiempo y ocio que me queda empleándolo a desenmarañar tales sutilezas (Descartes 1983 [1641], p. 275).

¿Realmente cree Descartes legítimo abandonar el tema de lo animal y de lo racional con tal sorprendente economía de tiempo y palabras? No, no lo cree, y hay algo de hipocresía en ese párrafo. Cuando aparecen las *Méditations*, en 1641, Descartes tiene 45 años de edad, y le quedan aún veintiséis años de vida, hasta 1667, y no se sabe que en aquella época temiese su muerte o estuviese enfermo. De hecho, a uno de los dos conceptos, el de razonable, dedicará, de distintas maneras, mucho más tiempo y ocio del que afirma, porque finalmente lo habrá tratado repetidamente, en público y en privado, como testimoniarán su libro *Passions de l'âme* (1649) o en el *Traité de l'homme* (1664, aunque escrito previamente) y, por supuesto, ya lo había tratado en el *Discours de la méthode* (1637). Es más, en la misma segunda *Méditation*, pocos párrafos después de declarar su ausencia de tiempo y ocio para esos temas, les consagra unas líneas que pretenden resolverlos:

¿Entonces, qué soy? Una cosa que piensa [*Res cogitans*]. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente² (Descartes, 1983 [1641], p. 278).

En conjunto, el *Discours*, las *Méditations* y *Les passions de l'âme* son algo repetitivas sobre lo animal y lo racional. Descartes no establece progresivamente su doctrina sobre lo animal y lo racional, sino que surge ya constituida a partir del *Discours*. Las obras posteriores no producen inflexiones radicales sobre la creencia cartesiana de que él mismo es una cosa que piensa, esto es, que duda, etc., y que esta cosa que piensa es distinta de otra, esta última espacial, que es el cuerpo. En sus obras *públicas* no habrá cambios fundamentales de opinión; sin embargo, según veremos, en una de sus obras *privadas*, vale decir, en una de sus cartas, introducirá matices en la insensibilidad animal.

Son relativamente conocidas las comparaciones cartesianas entre el cuerpo (humano o animal) y una máquina, por lo que me limito aquí a citarlas en la medida justa en que serán necesarias para la discusión posterior. Para definir el cuerpo, en la segunda *Méditation*, sostiene que él mismo “se consideraba primeramente como teniendo un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y de carne, de forma que parece un cadáver, a la cual llamaba con el nombre de cuerpo”³, lo que confirma poco más adelante, en la sexta *Méditation*, al afirmar que el cuerpo humano sería como un reloj (*horologium*), que no se movería por efecto de la voluntad, sino de la “disposición de los órganos” (Descartes, 1983, p. 331). En la respuesta a las sextas objeciones a las *Méditations*, reconoce la existencia de un “alma corporal” (*âme corporelle*), que sería la de los animales y que se distingue del alma pensante, propia de los humanos (Descartes, 1983 [1641], p. 530).

Previamente, en el capítulo quinto del *Discours de la méthode* (en adelante *Discours*), Descartes sostiene que nada permite distinguir entre, por un lado, el cuerpo humano o de un animal sin razón y, por otro, una máquina, a excepción del hecho de que no hay humanos tan tontos que no puedan combinar algunas palabras (Descartes, 1983 [1637], p. 165).

En el *Traité de l'homme*, reitera que los seres humanos

están compuestos, como nosotros, de un Alma y de un Cuerpo [...] Supongo que el cuerpo no es otra cosa más que una estatua o máquina de tierra, que Dios forma deliberadamente, para hacerla lo más semejante a nosotros que se pueda (Descartes, 1983 [1664], p. 807).

Epistolarmente, Descartes ya había expresado ideas semejantes. En marzo 1638, escribía a Butendjick acentuando el hecho de que las funciones corporales se realizan “en el hombre y no por el hombre”, que los animales son autómatas y que “el alma puede pensar sin el cuerpo” (Descartes, 1983, p. 1002-1003). Sin embargo, once años más tarde y ocho años después de publicar las *Méditations*, en la carta a Henri More⁴ del 5 de febrero 1649, Descartes enriquece su posición sobre la insensibilidad de los animales y genera una pequeña inflexión en ella:

² “Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens” (Descartes *et al.*, 2012, § 8). En francés: “Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent” (Descartes, 1983 [1641], p. 278). Todas las traducciones del francés y del portugués son nuestras.

³ “Nempe occurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia, machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, & quam corporis nomine designabam” (Descartes, 2012 [1641]).

⁴ Morus es la manera francesa de designar al filósofo de Cambridge, corresponsal de Descartes.

aunque tenga por demostrado que no se pueda probar que hay un pensamiento en los animales, no creo, sin embargo, que se pueda demostrar que no lo hay, porque el espíritu humano no penetra en el corazón de ellos, pero, examinando lo que es más probable en esta materia, no veo ningún argumento que milite a favor del pensamiento de los animales [bêtes] (Descartes, 1983, p. 1319).

La impenetrabilidad del corazón de los animales es emocional, por cierto, e impide todo compromiso entre humanos y animales, excepto –piensa él- cuando se vive una etapa infantil y prejuiciosa, y además es una distancia epistemológica, un impedimento *a priori* de todo conocimiento del posible aspecto sensible que tal vez exista en los animales. En la carta a More coloca el corazón de los animales –y el corazón de lo animal– en un lugar que puede ser calificado de ambiguo. El corazón de los animales es *res extensa*, pero algo en él queda fuera del campo de lo que se pueda saber con los instrumentos forjados en el *Discours* y las *Méditations*. Es, naturalmente, un círculo vicioso: de aquella parte de lo animal que es *res extensa* sí se puede hablar, como se habla de la naturaleza divisible y mecánica; pero, en sentido contrario, de aquello impenetrable y “espiritual” de lo animal es necesario callar filosóficamente; y, como la obra de Descartes es filosófica, nada puede decir de la impenetrable sensibilidad de animales. El corolario es que, por ser impenetrable, no se puede dar ni por cierto ni por falso lo relativo al pensamiento de los animales, como bien expresa a More: “aunque tenga por demostrado que no se pueda probar que hay un pensamiento en los animales, no creo, sin embargo, que se pueda demostrar que no lo hay”.

Descartes, al declarar en privado ante su colega More la incapacidad del ser humano de pronunciarse sobre el pensamiento animal, transforma en sólo probable lo que en otros textos había dado por cierto. Sorprende esa declaración en un filósofo que, tantas veces, ha sostenido, con certeza, que los animales ni piensan ni sienten. Elizabeth de Fontenay afirma que, sin embargo, Descartes no transforma la hipótesis metodológica de que no esté probado que los animales tengan pensamiento en dogma metafísico, es decir, no llega a hacer una proposición filosófica sobre ese hecho. Fontenay concluye que Descartes soñaría con una especie de anti-*Emilio* que impida el establecimiento de lazos cordiales entre animales y humanos, es decir, sueña con un ser humano, sin “prejuicios de la infancia” que elimine todo vínculo emocional con los animales (Fontenay, 1998, p. 285), vínculo que sería posible si los animales tuviesen alguna capacidad de pensar. ¿Pero cuál es la relación entre el pensamiento y la sensibilidad animal? ¿Se deduce la segunda de la primera? Para responder esta pregunta necesitamos avanzar previamente sobre otros aspectos.

Debemos insistir en el hecho de que, en la carta a More, se manifiesta que el mismo Descartes no es completamente ajeno al prejuicio infantil que denuncia (suposición de que los animales piensan), porque su certeza se debilita y se reduce a un *no se puede probar* y a un *lo más probable*. También cabe preguntarse cuál es el estatuto de ese “sentimiento” que hace depender de un “corazón” que califica de impenetrable, pues hay cierta oscilación. En una obra *pública*, *Les passions de l'âme*, que apareció en 1649, Descartes explica que

Lo que aquí nombro espíritus [animales] son sólo cuerpos, y no tienen ninguna otra propiedad sino que son cuerpos muy pequeños que se mueven muy rápidamente, así como las partes de la llama que sale[n] de una antorcha (Descartes, 1983 [1649], Art. 10, p. 700).

La división tajante e inicial entre *res extensa* y *res cogitans* lleva a Descartes a innumerables artificios para unirlos y explicar la vida humana que, a pesar de sus

afirmaciones, él mismo percibe como algo más que pensamiento. De ello se deducen varias consecuencias. La más directa es que la antropología filosófica cartesiana se vuelve problemática, tal vez confusa, y tiende a reducirse a una filosofía de la mente, de una mente sin contexto, que posteriormente trata de vincular con el cuerpo y con la sensibilidad mediante distinciones nunca del todo resueltas. Tal es el caso del artículo 17 de *Les passions de l'âme* donde describe un "alma" dotada de dos tipos de funciones (*fonctions*):

las cuales son principalmente de dos géneros, a saber: unas son las acciones del alma, las otras son sus pasiones. Aquellas que nombro sus acciones son voluntades nuestras todas, a causa de que experimentamos que vienen todas directamente de nuestra alma y parecen depender de ella; como, en cambio, se puede nombrar generalmente sus pasiones a todos los tipos de percepción o conocimientos que se encuentran en nosotros, a causa de que frecuentemente no es nuestra alma que las ha hecho tales como son, y a que siempre las recibe de cosas que son representadas por ellas (Descartes, 1983 [1649], p. 704).

Esta diferencia entre acciones y pasiones del alma, las primeras originadas exclusivamente en el alma y las segundas en una representación que el alma hace de las percepciones o de la sensación, transforma a las pasiones en algo mediato, en algo reflejado. La sensación se inicia cuando está acompañada de la *idea* o *pensamiento* de sensación, es decir, cuando el alma produce una acción ante la sensación, acción que sólo puede provenir del alma pensante unida al cuerpo (alma de la que carecen los animales). Así también lo interpreta Ethel Menezes, al afirmar, en relación con este problema, que "sólo parte de las sensaciones puede ser llamada pensamiento, siendo la parte resultante del elemento corpóreo de la composición [alma – cuerpo]" (Menezes Rocha, 2004, p. 353)⁵.

Eso sería coherente con la afirmación hecha por Descartes a Gibieuf, el 19 de Febrero 1642:

No veo dificultad para entender que las facultades de imaginar y de sentir pertenezcan al alma, a causa de que son especies [*espèces*] de pensamientos; y, sin embargo, sólo pertenecen al alma en tanto que está unida al cuerpo, a causa de que son tipos de pensamientos, sin los cuales se puede concebir un alma completamente pura. En cuanto a los animales, notamos bien que en ellos movimientos semejantes a los que siguen a nuestra imaginaciones y sentimientos, pero no por ello notamos imaginaciones o sentimientos [en ellos] como espero hacer ver claramente describiendo en detalle toda la arquitectura de sus miembros y la causa de sus movimientos (Descartes, 1983, p. 1142).

El hecho se vuelve más complejo si relacionamos con el ser humano la hipótesis de la impenetrabilidad del corazón animal y de los dos tipos de pensamiento. Descartes concibe al ser humano como *res cogitans* unida a un cuerpo. Ahora bien, el cuerpo humano es fundamentalmente similar al de los animales: ¿debería decirse, entonces, que también está compuesto de aspectos mecánicos y otros que son propios de la impenetrabilidad del corazón, del espíritu y del alma corporal [*âme corporelle*] que Descartes mencionaba a More? ¿Podemos admitir en el ser humano la existencia de un "espíritu animal" (*esprit animal*) que consiste sólo en cuerpos muy pequeños que se mueven? Una explicación a ello puede deducirse del ya mencionado octavo

⁵ Sin embargo, no coincidimos con la interpretación de Menezes en el sentido de que, en Descartes, el pensamiento, incluso el que proviene del alma unido al cuerpo, deba tener necesariamente un contenido proposicional (Menezes Rocha, 2004, p. 357).

párrafo de la segunda *Méditation*. En él, Descartes describe la *res cogitans* que él mismo declara ser como “una cosa que duda [*dubitans*] que concibe [*intelligens*], que afirma [*affirmans*], que niega [*negans*], que quiere [*volens*], que no quiere [*nolens*], que también imagina [*imaginans*] y que siente [*sentiens*]” (Descartes, 1983 [1641], p. 278). Esa afirmación puede ser entendida mejor a partir de un modelo clásico del alma, según el cual existe un alma racional y otra sensible. En el capítulo VI de *La república*, Platón (2006) distingue cuatro operaciones del alma: la inteligencia, el pensamiento, la creencia y la imaginación”, siendo las dos primeras inteligibles y las dos últimas sensibles (Platón, 2006, § 511 e)⁶. De modo análogo –no idéntico–, podemos distinguir en la concepción del alma cartesiana dos grandes ámbitos: el primero incluye las cuatro primeras operaciones (dudar, concebir, afirmar, negar, querer, no querer); y, el segundo, las dos últimas (imaginar y sentir), que podemos considerar, siguiendo a Descartes, como “especies de pensamiento”, pero no pensamiento propiamente. La sensibilidad se produciría sólo cuando estas dos últimas operaciones, comunes a animales y humanos, afectan al primer ámbito del alma, cuando afecta al pensamiento, a la *res cogitans*, y la motivan, por ejemplo, a querer y no querer, lo que no se da en los animales, pues en ellos los espíritus corporales no logran afectar al primer ámbito del alma (dudar, concebir, querer, no querer), por no existir en ellos. Eso permite a Descartes, como ya vimos que manifiesta a Gibieuf, sostener que los animales tengan movimientos “semejantes a los que siguen a nuestras imaginaciones y sentimientos, pero no por ello notamos imaginaciones o sentimientos [en ellos]”. Así también lo entiende André Bridoux en la presentación del *Traité de l’homme*: “el Hombre, en la medida en que es cuerpo, entra en el mundo y no podría sustraerse a la “gran mecánica”, que es su ley. Para Bridoux estaríamos ante una explicación mecánica del cuerpo humano, considerado como máquina, y, lo que debería hacerse notar, ante una explicación mecánica de las funciones mentales, tales como los sentidos, la imaginación, la memoria, en tanto dependen de la estructura y de los movimientos de esta máquina corporal” (Descartes, 1983 [1664], p. 806).

A ello hay que agregar que, si las expresiones del cuerpo humano siguen la misma arquitectura y responden a la misma fisiología y mecánica, como Descartes explica en numerosas oportunidades y con amplio detalle en los párrafos 188 al 198 de los *Principes de la philosophie* (Descartes, 1983 [1644], p. 653-661), es necesario concluir que en animales y humanos el cuerpo y sus movimientos sólo responden a causas fisiológico-mecánicas. Entonces, la explicación mecánica relativa a los animales puede extenderse también al cuerpo de los seres humanos (Menezes Rocha, 2004, p. 362) y la zoología se transforma en una suerte de antropología física o vice versa. Cabría, entonces, elaborar una antropología filosófica triple: un tratado del alma (propiamente hablando, de la *res cogitans*); un tratado del “corazón” del cuerpo humano (la sensibilidad y la imaginación); y, por último, una antropología del cuerpo humano, en cuando compuesto de aspectos puramente mecánicos. Paralelamente se podría desarrollar una zoología del alma animal, en cuanto ésta pueda tener de común al cuerpo humano y a los animales, en cuanto compuesta de espíritus animales que afectan la parte *cogitans* del alma. Digo “cabría elaborar”, en condicional, porque en sentido estricto, no cabe ni antropología ni zoología del corazón animal ni del corazón de lo animal, por ser impenetrables. Entonces, aquél aspecto del cuerpo humano que es común con el cuerpo animal permanecería en ámbito de lo inalcanzable filosóficamente, de lo impenetrable.

⁶ Los traductores de esta obra, José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, manifiestan la dificultad del término “pensamiento”, *dianoia*, que puede indicar el pensamiento discursivo; y con “imaginación”, *eicharia*, que puede ser un estado de ánimo que permite tener por verdaderas cosas con que no lo son (Platón, 2006, p. 222).

¿Son las percepciones del alma unida al cuerpo espíritus animales? ¿Constituyen esas percepciones o espíritus animales un tipo de alma animal? ¿Se diferencia el alma animal por completo del alma humana que, sin embargo, *también* se ve afectada por las representaciones de la imaginación? ¿Un espíritu animal se da completamente en un animal que carece de pensamiento y de alma? ¿El espíritu animal en el cuerpo de los animales es el mismo que en el cuerpo humano? Descartes intentará resolver estos temas en carta a Gibieuf, en la ya mencionada carta a More y en las *Passions de l'âme* (Descartes, 1983 [1649]) con una casuística de los tipos de alma y de los modos en que es afectada por sí mismas o por las representaciones, pero no ofrece una solución satisfactoria.

Incluso aceptando el postulado cartesiano de que lo humano es *res cogitans* y que lo animal se vincula con lo humano sin ser lo humano, el vínculo quedaría fuera del alcance filosófico, por la impenetrabilidad del corazón animal. A partir de la carta a Morus se plantea una duda de la que ya no hay cómo salir. Aunque se acepte la división del alma entre una parte racional y otra sensible, los problemas fundamentales que surgen de antropología y de la estética cartesianas no pueden ser superados dentro de su sistema, sistema que hace difícil la comprensión de lo humano y de lo animal.

Creo, con Heidegger, que la pregunta por la animalidad (*Tierheit*) del animal lleva a la pregunta sobre la esencia de la vida y a lo que significa la noción de hombre (*Mensch*), y que la metafísica del sujeto humano de Descartes hace difícil penetrar la esencia del hombre (Heidegger, 1992, § 49, p. 305). Hay que agregar que esa metafísica hace difícil o imposible alcanzar la esencia de la animalidad. Ello se debe a dos motivos. El primero es que Descartes no extrae de la duda sobre la sensibilidad de los animales las conclusiones que sí extrae de la duda sobre la existencia del conjunto de la naturaleza y de sí mismo. No olvidemos que, tanto en el *Discours* como en las *Méditations*, se trata inicialmente, según expresa en esta última obra, de abandonar la certeza en todas sus opiniones previas para establecer “algo de firme y constante en las ciencias” (*Méditations*, Descartes, 1983 [1641], p. 268). La probabilidad y el hecho de que no se pueda probar la insensibilidad de los animales debiera arrastrar consigo el conjunto del saber cartesiano sobre estos y sobre el ser humano, pero se produce la paradoja –tan contraria al método que él mismo ha propuesto–, de que la duda sobre la naturaleza de la sensibilidad animal tiene escasa incidencia sobre su sistema y todo queda en una declaración privada ante More. Sin embargo, ha surgido un área de opacidad en su filosofía. Si bien el alma que piensa le parece a Descartes directamente accesible, no le parecen igualmente accesibles ni el alma corporal ni el “corazón” de los animales. Cabe preguntarse, entonces, qué decir de ese corazón animal, del que no tiene la inmediatez de conocimiento que se logra del espíritu humano (segunda *Méditation*) ni la certeza que se alcanza sobre la existencia del resto del universo (que es *res extensa*), certeza asegurada en la perfección de Dios (tercera *Méditation*). La impenetrabilidad del corazón animal permanece sin ser del todo aclarada ni del todo vencida, y tal vez sea invencible al esfuerzo epistemológico de las dos principales obras de Descartes que son, al mismo tiempo, las que aseguran la validez científico-metafísica de todas las demás y que, por ello mismo, no contradicen a las anteriores. Por ello será necesario cortar el nudo gordiano de la *res extensa* opuesta a la *res cogitans* y de la casuística que pretende reunirlos de manera tardía, artificial y nunca bien lograda; y será necesario aceptar un “alma” o alguna entidad, extensa o pensante, que haga posible a la vez el movimiento corporal y la sensación sin acudir a la necesidad de una capacidad de pensar que haga posible a esta última. Podemos entender el corte gordiano de dos maneras: como una redefinición profunda de lo sensible –tal será el caso de Condillac– o bien como una crítica a la metafísica que al mismo tiempo da lugar y

se desarrolla mediante esos conceptos –tal será el caso de Heidegger. Nos parece que la crítica a que somete Condillac a Descartes revela algunos hechos esenciales de éste y, al mismo tiempo, plantea otros temas. En consecuencia, es necesario detenerse en el *Traité des animaux* (Condillac, 2012a [1755]) escrito por aquél.

La primacía de la sensación: Condillac

El *Traité des animaux* revisa y contradice los planteamientos de Descartes relativos a los animales. Condillac abandona la idea de la *res cogitans* y de la *res extensa*. Es que esa diferencia excluye la sensación en esta última; no hay forma de rescatar la sensibilidad animal, ni tampoco de realizar una antropología integral, mientras se mantengan la terminología y la conceptualización cartesianas. Que Condillac abandona el lenguaje cartesiano se manifiesta en que aborda el tema a partir del análisis de la palabra “sentir”, llegando a la conclusión de que, aplicada a los humanos, significa lo mismo que si se aplica a los animales. Comentando el influjo de Descartes en Buffon afirma:

Sentir significa propiamente lo que experimentamos [*éprouvons*] cuando los órganos son movidos por la acción de los objetos [...] En consecuencia o estas proposiciones *los animales* [*bêtes*] *sienten* y *el hombre siente* deben entenderse de la misma manera o *sentir* cuando se dice de los animales es una palabra a la que no se adjunta ninguna idea (Condillac, 2012a [1755], p. 436).

Más adelante agrega:

La unidad de la persona supone necesariamente la unidad del ser sintiente; supone una sola sustancia simple, que se modifica de manera diferente con motivo de las impresiones que se producen en las partes del cuerpo. Un solo yo formado de dos principios sintientes, uno simple, el otro extenso, es una contradicción manifiesta; sería una sola persona como suposición, sería dos verdaderamente (Condillac, 2012a [1755], p. 437).

Para Condillac, lo humano y lo animal se unen por la sensación, de forma mucho más estrecha que lo logrado en todos los intentos cartesianos; se trata de una unión inicial y profunda, que iguala a ambos grupos de seres vivos por medio de la sensación. Que el análisis de Condillac parta del papel central del sentir y no del pensar es coherente con la pretensión “materialista” de recuperar el valor de la percepción. Ya no importa tanto dónde influya la sensación (para Descartes, incide en el alma, pero no es parte de ella), sino que adquiere autonomía y valor por sí misma, a la vez que constituye el eje del carácter unitario del yo. Quizás, más que llamar materialista a Condillac, debemos definirle como un monista de la sensación, de la personalidad y de la animalidad, lo que incluye al ser humano en cuanto tiene de animal. Este monismo de la sensación irá acompañado de un dualismo en el conocimiento moral, por razones que explicaremos más adelante, pero esto último no desmerece ni disminuye al anterior. El monismo de la sensación en Condillac no se ve amenazado por las capacidades intelectuales o morales específicas de los humanos; más que ser fruto de una deducción o de una inducción, se trata de un principio *a partir* del cual explica los rasgos comunes de la humanidad y de la animalidad.

En el *Traité des animaux*, Condillac se expresa como un etólogo *avant la lettre* al comprender que la sensibilidad es requisito del movimiento de los animales y que éste es clave en la conservación de muchos de los seres vivos que no dependen

para desplazarse de corrientes de aire o de agua. La sensibilidad desempeña un papel fundamental en estos últimos porque contribuye a asegurar su supervivencia de manera autónoma:

Pero los animales buscan por ellos mismos su conservación; se mueven a su arbitrio [*à leur gré*], toman lo que les es propio, rechazan, evitan lo que les es contrario; los mismos sentidos que regulan nuestras acciones, parecen regular las de ellos. ¿Sobre qué fundamento se podría suponer que sus ojos no ven, que sus orejas no escuchan, que no sienten, en una palabra? (Condillac, 2012a [1755], p. 434).

Se dice, comúnmente, que los animales están limitados al instinto y que la razón es lo que corresponde sólo al hombre. Estas dos palabras, *instinto* y *razón*, que no se explica, contentan a todo el mundo y pasan por un sistema razonado (Condillac, 2012a [1755], p. 487).

La sensibilidad orienta a los animales en el espacio en que viven permitiéndoles, justamente, vivir. Al mismo tiempo de proponer un monismo de la sensación, Condillac hace del *sentir* una noción que incide en la psicología, en la antropología, en la teoría del comportamiento y en la política. Para esta última, es de especial importancia el vaciamiento de sentido que hace Condillac de la palabra instinto. Esta palabra subsistirá hasta bien entrado en el siglo veinte y será central en Darwin (1952) y en Freud (1978), quienes dan a ese concepto el rol de una fuerza ciega e inconsciente. En cambio, Condillac sostiene que el instinto “no es nada”, porque sólo es un comienzo de conocimiento, no un conocimiento, y que las acciones de los animales dependerían de tres principios que actúan paralelamente: un mecanismo, un sentimiento ciego (que no puede comparar sensaciones) o bien de un sentimiento “*qui juge et qui connoît*” (Condillac, 2012a [1755], V, parte II, p. 487). Condillac agrega que los dos primeros principios son insuficientes, por lo que propone observar cómo son los movimientos animales. Se trata éste de un procedimiento experimental, que privilegia la observación antes que el uso de un concepto, el de instinto, que el mismo Darwin no se atreve a definir (Darwin, 1952, cap. VIII, p. 119). Efectivamente, el abandono de la noción de instinto abre el terreno para abordar distintas facultades de los animales, sin dejarlas encerradas en un concepto vacío que impide comprender su contenido.

Los órganos sensoriales, en la medida que permiten a los animales buscar “su conservación” y que se mueven “a voluntad” –no por instinto–, regulan las acciones tanto en ellos como en los humanos. Como reguladores de la autoconservación son órganos pre-morales o pre-políticos, ya que contribuyen, como en los humanos, a lo que podríamos llamar autodeterminación; no en vano Condillac usa la expresión “*à leur gré*”, es decir, “arbitrio”, “voluntad” o “gusto”, según queramos traducirla. La idea de buscar la propia conservación ocupa un papel importante en varias de las principales teorías políticas y sociales de la modernidad. Para estas, la capacidad de cuidar de sí mismo se da en un contexto social y natural; se cuida de sí mismo estando rodeado de otros humanos (amistosos u hostiles) y de una naturaleza (también amistosa u hostil).

Condillac va más lejos; la sensibilidad no basta para cuidar de sí mismo y conservarse, pues, para huir de lo perjudicial y buscar lo que les conviene, es “*absolument nécessaire*” que los animales tengan conocimiento (*connaissance*) (Condillac, 2012a [1755], p. 442). De hecho, titula el capítulo V “Que los animales comparan, juzgan, que tienen ideas y memoria” (Condillac, 2012a [1755], p. 449), lo que confirma más adelante: “interesado por el placer y el dolor, [el animal] compara los estados en que se encuentra sucesivamente” (Condillac, 2012a [1755], Libro II, I, p. 472); pero todo ello sin un propósito claro:

[El animal] estudia, pero no tiene el propósito de estudiar: no se propone adquirir conocimiento para hacer un sistema: está completamente ocupado con los placeres que busca y con los dolores que evita: este solo interés le conduce: avanza sin prever el término donde debe llegar [475] [...] Las ideas se multiplican siguiendo sus necesidades, se ligan estrechamente unas a otras: el sistema de sus conocimientos está formado (Condillac, 2012a [1755], Segunda parte, capítulo II, p. 475-476).

Con mayor razón, entonces, los animales tienen la capacidad de conservarse, tal vez de forma semejante a como lo realizan los humanos, y con mayor razón también, entonces, se vuelve necesario examinar algunos aspectos políticos de ello. Si entendemos, como Rousseau, que el hombre se define por la facultad de elegir su propio bien y realizarlo según sus fuerzas, podríamos deducir algunas hipótesis políticas relativas a los animales, hipótesis que, sin embargo, Condillac nunca esbozó. El cuidar de sí mismo, algo precario previamente a la unión política, queda garantizado tras ella, según manifiestan Locke y Rousseau. Rousseau llega a afirmar que la libertad común es consecuencia de la naturaleza del hombre, cuya primera ley es velar por su propia conservación y que, llegado a la edad de la razón, un adulto debe convertirse en “juez de los medios propios para conservarse y se vuelve, por ello, su propio dueño o señor [maître]” (Rousseau, 1966, p. 2). Resolver por sí mismo los problemas de subsistencia es una forma de ser dueño o señor de sí (*maître*). ¿Cuánto debe esta concepción política de Rousseau al *Traité des animaux* de Condillac? No corresponde ese análisis aquí, si bien la influencia de éste en aquél, en materias políticas y lingüísticas, ha sido probada por diversos autores (Becker, 2011, p. 72).

Condillac insiste sobre la existencia en los animales de facultades relativamente similares a las humanas y entiende que, aunque los animales “estudien” los objetos con que juegan, instruyéndose así sin esfuerzo mediante la realización de “cadenas de ideas” (*suites d'idées*) (Condillac, 2012a, p. 475), esos conocimientos quedan limitados a la necesidad (*besoin*) (Condillac, 2012a, p. 476):

Los animales inventan, entonces, si inventar significa la misma cosa que juzgar, comparar, descubrir. Inventan incluso si por ello se entiende representarse anticipadamente lo que se va a hacer. El castor se pinta la cabaña que quiere edificar; el pájaro, el nido que quiere construir. Estos animales no realizarían esas obras si la imaginación no les diera el modelo. Pero los animales tienen infinitamente menos invención que nosotros (Condillac, 2012a, p. 476).

A la diferencia de capacidad inventiva entre animales y humanos se suma el hecho de que sólo estos tendrían uso de palabra (Condillac, 2012a, p. 481) y la libertad que se deriva de la reflexión (Condillac, 2012a, p. 528). Sin embargo, la diferencia en la capacidad de invención no impide que esa facultad sea la misma que también poseen los humanos. Con todo, agrega que “el amor propio es probablemente una pasión común a todos los animales, y que de él nacen todas nuestras inclinaciones” (Condillac, 2012a [1755], p. 511). Para Condillac, ese amor propio es fuente de las necesidades, porque lleva a buscar la promoción de sí mismo. Una idea no contraria a la anterior expresa Rousseau en el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en la misma época, al afirmar que el amor propio es el motivo que lleva a los humanos a centrar el interés en sí mismo, a dejar de lado la identificación con sus semejantes y a perder sensibilidad hacia quien sufre⁷ (Rousseau, 1966 [1755], p. 156). En ambos casos el amor propio es

⁷ El *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* fue terminado 1754, un año antes de la publicación del *Traité des animaux*. En el *Discours* hay numerosas referencias a Condillac, algunas directas y otras indirectas, especialmente en lo relacionado con el origen de las lenguas.

un principio de motivación egoísta y se encontraría, según Condillac, en animales y humanos. Visto desde el punto de vista del amor propio, sólo hay diferencia de grado entre humanos y animales. Tantas son las semejanzas que encuentra Condillac entre humanos y animales que pareciera llevarnos hacia una conclusión que, en apariencia, sería inevitable: que la etología y la psicología animal (si es que podemos usar esas palabras para referirnos al siglo XVIII), incluso incipientes de entonces, muestran que humanos y animales están constituidos por un comportamiento y emociones semejantes.

¿Soberanía animal?

En Condillac no se encuentra un desarrollo de la noción de soberanía ni tampoco de la relación entre ésta y el movimiento animal. La soberanía es varias veces nombrada en *Le commerce et le gouvernement*, publicado en 1776, donde es concebida como un órgano político más que como base de derechos individuales. Allí, Condillac otorga a la soberanía la finalidad de proteger el comercio, es de decir, de garantizar la libertad de circulación de personas y bienes por medio del temor y respeto que inspira a los enemigos del Estado (Condillac, 2012b, p. 29). Rousseau, en cambio, en el *Contrato social* la entiende como el ejercicio de la inalienable voluntad general, lo que es una manera de comprender que la soberanía es el ejercicio de la voluntad sobre la base del ser dueño de sí, ya sea este dueño individual o colectivo, lo que se manifiesta, no en un pensamiento abstracto, sino el ejercer la voluntad para sobrevivir (Rousseau, 1966 [1761], Libro I, capítulo VI). Muchos de los animales que se mueven autónomamente lo hacen asociados con sus congéneres, ya sea para defenderse o huir, ya sea para atacar y, en todo caso, necesariamente para reproducirse, de forma que al menos en algún momento ha habido alguna forma de sociedad en muchos de ellos o habrían desaparecido en la línea evolutiva. ¿En qué medida el cuidado de algunos animales por sí mismos como individuos o como grupo es análogo al cuidado que pone el ser humano por sí o por los miembros de su especie? ¿Podemos pensar que los animales, que actúan a *voluntad* según Condillac, son de alguna forma señores o dueños de sí mismos? ¿Podemos pensar que la sensación y el hecho de que los animales tengan pensamiento conducen a la existencia de alguna forma de soberanía en ellos? ¿Nos lleva eso a pensar que los animales que se mueven autónomamente, en virtud de las sensaciones e ideas, tienen alguna forma de comportamiento para o pre político, como sería el caso si protegen de alguna forma la libertad de movimiento de sus congéneres, por ejemplo, contra los depredadores?⁸ La hipótesis de que el animal cuida de sí conduce hacia una caracterización política de lo animal –la autonomía–, pero también debe conducir a la idea de que ese cuidado se organiza desde puntos de vista y finalidades distintas de las del ser humano. En el *Traité des animaux*, la atribución posterior de la palabra y de la reflexión como cualidades exclusivas de los humanos permite constituir una segunda fuente de autonomía, además del movimiento autónomo. Sin embargo, la palabra y la cultura aparecen más bien como un perfeccionamiento de la sociabilidad y fundamento del progreso humano, de forma que, de por sí, no elimina la autonomía atribuida a los animales (Condillac, 2012a [1755], p. 481; Mosconi, 1966, p. 66).

Yendo más lejos en esta hipótesis y poniéndola en relación con algunas discusiones contemporáneas, sería posible considerar que la obligación de velar por sí

⁸ Algunas de estas preguntas tienen respuesta en la actualidad, pero no es el caso describirlas aquí, porque nuestra preocupación es Condillac y Rousseau.

mismo y el hecho de que los animales sean conducidos por el “solo interés” de buscar el placer y evitar el dolor puede ser fuente de derechos animales, como sucede en Peter Singer (1991)⁹. La noción de interés es amplísima, pero en casi todos los casos sirve para legitimar la acción política y hacer uso de derechos. Tal es el caso de la Constitución Política y del Código civil de la República de Chile, que permiten a un individuo participar en actos jurídicos o políticos justamente por tener *interés* en ellos. La Constitución Política distingue entre el “interés nacional” (Art. 8), “interés público” e “interés privado”, sobre la base de los que cualquiera puede hacer peticiones a la autoridad, justamente en virtud de ese interés (Art 14) (República de Chile, 2005 [1989]). En el caso del *Código Civil*, el interés abarca desde una conveniencia personal (Art. 12) a un vínculo emocional (Art. 81, 3º), pasando por el beneficio moral y patrimonial de una familia (Art 144) (República de Chile, 2009). A ello se suma la llamada *Ley de Probidad*, que obliga a un funcionario público a hacer una declaración pública de sus *intereses* (Art. 59) (República de Chile, 1999), pues son éstos los que podrían desviar su actuación respecto de lo que le exige su labor de funcionario, donde debe defender el interés nacional ante el privado.

En consecuencia, si los animales tienen sentimientos, ideas e intereses, cabe suponer que son sujetos de alguna forma de autonomía y tienen ciertos derechos. Dada la aceptación de sentimientos e ideas en los animales hecha por Condillac, debería también haberlos constituido en algún tipo de sujeto de derecho. Las motivaciones y los intereses de los animales son distintos que los de los humanos, pues, por carecer aquéllos de reflexión, no tienen las mismas necesidades que éstos, pero eso es un asunto de grado más que de naturaleza (Condillac, 2012a, p. 483). Eso puede servir de base para comprender, hoy, que, cuando los animales se resisten a algunas de las formas en que los humanos buscan someterles, lo hacen con algún tipo de derecho. Naturalmente, un derecho animal no puede ser idéntico a un derecho humano, pero ello no impide que el debate esté legítimamente abierto desde el punto de vista filosófico-jurídico. Por eso, antes o al menos paralelamente a abordar lo animal es necesario examinar la relación entre lo animal y su autonomía, no sólo para afirmar que la tienen o no la tienen, sino para realizar el estudio de lo animal desde el comienzo, en la medida que las palabras –ya constituidas, ya usadas– nos permitan ese comienzo, ese punto de partida de los estudios filosóficos sobre lo animal. La autonomía de lo animal no debe ser entendida sólo como un concepto para o pre-político, sino más bien como un hecho epistemológico que obliga a reflexionar sobre la noción misma de autonomía y las formas como se fundamenta el derecho político en Occidente. Pero deberá tenerse presente que toda reflexión y toda modificación sobre lo que se entiende por naturaleza de lo animal conlleva una reflexión y una mutación de lo que se entiende por naturaleza humana, en la medida en que podamos aceptar la idea de “naturaleza” aplicada al ser humano.

Condillac, sin embargo, se detiene ante la dificultad que constituye aceptar las consecuencias jurídico-políticas de que los animales puedan velar por sí mismos y la esquivo con una afirmación de carácter epistemológico. Para él, las obligaciones morales no se deducen de la capacidad de autoconservación, ni de la etología, ni de la sicología, sino del conocimiento de la ley natural, conocimiento reservado a los humanos:

Hay, pues, una ley natural, es decir, una ley que tiene su fundamento en la voluntad de Dios y que descubrimos por el sólo uso de nuestras facultades (Condillac, 2012a [1755], p. 508).

⁹ La idea de “ética de tierra”, desarrollada por Aldo Leopold, que impone obligaciones hacia el conjunto de seres vivos, no se apoya en la idea de interés (Leopold, 1977).

En cambio,

Nada le está ordenado a los animales, nada les está prohibido, no tienen ninguna regla que los fuerce. Incapaces de mérito y de demérito, no tienen ningún derecho sobre la justicia divina. Su alma es entonces mortal (Condillac, 2012a [1755], p. 509).

He ahí la gran diferencia entre animales y humanos: ni sentimientos, ni necesidades, ni la palabra, sino la ley natural. Condillac acude a esta idea, vehiculada por la filosofía de Locke y otros autores, desde la escolástica, idea que le permite no deducir la moralidad del carácter animado de los animales o del ser dueño de sí mismos en cuanto a su conservación. Pero afirmar la exclusividad del conocimiento de la ley natural no es menos arbitrario que la suposición de la insensibilidad de los animales en Descartes, que Condillac tan duramente critica. Después de igualar a animales y humanos durante muchas páginas, el *Traité* resuelve la inferioridad con el hecho de que los animales no conocen la ley natural, dando lugar a la paradoja de enriquecer el debate con la teoría de la sensibilidad para simplificarlo después. Es más, en la misma época, Rousseau confirma que la autonomía [*está bien así*] en el cuidado de sí como fuente del acuerdo político. Para Rousseau, el acuerdo político anula el derecho natural, justamente porque gracias a aquél surge el derecho civil, pero ningún acuerdo político anula la obligación de velar por sí mismo, aunque ahora se realice por medio de la obediencia al pacto social. Esa obligación de velar por sí mismo es el único derecho que nunca se pierde, aunque en el estado político se entregue al soberano que actúa de acuerdo con la voluntad general. Hoy –sin duda era distinto en su época– debemos lamentar que Condillac desaproveche la posibilidad de explorar la autonomía que se deriva de la capacidad animal de cuidar de sí mismo y llevarla hasta sus últimas consecuencias, aunque sea como hipótesis.

Tal vez no lo haya hecho porque ronda en Condillac, como en Descartes, la sospecha de la inconmensurabilidad entre lo humano y lo animal, del carácter secreto de la naturaleza última de los animales. Esta inconmensurabilidad le permite a Condillac afirmar cierta similitud entre la sensibilidad animal y la humana, para quedarse después al exterior de ese debate al insinuar, desde la *Introducción al Traité*, que todo cuanto sabemos de los animales es una antropomorfización:

no hay que imaginar que comparándonos con ellos [los animales] podamos comprender jamás la naturaleza de nuestro ser: sólo podemos descubrir que las facultades y la vía de la comparación puede ser un artificio para someterlos a nuestras observaciones (Condillac, 2012a [1755], p. 429).

Se trata, en primer lugar, de una respuesta a Buffon, quien había sostenido lo contrario en el *Discours sur la nature des animaux* (in Buffon, 1844, p. 361). Y, en segundo lugar –y esto es mucho más importante– la afirmación de Condillac de que la comparación con los animales no permitirá comprender *jamás* la naturaleza de nuestro ser modifica el estatuto epistemológico y ontológico de todo lo que él mismo afirma sobre los animales, así como la impenetrabilidad del corazón animal modificaba el estatuto de todo cuanto ha dicho Descartes de la *res cogitans* y de la *res extensa*. Pero, en una actitud contraria a su afirmación, Condillac, en el mismo *Traité*, compara, frecuentemente, a animales y humanos y, en la práctica, deduce saberes antropológicos del saber zoológico. El sólo hecho de afirmar que el animal tiene una cualidad en grado mayor o menor que los humanos incide en el saber antropológico y es, a la vez, una comparación. La precaución de Condillac –más declarativa que puesta en práctica–, puede deberse a su propósito de tomar distancia respecto de Buffon y del mentor de éste, Descartes. Sin embargo, deja sin examen el hecho fundamental

de que la comparación entre humanos y animales es *un artificio para someterlos a nuestras observaciones*, artificio no definido por Condillac, como tampoco define en qué consiste ese sometimiento. Podemos aventurar que, al menos, el sometimiento tiene dos orientaciones posibles, una moral y otra epistemológica. Moralmente, el sometimiento puede disminuir o anular la autonomía de los animales para cuidar de sí mismos; y epistemológicamente, daría cuenta de que toda observación sobre los animales no logra penetrar ni emocional ni intelectualmente su "objeto" de estudio.

El círculo infranqueable

El debate entre Descartes y Condillac nos permite comprender que estamos, hoy, como entonces, ante la siguiente paradoja: si los animales son un mecanismo, podemos conocerlo como se conoce un objeto, pero hacemos desaparecer su carácter animado; si, al contrario, los animales tienen sensación, les pertenece a ellos y no podemos experimentarla. Cuanto más nos acercamos al carácter animado de lo animal, parece que más se aleja de nosotros. Es como si por "tocar" lo animal con cualquiera de los instrumentos humanos de sensibilidad o conocimiento transformáramos la naturaleza de lo animal. Esta dificultad es, por cierto, propia de toda zooloofilia, y se constituye de manera análoga a la forma en que Lévi-Strauss, en *Tristes trópicos*, declara impenetrable lo primitivo en cuanto primitivo:

He aquí ante mí el círculo infranqueable: cuanto menores eran las posibilidades de las culturas humanas para comunicarse entre sí y, por lo tanto, corromperse por mutuo contacto, menos capaces eran sus respectivos emisarios de percibir la riqueza y la significación de esa diversidad. Al fin de cuentas soy prisionero de una alternativa: o antiguo viajero, enfrentado a un prodigioso espectáculo del que nada o casi nada aprehendería, o que, peor aún, me inspiraría quizá burla o repugnancia; o viajero moderno que corre tras los vestigios de una realidad desaparecida. Ninguna de las dos situaciones me satisface (Lévi-Strauss, 1970, p. 31).

La zooloofilia puede –debe– plantearse como hipótesis, aunque sea metodológica, la impenetrabilidad de lo animal. La impenetrabilidad de lo animal es constituyente epistemológico más que ontológico del límite de lo humano. Filósofos ilustres han afirmado, negado, recuperado o abandonado lo animal, sin preguntarse sobre la quizás imposibilidad de hablar de lo animal sin elaborar una teoría epistemológica que abra acceso a lo animado en ellos. Hay intentos contemporáneos de corregir este hecho; uno de ellos se constata en *L'animal que donc je suis*, donde Derrida se acerca a lo animal partiendo del hecho que también él pertenece a ese grupo de seres vivos y que este animal es un *autre*, es decir, el otro o el prójimo, noción, esta última, que permite acercarse a otro ser vivo sin tratarle como objeto. Junto con ello, plantea algunas hipótesis. Una de ellas es que la humanidad se encontraría en una mutación que "afecta la experiencia de lo que continuamos a llamar imperturbablemente, como si no tuviera importancia, el animal o los animales". Para Derrida, nuestra época vive el cambio, que es un cambio en la definición de lo humano y de la mirada que echa en lo animal (Derrida, 2006, p. 44-45). En otros términos: "La pregunta por la animalidad descansa, entonces, sobre la problemática de la alteridad, del ser-con-otro más radicalmente otro que cualquier otro humano, y supone el riesgo de pensar el encuentro con lo radicalmente diferente y la consiguiente exigencia de respeto de esa 'zoo-alteridad'" (González, 2012).

La inaccesibilidad de lo animal no es algo azaroso; no se sabe algo de lo animal para declararlo después inaccesible, impenetrable o incomparable. Lo inaccesible

de lo animal cierra la vía de acceso cognoscitiva hacia él si le tratamos como un objeto más de conocimiento; si entendemos la inaccesibilidad en un sentido fuerte, la zoofilosofía debe buscar un camino distinto que el conocimiento deductivo y conceptual para comprenderlo. Cabe la posibilidad de que esa impenetrabilidad sea parte de la esencia de lo que varios de los principales filósofos han llamado "animal". El acceso a lo animal es uno de los grandes temas de la zoofilosofía incluso en autores tan opuestos como Descartes y Condillac; el primero describe con detalle un mecanismo insensible para afirmar después –cierto que privadamente– la impenetrabilidad animal; mientras que el segundo, tras declarar incomparable lo animal y lo humano en las primeras páginas del *Traité*, inicia en esa misma obra una larga comparación de facultades entre ambos grupos de seres vivos. Difícilmente se puede salir del círculo infranqueable que mencionaba Lévi-Strauss a propósito del objeto de estudio del etnógrafo y cuya estructura es la misma de los estudios sobre animales, pero quizás no sea imposible.

¿Caben otras posibilidades de abordar lo animal? La pregunta parece tener respuesta positiva, pero la constitución y estudio de esas otras formas tiene aún un largo camino por delante. Es algo que no corresponde resolver en este instante; baste, por ahora, con indicar la dificultad que la filosofía de lo animal no puede soslayar, como lo demuestra el análisis sobre los planteamientos de Descartes y Condillac.

Referencias

- BECKER, E. 2011. Política e linguagem em Rousseau e Condillac. *Kriterion*, 52(123):49-74. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2011000100003>
- BUFFON. 1844. *Oeuvres complètes de Buffon*. Paris, Abel Ledoux, Libraire, vol. IV, 394 p.
- CONDILLAC, É.B. 2012a. *Traité des animaux*. Disponible en: http://philosophie.accreteil.fr/IMG/doc/Condillac_Traite_des_animaux_orthographe_non_modernisee_.doc. Acceso el: 04/2012.
- CONDILLAC, É.B. 2012b. *Le commerce et le gouvernement considéré relativement l'un à l'autre*. Paris, Institut Coppet, 169 p.
- DARWIN, C. 1952. *The origin of the species by means of natural selection*. Chicago, Ed. Chicago, Encyclopaedia Britannica, vol. 49, 659 p.
- DERRIDA, J. 2006. *L'animal que donc je suis*. Paris, Galilée, 218 p.
- DESCARTES, R. 2012. *Meditations de Prima Philosophia*. In: R. DESCARTES; D.B. MANLEY; C.S. TAYLOR (eds.), *Descartes' Meditations: A Trilingual HTML Edition*. Disponible en: <http://www.wright.edu/cola/cartes/intro.html>. Acceso el: 10/10/2012.
- DESCARTES, R.; MANLEY, D.B.; TAYLOR, C.S. (eds.). 2012. *Descartes' Meditations: A Trilingual HTML Edition*. Disponible en: <http://www.wright.edu/cola/cartes/intro.html>. Acceso el: 10/10/2012.
- DESCARTES, R. 1983. *Discours de la méthode. Méditations, objections et réponses. Les passions de l'âme. Traité de l'homme. Lettres*. In: DESCARTES; A. BRIDOUX, *Oeuvres et Lettres*. Ed. Paris, Gallimard, 1628 p. (Collection La Pléiade).
- FONTENAY, E. 1998. *Le silence des bêtes: La philosophie a la épreuve de l'animalité*. Paris, Fayard, 784 p.
- FREUD, S. 1978. *Werkausgabe in zwei Bänden: Band 1: Elemente der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag, vol. 1, 585 p.
- GONZÁLEZ, A. G. 2012. Modos hospitalarios de ser-con los animales en el pensamiento de Jacques Derrida. In: CONFERENCIA DE ESTUDIOS CRITICOS ANIMALISTAS, 1, Santiago, Chile. Santiago, Comunicación inédita.
- HEIDEGGER, M. 1992. *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe: II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*. Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, vol. 29-30, 544 p.
- LEOPOLD, A. 1977. *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York, Oxford University Press, 240 p.
- LEVI-STRAUSS, C. 1970. *Tristes trópicos*. Eudeba, Buenos Aires, 419 p.

- MENEZES ROCHA, E. 2004. Animais, homens e sensações segundo Descartes. *Kriterion*, 45(110):350-364. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2004000200008>
- MOSCONI, J. 1966. Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIe siècle. *Cahiers pour l'Anayse*, 4:47-88.
- PLATÓN. 2006. *La república*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 414 p.
- REPÚBLICA DE CHILE. 2009. Sobre Probidad Administrativa: Ley 19653. Biblioteca del Congreso Nacional. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=149264&buscar=probidad>. Acceso el: 31/10/2012.
- REPÚBLICA DE CHILE. 2005. Constitución Política (1980). Biblioteca del Congreso Nacional. Disponible en: <http://bcn.cl/4r4m>. Acceso el: 13/11/2012.
- REPÚBLICA DE CHILE. 1999. *Código Civil*. Biblioteca del Congreso Nacional. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=3551&idVersion=2004-05-17>. Acceso el: 25/10/2012.
- ROUSSEAU, J.J. 1966. *J.J. Rousseau: Oeuvres complètes, vol III: Du contrat social: Écrits politiques*. Paris, Gallimard, 2240 p. (Collection La Pléiade).
- SINGER, P. 1991. *Animal Liberation*. New York, Avon Books, 324 p.

Submitted on November 15, 2012

Accepted on January 5, 2014