

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCENCIA ECONÓMICAS, A.C.



**EL ANECDOTISMO EN EL *AMUSEMENT PHILOSOPHIQUE SUR LE LANGAGE DES BÊTES* DE
GUILLAUME-HYACINTHE BOUGEANT. BUSCANDO NARRATIVAS HISTÓRICAS ALTERNATIVAS
PARA LA ETOLOGÍA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA INTERNACIONAL

PRESENTA

RODRIGO CALLEJAS TORRES

DIRECTOR DE LA TESIS: **DRA. SOLEDAD JIMÉNEZ TOVAR**

CIUDAD DE MÉXICO

2020

RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivo vincular con el desarrollo histórico de la etología contemporánea los debates anticartesianos que se llevaron a cabo en Francia los primeros cincuenta años del siglo XVIII.

Dicha vinculación se hará por medio del estudio histórico de una metodología para conocer el comportamiento de los animales: el anecdotismo. De manera general, este método consiste en la observación directa de los comportamientos de los demás animales y con base en ellas generar explicaciones de sus conductas.

Para lograr el objetivo, se tomará como caso de estudio el libro del jesuita francés Guillaume-Hyacinthe Bougeant titulado *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, que fue publicado en 1739.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el invaluable soporte del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE). En particular la Dra. Soledad Jiménez Tovar, asesora de esta tesis. Sus consejos y guía me han dejado una profunda huella, no solo a nivel académico, también a nivel personal.

A los lectores de este trabajo, el Dr. Michael Bess y el Mtro. David Varela, sus conversaciones y comentarios fueron voces de aliento y motivación en este arduo camino.

A Tania, quien fue el pilar que me mantuvo de pie cuando creía que ya no podía dar más de mí. A Luna por su apoyo durante mi estancia de investigación, me alegra infinitamente que este trabajo nos haya reunido después de tantos años.

Finalmente, además de un agradecimiento, quiero dedicar este trabajo a Gilberto y Óscar, espero que este escrito sirva para motivarlos a pensar de maneras diferentes, defender sus ideas y a nunca perder su capacidad de asombro.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
El método anecdótico en la etología: ¿puede la ciencia “dura” ser cualitativa?	4
Hacia una lectura arqueológica del <i>Amusement</i>	12
Estructura general de la tesis	16
CAPÍTULO 1 DESCARTES Y EL ANIMAL-MÁQUINA	17
La idea de “animal” en el pensamiento occidental.....	19
Antecedentes inmediatos del postulado del animal-máquina.....	29
Escolástica	30
Anatomía	32
Relojería y autómatas	35
El postulado del animal-máquina	36
Conclusiones.....	42
CAPÍTULO 2 EL <i>AMUSEMENT PHILOSOPHIQUE SUR LE LANGAGES DES BÊTES</i> . GENERALIDADES, CONTEXTO Y REPERCUSIONES	44
El <i>Amusement philosophique sur le langage des bêtes</i>	53
El autor	54
Características generales.....	57
Hilos conductores	58
La recepción de la obra: ediciones y traducciones del <i>Amusement philosophique</i>	62
Recepción y crítica contemporánea a la obra	63
Recepción y crítica actual de la obra	65
La denuncia inquisitorial en la Nueva España.....	69
Conclusiones.....	72
CAPÍTULO 3 EL ANIMAL-MÁQUINA Y LA ETOLOGÍA. EN BUSCA DEL ANTEPASADO COMÚN.....	74

¿Qué historia cuenta la etología de sus orígenes?	76
El <i>Amusement philosophique</i> y el comportamiento y lenguaje de los animales	83
Parte 2 “De la nécessité d’un langage entre les bêtes”	84
Parte 3 “Du langage des bêtes”	88
Bougeant y los anticartesianos	92
Conclusiones.....	98
CONCLUSIONES	100
BIBLIOGRAFÍA	104

ÍNDICE DE IMÁGENES

Fig. 1 "Castor" Bestiario de Aberdeen	25
Fig. 2 Ubicación de la Glándula H según Descartes, las líneas que sales de ella son las vías por las cuales los "espíritus animales" entran y salen de la glándula. Las ilustraciones son reproducciones de las de Louis de la Forge y Gérard van Gutschoven usadas en las ediciones de 1664 y 1677 del Tratado del Hombre.	35
Fig. 3 Esquema que muestra el funcionamiento de los "espíritus animales", tanto la recepción de estímulos como la activación de los músculos. La misma lógica aplica a los animales.	40
Fig. 4 Portada de la edición de 1739 del Amusement philosophique.....	56

INTRODUCCIÓN

La presente investigación es el resultado de un camino que fui descubriendo y construyendo en la medida que avanzaba. Originalmente, buscaba hacer una narrativa que se insertara de lleno en la Historia Animal y que rescatara las experiencias de los otros animales en el discurso histórico.¹ Sin embargo, el proyecto resultaba muy ambicioso para alguien que apenas estaba descubriendo esa vertiente de la Historia y, por lo tanto, no tenía ninguna experiencia con la historiografía y la metodología al respecto. En particular, la cuestión de la interdisciplina en la Historia Animal era un factor de gran peso que me impedía continuar con esa vertiente, si bien en las siguientes líneas se discurre sobre el porqué de las decisiones metodológicas en la argumentación. Así que, a finales del primer semestre del programa de maestría que cobijó este proyecto de investigación, comencé a buscar un tema que fuera más viable y que, además, me permitiera explorar y explotar un interés personal en el estudio de los demás animales.

En la búsqueda de archivos que pudieran respaldar mi proyecto anterior, y en uno de esos episodios memorables que ocurren cuando se revisa algún fondo documental, encontré lo que podía ser una solución a mi predicamento académico. En uno de los muchos archivos clasificados en esa “mina de oro” que es el fondo inquisitorial del Archivo General de la Nación (AGN) de la Ciudad de México, encontré un manuscrito titulado *Discurso filosófico sobre el lenguaje de los animales*.² El contenido de este texto se describe con más detalle en el capítulo dos de este trabajo. Por el momento, baste decir que es una disertación sobre la naturaleza de los animales, la cual defiende la existencia de un lenguaje entre ellos. El documento no contenía ninguna información que me ayudara a identificar al autor, o lugar, o año de elaboración, sin embargo, el azar, la suerte o “el destino” me llevaron a encontrar más pistas sobre el enigmático documento. Este manuscrito me permitiría adentrarme en los debates de la Historia de la Ciencia, en particular, de la etología. De este modo, si bien podía tocar, aunque tangencialmente, la perspectiva de la Historia Animal, mi búsqueda sería de una índole epistemológica, a la par que de la debida contextualización del manuscrito en cuestión.

¹ Como se discute más adelante, esta tesis optó por tomar directamente la perspectiva de la Historia Animal en vez de la Historia Ambiental porque, metodológicamente hablando, estaba más acorde con el tipo de argumento que se buscaba perseguir en la investigación.

² Archivo General de la Nación, *Discurso Filosófico sobre el lenguaje de los animales*, Instituciones coloniales, Inquisición, Inquisición (61), Volumen 1525, Expediente 3.

Continuando con mi hallazgo del manuscrito, con el objetivo de conocer más sobre la historiografía de la Historia Animal, comencé a buscar libros sobre dicho tema. Mi decepción, y desesperación, fueron mayúsculas al darme cuenta de que, al menos en el mercado de habla hispana, los libros sobre esos temas son sumamente escasos. Esta es la razón por la cual imaginaré el lector mi enorme sorpresa y emoción cuando me encontré con un libro titulado *The Historical Animal*, editado por Susan Nance.³ Además del aporte que brinda este libro en el aspecto de la metodología de la Historia Animal, un capítulo en concreto fue clave para decantarme a elaborar la presente investigación.

El capítulo de Zeb Tortorici “Animal Archive Stories” busca hacer un rastreo general de las diferentes formas en las que es posible encontrar la presencia de los demás animales en los archivos históricos, ya sea de manera directa en menciones en archivos o indirecta como el material utilizado como soporte escriturario. Este autor usa de ejemplo su investigación en el AGN sobre bestialismo y sodomía en la Nueva España. Él también se topó con el *Discurso filosófico*, y no solo eso, fue capaz de deducir que se trataba de una traducción de un libro escrito por un jesuita en el siglo XVIII: el *Amusement philosophique sur la langage des bêtes* del padre Guillaume-Hyacinthe Bougeant, publicado en 1739.⁴ Con esta reveladora información, me decidí a utilizar este libro para mi investigación. Ahora solamente faltaba decidir el enfoque con el que iba a trabajar el texto. Como ya dije anteriormente, el camino final fue insertarlo en el corpus correspondiente a la historia de la etología, pero ese fue el resultado de un largo – y arduo – proceso de reflexión.

A lo largo del segundo semestre de la maestría me dediqué a contextualizar el libro del padre Bougeant, el resultado de esta búsqueda se ve reflejado en el capítulo dos. Pero seguí sin poder encontrar un enfoque con el que me sintiera cómodo para trabajar. Evidentemente, las vetas de investigación de este material son múltiples. La más evidente era contextualizar a fondo el libro de Bougeant y concluir explicando la denuncia inquisitorial del manuscrito en español en la Nueva España. Este no era el camino que quería seguir. Seguía buscando la manera de enlazar el estudio de este libro con el estudio del comportamiento animal, tema que, a final de cuentas, fue uno de los motores que me llevaron a estudiar un posgrado.

³ Susan Nance, ed., *The Historical Animal*, First edition (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2015).

⁴ Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, (Paris: Gisse, Bordelet, Ganeau, 1739).

La manera de superar este obstáculo la encontré en el método utilizado para estudiar y comprender el comportamiento de los demás animales. Sobre esto pude profundizar más durante el tercer semestre de la maestría, al encontrar un eco en otros colegas dedicados a la Historia de la Ciencia en los debates que pude sostener sobre mi trabajo en el vibrante ambiente intelectual del Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia, en Berlín. En particular, en el Departamento III de dicho instituto, dirigido por Dagmar Schäfer, y en el grupo “The Body of Animals”, dedicado a los estudios animales dentro de dicho Departamento III, en donde los valiosos comentarios de Tamar Novick y Lisa Onaga, además de las discusiones en los diversos seminarios y grupos de lectura me ayudaron a aterrizar varias de las ideas vertidas a lo largo de estas páginas. Finalmente, durante el cuarto, y último, semestre del programa de maestría, los invaluable y agudos comentarios de Clara García Ayluardo y mis compañeros del Seminario de Tesis fueron de gran ayuda para poder dar claridad a la narrativa de este trabajo.

Investigando sobre historia y métodos del estudio del comportamiento animal, también llamado etología, encontré que la forma en que Bougeant y sus contemporáneos argumentaban en favor de una vida mental de los animales, producto de una reacción al postulado cartesiano del animal-máquina, eran muy parecidos a los métodos utilizados por algunos etólogos actuales para estudiar el comportamiento animal. Esta introducción es una explicación del sustento teórico-metodológico que encontré para sostener esta similitud dentro de una narrativa histórica. De este modo, este trabajo de investigación abreva de las aguas de la Historia Animal, en lo tocante a la discusión sobre la vida mental de los animales, y de la Historia de la Ciencia, en aquello relativo a cómo se desarrolló la metodología del estudio del comportamiento animal.

Esta tesis demuestra que la etología y su método tiene también una historia y orígenes más añejos que el último tercio del siglo XX. Más aún, al igual que la primacía de los métodos cuantitativos, el uso de los métodos cualitativos y su justificación, datan del siglo XVIII. Aunque, como expongo en el capítulo uno, dicha tensión metodológica entre el enfoque cuantitativo y el enfoque cualitativo ha estado presente en la historia del pensamiento occidental desde tiempos más remotos.

El objetivo de esta tesis es hacer una semblanza de un método utilizado dentro de la etología, a saber, el así llamado “anecdótico”, sobre el cual abundaré más adelante en esta introducción. No obstante, un debate más profundo sobre este método entre los siglos XVIII y XXI lo puede encontrar el lector en el capítulo 3. Mi crítica está basada en una reinterpretación

de los debates que surgieron en Francia a partir del postulado del animal-máquina de René Descartes, particularmente los argumentos vertidos en contra de dicho postulado. Para ello, se tomará como ejemplo de estos argumentos anticartesianos el libro *Amusement philosophique sur la langage des bêtes*, del jesuita G. H. Bougeant. La genealogía del concepto del animal-máquina aparece en el capítulo 1 y el análisis del debate anticartesiano acerca del animal-máquina aparece en el capítulo 2.

Es importante dejar claro que el planteamiento de esta tesis no es leer las fuentes de los siglos XVII y XVIII a la luz de las ciencias biológicas actuales, sino todo lo contrario, leer, o releer, las actuales ciencias biológicas, en concreto la etología, a la luz de las fuentes de los siglos XVII y XVIII. Con lo que se busca resaltar las posibilidades históricas de esta disciplina en particular y de la Historia de la Ciencia en general. La pregunta principal que guía esta investigación es la siguiente: ¿es posible rastrear en los debates anticartesianos de finales del siglo XVII e inicios del XVIII, en particular los argumentos en contra del postulado del animal-máquina, un antecedente de la actual etología?

En las siguientes líneas exploro las implicaciones metodológicas de tal ejercicio. De este modo, la siguiente sección de la introducción está dedicada a dejar claro al lector a qué me refiero por anecdotismo en la etología. Posteriormente propongo una metodología de análisis histórico que me permita historizar dicho método a pesar de las aparentes discontinuidades en su uso, a saber, el método arqueológico propuesto por Michel Foucault. Finalmente presento la estructura general de la tesis.

El método anecdótico en la etología: ¿puede la ciencia “dura” ser cualitativa?

Desde los inicios de la biología, como disciplina que sigue el “método científico”⁵, los estudios sobre la naturaleza y “funcionamiento” de los animales se realizaban en los gabinetes de curiosidades con ejemplares disecados o muertos. Después, el consenso fue el estudiar animales vivos en ambientes controlados, entiéndase, en laboratorios, principalmente ubicados en universidades.⁶ Dicha metodología ha basado su veracidad en la reproductibilidad de los datos,

⁵ Por método científico hago referencia a una visión predominantemente cuantitativa de estudiar algún fenómeno, en este caso particular, el comportamiento de los animales. Usaré este término como contraposición de lo que más adelante llamo “método anecdótico” que tiende a ser más cualitativo.

⁶ Richard W. Burkhardt, *Patterns of Behavior: Konrad Lorenz, Niko Tinbergen, and the Founding of Ethology* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 2-3.

lo cual otorgaría una mayor “cientificidad” a la biología. En otras palabras, lo “científico” en la biología actual es aquello que deriva de métodos cuantitativos obtenidos de mediciones y comparaciones estadísticas. No obstante, el enfoque cualitativo en el estudio de los animales se ha abierto también un nicho, sobre todo en lo relativo a su comportamiento.

Es posible ubicar varios puntos clave en el desarrollo histórico de este enfoque cualitativo en el estudio del comportamiento animal. Un primer momento lo encontramos en el siglo XX. Tanto en Estados Unidos como en Europa, durante la primera mitad del siglo XX, se llevaron a cabo estudios sobre el comportamiento animal. Pese a esto, no había una cohesión metodológica al respecto.⁷ Hubo varios intentos por nombrar y, con ello, definir este campo de estudio, pero ninguno tuvo un impacto más allá de pequeños círculos locales.⁸ Dos eran los temas discutidos en esas épocas: el primero era qué tanta proximidad, metodológicamente hablando, se tenía con la psicología y, el segundo, era una tensión surgida entre los estudios en laboratorios y los estudios en campo.⁹ En los Estados Unidos, los trabajos sobre comportamiento animal se llevaron a cabo, en su mayoría, en los laboratorios de zoología y psicología de las universidades. En Gran Bretaña, la batuta la llevaron los ornitólogos amateurs.¹⁰

La etología actualmente es una rama de la biología que ha ganado de suyo un espacio en la ciencia. Es considerada como una ciencia joven cuya “creación” ocurrió en la década de 1970. Al reconocer con el premio Nobel de Fisiología y medicina, en 1973, el trabajo de Konrad Lorenz, Nikolas Tinbergen y Karl von Frisch sobre la organización y expresión de modelos de comportamiento individual y social y su aplicación en el comportamiento de los humanos.¹¹ El proclamar que el premio Nobel de Medicina de 1973 se otorgó por la creación de una nueva ciencia, tiene mucho de propaganda y poco de exactitud. El comité del Nobel consideró viable

⁷ Debido principalmente a que el comportamiento animal era considerado como un subcampo de la zoología o de la psicología. Para conocer el desarrollo del estudio del comportamiento animal en la primera mitad del siglo XX véase Burkhardt, *Patterns of Behaviour*, Frank N. Egerton, “Ethology until 1973”, en *Bulletin of the Ecological Society of America*, vol. 97, No. 1 (January 2016), 31-88; Irenaus Eibl-Eibesfeldt and Sol Krammer, “Ethology, the Comparative Study of Animal Behaviour” en *The Quarterly Review of Biology*, vol. 33, No. 3 (Sep., 1958), 181-211.

⁸ Egerton, 16-17.

⁹ William Homan Thorpe, *The Origins and Rise of Ethology: The Science of The Natural Behaviour Animals* (London: Heinemann Educational Books [u.a.], 1979). VII, VIII.

¹⁰ Véase en particular los capítulos Uno “Charles Otis Whitman, Wallace Craig, and the Biological Study of Animal Behavior in America” y Dos “British Field Studies of Behaviour: Selous, Howard, Kirkman, and Huxley” en Burkhardt, *Patterns of Behaviour*.

¹¹ The Nobel Prize in Physiology or Medicine 1973. NobelPrize.org. Nobel Media AB 2019. Sat. 26 Oct 2019. <https://www.nobelprize.org/prizes/medicine/1973/summary/>.

la candidatura de Frisch, Tinbergen y Lorenz por el posible soporte que las investigaciones de estos tres le daban al estudio de la salud humana. La ironía, para el campo de la etología, tan pronto después de haber sido honrada por un Premio Nobel, fue que el sentido de sus "problemas teóricos y conceptuales básicos" era considerablemente menos claro en 1975 que veinticinco años antes.¹²

Como tal, se podría inferir que una ciencia de esta índole, es decir, que confía en un enfoque cualitativo sin que ello devenga en una pérdida de rigurosidad, debería pensarse a partir del horizonte científico predominante en el cambio entre los siglos XX y XXI. Así, al considerársele una ciencia "nueva", en la mayoría de los libros de etología y de comportamiento animal no se habla de los antecedentes históricos: las narrativas de estos libros se van directamente a los fundamentos prácticos y metodológicos.¹³

Con la exposición de estos antecedentes históricos busco mostrar que muchas de las narrativas históricas dentro de la historia de la ciencia, y particularmente de la etología, carecen de una crítica que lleven a cuestionar los eventos dentro de dichas narrativas. Esto ha llevado a algunos encuentros entre los historiadores y los científicos que realizan algunos recuentos históricos.¹⁴ Desde hace varias décadas, los historiadores de la ciencia han estado sufriendo cambios que han comenzado a sacar el potencial inherente a esta rama de la historia.¹⁵

Tal potencial sale a la luz cuando las narrativas se alejan de la rigidez de las dicotomías y se acercan a la fluidez de las continuidades. Así, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, y a raíz de las críticas hechas por la posmodernidad, surgen metodologías cualitativas en los diferentes campos científicos que han ido cobrando fuerza y presencia.¹⁶ Esto ha llevado a pensar en que la vigencia de los actuales modelos científicos basados en el "cientificismo",

¹² Burkhardt, *Patterns of behaviour*, 460.

¹³ Burkhardt, *Patterns of behavior*; Juan Carranza Almansa, Universidad de Extremadura, y Servicio de Publicaciones, *Etología: introducción a la ciencia del comportamiento* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994); J. R. Krebs y N. B. Davies, *An Introduction to Behavioural Ecology*, 3rd ed (Oxford [England] ; Cambridge, MA: Blackwell Scientific Publications, 1993).

¹⁴ Jan Golinski, "Producción de conocimiento natural: paradigmas, laboratorios y mapas", *Istor*, año IV, No. 12 /primavera del 2003), 8.

¹⁵ Golinski, 7. Véase Miguel Martínez Miguélez, *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*, 1. ed (México, D.F.: ed. Trillas, 2004); Michel Foucault, *La Arqueología del saber* (Madrid: Siglo Veintiuno editores, 1990); Thomas S Kuhn y Carlos Solís Santos, *La estructura de las revoluciones científicas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013); Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea ; The William James Lectures Delivered at Harvard University, 1933*, 15. print (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr, 1982).

¹⁶ Martínez, *Ciencia y arte*; Aureli, *Comprender el pasado*; D. R. Woolf, *A global history of history* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011); D. R. Woolf y Axel Schneider, eds., *The Oxford History of Historical Writing. Historical Writing since 1945*, vol. 5 (Oxford; New York: Oxford University Press, 2011).

entendido este como una concepción de la realidad lineal, determinista y homogénea, está llegando a su “final”.¹⁷ Estamos viviendo el “doloroso parto de una nueva era”.¹⁸ Por lo tanto, cabe insertar aquí una pregunta, si la ciencia y sus métodos están transformándose radicalmente ¿por qué escribir su historia no debería modificarse?

En este sentido, esta tesis busca contribuir a las críticas en cómo el cientificismo ha dominado el pensamiento científico y las formas de historiarlo. A diferencia de otros autores, como Martínez, mi estudio no busca adscribirse en los marcos teórico-conceptuales de un racionalismo que busca un ideal de progreso, entendido este como un ideal de superar o mejorar algo precedente y que además debe de tener una aplicación utilitaria. Es decir, no es interés de esta investigación hacer una narrativa del desarrollo histórico de la etología como una sucesión encadenada de acontecimientos en donde, por el solo hecho de avanzar en el tiempo, la etología y su metodología van “mejorando”. Esta perspectiva, como ya se dijo, es importante en la Historia de la Ciencia, la cual ha tendido a mirar su objeto de estudio como algo progresivo y a identificar esa progresión como una especie de perfeccionamiento disciplinar. Esta noción, tanto en la Ciencia como en la Historia de la Ciencia, requiere tomar la linealidad en el tiempo como una petición de principio que esta tesis busca poner en cuestión. Abundaré en este tema más adelante.

Además de cuestionar la linealidad de la narrativa histórica, esta tesis tiene un segundo objetivo: dar un paso más allá y sumarse a una forma alternativa de hacer ciencia y escribir historia. En específico, me interesa resaltar la importancia de hacer narrativas históricas que partan desde un punto de vista que busque la alteridad; una alteridad, además, que sea empática: teniendo como un objetivo el entender al otro en sus propios términos, en este caso, la figura del otro la ocupan los demás animales. El primer objetivo, por un lado, corresponde a una crítica a la Historia de la Ciencia en su metodología. El segundo, por el otro, busca hacer una modesta contribución a la reciente – pero vibrante – perspectiva de la Historia Animal.

Se ha mencionado hasta ahora que se busca insertar este estudio en la Historia Animal en vez de la Historia Ambiental. Es importante aclarar la razón de esta decisión. Los otros animales, como sujetos de estudio que merecen una consideración empática y en donde la alteridad importa, han tenido una presencia marginal dentro de los estudios académicos de

¹⁷ Martínez, *Ciencia y arte*, 18; Ilya Prigogine “¿El fin de la Ciencia? En Dora Fried Schnitman, ed., *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, 1. ed (Buenos Aires: Paidós, 1994), 40.

¹⁸ Martínez, *Ciencia y arte*, 18.

Historia en general y en la Historia Ambiental en particular. Esto contrasta con lo que ha estado ocurriendo en otras disciplinas, en las cuales los problemas en torno a los demás animales son un tema que se encuentra presente desde hace varias décadas; claro ejemplo de esto es la antropología¹⁹ o la filosofía²⁰. La Historia Animal comienza a subsanar esta brecha.²¹ En el trasfondo del replanteamiento historiográfico que la Historia Animal reclama, existe un debate más profundo sobre una perspectiva reforzada, precisamente, por el cartesianismo²²: el antropocentrismo.

En Historia, el término “antropocentrismo” – o “antropocéntrico” – generalmente se utiliza para describir el cambio intelectual que se dio a lo largo de los siglos XVII y XVIII en la forma de entender y relacionarse con el mundo y que puede resumirse en la siguiente frase: “el hombre se vuelve el centro del universo”, es decir el hombre, o, mejor dicho, la razón del hombre, se vuelve la medida en función de la cual se explicarán todos los fenómenos a su alrededor.²³ Pese a esto, la idea no es una invención de los europeos ilustrados. En el siglo V a.C., el filósofo griego Protágoras escribía que “el hombre es la medida de todas las cosas”²⁴. Incluso Aristóteles, en su famosa clasificación de la naturaleza, colocaba al hombre en un nivel superior a los demás animales²⁵. Esto nos indica que el hombre, al menos en la tradición

¹⁹ Tok Thompson, “Folklore beyond the Human: Toward a Trans-Special Understanding of Culture, Communication, and Aesthetics”, en *Journal of Folklore Research*, Vol. 55, Nos. 2, 2018. Este artículo resulta interesante por la propuesta que hace el autor sobre el sentido estético de algunas aves canoras que se refleja en la elección de determinadas notas musicales para componer sus cantos. Ulloa, Astrid y Luis G. Baptiste-Ballera, *Rostros culturales de la fauna: las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*, (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Fundación Natura, 2002); Descola Philippe y G. Pálsson (coord.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, (México: Siglo XXI, 2001).

²⁰ La obra de Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, México, FCE, 2016, considerada un parteaguas en las investigaciones filosóficas contemporáneas sobre los derechos de los animales y que ha llevado a la creación de conceptos tales como “bioética”. Rivero Weber, Paulina, ed., *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*, Sección de obras de Filosofía (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018); Mosterín, Jesús, *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*, (Madrid: Alianza Editorial, 2014); De Waal, Frans, *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, (Barcelona: Paidós, 2007); Coetzee, J.M., *Las vidas de los animales*, (Barcelona: Mondadori, 2001).

²¹ Susan Nance, ed., *The historical animal*; Linda Kalof, ed., *A Cultural History of Animals*, English ed, 7 vols. (Oxford, UK ; New York: Berg, 2007); Robert Delort, *Les animaux ont une histoire*, Nouv. éd., Points Histoire 174 (Paris: Éd. du Seuil, 1993).

²² Descartes contribuye a crear un antropocentrismo de tipo moral en la ciencia, es decir, un especismo científico, en donde el humano se asume como soberano del mundo, que en el caso de Descartes esta justificado por la razón y su expresión concreta: el lenguaje.

²³ Greg Goodale, *The Rhetorical Invention of Man: a History of Distinguishing Humans From Other Animals* (Lanham: LEXINGTON BOOKS, 2015). En particular el capítulo 5 “The Certainty of Man”.

²⁴ Carl Safina, *Mentes maravillosas. Lo que piensan y sienten los animales*, Barcelona: (Galaxia Gutenberg), 2017, p. 33.

²⁵ Helena Curtis et al., *Biología*, 7 ed., 2. reimpr (Buenos Aires: Médica Panamericana, 2009).

occidental²⁶, se ha visto y entendido como un ser separado de los demás animales y, no solo eso, también como un ser superior a ellos y con el derecho de usarlos a su conveniencia.

Considero que la manera más sencilla de explicar el antropocentrismo con relación a los demás animales queda ejemplificada en la siguiente anécdota:

-Después de una vida observando a los elefantes -le pregunto-, ¿qué te han enseñado sobre la humanidad?”

-Pienso en ellos como elefantes -dice-. De hecho, me interesan en tanto que elefantes. No creo que sea útil compararlos con las personas. Opino que es mucho más fascinante tratar de comprender a un animal como lo que es. [...]

La ligera objeción de Cynthia a mi pregunta me resulta tan inesperada que al principio ni siquiera la entiendo del todo. Acto seguido me quedo anonadado.

Después de toda una vida estudiando el comportamiento animal, hace mucho tiempo llegué a la conclusión de que un gran número de animales sociales son básicamente como nosotros. Había venido a este lugar a ver en qué medida los elefantes son ‘como nosotros’ [...]. Pero acaban de corregirme el rumbo de forma fundamental [...].

El pequeño pero trascendente comentario de Cynthia implicaba que los humanos no son la medida de todas las cosas [...].

Después de aquello, mi tarea [...] era tratar de ver quiénes eran realmente los animales, se parecieran a nosotros o no.²⁷

En esta anécdota, relatada por Carl Safina, podemos encontrar las pautas generales del antropocentrismo, pautas de las cuales extraigo mi definición de trabajo: el antropocentrismo es considerar que el complejo entramado de la vida se puede comprender y explicar en términos humanos, es decir, explicar y entender a los demás animales en la medida en que se parecen a o difieren de comportamientos humanos²⁸.

Tratar de entender a los animales en sus propios términos nos lleva a repensar la visión antropocéntrica que tenemos del mundo y nuestro actuar con base en ello. Si bien es inevitable una perspectiva antropocéntrica porque es la única que tenemos, es decir, nuestras capacidades físicas particulares nos llevan a percibir ciertos estímulos exteriores (luz, sonido, texturas, etc.),

²⁶ Por “tradición occidental” me estoy refiriendo a la que tiene sus bases en la cultura helenística, particularmente ateniense y en la tradición judeocristiana.

²⁷ Safina, *Mentes maravillosas*, 25-26.

²⁸ Para una discusión profunda sobre el antropocentrismo véase Rob Boddice, ed., *Anthropocentrism: humans, animals, environments*, (Leiden: Brill), 2011; Eileen Crist, *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Mind*, Animals, culture, and society (Philadelphia: Temple University Press, 1999); Sarah E. McFarland y Ryan Hediger, eds., *Animals and Agency: An Interdisciplinary Exploration*, Human animal studies, v. 8 (Leiden ; Boston: Brill, 2009); Linda Kalof y Amy J. Fitzgerald, eds., *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings* (Oxford ; New York: Berg, 2007).

creando así una visión antropocéntrica del mundo, nuestro *Umwelt* o mundo circundante²⁹. Pero la interpretación que le damos a dichos estímulos se convierte en una especie de “antropocentrismo moral”³⁰ que es el que se pretende replantear la Historia Animal.

En el fondo, este tipo de planteamientos y cuestionamientos son una manera de forzarnos a “salir de nuestra zona de confort” al cuestionar nuestro lugar en el entramado de la vida y preguntarnos: ¿qué hacer con las capacidades particulares del humano? Llevando más lejos esta línea de pensamiento, dichas capacidades ¿son realmente exclusivas del humano? Como el lector puede apreciar, las premisas de la Historia Animal son bien diferentes de la Historia Ambiental: mientras esta última representa la “zona de confort” que se ha mencionado y estudia temas del ambiente en función del factor humano, la Historia Animal tiene la ambición de alejarse de una premisa antropocéntrica. Para hacerlo, la Historia Animal se asume interdisciplinaria. Si bien la Historia Ambiental es interdisciplinaria, su debate es más con las así llamadas “ciencias naturales”. En cambio, la Historia Animal está en tandem con disciplinas humanísticas, sobre todo la filosofía y la antropología.

Partiendo de la idea de que solo somos diferentes de los demás animales en grado y no en tipo, tal como propusiera Charles Darwin,³¹ podemos aceptar la idea de que no somos “únicos” en el reino animal.³² Una consecuencia que se desprende de este pensamiento es que todo lo que podemos hacer como especie, otros animales también lo pueden hacer, con sus respectivas variaciones, dependiendo de la especie. Si tenemos emociones, lenguaje, cultura, no

²⁹ Jakob von Uexküll propone que cada animal, dependiendo de sus características físicas, percibe el mundo de una manera particular, el ejemplo que él utiliza es el de la garrapata: su mundo se reduce al olfato, para detectar el ácido barbitúrico de la sangre de la que se alimenta, y el tacto, para saber si esta en un animal que le puede proporcionar alimento. Jakob von Uexküll, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, (Argentina: Cactus), 2006.

³⁰ Es importante no confundir la “perspectiva antropocéntrica” aquí descrita con la doctrina filosófica conocida como solipsismo, la cual es una radicalización del subjetivismo y postula que la conciencia a la que se reduce todo lo existente es la conciencia propia, mi yo solo (*solus ipse*). Con esta distinción de ninguna manera se está negando la vida mental de otros animales, lo que se pretende resaltar es que el humano como cualquier otro animal percibe el mundo de una determinada manera y con base en esa percepción hace constructos mentales. Retomando a Uexküll y los mundos circundantes, él nunca niega que sean “mundos cerrados,” al contrario son “mundos dinámicos” en constante interacción entre ellos.

³¹ Citado en De Wall, *¿Tenemos la suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?*, Barcelona: (Tusquets editores), 2016, p. 37. De hecho, Darwin buscaba aplicar el concepto de evolución a los procesos mentales de los demás animales, no solo a las cuestiones físicas y morfológicas, Elliott Sober, “Comparative Psychology Meets Evolutionary Biology. Morgan’s Canon and Cladistic Parsimony” en Lorraine Daston y Gregg Mitman, *Thinking with animals: new perspectives on anthropomorphism*, (New York: Columbia University Press), 2005, p. 87.

³² A este respecto, el antropólogo Tim Ingold agrega “afirmar que los seres humanos son únicos no es, por sí mismo, remotamente objetable. Pues podríamos decir lo mismo de cualquier otra especie.” Tim Ingold “Una mirada antropológica de la biología”, Lucia Tejada, trad., en *Apuntes de investigación del CECYP*, 2016, (27): 10-39, 13.

hay razón para suponer que los demás animales no posean estas características. Por lo tanto, no es de extrañar el pensar que, mientras más cercanos estemos a otros animales como especie, filogenéticamente hablando, más probable es que nos encontremos con características que hacen recordar las primeras fases de nuestro desarrollo como especie o las primeras fases de nuestro crecimiento como individuos.

Otro término que tiene una estrecha relación con la Historia de la Ciencia y con esta investigación, es el de anecdotismo. El anecdotismo es una descripción de las observaciones hechas por los humanos a partir de presenciar algún comportamiento de otro animal. Cabe resaltar que, en cierto sentido, el anecdotismo en la etología –y su crítica- se parece mucho al método etnográfico. Menciono la similitud con el método etnográfico porque, en ambos casos, el de la etnografía y el del anecdotismo, lo que subyace es el cuestionamiento del enfoque cualitativo como fuente válida de conocimiento. A simple vista, esto podría resultar una cuestión que podría calificarse de poca importancia, o hasta banal. Pero hay un trasfondo que revela la complejidad de tomarse o no en serio los comportamientos que observamos en los animales. Como se ha dejado entrever en esta introducción, el debate que subyace en el reconocimiento del anecdotismo por parte de la comunidad científica es el de aceptar – o no – si los demás animales tienen una vida mental – o no - y se han estado dando desde el siglo XVIII.

De este problema principal se desprenden otros. Por ejemplo, ¿cómo tomar de manera objetiva algo que está claramente influenciado por lo subjetivo?, ¿cómo saber que lo que está narrando el observador no son proyecciones y atribuciones de su propia mente?, cómo saber, en el caso de que exista, ¿qué tan compleja es la mente de los demás animales? Cuestiones que podemos reducir al debate de cómo extraer conocimiento “objetivo”, entiéndase, medible y contable, de algo que no puede ser ni medido ni contado.

Esta es la principal razón por la cual, en las actuales ciencias biológicas, este tipo de relatos se desechen casi sin pensarlo. Las anécdotas son en extremo subjetivas, “incompatibles” con el método científico, y, por lo tanto, incapaces de generar “conocimiento útil”. Sin embargo, esta perspectiva comienza a cambiar dentro de los estudios del comportamiento animal. Autores como Carl Safina y Frans De Waal defienden la validez de la “subjetividad” y de lo cualitativo frente a la “objetividad” y lo cuantitativo.

Los planteado hasta aquí demuestran una serie de cuestionamientos que los académicos actuales se están haciendo para entender los ámbitos de lo humano y lo no humano, o, puesto

de otro modo, cuestionar incluso la existencia de lo humano como algo diferenciado de los animales. No obstante, he mencionado también que este tipo de cuestionamientos no son del todo novedosos y es posible encontrarlos, aunque marginalmente, en los debates entre cartesianos y anticartesianos. Mi lectura, por tanto, requiere de una visión histórica para poder entender con la profundidad debida este tipo de planteamientos “nuevos”. Así al buscar historizar el anecdotismo estoy buscando contribuir en dar un sustento histórico a la alteridad y desantropomorfización que postula la Historia Animal. Cómo remontarse en la historia para rastrear el anecdotismo es, entonces, el tema de la siguiente sección.

Hacia una lectura arqueológica del *Amusement*...

Antes de continuar, es pertinente hacer una aclaración. Buscar una metodología que sustente este trabajo resultó ser una tarea complicada. La principal razón es que, como ya se ha mencionado, esta investigación busca insertarse, aunque sea de manera parcial, dentro de la Historia Animal. El reto es que esta subdisciplina es tan reciente que aún se está buscando una metodología que se adapte a sus objetivos. Esta es la razón de que, de manera general en la Historia Animal y de manera particular en esta investigación, se tomen conceptos y metodologías de otros subcampos de la Historia, principalmente la Historia de la Ciencia, la Historia de las Ideas y de corrientes de pensamiento como la posmodernidad para crear un sustento metodológico.

Con lo anterior en mente, la metodología que más ayuda a esta investigación es el método arqueológico de Michel Foucault, ya que permite trabajar la temporalidad de una manera diferente a la lineal y progresiva. Según Foucault, campos de estudio histórico como la Historia de las Ideas o la Historia de la Ciencia deben de alejarse de la construcción de narrativas históricas en donde se busca un punto originario único del cual se desprende de forma lineal su desarrollo histórico.³³ Hay que tomar en cuenta que, a medida que el presente de una ciencia se modifica, van surgiendo “varios pasados” que hacen que las descripciones históricas se ordenen a la actualidad del saber. Por lo que se hace necesario describir “las coherencias internas, las cadenas deductivas y las compatibilidades.” El principal reto que se le presenta a esta forma de hacer historia es “buscar las transformaciones que valen como fundación y renovación de las

³³ Foucault, 8.

fundaciones.”³⁴ En este sentido se buscan las rupturas y los enrizamientos de la discontinuidad para rehacer los periodos largos de la historia.

La arqueología del saber ha puesto en duda las posibilidades de la totalización.³⁵ Teniendo como uno de sus objetivos liberar a la Historia de los tradicionales moldes académicos o metodológicos, que habían confiado en la viabilidad de una narrativa asimilada a los métodos científicos y experimentales.³⁶ La búsqueda de esta narrativa universal ha llevado a crear una narrativa falta de crítica, al menos en la etología.³⁷

Algunos de los problemas de la Historia de las Ideas están relacionados con la ambigüedad de los criterios de selección, tanto de las fuentes como de los elementos a estudiar en este, así como la metodología para analizarlos. En el caso de esta investigación, la manera de evitar ambigüedades de este tipo es acompañar la narración con los matices que permitan descubrir la relación de una singularidad con los aspectos particulares de la cultura a la que pertenece su contexto.³⁸ Dichos matices los encuentro en el mismo *Amusement philosophique* y la polémica desatada en torno a él. Uno de los objetivos de esta tesis es identificar aquellos escritos realizados en Francia entre los años de 1650 y 1750 que pertenezcan al corpus cuyo punto en común es el rechazo al concepto cartesiano del animal-máquina. Tal rechazo generalmente se basó en anécdotas describiendo el comportamiento de los animales.

Llegados a este punto, el “método arqueológico” propuesto por Foucault sirve como sustento metodológico de este trabajo. Dicho método se presta al análisis en muchos niveles. Se puede llegar incluso a deconstruir los mismos conceptos de historia, ciencia y etología, tarea que, sin duda, sobrepasa los límites de esta investigación. Lo que sí se busca hacer es situarse en el nivel de análisis de la linealidad del tiempo. Lo arqueológico rompe con dicha linealidad.

No busco desarrollar aquí los complejos debates que se están dando en torno a la naturaleza del tiempo y de su uso en la historia. Pero sí busco posicionarme en una corriente de pensamiento. Al igual que Stefan Tanaka postula en su libro *History Without Chronology*, creo

³⁴ Foucault, 6-7.

³⁵ Foucault, 12.

³⁶ Jaume Aurell i Cardona, ed., *Comprender el pasado: una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Akal textos 37 (Tres Cantos, Madrid: Akal, 2013), 228.

³⁷ Marion, Thomas, *Rethinking the History of Ethology: French Animal Behaviour Studies in the Third Republic (1870-1940)*, tesis para obtener el grado de doctor en filosofía por la facultad de Ciencias e Ingeniería de la Universidad de Manchester, 2003, 6.

³⁸ Aureli, 297.

que explorar formas diferentes a la cronológica para entender la idea de “tiempo”, enriquecerá las posibilidades de las narrativas históricas.³⁹

El haber cambiado el término “La Cultura”, así, con mayúsculas, por el de cultura hegemónica, ha generado una serie de cuestionamientos que no se consideraron en un inicio.⁴⁰ El tiempo es uno de ellos, este cambio de enfoque ha permitido ver que tiempo no es igual a cronología, y que ésta última es un producto de una episteme concreta, que se generó en la revolución científica del siglo XVII con la física newtoniana y en las ilustraciones del siglo XVIII al imponer el método científico como la única forma válida de entender la realidad.⁴¹

En términos que interesan a este trabajo, las ideas no siempre siguen una progresión lineal y unidireccional, es decir, no parten de un punto A en el pasado y avanzan irremediablemente a un punto D en el presente pasando por los puntos B y C en el proceso. Algunas ideas se mueven de forma a-cronológica. Es importante enfatizar mi elección de la palabra “a-cronológico” porque ella denota un punto de vista similar, pero diametralmente opuesto a lo que en historia se ha tildado de “anacrónico”, en el sentido de romper con la linealidad. Pueden ir del punto A al B y luego al C y después regresar al A y de ahí pasar al D para finalmente regresar al B. Las ideas avanzan hacia adelante y hacia atrás en la constante búsqueda de sí mismas.

Con lo anteriormente expuesto, sería un error tildar de ahistórica a esta investigación, ya que no busca explicar una episteme con los valores de otra episteme diferente. Por “episteme” estoy siguiendo a Goodale, quien a su vez sigue a Foucault, al decir que cada cultura tiene su propia visión del mundo y las personas que crecen dentro de cada visión particular aprenden que esa es la correcta y la única forma de ver el mundo. Existen momentos en los que una cultura cambia drásticamente y el resultado son cambios en la forma de ver el mundo, los llamados “giros epistémicos”.⁴² En otras palabras, la episteme es un conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas.

³⁹ Tanaka, *History Without Chronology*; Ann McGrath y Mary Anne Jebb, eds., *Long history, deep time: deepening histories of place* (Acton, A.C.T: ANU Press, 2015); George Devereux, “History Versus Chronicle; Socialization as Cultural Preexperience”, *Ethos*, vol. 3, No. 2 (Summer, 1975), 281-292; Michel de Certeau and James Hove, “Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau”, *Yale French Studies*, No. 59, Rethinking History: Time Myth, and Writing (1980), 37-64.

⁴⁰ Tanaka, 4.

⁴¹ Tanaka, 4.

⁴² Goodale, 36.

En este caso, no se busca explicar un aspecto del siglo XVIII en términos del siglo XX. Por el contrario, este trabajo busca ser a-cronológico, ya que se busca ir en contra de la idea de linealidad y progreso en la historia. Es decir, ir en contra de una idea de sucesión temporal en donde algo “viejo” es remplazado por algo “nuevo”. Esta forma de entender el pasado está particularmente arraigada en la narrativa de la historia de la ciencia occidental. Es por esta razón que se ha remarcado tanto en esta introducción que no se está buscando un punto de origen de una metodología, ya que hacer eso implicaría insertar dicha metodología en una dinámica de sucesión.

De ninguna manera pretendo encontrar el momento en que la etología surge como ciencia o el momento en que “nace” la metodología para estudiar el comportamiento de los animales. Estoy, en un primer momento, resaltando una correlación, más no una causalidad. Siguiendo a Foucault, en esta investigación, el objeto de estudio, el anecdotismo, más que ser definido por un contexto particular en un tiempo específico, se definirá en “el nexo de las regularidades que definen su dispersión.”⁴³ Tomando para ello el punto de partida, más no de origen, los debates que se dieron entre los años de 1650-1750 en torno a la naturaleza de los animales. En otras palabras, no se trata esta tesis de reconstruir la episteme del siglo XVIII, sino entender una cuestión de método en el enfoque cualitativo del estudio del comportamiento animal.

La manera de ligar las discusiones de esta generación en torno a la naturaleza de los animales con la metodología de la etología contemporánea será buscar las referencias, explícitas o no, a una práctica determinada: la mera observación del comportamiento de los animales. Tomar este criterio me permitirá establecer las relaciones que caracterizarán un conjunto de ideas o pensamientos analógicos temporalmente en torno al estudio de los animales, que es posible rastrear a lo largo de los siglos XIX y XX.

El ejercicio que propongo en esta tesis, además de ser relevante para la historia, metodológicamente hablando, también lo es en sí para la historia de la ciencia en particular. Es por ello que es necesario resaltar la importancia del enfoque cualitativo en la ciencia a partir del análisis del método anecdótico, como hago en esta tesis. Falta describir el hilo de mi argumentación a lo largo de las siguientes páginas.

⁴³ Foucault, 79.

Estructura general de la tesis

Esta tesis está dividida en tres capítulos. En el primero se expondrán los planteamientos de René Descartes sobre la naturaleza de los animales, como contexto para entender el *Amusement philosophique*. De igual forma se hará una genealogía general del concepto de animal en la cultura occidental y su relación con el concepto de hombre/humano desde la Grecia clásica hasta el siglo XVII. Esto con el fin de entender mejor el postulado cartesiano del animal-máquina y plantear un telón de fondo para la larga narrativa temporal que se hace en esta tesis tomando la tensión entre Aristóteles y Platón respecto al origen y naturaleza del conocimiento.

El segundo capítulo rastrea las consecuencias que el postulado del animal-máquina tuvo entre los intelectuales franceses del siglo XVIII. Esto con el objetivo de resaltar dos puntos. El primero de ellos es mostrar que es posible hablar de un corpus literario marcado por los debates en torno a la validez o negación del postulado cartesiano del animal-máquina. El segundo es mostrar un ejemplo concreto de una obra perteneciente a dicho corpus: el *Amusement philosophique*. Por lo que, a las características generales del libro y a su lectura tradicional se sumarán la recepción de la obra, tanto en el siglo XVII como en el siglo XX, y la denuncia inquisitorial en la Nueva España.

En el tercer y último capítulo se explora una forma alternativa de interpretar los debates en torno al postulado del animal-máquina en general, y del libro del padre Bougeant en particular. Esta interpretación está sustentada en el método anecdótico descrito en la presente introducción. Este método me permite vincular los debates del siglo XVIII con los de los siglos XX y XXI sobre las formas de generar conocimiento en torno al comportamiento de los demás animales al romper con la idea de linealidad.

Resta aclarar un par de cosas respecto a las fuentes utilizadas en esta tesis. A menos que se indique lo contrario, las traducciones de fuentes originalmente producidas en otras lenguas diferentes al español son todas de mi autoría. A pesar de que cuento con una transcripción de la traducción manuscrita del *Discurso filosófico*, decidí no usarla como referencia para las citas textuales del libro en francés. Esto debido a que al cotejar dicho manuscrito con el original en francés encontré algunas diferencias sustanciales, por lo que decidí usar el *Amusement philosophique* para citarlo directamente.

CAPÍTULO 1 DESCARTES Y EL ANIMAL-MÁQUINA

Este capítulo tiene un doble propósito. Por un lado, busca exponer el postulado del animal-máquina de René Descartes, ya que el *Amusement philosophique* es una respuesta directa a este postulado. Así, este capítulo también expondrá de manera general los antecedentes que llevaron a Descartes a formular sus ideas de los animales como máquinas. Esto está ligado con el segundo propósito del capítulo, al cual se le da un peso importante: dejar presentado el telón de fondo en donde se insertan dos momentos coyunturales en la historia del pensamiento occidental en torno a la comprensión de y relación con los demás animales.

Este telón de fondo son las ideas de Platón y Aristóteles sobre la experiencia sensible. Arthur Koestler considera a Platón y Aristóteles como “estrellas gemelas con un solo centro de gravedad, que giran uno en torno del otro y se alternan en arrojar su luz sobre las generaciones que les siguen”.⁴⁴ En el caso que ocupa a esta tesis, eso es relevante porque las tensiones surgidas por los postulados cartesianos, mostradas en el capítulo dos, y el surgimiento contemporáneo del anecdotismo como fuente de conocimiento en la etología, tema que se trata en el capítulo tres, pueden ser entendidas dentro de la tensión epistemológica entre Platón y Aristóteles respecto a la forma de conocer el mundo.

Platón (427-347 a.C.) es un autor en cuyas obras la naturaleza de los animales no es un tema central.⁴⁵ Sin embargo, es necesario decir que el pensamiento de Platón provocó una división o marcó un dualismo en la forma de comprender el mundo que nos rodea. A partir de su tesis del mundo de las ideas perfectas se desprende que tuviera un marcado desprecio hacia el mundo sensible, pues todo lo que había en él eran solo reflejos de las verdaderas ideas. Así, la única razón para tomar en cuenta lo aprendido por los sentidos es que mostraban un punto de inicio para llegar al mundo de las ideas: “Platón piensa que los géneros, especies y otros universales no sólo son conocidos con independencia de los cuerpos, sino que existen y subsisten fuera de ellos; en tanto que Aristóteles piensa que los incorpóreos y los universales son objeto de conocimiento, pero que solamente subsisten en las cosas sensibles”.⁴⁶

⁴⁴ Arthur Koestler, *Los sonámbulos* (Barcelona: Salvat, s. f.), 100, Kobo.

⁴⁵ La mayoría de las menciones de estos son para reforzar alguna idea sobre la naturaleza humana. Véase Newmyer, 159.

⁴⁶ Severino Boecio, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, lib. I (PL 64, 86A), citado en José Ignacio Saranyana, *La filosofía medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*, 2. ed. corr. y aum, Colección de pensamiento medieval y renacentista 51 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007), 100.

Este pensamiento dual, que separa el mundo material del mundo de las ideas, fue retomado por los primeros cristianos en la forma del desprecio hacia el mundo terrenal en favor del mundo espiritual. Así, tenemos que el cuerpo es visto como un contenedor del alma, en el mejor de los casos.⁴⁷ Para fines de este trabajo, es posible decir que, en la misma cultura occidental, entendida ésta como una mezcla entre el pensamiento judeocristiano y griego, hay un dualismo que va entre la separación del mundo material o sensible y el mundo de las ideas o abstracto y, en el otro extremo, está una idea de gradualismo entre los seres basado en la experiencia sensible. Así, es posible entender la búsqueda de conocimiento en el mundo occidental como un péndulo. Este péndulo va del idealismo a la experiencia sensible como dos extremos en la forma en que aprehendemos el mundo que nos rodea.

Es posible ubicar el pensamiento de Platón en el extremo idealista. Después el péndulo va al otro lado en la forma del pensamiento de Aristóteles. Posteriormente, el péndulo va al otro extremo en la forma del pensamiento de Aristóteles. Nuevamente, el péndulo vuelve a ir al otro extremo, esta vez en la forma del pensamiento de Agustín de Hipona (354-430).⁴⁸ Por lo tanto, cuando Descartes retoma la discusión entre el mundo de las ideas y el mundo material, no estaba inventando nada nuevo, sino que estaba reelaborando sobre varios siglos de pensamiento occidental.

Por otro lado, Aristóteles (384-322 a.C.) tenía una proclividad hacia los estudios empíricos.⁴⁹ De tal forma que hizo afirmaciones sobre el conocimiento de la realidad que se verifican en el mundo exterior. Aristóteles no niega la experiencia sensible, al contrario, la hace un factor principal de su sistema filosófico. Para que algo exista, tiene que existir la substancia.⁵⁰ Así, nuestro conocimiento parte de los sentidos, de lo particular y concreto a lo general y universal.⁵¹ Por lo tanto, para generar conocimiento hay que conocer a través de los sentidos los

Es precisamente con este autor del siglo VI que las ideas de la “alegoría de la caverna” aparecen planteadas si hacer referencia a dicha alegoría.

⁴⁷ Saranyana, 75.

⁴⁸ La otra gran influencia platónica en el pensamiento de Agustín de Hipona es la idea de que “la ‘esencia plena’ o Dios es el Bien [...]. Las perfecciones de las criaturas, repetidamente enumeradas, no son más que participaciones, según un más o menos, del Bien”, Saranyana, 76.

⁴⁹ Es importante recalcar que a este autor lo manejo en dos sentidos. Por un lado, está su sentido moral cuando habla de la jerarquización de los seres vivos, ya que este argumento sirve de base, no solo para argumentar por la perfección del hombre sino también para justificar la esclavitud en Atenas. Por otro lado, está el nivel epistemológico, al cual me refiero cuando hablo de la importancia que Aristóteles da a los sentidos para conocer el mundo.

⁵⁰ Frederick C Copleston, *Historia de la filosofía Grecia y Roma*, vol. 1 (España: Ariel, 2000), 249.

⁵¹ Copleston, 250.

“accidentes” o formas de la materia. “El principio formal de un organismo [...] se expresa o se manifiesta en las funciones orgánicas, se despliega en la materia organizándola, moldeándola, dándole su configuración distintiva, haciéndola tender hacia un fin que es la adecuada manifestación de la esencia, de la ‘idea’, en el fenómeno.”⁵² Con esto Aristóteles logra darle un peso e importancia al mundo sensible que no hay en Platón.

Finalmente, cabe hacer la aclaración que, si bien se puede interpretar el desarrollo del pensamiento occidental como momentos coyunturales en los que se busca hacer una síntesis entre ambas doctrinas, lo que se expone en los siguientes capítulos parece apoyar más interpretaciones como la de Koestler de una alternancia, y a veces enfrentamiento, entre platonismo y aristotelismo. Esto teniendo siempre presente que lo expuesto en las siguientes páginas entra en el marco del rechazo o aceptación de la experiencia sensible como generador de un conocimiento particular. De este modo, a pesar de que Descartes ha sido colocado en un puesto protagónico en la manera en que vemos el mundo en la actualidad, tanto el movimiento cartesiano como la respuesta anticartesiana pueden interpretarse como ecos de la tensión entre el pensamiento de Aristóteles y Platón sobre la forma de conocer el mundo. Un retorno más a uno de los extremos del péndulo de la búsqueda del conocimiento.

El capítulo está dividido en tres secciones. En la primera se hace una genealogía de la idea de “animal” en el pensamiento occidental hasta el siglo XVII, época en la que vivió Descartes. En la segunda sección se presentarán las ideas y experiencias particulares que influyeron directamente en la construcción del postulado del animal-máquina. Finalmente, en la tercera parte se expondrán las ideas de este postulado presentes en las obras del filósofo francés.

La idea de “animal” en el pensamiento occidental

Tratar de responder a la pregunta ¿qué es un animal?, o, ¿qué se ha entendido por el término “animal” a lo largo del tiempo?⁵³, conlleva romper un prejuicio, porque dicha pregunta viene acompañada de su hermana: ¿qué es un humano? La actual diferencia entre animales y humanos

⁵² Copleston, 329.

⁵³ Los intentos por responder esta pregunta son vastos. La obra recopilada por Tim Ingold, *What's an animal?*, y el libro de Greg Goodale, *The Rhetorical Invention of Man: a History of Distinguishing Humans From Other Animals* (Lanham: LEXINGTON BOOKS, 2015), son muestras de lo complicado que es responder esta pregunta por las múltiples respuestas que puede generar, dependiendo del campo de estudio en donde se plantee.

viene de la creencia de que “... los humanos son, de alguna manera, intrínsecamente diferentes de cualquier otra cosa viva, a pesar de la sorprendente diversidad entre los seres vivos del mundo, como los animales.”⁵⁴ Esta separación, de suyo antiquísima, convierte en casi un tabú el pensar siquiera en borrar la línea que separa a los humanos del resto del reino animal⁵⁵. Pese a esto, dicha separación no siempre ha sido bajo los mismos criterios y ha variado dependiendo del lugar y del tiempo, por lo que, para fines prácticos de este trabajo, es necesario acotar y tomar una porción de este amplio espectro. Es por eso que esta investigación se enfoca en la Europa cristiana, ya que los postulados que aquí se analizan tuvieron lugar dentro de esta particular forma de ver, entender e interactuar con el mundo. En el mundo occidental, la dicotomía humano/animal tiene importantes raíces en la filosofía aristotélica con su *scala naturae* y en la teología judeocristiana a través del designio de que la vida no humana puede ser dominada por el ser humano planteado en el libro del Génesis.⁵⁶

La actual división entre humanos y animales es más una construcción retórica que un hecho como tal: “Los filósofos naturales inventaron al hombre y lo colocaron frente a una nueva serie de desórdenes. Ambas invenciones son retóricas más que de facto.”⁵⁷ Esta construcción también es histórica, es decir, ha ido cambiando a lo largo del tiempo, modificando las características que constituyen lo “humano” al igual que van cambiando los “desórdenes” que conforman la otredad. Hemos sido educados para creer que los animales no tienen conciencia, es la episteme en la que creímos, y esto no siempre ha sido así. Aristóteles decía que era

⁵⁴ Andrew Flack, *The Wild Within: Histories of a Landmark British Zoo* (Charlottesville: University of Virginia Press, 2018). p. 12.

⁵⁵ Felipe Fernández-Armesto, *So You Think You're Human?: A Brief History of Humankind* (Oxford: Oxford University Press, 2009). p. 10. Esto, poco a poco, fue cambiando con la domesticación de los perros. Esa fue la primera vez que otro animal deja de ser un “otro” y comienza a formar parte del “nosotros.” Tim Ingold, ed., *What is an Animal?*, *One World archaeology* 1 (London ; Boston: Unwin Hyman, 1988). Un estudio reciente muestra que un entierro del Paleolítico de hace aproximadamente 14,000 años contiene pruebas que sugieren un vínculo afectivo entre humanos y perros desde ese entonces. Véase Luc Janssens, et. all. “A new look at an old dog: Bonn-Oberkassel reconsidered” en *Journal of Archeological Science*, 92 (2018) pp. 126-138; <https://www.nationalgeographic.com/news/2018/02/ancient-pet-puppy-oberkassel-stone-age-dog/>. Para una interpretación sobre los entierros de perros en la antigüedad véase Darcy Morey, *Dogs: Domestication and The Development of a Social Bond* (New York: Cambridge University Press, 2010), en especial, los capítulos “The roles of dogs in past human societies” y “The burial of dogs, and what dog burials mean”.

⁵⁶ Fernández-Armesto, 13.

⁵⁷ Goodale, 28. Para conocer los estudios recientes que han cuestionado dicha división véase Karen Raber, *Animal Bodies, Renaissance Culture*, 1st ed, Haney Foundation series (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013); Erica Fudge, *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*. (Place of publication not identified: CORNELL University Press, 2019); Linda Kalof, ed., *A Cultural History of Animals*, English ed, 7 vols. (Oxford, UK ; New York: Berg, 2007), en especial los tomos sobre la Antigüedad y la Edad Media.

totalmente normal sentir vergüenza delante de un “animal grande”, cosa contraria a lo que ocurría con los bebés y los “animales pequeños”⁵⁸: Este filósofo griego jamás negó una vida mental a los animales, al menos, no a los que él consideraba como “animales superiores”, como los perros o los caballos. Es por eso que es completamente comprensible que, por ejemplo, se diga que es normal sentir vergüenza delante de un perro o un caballo, o que un cuervo haya sido el inventor de la retórica⁵⁹.

Es común dar por sentado que la división tajante entre humanos y los demás animales nace en la concepción aristotélica del “orden natural”; sin embargo, esto no es del todo cierto. Es muy complicado usar fuentes tan antiguas como Aristóteles o Plinio el Viejo porque sus obras están inmersas en una episteme totalmente diferente a la actual. Si bien podemos encontrar en Aristóteles cierta división del humano con los demás animales, también podemos encontrar que hay similitudes entre ambos. De hecho, la base de las relaciones entre humanos y los demás animales referidas hasta la Edad Media, son las similitudes, más que las diferencias⁶⁰.

La actitud gradualista que comúnmente se le adjudica a Aristóteles por ver a los animales como parte de un continuo de formas de vida que va progresando, de las plantas, a los animales sencillos, a los complejos y, finalmente, llegar al hombre como pináculo de este continuo, ha sido vista como el origen de una tajante y clara división entre los hombres y los demás animales, sin embargo, el mismo Aristóteles ve en los demás animales características comunes a los hombres, como gentileza, inteligencia, seguridad y virtud.⁶¹

A final de cuentas, tanto humanos como los demás animales son parte de un mismo grupo: los seres vivientes animados y, en términos de Aristóteles, ambos tendrían un alma, un sople vital. De acuerdo con la concepción aristotélica del alma, esta tiene tres divisiones o tres partes: la parte vegetativa, la sensitiva y la racional. Un ser viviente era más complejo mientras más compleja fuera su alma. Las plantas solo tenían la parte vegetativa, el principio básico para la vida; los animales tenían las partes vegetativa y sensitiva, lo cual los hacía capaces de tener

⁵⁸ Goodale, 30.

⁵⁹ Aristóteles, *Retórica*, 293-300.

⁶⁰ Goodale, 58.

⁶¹ Pieter de Leemans and Matthew Klemm “Animals and Anthropology in Medieval Philosophy” en Linda Kalof y Brigitte, Resl, eds., *A Cultural History of Animals In the Medieval Age*, English ed, vol. 2 (Oxford, UK ; New York: Berg, 2007). p. 158.

sensaciones y movimiento y, finalmente, el hombre era el único ser que tenía las tres partes, es decir, lo vegetativo, lo sensitivo y lo racional, lo que le permitía generar pensamientos.⁶²

Esta clasificación se reafirma en Plinio el Viejo (23-79), quien, en su obra *Historia Natural*, menciona la definición más común y “básica” hasta nuestros días del término “animal”: un ser con un alma que lo “anima”, es decir, le permite movimiento autónomo. Esta definición también incluye al humano. Esto fue retomado por Isidoro de Sevilla (556-636) en su obra *Episteme*, por lo que, durante la Edad Media, no hay un término o palabra que distinga a humanos de los demás animales, al menos en la lengua latina.⁶³ Esta cuestión se complica un poco porque, en contraste con lo que ocurría en el latín, durante el medievo, la mayoría de las lenguas vernáculas europeas no tenían un concepto que englobara a ambos (humanos y demás animales). Por ejemplo, en el francés antiguo existió el término *beste*, que derivó en la actual palabra *bête*. En un inicio, este término se usaba para hacer referencia a los animales salvajes, pero esta palabra terminó siendo utilizada para todos los animales en general, excepto el humano.⁶⁴

Por otro lado, académicos como Stephen Newmyer afirman que, en los siglos IV y III a.C., la preocupación de los filósofos sobre la inmortalidad del alma y la racionalidad de los animales los llevó a resaltar sus diferencias con los humanos.⁶⁵ A pesar de las similitudes entre humanos y los demás animales que tanto los antiguos griegos como los autores medievales señalaron, una barrera siempre presente para separar a ambos ha sido la existencia o no de una “vida intelectual” y sus posibles manifestaciones.⁶⁶ Ello va a ser particularmente evidente en el debate en torno al animal-máquina, como expongo en los siguientes dos capítulos.

En la filosofía aristotélica, la descripción empírica y la noción de finalidad definen buena parte de lo que se entendía por un animal. En cuanto a la descripción empírica, Aristóteles se basó en la comparación de diferentes partes de animales que le enviaban, como patas de tigres u ojos de delfines, con las de animales conocidos por él, como leones o cerdos, llegando a la conclusión de que existen elementos comunes distribuidos de manera distinta, es decir, un

⁶² Leemans and Klemm, 157.

⁶³ Brigitte Resl, “Introduction,” en Linda Kalof y Bridgite Resl, eds., *A cultural history of animals In the Medieval Age*, English ed, vol. 2 (Oxford, UK; New York: Berg, 2007), 3-9.

⁶⁴ Resl, 10.

⁶⁵ Stephen T. Newmyer “Animals in Ancient Philosophy: Conceptions and Misconceptions”, en Linda Kalof y Brigitte Pohl-Resl, eds., *A Cultural History of Animals In Antiquity*, English ed, vol. 1 (Oxford, UK ; New York: Berg, 2007), 158.

⁶⁶ Leemans and Klemm, 169.

mismo material con estructuras diversas. ¿Cuál es, pues, la esencia de los seres vivos? Poseer un “alma” tal que configure sus cuerpos como organismos estructurados de un determinado modo para cada especie distinta.⁶⁷ En cuanto a la noción de finalidad, Aristóteles llega a la conclusión de que las partes de los animales parecen estar hechas para cumplir una determinada función anatómica y fisiológica, todo ello permite concluir la existencia de un fin inherente, no solo a las distintas especies, sino también a las diversas partes y órganos de cada animal.⁶⁸ Cabe resaltar que Aristóteles nunca llevó sus argumentos al extremo de ver algún componente racional en los animales, por más similitudes que él encontrara.⁶⁹

Uno de los puntos que distinguía a los humanos de los demás animales en la Grecia de los siglos IV y III a.C. es que consideraban una señal de intelecto el poseer lenguaje o, mejor dicho, la capacidad de habla en términos humanos.⁷⁰ El mismo Aristóteles, en su *Historia animalium*, señala diferencias entre los diferentes ruidos que hacen algunos animales. Así tenemos el *phone* (voz) de algunos animales que pueden hacer voluntariamente algunos sonidos en el contexto adecuado y el *dialektos*, que es la voluntad de emitir sonidos y modularlos con movimientos de la lengua. Algunos animales tienen la inteligencia para realizar el *dialektos*, pero no los órganos adecuados.⁷¹ Nótese que el *dialektos* es visto como una mezcla de voz, voluntad e intelecto.

El aristotelismo enseñado por la escolástica de los siglos XVI y XVII fue una interpretación de los textos de Aristóteles en la cual se resaltaban las diferencias entre humanos y animales. A esta interpretación se le sumó la subsecuente moralización de los estoicos, que fue lo que retomó la patrística medieval.⁷² Para la filosofía de los estoicos⁷³, la meta en esta vida es vivir acorde a la naturaleza, lo cual es equivalente a vivir acorde a la razón. Tanto humanos como animales tienen un alma, y las almas de ambos comparten características tales como los cinco sentidos, el poder reproducirse o la facultad de expresarse. Lo que las distingue es que el

⁶⁷ Salvio Turró, *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*, 1a ed, Autores, textos y temas de filosofía 1 (Barcelona: Anthropos, 1985), 31-32.

⁶⁸ Turró, 34.

⁶⁹ Newmyer, 162.

⁷⁰ Newmyer lo llama “meaningful language”, para efectos de este trabajo y a falta de una traducción al español de la obra de Newmyer la traducción literal “lenguaje significativo” parece expresar la idea del autor. Newmyer, 158.

⁷¹ Justin E. H. Smith “Between Language, Music, & Sound: Birdsongs as a Philosophical Problem from Aristotle to Kant”, en Stefanie Buchenau, ed., *Human & Animal Cognition in Early Modern Philosophy & Medicine* (Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press, 2017), 129.

⁷² Newmyer, 158.

⁷³ Newmyer, 164.

alma humana tiene algo que se llama *hegemonikon* o “guía principal” que permite desarrollar la capacidad de razonar, la cual se expresa en el lenguaje. Los animales, al quedar como seres irracionales, no tendrían un lenguaje y, por lo tanto, quedarían fuera de los discursos éticos. El habla y la moral estarían interrelacionados. Al no poseer la capacidad de hablar, los animales no podrían expresar el deseo de que sus intereses fueran respetados y de respetar los intereses de los demás.

La tajante división entre los humanos y animales que existe hoy en día tampoco existía durante la Edad Media. Una prueba de esto son los juicios practicados contra animales a partir del siglo XII y hasta aproximadamente el siglo XVI.⁷⁴ Durante este periodo, en la Europa cristiana se llevaron a cabo juicios contra cerdos, perros, ratones, etc. Basados en el argumento de que, al ser creaciones de Dios, estos también estaban sujetos a sus leyes y, por ello, compartían varias características constitutivas. Esto justificaba que se enjuiciara y condenara a la horca a un cerdo acusado de canibalismo por atacar a un niño humano, o que se excomulgara a un enjambre de langostas por atacar cosechas. Aun no existía la “comunidad del hombre”, existía la “comunidad de la vida.”⁷⁵

La frase “el hombre es un animal racional” resume de manera general el entendimiento de esta relación alrededor del siglo XII en Europa.⁷⁶ Si bien el hombre tiene asegurado su lugar como creación favorita de Dios al ser el único ser vivo que trascendería el mundo natural, se siguen viendo y entendiendo semejanzas con los demás animales, sobre todo en las cuestiones fisiológicas al entrar al siglo XIV, ya que el hombre aun formaba parte del mundo natural y, por lo tanto, compartía características físicas con los demás habitantes del mundo natural.⁷⁷

Los animales, en particular su comportamiento, fueron vistos como analogías para entender la Biblia. Agustín de Hipona “exhortaba a los cristianos a estudiar el comportamiento de los animales”⁷⁸ con este propósito, a la vez que reafirmaba la singularidad humana: “no son compañeros nuestros [los demás animales] en lo absoluto en la facultad de razonar.”⁷⁹ Las analogías fueron el principal objetivo de los bestiarios, la “fuente de conocimiento” por

⁷⁴ Goodale, 55-56. Para más detalle sobre los juicios a animales en la época medieval véase Edward Payson Evans, *Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. (Theclassics Us, 2013).

⁷⁵ Goodale, 61.

⁷⁶ Oelze, 37.

⁷⁷ Leemans and Klemm, 153.

⁷⁸ Leemans and Klemm, 155.

⁷⁹ San Agustín *La Ciudad de Dios* 1.20, en Newmyer, 165.

excelencia durante la Edad Media, en lo tocante al comportamiento de los animales. Los bestiarios medievales son compilaciones de animales, ya sean reales o fantásticos, en donde se describe alguno de sus comportamientos y se relaciona con alguna lección moralizante apegada a valores cristianos. Para dar una idea de lo anterior, mencionaré brevemente el caso de los castores. En los bestiarios se decía que cuando un castor macho era perseguido por humanos y se sentía acorralado, roía sus propios testículos y los arrojaba para distraer a los humanos y poder ponerse a salvo (véase fig. 1). Esto era interpretado como un ejemplo de cómo abandonar o renunciar a la lujuria fue una vía para la salvación del alma.⁸⁰



Fig. 1 "Castor" Bestiario de Aberdeen

Quien contribuyó de una manera definitiva en la construcción de una episteme en donde empiezan a preponderar las diferencias entre humanos y animales fue Tomás de Aquino (1225-1274). Una de las preguntas centrales que hace Tomás de Aquino respecto a los animales es saber si un animal es capaz de conceptualizar y categorizar lo que percibe con sus sentidos, por ejemplo, si una oveja huye de un lobo o se acerca a su cría ¿es porque sabe lo que es un lobo y una cría o simplemente porque debe de huir de algo gris y peludo y acercarse a algo blanco y

⁸⁰ Leemans and Klemm, 156.

ruidoso? En otras palabras, ¿tienen las ovejas, o los animales en general, algo parecido a lo que podríamos llamar “vida intelectual”?

Tomás de Aquino resuelve este problema con algo que él llama “poder estimativo” y “poder cognitivo”. El estimativo lo poseen los animales, el cognitivo los hombres. El primero responde a los sentidos externos o físicos que son la vista, el oído o el olfato. El segundo responde a los sentidos internos que son la imaginación o la memoria. La diferencia básica entre los dos reside en aprehender individuos: “la oveja no conoce este cordero en la medida en que es este cordero, [...] ella conoce a un cordero en la medida en que debe ser alimentado por ella”.⁸¹ Tomás de Aquino establece una jerarquía para la forma en la que se interactúa con el mundo en *Del espíritu y el alma*: primero son los sentidos externos, luego los sentidos internos, luego la razón y al final el intelecto.⁸²

El comportamiento de los animales, en el pensamiento tomista, se explica a grandes rasgos por los llamados “procesos ordenados”.⁸³ Oelze pone de ejemplo las computadoras para explicar lo que Tomás de Aquino entendía por “procesos ordenados”. Éstos eran una especie de “programación divina” u “orden natural innato” en los animales. Esto significa que, aunque parece que los animales cometen actos racionales, solo siguen silogismos sencillos, como las computadoras, que no son inteligentes, solo hacen lo que el programador les indica. Al hacer esta comparación, Oelze admite cierta analogía entre Tomás de Aquino y Descartes al considerar a los animales más cercanos a máquinas, como los relojes, que a los humanos.⁸⁴

Estos argumentos forman parte de una discusión teológica y filosófica sumamente compleja que no tiene cabida en este trabajo. Por lo que el punto a resaltar en esta investigación histórica es que la cuestión de la relación entre lenguaje y razón entre los animales era objeto de debate en la Edad Media, pero no estaba en el centro de las discusiones. Lo que más preocupaba saber era si las acciones de los animales tenían o no una intención. Fueron estas disertaciones, en particular las de Santo Tomás, las que se terminaron imponiendo en la educación escolástica, como se mencionará en la siguiente sección.

⁸¹ Oelze, p. 60.

⁸² San Agustín emplea los términos “razón” e “intelecto” como sinónimos, en lo que coinciden ambos autores es que esas facultades son exclusivas del hombre. Oelze, 38.

⁸³ Oelze, 69.

⁸⁴ Oelze, 135-136.

Uno de los problemas que comenzaron a surgir durante la Baja Edad Media, es decir, a finales del siglo XII, en la Europa cristiana, es que se comenzó a desconfiar de la cadena de traducciones de las obras griegas y romanas. Al ver tan “corrompidas” las traducciones de los trabajos griegos, primero por el árabe y luego por el latín, los escolares decidieron buscar los originales para hacer una traducción más literal, o apegada a los originales. Esta búsqueda obsesiva por materiales griegos y romanos originales es por lo que se le conoce como “Renacimiento” al siglo XIV, este “renacimiento” del conocimiento se dio en contraste con la “Edad Media” o “época oscura”, la cual se interpone entre la Edad Dorada, o sea la antigüedad grecolatina y el siglo XIV. Cabe destacar que los mismos humanistas de este periodo acuñaron los términos “Edad Dorada”, “Edad Media” y “Renacimiento”, buscando enaltecer a este último periodo y demeritar a los siglos entre la “Edad Dorada” y el “Renacimiento. También se empezó a dar más peso a los textos literarios que a los filosóficos.⁸⁵

Así, las similitudes entre los hombres y los demás animales continuaron siendo el principal factor para entender esta relación durante el Renacimiento. En el siglo XIV, la mayoría de las disecciones que se hacían para entender la anatomía humana era en cuerpos de animales. Los anatomistas renacentistas jugaron un papel de ambiguo en la historia de la relación entre humanos y animales. Por un lado, sus trabajos resaltaban las virtudes y perfección del cuerpo humano, “el templo de Dios es apoyado por el anatomista.” Por el otro, al basar sus estudios de anatomía en comparaciones, contribuyeron a cuestionarse si la división entre el hombre y los animales era tan tajante e inamovible como suponía la tradición cristiana.⁸⁶ Con la llegada del pensamiento humanista se hizo necesario replantear la relación humano-animal privilegiando al primero sobre el segundo. Pero sin una explicación metafísica, este replanteamiento presentaba muchas dificultades.⁸⁷

Toda esta ambigüedad llegó a un punto insostenible, epistemológicamente hablando, en el siglo XV. La era de los viajes de ultramar y los descubrimientos europeos fueron un punto coyuntural en la construcción de una nueva forma de ver y entender a los animales. Literalmente se “encontró” un “nuevo mundo” que no solamente desafiaba el orden establecido de las cosas,

⁸⁵ Antes de la publicación de *De Fabrica Corpus*, de Andrés Vesalio, muchos trabajos de anatomía se escribían en forma de versos o poemas, Jonathan Sawday, *The Body Emblazoned: Dissection and The Human Body in Renaissance Culture* (London ; New York: Routledge, 1995). pp. 16-32; Osler, 30-31.

⁸⁶ Raber, 35.

⁸⁷ Raber, 5.

sino que lo superaba por completo. En aras de justificar jerarquías que permitieran conquistas se comenzó a ver y entender el mundo a través de las diferencias, no de las similitudes.⁸⁸ Otros factores que contribuyeron a buscar una nueva forma de explicar el mundo fueron el humanismo renacentista, la Reforma Protestante y la astronomía de Copérnico.⁸⁹

Otra cosa que propiciaron los descubrimientos de ultramar fue una mayor atención a la cuestión del lenguaje. A lo largo de los siglos XVII y XVIII, el lenguaje humano fue el centro de diversos debates académicos en varias partes de Europa. Este interés se vio reflejado en los intentos de elaborar una “lengua perfecta” común a toda la humanidad o en buscar la “lengua original” que se hablaba antes del episodio bíblico de la torre de Babel.⁹⁰ Todas esas investigaciones y debates partían de un común denominador: el lenguaje como una característica exclusiva de la humanidad. Incluso en un sentido sencillo del concepto de comunicar emociones y sentimientos.

Los racionalistas tempranos, al elevar (y alabar) al hombre, degradaron todo lo demás⁹¹. Algunos decían que “no hay que pelearse con la naturaleza por dejarnos desnudos, o envidiar los cuernos, pezuñas, pieles o pelos de otras criaturas: estamos provistos con la Razón, la cual suple todo lo demás.”⁹² Este pensamiento se fortaleció cuando Descartes abrió la puerta para dominar a los animales sin remordimiento al asegurar que los animales ni siquiera poseen un alma.⁹³ Foucault describe la formación de la episteme de la Ilustración como un proceso intelectual en el cual se descalifican las epistemes previas, en particular las de la Edad Media. “Puede parecer como si los humanos hubieran sido ciegos a las diferencias obvias entre las especies antes de Bacon, y esa iluminación solo se produjo en los europeos occidentales en el siglo XVIII.”⁹⁴

⁸⁸ Goodale, 66; Osler, 3, 40-42; para una visión más general véase Alfred W. Crosby, Otto von Mering, y Cristina Carbó, *El intercambio transoceánico: consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*, Serie Historia general / Instituto de Investigaciones Históricas 16 (México: Univ. Nac. Autónoma de México, 1991). Estas reconfiguraciones se seguían dando en tiempos tan tardíos como en el siglo XVIII, véase Tucker Jones, Ryan, *Empire of Extinction Russians and the North Pacific's Strange Beast of the Sea, 1741-1867* (New York: Oxford University Press, 2014).

⁸⁹ Osler, 30.

⁹⁰ George Dalgarno et al., *George Dalgarno on Universal Language: The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man's Tutor (1680), and the Unpublished Papers* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), 2.

⁹¹ Goodale, 66.

⁹² Raber, 8.

⁹³ Goodale 66.

⁹⁴ Citado en Goodale, 67.

Lo anterior encaja en el concepto de *Diaeresis*, la cual es una figura retórica que significa no solo dividir cosas en opuestos, sino dividir con el propósito específico de ampliar las diferencias, mientras se esconde la invención retórica de dicha diferencia.⁹⁵ Es posible, entonces, proponer que una interpretación del cambio mental que se dio a lo largo de los siglos XV al XVIII fue un proceso de *diaeresis* que tuvo uno de sus puntos culminantes en la obra de Descartes.

Descartes ayudó a consolidar una tajante división entre humanos y animales basándose en las diferencias. Esta división se fue fortaleciendo cuando intelectuales tales como Francis Bacon comenzaron a ver las similitudes con los animales como rezagos propios de la ideología de la Edad Media.⁹⁶ La así llamada era de la Razón llevó al mundo occidental a ver a la lógica y la razón pura como el único camino para argumentar y conocer el mundo, reduciendo a la humanidad a una especie de calculadora unidimensional incapaz de reconocer el sentido común y capaz de los peores tipos de crueldad en aras de un ideal de progreso.⁹⁷

Antecedentes inmediatos del postulado del animal-máquina

Hasta aquí se ha visto que Descartes es producto de su tiempo y sus ideas surgieron en respuesta a o en continuidad con la historia de la filosofía desarrollada en Europa. No es objetivo de esta tesis profundizar en todos los aspectos de la filosofía cartesiana, porque ello sobrepasaría los intereses temáticos que su autor tiene. En cambio, en esta sección veremos los antecedentes de un postulado cartesiano en particular, el animal-máquina para que, en el siguiente apartado, se analice con el debido detalle lo que Descartes dijo en torno a ese concepto. Las principales influencias para construir el postulado cartesiano del animal-máquina son, en general, tres: el rechazo de Descartes a la escolástica, los estudios en medicina que hizo en Holanda y el auge de la relojería en Europa. En esta sección se analizan cada uno de ellos.

⁹⁵ Goodale, 66. Tomado de Richard A. Lanham, *A Handlist of Rhetorical Terms*, 2. ed (Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 1991). p. 50.

⁹⁶ Goodale, 75.

⁹⁷ Goodale, 76. También cabe resaltar que la idea de que el humano se guía solamente por la razón ya está siendo cuestionada, véase Edgar Morin, Edgar Morin, y Domènec Bergadà, *El Paradigma perdido: ensayo de bioantropología* (Barcelona: Editorial Kairós, 2008), en particular la tercera parte “Un animal dotado de sinrazón”, 111-173.

Escolástica

El primero de los antecedentes al concepto cartesiano del animal-máquina es el más complejo. Si bien Descartes impulsó un rechazo al sistema escolástico de enseñanza y a la experiencia sensible como vía de conocimiento, también es cierto que mucho de la propuesta de su episteme está basado en esas dos cosas que él rechazaba: la escolástica y la experiencia sensible.⁹⁸ A pesar de esto, es más reconocido el rechazo que este filósofo profesó hacia la escolástica que la influencia que este sistema ejerció sobre él.

René Descartes (1596-1650) recibió su educación a manos de la Compañía de Jesús. En 1607, ingresó al colegio de La Flèche,⁹⁹ en la provincia del mismo nombre, al norponiente de Francia. Permaneció en este colegio por siete años tomando cursos de lógica y estudiando a los autores clásicos, especialmente la filosofía tradicional aristotélica. En dicho colegio, Descartes estudió los “comentarios de Coimbra,” una serie de once libros que reunieron profesores jesuitas de la universidad de Coimbra, Portugal, y que se publicó en la década de 1590 como “doctrina definitiva” u oficial de la Compañía de Jesús.¹⁰⁰ Pronto, Descartes se destacó de la media de estudiantes y comenzó a recibir clases de matemáticas¹⁰¹, las cuales él disfrutaba por la “certidumbre” que le brindaban¹⁰².

En La Flèche, Descartes se formó bajo los preceptos de la escolástica. La educación escolástica implicaba que el conocimiento en general se basaba en la interpretación que hicieron los “padres” de la iglesia sobre el pensamiento de Aristóteles. En los colegios jesuitas, la autoridad para la enseñanza era la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, en donde Aquino buscó compaginar el pensamiento aristotélico con la doctrina cristiana.¹⁰³ Descartes rechazaba el sistema de educación basado en la escolástica. Él lo consideraba un sistema por el cual no se

⁹⁸ Leemans and Klemm, 155.

⁹⁹ Este colegio se inauguró tres años antes, en 1604, por Enrique IV, con la clara intención de ser un colegio de élite en donde se educaría a futuros altos funcionarios y estadistas. Turró, 191.

¹⁰⁰ Jessica Riskin, *The Restless Clock: A History of The Centuries-Long Argument Over What Makes Living Things Tick* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016), 54.

¹⁰¹ Estas clases extraordinarias fueron una idea de Christophe Clavius, quien sugería su estudio como método para excluir la duda y el escepticismo. El jesuita Jean Francois siguió esta recomendación y fue quien implantó las clases de matemáticas en La Flèche. Flores Miguel, *Descartes*, X.

¹⁰² René Descartes, *Discurso del método*, en Flores Miguel, *Descartes*, 105.

¹⁰³ Osler, 4.

podían obtener verdades, entendidas éstas como certezas.¹⁰⁴ En la “Primera Parte” del *Discurso del Método* dice:

Gustaba, sobre todo, de las matemáticas, por la certeza y evidencia que poseen sus razones; pero aún no advertía cuál era su verdadero uso, y pensando que sólo para las artes mecánicas servían, extrañábame que, siendo sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiese construido sobre ellos nada más levantado. Y, en cambio, los escritos de los antiguos paganos, referentes a las costumbres, comparábalos con palacios muy soberbios y magníficos, pero contruidos sobre la arena y barro, levantan muy en lo alto virtudes y las presentan como las cosas más estimables que hay en el mundo, pero no nos enseñan bastante a conocerlas, y muchas veces dan ese hermoso nombre a lo que no es sino insensibilidad, orgullo, desesperación o parricidio.¹⁰⁵

Además de lo anterior, no olvide el lector que, en el plano religioso y filosófico, Descartes creció en medio de los debates que suscitó la Reforma Protestante. Dentro de estos debates destaca el escepticismo, que es un sistema filosófico que ponen en duda la capacidad del ser humano para conocer cualquier cosa. Descartes tuvo la oportunidad de conocer las ideas escépticas de ambos bandos: el católico y el reformista.¹⁰⁶ Probablemente, este ambiente alimentó tanto su rechazo “natural” a las ambigüedades como su búsqueda de certezas¹⁰⁷. El pensamiento filosófico de Descartes, así como su rechazo a la escolástica tienen bases escépticas al partir del supuesto de que todo el conocimiento previo es impreciso y objeto de duda. Llamo la atención del lector al hecho de que el propio término “duda” procede del escepticismo. Por lo tanto, uno de los principales objetivos del pensamiento cartesiano es el encontrar verdades indubitables.¹⁰⁸

Es de esta forma que, en una mezcla de escepticismo renacentista y revelación milagrosa, Descartes buscó hacer un nuevo sistema filosófico desprendiéndose de todo conocimiento previo.¹⁰⁹ El nuevo sistema o método de Descartes implicaba que algo era verdadero si y solo si era posible una vía de comprobación que permitiera estar libre de cualquier duda.

¹⁰⁴ “Certeza: Término clave en la filosofía de Descartes, designa un acto de la mente que nos permite conocer la verdad sin posibilidad de duda, con total evidencia. En este último rasgo reside su peculiaridad y lo que diferencia a este término de lo que los escolásticos denominaban certidumbre”, Cirilo Flores Miguel, “Estudio Introductorio”, en René Descartes, Cirilo Flórez Miguel, y Luis Villoro, *Reglas para la dirección del espíritu ; Investigación de la verdad por la luz natural ; Discurso del método ; Las pasiones del alma ; Tratado del hombre* (Madrid; Barcelona: Gredos : RBA Coleccionables, 2014), CXI.

¹⁰⁵ Descartes, “Discurso del Método”, en Descartes, *et al*, *Reglas para la dirección del espíritu...*, 105.

¹⁰⁶ Bernard Williams, *Descartes: el proyecto de la investigación pura* (Madrid; España: Cátedra, 1996), 19.

¹⁰⁷ Osler, 38-39.

¹⁰⁸ Osler, 82. Descartes, *et all*, *Reglas para la dirección del espíritu*, CXII.

¹⁰⁹ Steven M. Nadler, Tad M. Schmaltz, y Delphine Kolesnik-Antoine, eds., *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, First edition, Oxford handbooks (Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2019).

Así, en 1641, en las *Meditaciones metafísicas* se propone dudar de todo conocimiento previo hasta encontrar una verdad indudable sobre la cual fundamentar el conocimiento. Haciendo esto llega a la conclusión de que no se puede confiar en los sentidos, porque los sentidos engañarían y, por lo tanto, llevarían a la duda. Más adelante en este capítulo se ahondará en las consecuencias que tuvo esto respecto a los animales, por ahora, el punto a resaltar es que, en su búsqueda de certezas, Descartes desechó todo el conocimiento otorgado por la escolástica y por los sentidos, al no cumplir con el requisito de ser indudable. “Los que buscan el recto camino de la verdad, no deben ocuparse de ningún objeto acerca del cual no puedan tener una certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas.”¹¹⁰

El rechazo a la escolástica dio pie a la duda metódica en el pensamiento cartesiano. Vemos ya la simiente de un rechazo a la experiencia sensorial porque no otorga pruebas indubitables, es decir, libres de duda. Toca, ahora, entender cómo la anatomía fue importante en el desarrollo del concepto cartesiano del cuerpo-máquina.

Anatomía

El concepto del cuerpo-máquina (tanto humano como animal) no es un concepto totalmente original de Descartes, es la síntesis de una tradición de medio siglo de “viajes” al interior del cuerpo, tanto humano como animal. El libro de Jonathan Sawday, *The Body Emblazoned*¹¹¹, es un relato por esos viajes de descubrimiento, exploración y conquista al funcionamiento de los cuerpos, lo que hoy llamamos fisiología. Sawday señala que, antes de Descartes, existían varias formas de entender el cuerpo en general. Descartes fue un parteaguas porque su visión se impuso sobre las demás.

En efecto, existen, innegablemente, un antes y un después de Descartes en la concepción del cuerpo en general, volviendo tajante y definitiva la separación del “yo” pensante y el “eso” en el que reside el “yo”.¹¹² El cuerpo se convierte en el lugar de residencia de este yo pensante. Esta separación, sin embargo, no fue producto de pensamiento abstracto, sino de experiencia

¹¹⁰ Descartes, “Reglas para la dirección del espíritu”, “Regla II”, en Descartes, *et al*, *Reglas para la dirección del espíritu*, 7.

¹¹¹ Véase nota 45.

¹¹² Sawday, 29.

sensible por parte de un Descartes completamente sumergido en la cultura de la disección de su época.

Los trabajos de Descartes en el ámbito de la anatomía se dieron bajo la sombra de la figura de Andrés Vesalio (1514-1564) y su obra máxima *De Humani Corporis Fabrica*.¹¹³ Aún a mediados del siglo XVII, las imágenes de la *Fabrica* de Vesalio seguían siendo referencia en las disecciones.¹¹⁴ Como ya se mencionó, los trabajos renacentistas sobre medicina tenían como objetivo resaltar la excepcionalidad del hombre como creación divina predilecta en comparación con los animales, aunque no siempre lo lograban de manera convincente, ya que, a menudo, incluso reconocían las similitudes físicas con el hombre.¹¹⁵ La propuesta de Descartes de separar cuerpo y alma vino a resolver el dilema que planteaban estas similitudes a la idea de excepcionalidad del hombre. Esta separación de cuerpo y alma fue posible deducirla, en el pensamiento cartesiano, a partir de sus trabajos de disección, al conocer no solo el funcionamiento de los músculos, huesos y tendones, sino también del estómago, de los pulmones, del corazón y del cerebro.

La contribución cartesiana a la cultura de la disección se ha entendido, generalmente, como la separación radical de la mente y el cuerpo. Pero la pregunta, ahora podemos ver, debería reformularse así: ¿cuál fue la contribución de la cultura de la disección a la evolución del pensamiento cartesiano?¹¹⁶ La respuesta a esa pregunta debe rastrearse a través de la oscura ruta del filósofo desde los puestos de carnicería, la horca y los grandes teatros de anatomía de Holanda, en donde Descartes pasó varios años después de salir del colegio.

Descartes llegó a Holanda en 1628. Estuvo en la Universidad de Leiden y la Universidad de Ámsterdam. Cuando fijó su residencia en Ámsterdam, vivió en una zona donde estaba la carnicería de la ciudad, lo que le dio a Descartes acceso a cadáveres de animales para sus prácticas de disección¹¹⁷. En 1632, Descartes estaba investigando sobre anatomía y comparaba sus investigaciones con las teorías de William Harvey (1578-1657) sobre el funcionamiento del corazón y la circulación de la sangre. El otro tema de gran importancia en los estudios

¹¹³ Andreas Vesalius, *De humai corporis fabrica*, (Basiliae: Ex officina I. Oporini, Bruceles, Culture et Civilisation, 1543).

¹¹⁴ Sawday, 155.

¹¹⁵ Raber, 7. De ahí que muchos de los trabajos renacentistas utilizaran el cuerpo de los caballos para hacer sus estudios anatómicos. Este trabajo de Raber es un buen ejemplo de esto.

¹¹⁶ Sawday, 154.

¹¹⁷ Sawday, 148.

anatómicos del filósofo francés fue las disecciones a cerebros. El resultado de este trabajo fue el papel central que obtuvo la glándula pineal en el sistema dualista cartesiano.¹¹⁸ En buena medida, porque para el siglo XVII las funciones de las glándulas endócrinas se explicaban dentro del sistema de humores de Galeno.¹¹⁹

La idea de Descartes sobre el funcionamiento maquinal del cuerpo humano se dio a raíz de las múltiples disecciones que realizó en Holanda. A base de observar una gran cantidad de cadáveres de animales, Descartes encontró una manera de separarse de la idea Aristotélica del alma que influye en la materia para animarla. De este modo, Descartes concebía al cuerpo como un mecanismo que funciona gracias a estímulos procedentes del exterior, que funciona por sí mismo y, cuando deja de hacerlo, no es porque el alma esté ausente en él, sino porque alguna de sus partes se ha “corrompido”.¹²⁰ Sin embargo, Descartes no niega la existencia del alma: materia y alma serían sustancias separadas y de constitución diferente que se unen en una parte del cuerpo: la glándula pineal¹²¹, o “Glándula H” como él la llamaba.¹²² (véase fig. 2)

Como se ha visto hasta aquí, la separación entre mente y cuerpo es producto de la cultura de la disección vivida en Holanda en el siglo XVII, ambiente y discusiones intelectuales que nutrieron a Descartes y le permitieron mirar los organismos, tanto humanos como animales, como una combinación de mente y cuerpo. Los cuerpos, en esta separación, son interpretados como si fuesen una máquina. Pensar en el cuerpo-máquina permitiría a Descartes alejarse de una lectura religiosa de la biología y le ayudaría, además, a sentar las bases de la “objetividad” del pensamiento científico. Algo relevante, sin embargo, es cómo la aceptación de estas ideas sobre las máquinas provino de la cultura popular de su época, como se muestra a continuación.

¹¹⁸ La glándula pineal es una glándula endócrina, es decir, que secreta hormonas, en concreto, melatonina, que regula los patrones de sueño. Su tamaño es de 5 a 8 milímetros aproximadamente y se encuentra ubicada en la parte central del cerebro. Eso explica la dificultad de los anatomistas del siglo XVII para estudiarla, ya que es de lo primero que se descompone después de la muerte. Sawday, 156-157.

¹¹⁹ El estudio de la anatomía del cerebro en general, y de la glándula pineal en particular, siguieron ejerciendo un gran atractivo dentro de los anatomistas de Ámsterdam al grado que, más de cien años después de los estudios de Descartes, se seguía estudiando intensamente esta evasiva glándula. Sawday, 156-157.

¹²⁰ María Teresa Aguilar, “Descartes y el cuerpo-máquina”, en *Pensamiento*, vol. 66, núm. 249 (2010), 755-770, 758.

¹²¹ Aguilar, 759; La disección de cerebros para poder estudiar la glándula pineal fue un tema central entre los anatomistas de Holanda en 1656. Justamente ese año se tradujo *Las pasiones del alma* al latín y se publicó en Ámsterdam, lo que alentó la búsqueda del evasivo punto de unión. Las disecciones de cerebro se realizaban lo más pronto posible después de la muerte, porque se creía que esta glándula se descomponía rápidamente después de la muerte. Sawday, 156-157.

¹²² Riskin, 61.

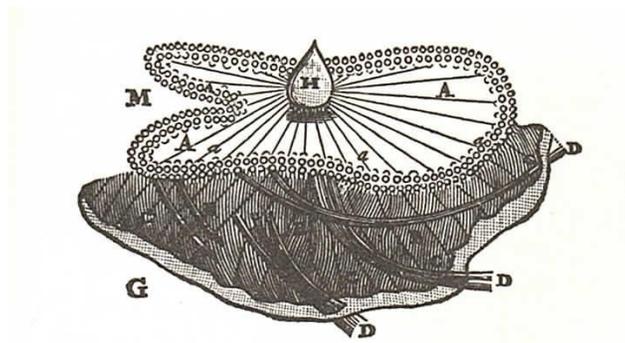


Fig. 2 Ubicación de la Glándula H según Descartes, las líneas que salen de ella son las vías por las cuales los “espíritus animales” entran y salen de la glándula. Las ilustraciones son reproducciones de las de Louis de la Forge y Gérard van Gutschoven usadas en las ediciones de 1664 y 1677 del *Tratado del Hombre*.

Relojería y autómatas

Actualmente, uno tiende a relacionar palabras como “máquina” o “autómata” con la robótica contemporánea. Sin embargo, estos conceptos son más antiguos de lo que se piensa. Ambas palabras son de raíz griega. “Máquina” hace referencia a un aparato para aprovechar, dirigir o regular la acción de una fuerza y “autómata” es un ingenio o artificio mecánico que obra por sí mismo. Las “máquinas” y los “autómatas”, de cierta manera, eran parte de la vida diaria europea durante la modernidad temprana.

En Europa, existió una importante tradición medieval de hacer “autómatas” para decorar las iglesias, a veces en relojes que coronaban algunas fachadas, y los órganos.¹²³ Cristos, ángeles, vírgenes y demonios movían los ojos, labios, manos o cabeza para crear un impacto emocional entre los asistentes.¹²⁴ También en lugares laicos, como jardines y fuentes de la nobleza, se construían ingeniosas máquinas que, por medio de sistemas como caídas de agua o corrientes de viento se movían y generaban música.

Estas máquinas realistas formaron parte del contexto material en el cual se desarrolló la generación de intelectuales a la que Descartes perteneció. Por eso, no es de extrañar que otras personas usaran la analogía de las máquinas para describir funciones corporales, tanto en humanos como en los demás animales. William Harvey, a quien ya se mencionó anteriormente, también usó la analogía de la vida como una máquina, en específico, como un reloj. Al respecto

¹²³ Riskin, 14-21.

¹²⁴ La existencia de estos autómatas puede rastrearse al menos hasta el siglo XIV, Riskin, 20.

del crecimiento de un embrión de pollo, Harvey escribió que las partes de este “mecanismo” no se mueven en el sentido de “cambiar sus lugares”, empujándose unos a otros como los engranes de un reloj, sino, más bien, las partes permanecen en su lugar, pero transformando sus cualidades. El embrión sería, así, un mecanismo de partes cambiantes.¹²⁵

Con todos los cambios en la episteme europea que venían ocurriendo desde el siglo XV, la figura de los autómatas ayudó a construir una nueva forma de entender a los seres vivos durante el siglo XVII.¹²⁶ Dado que los autómatas estaban presentes en la vida cotidiana del siglo XVII, la idea del cuerpo como una máquina no causó tanto escándalo, aunque, según Antoine Arnauld¹²⁷, era difícil de aceptar del todo. Lo que causó revuelo fue la idea de que cuerpo y alma fueran dos cosas totalmente separadas. Esta fue la idea que le acarreó más críticas a Descartes, debido, principalmente, a las implicaciones teológicas que conllevaba. Llevado a un extremo, este dualismo negaba, o al menos cuestionaba, la posibilidad de que ambas sustancias interactuaran, y en este contexto que un espíritu se transforme en materia, como ocurre en la comunión católica, resultaría imposible.¹²⁸ Teniendo en mente el contexto material en el que se desarrolló Descartes, “rodeado de máquinas autómatas”, uno entiende mejor la siguiente frase: “solo miren a todos los relojes, fuentes y molinos. Si la gente puede construir esas máquinas, Dios seguramente es capaz de hacerlo mejor”.¹²⁹

El postulado del animal-máquina

El postulado del animal-máquina es una de las razones por las cuales Descartes se ha ganado un lugar como punto de referencia en la historia intelectual de Occidente.¹³⁰ Este puede entenderse como una consecuencia que se desprende del dualismo que él planteó al considerar al cuerpo (materia) y al alma (espíritu) como sustancias diferentes e independientes una de otra. A grandes rasgos, podemos resumir el postulado del animal-máquina de la siguiente manera: los cuerpos humanos y los cuerpos animales son iguales en el sentido de que son una colección de

¹²⁵ William Harvey, *Anatomical Exercises on the Generation of Animals, to Which Are Added Essays on Parturition; on the Membranes, and Fluids of the Uterus; and on Conception*. En *The Works of William Harvey, M.D.*, translated by Robert Willis, 143-586, (London: Sydenham Society, 1847), 417.

¹²⁶ Riskin, 12.

¹²⁷ Riskin, 58.

¹²⁸ Riskin, 64-65.

¹²⁹ René Descartes, *Tratado del Hombre*, citado en Riskin, 46.

¹³⁰ Goodale, 93.

partes que operan al unísono para producir acciones visibles, es decir, humanos y animales tendrían en común que tienen un cuerpo-máquina, tal como se describió anteriormente. Pero habría una diferencia fundamental entre ellos: solamente el hombre estaría dotado con el lenguaje y con la habilidad de adaptar sus acciones a las circunstancias inspirado por el conocimiento que surge de la razón, actividad exclusiva del alma. En otras palabras, no se podría confiar en la evidencia del cuerpo para establecer la distinción entre humano y no humano. Solo estudiando el pensamiento se podría lograr eso.¹³¹ Esta forma de entender a los animales es la suma de experiencias e ideas a lo largo de la vida de Descartes. Es importante hacer la aclaración de que lo que en este trabajo se llama “postulado del animal-máquina” son una serie de ideas que resultan de una secuencia lógica, entendida esta como un silogismo, de ideas derivadas del dualismo cuerpo/mente.

Indudablemente, los estudios que Descartes emprendió sobre anatomía en Holanda fueron cruciales para llegar al postulado del animal-máquina. Fue durante su estancia en dicho lugar, de 1629 a 1641, que publicó varias obras fundamentales en el desarrollo de su pensamiento.¹³² Pero, curiosamente, una obra destaca entre las demás elaboradas en este periodo por ser la única obra que Descartes se negó a publicar y que vio la luz años después de su muerte y de manera parcial bajo el título de *Tratado del hombre*. Me refiero a *El Mundo* o *Tratado del Mundo*. En ella se buscaba dar una explicación de los fenómenos de la naturaleza bajo una ciencia unificada.¹³³ La razón de la negativa de su autor a publicar dicha obra se encuentra en que en 1633 Galileo Galilei es sentenciado a abjurar de sus teorías sobre el heliocentrismo y la noticia de su conflicto con la iglesia católica llega a oídos de Descartes, quien había terminado de redactar *El Mundo* en ese año.¹³⁴

Este episodio es importante por varias razones, pero la que importa para el tema del animal-máquina es que, ya en las primeras obras de Descartes, están presentes los resultados de sus estudios anatómicos. En el *Tratado del Hombre* para mostrar la dualidad cuerpo/mente se hace la descripción de un “hombre ficticio” creado por Dios del barro y que utiliza para explicar

¹³¹ Raber, 10; Keith Gunderson, “Descartes, La Mettrie, Language and Machines”, *Philosophy*, vol. 39, no. 149 (Jul., 1964), 202.

¹³² El *Discurso del Método* fue publicado en 1637, seguidos por la *Dióptrica*, los *Meteoros* y la *Geometría* ese mismo año, las *Meditaciones metafísicas* fueron publicadas en 1641.

¹³³ Miguel, “Estudio introductorio”, XIV. El *Tratado del Hombre*, fue publicado en 1664, en París por Claude Clerselier, Descartes muere en 1650.

¹³⁴ Williams, 19.

las funciones mecánicas del cuerpo.¹³⁵ Los conocimientos anatómicos de Descartes se muestran en las amplias descripciones físicas que hace del funcionamiento de los cuerpos de estos “hombres ficticios” que, por momentos, parece que no hay distinción entre ellos y los hombres “reales”. Así, lo que conocemos de esta obra publicado bajo el título de *Tratado del Hombre* está dividido en cuatro secciones en las que se explica la constitución maquina del cuerpo, sus movimientos, sus sensaciones externas e internas y el funcionamiento del cerebro para explicar dichas sensaciones.¹³⁶

Las secciones tres, cuatro y cinco son en donde se explica la naturaleza mecánica de las emociones y sentimientos. En la sección tres, se habla de las sensaciones que se perciben a través de los sentidos, es decir, cómo lo que se ve, huele, siente y escucha son mecanismos que tiene el cuerpo para comunicarse con el alma, que es en dónde realmente se “siente”:

Como, en primer lugar, si de las fibras que componen la médula de los nervios se tira con tanta fuerza que se rompen y se separan la parte a la que estaban unidas, de suerte que la estructura de la máquina, como consecuencia de ello, resulte de algún modo dañada, el movimiento que las fibras produzcan en el cerebro permitirá al alma, a la cual interesa mantener íntegro su lugar de asentamiento, sentir el *dolor*.¹³⁷

Un proceso similar ocurre con las “sensaciones internas”, como la alegría y la tristeza.

Quando la sangre que va al corazón es más pura y más sutil y se inflama con mayor facilidad que de costumbre, al pequeño nervio que está allí, cerca de sus orificios, le da la disposición requerida para despertar el sentimiento de *alegría*, y la requerida para despertar el sentimiento de *tristeza*, cuando esa sangre tiene unas cualidades completamente contrarias.¹³⁸

Finalmente, en la quinta sección introduce uno de sus descubrimientos anatómicos, la ya citada glándula pineal o “glándula H”. Esta sección es una explicación de cómo funciona el sistema de lo que Descartes llama los “espíritus animales” que son pequeñas partículas que resultan de la digestión de los alimentos y que viajan por todo el cuerpo a través de una red de fibras que

¹³⁵ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 243.

¹³⁶ Los respectivos títulos de las cinco secciones del libro son: “Primera parte, la máquina que constituye el cuerpo”, “Segunda parte, cómo se mueve la máquina”, “Tercera parte, los sentidos externos en esta máquina y cómo se corresponden a los nuestros”, “Cuarta parte, las sensaciones internas y los sentimientos de esta máquina” y “Quinta parte, la estructura del cerebro en esta máquina y cómo desde allí se distribuyen los espíritus para producir movimientos y sensaciones”.

¹³⁷ Descartes, *Tratado del hombre*, en Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 262.

¹³⁸ Descartes, *Tratado del hombre*, en Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 278.

tienen su origen en el cerebro, concretamente, en la glándula H. Este pequeño órgano es el que comunica al cuerpo con el alma y la cantidad y distribución de los “espíritus animales” le da la información del mundo material a la cual no tiene acceso de manera directa.¹³⁹

Un último punto que resaltar del *Tratado*, son las líneas finales de este. En ellas se remarca que la naturaleza de todo lo descrito en el libro es meramente maquinal. Así, todo movimiento y sensación tienen una explicación mecánica, lo que busca derribar la concepción gradualista del alma aristotélica:

Repito, deseo que consideréis que esas funciones son todas por naturaleza consecuencia de la disposición de sus órganos, y sólo de ella, como ni más ni menos resultan de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas los movimientos de un reloj o de otro autómatas, de tal manera que no hay que concebir en la máquina, en relación con sus funciones, ninguna alma vegetativa ni sensitiva ni ningún otro principio de movimiento ni de vida que no sean su sangre ni sus espíritus agitados por el calor del fuego que arde continuamente en su corazón y que no es de naturaleza distinta de la de los fuegos que están en los cuerpos no animados.¹⁴⁰

Aunque el *Tratado del hombre* fue pensado como parte de una obra más grande y no vio la luz hasta la muerte de su autor, es importante señalarlo aquí. Es un reflejo de lo pronto que la idea del cuerpo como máquina se presentó dentro de la producción literaria de Descartes, y que fue un primer paso hacia la idea del animal-máquina.¹⁴¹

En otros trabajos de Descartes también se ven varias de las ideas desarrolladas en el *Tratado* respecto al mecanicismo material. Por ejemplo, en las *Reglas para la dirección de espíritu*, escrito entre 1628-1629 y publicado hasta 1670, el tema del mecanicismo está presente a lo largo de la obra, pero en un apartado en particular de la Regla XII, dedicada a la utilidad de la comprensión, la imaginación, el sentido y la memoria en la búsqueda del conocimiento, ya se aplica a los animales: “[...] se ha de concebir que la fuerza motriz o los nervios mismos tienen su origen en el cerebro [...]. Por estas cosas es posible comprender cómo pueden verificarse todos los movimientos de los demás animales, aunque en ellos no se admita en absoluto ningún conocimiento de las cosas, sino que tan sólo una imaginación meramente corporal”.¹⁴²

¹³⁹ Descartes, *Tratado del hombre*, en Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 281.

¹⁴⁰ Descartes, *Tratado del hombre*, en Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 304.

¹⁴¹ Irónicamente el postulado del animal-máquina dio pie para que La Mettrie llevara, casi cien años después, el argumento en dirección contraria y regresara a la idea del cuerpo-máquina aplicada al hombre.

¹⁴² Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 37.

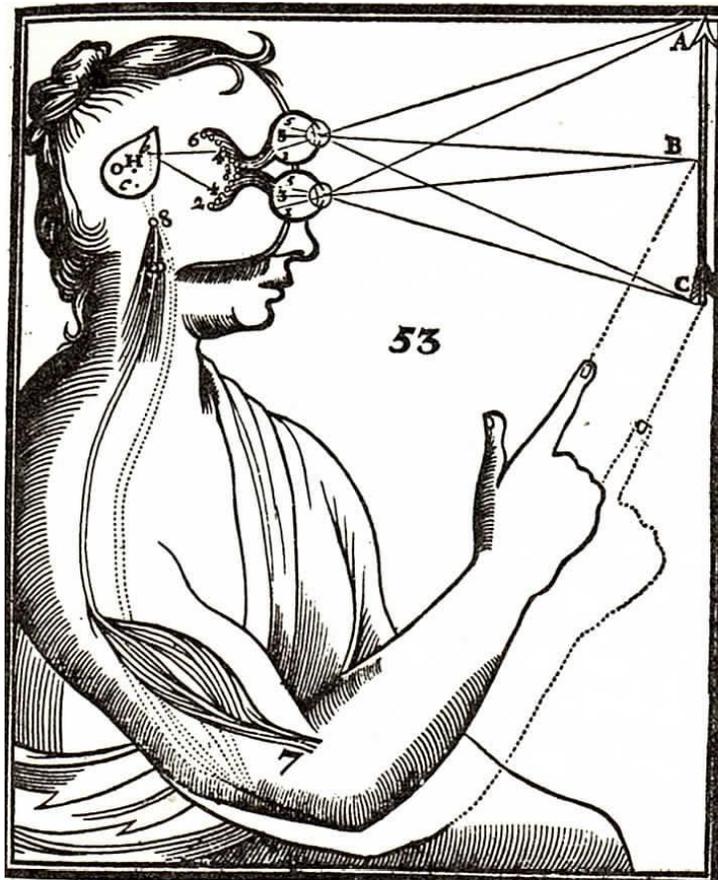


Fig. 3 Esquema que muestra el funcionamiento de los "espíritus animales", tanto la recepción de estímulos como la activación de los músculos. La misma lógica aplica a los animales.

Aunque tanto el *Tratado* como las *Reglas* hayan sido publicadas años después del *Discurso del método*, es innegable que en estas se encuentran los antecedentes directos del animal-máquina. Es posible ver esos libros como el proceso de maduración de una idea que finalmente vio la luz pública en 1637 en las páginas del *Discurso del método*. Esta obra sirvió de prólogo a tres ensayos que publicó después de tomar la decisión de no publicar *El Mundo*. Estos ensayos llevan por título *Dióptrica*, *Meteoros* y *Geometría*. El *Discurso* busca exponer los principios y la forma de pensamiento aplicado a los tres ensayos que precedía.

Llegados a este punto y antes de pasar a la siguiente obra de Descartes es sumamente importante dejar claro un punto. Descartes no negaba las sensaciones a los animales. Lo que ha sido expuesto en esta sección del capítulo confirman afirmaciones como la siguiente: “lo que niega [Descartes] es que debamos atribuirle conciencia al perro para explicar el comportamiento

observado en él.”¹⁴³ Es por eso que intentó desarrollar la teoría de los espíritus animales, para dar una explicación al comportamiento de los animales que no involucrara al alma.

Las ideas de Descartes sobre la naturaleza de los animales están condensadas al final de la “Quinta Parte” del *Discurso*. Allí, menciona algunos de los temas generales que trata en *El mundo*.¹⁴⁴ Cuando llega a la parte de la explicación del cuerpo, para ejemplificar la manera en que expone la idea del cuerpo máquina describe el funcionamiento del corazón.¹⁴⁵ Al terminar con su descripción anatómica declara la razón por la que explicó el funcionamiento del cuerpo humano usando el recurso del “hombre ficticio”. Dicha razón, en última instancia, es explicar las funciones que le corresponden al cuerpo entendido como materia y al alma entendida como espíritu. Así, el alma es lo que distinguiría al “hombre ficticio” del “hombre real” al igual que distingue al hombre de los animales:

Y aquí me extendí particularmente haciendo ver que si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro animal cualquiera, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que esos animales; mientras que si las hubiera que semejen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones, cuando fuere moralmente posible, siempre tendríamos dos medios muy ciertos para reconocer que no por eso son hombres verdaderos; y es el primero, que nunca podrán hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás.¹⁴⁶

La otra forma para reconocer a los “hombres verdaderos” es que, aunque estas máquinas pudieran pronunciar algunos sonidos parecidos a palabras, no podrían tener la complejidad del lenguaje humano que es tan flexible que nos permite expresar ideas en un número infinito de circunstancias.

Mientras que la razón es un instrumento universal, que puede servir para todas las coyunturas, esos órganos, en cambio, necesitan una particular disposición para cada acción particular; por donde sucede que es moralmente imposible que haya tantas y tan variadas disposiciones en una máquina que puedan hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros.¹⁴⁷

¹⁴³ Regan, 28.

¹⁴⁴ “Descartes, *Discurso del método*, en Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 129.

¹⁴⁵ Descartes, *Discurso del método*, en Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 133.

¹⁴⁶ Descartes, *Discurso del método*, en Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 138.

¹⁴⁷ Descartes, *Discurso del método*, en Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 139.

Finalmente, Descartes cierra esta “Quinta Parte” del *Discurso* haciendo una explicación sobre el lenguaje y su importancia para distinguir a los hombres, ya no de estos “hombres falsos”, sino directamente de los animales. El filósofo francés argumenta que el lenguaje de los niños, sordomudos y enfermos mentales, con todas las limitaciones que pueda tener, es superior a cualquier sonido que emitan los animales. Estos sonidos solo expresan las pasiones maquinales del cuerpo y, por lo tanto, sería un error de los pensadores antiguos creer que los animales poseen algún tipo de lenguaje que no comprendan los hombres, ya que, al contar con órganos similares, éstos deberían ser capaces de comunicarse como lo hace el hombre.¹⁴⁸

Conclusiones

A lo largo de este capítulo han sido mostradas al menos dos formas de entender la relación entre humanos y animales en la cultura Occidental hasta el siglo XVII. Por un lado, está entender esta relación con base en las similitudes, principalmente el hecho de que ambos son seres vivos y creaciones divinas. Por el otro, está el entender dicha relación con base en las diferencias, una de las más constantes ha sido la aparente falta de la capacidad de hablar por parte de los animales. Esta última forma de pensamiento se vio reforzada por la obra de René Descartes y, respecto a los animales, estos quedaron separados tajantemente del hombre, quien se coronaba como el único poseedor de un alma y, por ende, de cualquier proceso mental, cuestión que se reflejaba en su capacidad para hablar.

De manera más general, se pueden insertar, tanto la propuesta de Descartes, la de Bougeant y sus contemporáneos, así como el actual rescate del anecdotismo por parte de algunos etólogos, como parte del movimiento pendular planteado al inicio de este capítulo. Un proceso que, a grandes rasgos y de manera muy general, es un ir y venir entre el menosprecio de la experiencia sensible en Platón y su exaltación en Aristóteles. Este es el telón de fondo en el que se inserta este trabajo. Las discusiones que se analizan en los siguientes capítulos tienen como hilo conductor el rechazo o aceptación del conocimiento que se genera de la experiencia sensible para conocer la vida mental de los demás animales.

Esta tensión encaja con el método arqueológico planteado en la introducción, ya que, en los periodos estudiados, el siglo XVII y el siglo XX, no se habla de momentos de orígenes de

¹⁴⁸ Descartes, *Discurso del método*, en Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 139-140.

esta tensión, sino de momentos coyunturales, en una periodicidad mucho más larga. Por lo tanto, estas coyunturas pueden entenderse como los momentos en el que la episteme, gradualmente, cambia de un extremo a otro.

Entendido en este telón de fondo, el mecanicismo cartesiano es el resultado de considerar dos sustancias diferentes y, a veces, incompatibles: el cuerpo y el alma. Esto como producto de su búsqueda de la verdad basada en la duda. Como la experiencia sensible, dice Descartes, nos engaña, no es una vía fiable para conocer la verdad y, por lo tanto, no participa de los procesos en donde sí podemos conocer la verdad: los procesos del alma. Como se ha podido ver hasta aquí, queda claro que el concepto del animal-máquina es un derivado del concepto del cuerpo-máquina cartesiano.

Detrás de la noción de cuerpo-máquina subyace la separación entre cuerpo y mente, siendo el primero el mero receptáculo en el que residiría la segunda. En la distinción entre humanos y animales, ambos tienen como característica en común que su cuerpo es un receptáculo cuyo funcionamiento es similar al de una máquina. La diferencia reside en que los animales no tendrían vida mental, porque ésta es una característica del alma, la cual sería una prerrogativa humana.

La construcción del postulado del animal-máquina no estuvo exenta de contradicciones, incluso en el mismo Descartes. Como se expuso en este capítulo, él buscaba alejarse del sistema escolástico del conocimiento por medio de la duda, buscando así verdades que encajan con las ideas puras de Platón. De igual forma, busca rechazar, o, al menos, dudar de todo el conocimiento que venga de los sentidos, pero él mismo se basa y valida este conocimiento al darle un lugar prominente a lo aprendido a través de las múltiples disecciones que realizó mientras estuvo en Holanda. No podía ser de otra forma. Ninguna persona es capaz de desprenderse de una episteme y crear una nueva desde cero. Descartes tuvo que tomar algunos elementos del “extremo aristotélico” para comenzar a avanzar hacia el “extremo platónico.” Si bien esta forma de entender a los animales fue la que tuvo más éxito al reproducirse en los siguientes siglos, no fue aceptada sin recibir críticas y una importante oposición, como se mostrará en el siguiente capítulo de mano del libro del padre Bougeant, el *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*.

CAPÍTULO 2 EL *AMUSEMENT PHILOSOPHIQUE SUR LE LANGAGES DES BÊTES*. GENERALIDADES, CONTEXTO Y REPERCUSIONES

Para poder comprender el *Amusement philosophique* y hacer una correcta interpretación de lo plasmado en sus páginas, es necesario saber sobre el autor y sobre su contexto. Esa es la razón por la cual el presente capítulo tiene por objetivo presentar el contexto particular en el que fue producido, así como las repercusiones que tuvo. Para ello, primero se trazará brevemente la influencia del discurso cartesiano en Francia durante la primera mitad del siglo XVIII, que es cuando se publica el *Amusement philosophique*, resaltando el hecho de que Bougeant y sus contemporáneos estaban ante un cartesianismo radical en comparación con lo propuesto por el propio Descartes. En un segundo apartado, se describirán y analizarán los principales postulados del *Amusement philosophique*. En el tercer apartado se describirá brevemente la recepción del libro, así como su distribución en Europa basado en las diferentes ediciones del texto, para tratar de entender cómo o por qué llegó una traducción al español a la Nueva España y algunas características de dicha traducción. Finalmente, en el último apartado se expondrá el caso de la denuncia inquisitorial sobre el *Discurso filosófico sobre el lenguaje de los animales*, la traducción manuscrita del *Amusement philosophique* al español.

Cien años de hegemonía cartesiana. Los cartesianistas ante el postulado del animal-máquina: Cordemoy, Malebranche y Port-Royal

Como se demostró en el capítulo anterior, tratar de acercarse a una determinada episteme es una tarea complicada. Ya que se ha hablado de la idea del animal-máquina planteada por Descartes, el siguiente paso es conocer su recepción y el estado de esas ideas en la primera mitad del siglo XVIII. En general, las ideas planteadas por René Descartes en sus libros se transformaron conforme pasaron los años posteriores a su muerte. Generalmente, estas transformaciones se dieron en forma de radicalizar los postulados de Descartes. Esta es la razón por la cual, para poder entender el contexto en el que el padre Bougeant publicó su *Amusement philosophique* no solo es necesario conocer las ideas cartesianas, sino también la interpretación que los seguidores y detractores de Descartes les dieron a esas ideas años después. Por lo tanto, en esta sección del capítulo se dará un panorama general del impacto y recepción de las ideas de Descartes, para

poder entender cómo y de qué manera se discutían dichas ideas en las décadas anteriores a la Revolución Francesa. Además de dibujar, de manera muy general, el conflicto político-religioso entre los jansenistas y los jesuitas en Francia durante la primera mitad del siglo XVIII que fue el ambiente en el que se desarrolló el autor del *Amusement philosophique*.

Varios estudios coinciden en apuntar que muchas de las ideas que nos han llegado hoy en día sobre el pensamiento de Descartes son producto de la interpretación que hicieron las personas que apoyaban su filosofía durante las décadas posteriores a su muerte.¹⁴⁹ Estas interpretaciones formaron parte de la episteme del momento en el que fueron creadas, y como parte de esa episteme hay que tomarlas en cuenta para explicar las reacciones en contra del postulado del animal-máquina en concreto.

En el caso particular del postulado del animal-máquina Géraud de Cordemoy, Nicolas Malebranche, Julien Offray de La Mettrie y los filósofos de Port-Royal fueron los principales encargados de reinterpretar y aplicar las reinterpretaciones de las ideas cartesianas sobre los animales. En esta sección se abordará la forma en que Cordemoy, Malebranche y la gente de Port-Royal entendieron, explicaron y difundieron el postulado del animal-máquina ya que este discurso fue el que heredó la generación a la que perteneció el padre Bougeant. Se deja fuera de este estudio a La Mettrie por razones cronológicas, él publica sus trabajos sobre el postulado del animal-máquina hasta 1745 y 1748¹⁵⁰ y el *Amusement philosophique* se publicó en 1739¹⁵¹, por lo que la influencia de los trabajos de La Mettrie en la obra de Bougeant es imposible.

Tomando en cuenta lo expuesto en el capítulo anterior, es posible dejar algunos puntos en claro sobre la idea que Descartes tenía sobre los animales. Las ideas radicales que se le atribuyen a Descartes sobre este tema están condensadas en la Quinta Parte del *Discurso del Método*. Pero en su correspondencia, que, en un inicio, no estaba pensada para publicarse, se matizan dichas ideas, o al menos, mantiene una postura escéptica con respecto a los sentimientos

¹⁴⁹ Jessica Riskin, *The Restless Clock: A History of The Centuries-Long Argument Over What Makes Living Things Tick* (Chicago: The University of Chicago Press, 2016); Javier Moscoso, *Materialismo y religión: ciencias de la vida en la Europa ilustrada*, La estrella polar 23 (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2000) p. 33; Rosenfield, Leonora Cohen, *From Beast-Machine to Man-Machine Animal Soul in French Letters From Descartes to La Mettrie* (New York: Octagon Books. Inc., 1968); Goodale, *The Rhetorical Invention of Man*.

¹⁵⁰ Julien Offray de La Mettrie, *L'Histoire naturelle de l'ame, traduite de l'anglais de M. Charp, par feu M. H ****, (La Haye: J. Néaulme, 1745); *L'Homme-Machine*, (Leyde: E. Luzac fils: 1748).

¹⁵¹ Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, (Paris: Gisse, Bordelet, Ganeau, 1739).

de los animales, acorde con su filosofía de dudar de todo.¹⁵² Tenía planeado publicar un *Traité des animaux* en el cual pensaba aclarar su teoría sobre el automatismo animal, pero, a pesar de que ya tenía las notas para realizarlo, producto de años de investigación (entiéndase, disección) en animales, no tuvo tiempo de llegar a componer dicha obra.¹⁵³

Principalmente son dos cartas las que dejan ver con mayor claridad la idea que tenía Descartes sobre los animales¹⁵⁴. En dichas cartas, deja claro que lo que él estaba buscando con la propuesta del animal-máquina es explicar la naturaleza de las acciones de los animales como seres vivientes. Apegado a su sistema filosófico dichas acciones solo podían tener un origen mecánico ya que, al no tener un lenguaje, entendido este en términos “humanos”, no había ninguna prueba de que tuvieran un alma. Las diversas interpretaciones en torno a las analogías de Descartes con las máquinas y los relojes llevaron a entender, tanto a los contemporáneos de Descartes como a la siguiente generación, a la vida maquina como bruta, inerte y pasiva. Estas diferentes lecturas, generalmente, se dieron por mezclar el sistema metafísico (la naturaleza del alma) con el sistema mecánico (el funcionamiento del cuerpo).¹⁵⁵

Uno de los primeros trabajos más influyentes sobre el postulado del animal-máquina después de la muerte de Descartes fue el de Géraud de Cordemoy (1626-1684). Él fue un abogado y filósofo, miembro de la Academia Francesa, conocido como uno de los más importantes herederos cartesianos de las décadas inmediatamente posteriores a la muerte de Descartes.¹⁵⁶ Para Cordemoy, el lenguaje era la prueba irrefutable que distinguía a los autómatas de los que no lo son, él planteó una pregunta: ¿cómo saber que las demás personas no son autómatas si solo puedo estar seguro de mi propia existencia basado en mi propio pensamiento?¹⁵⁷ La respuesta la encontró en el lenguaje. El lenguaje genuino, en contraposición

¹⁵² Aram Vartanian, *Diderot and Descartes A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, History of Ideas Series 6 (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1953), 210.

¹⁵³ Rosenfield, 13-14.

¹⁵⁴ Carta al Marqués de Newcastle, 23 de noviembre de 1646 en René Descartes, *Correspondance: juillet 1643 - avril 1647*, Oeuvres de Descartes 4 (Paris: Vrin [u.a.], 1989). y Carta a Henry More, 5 de febrero de 1649 en René Descartes, *Correspondance: mai 1647 - février 1650*, Oeuvres de Descartes 5 (Paris: Vrin [u.a.], 1991).

¹⁵⁵ Vartanian, 4. Con el paso de los años estos dos sistemas presentes en la filosofía cartesiana tuvieron su desarrollo histórico propio. El sistema metafísico se desarrolló en torno a debates religiosos y sobre la naturaleza del alma humana. El sistema mecánico, por otro lado, se desarrolló en torno al naciente pensamiento científico y al mecanismo, Vartanian, 209.

¹⁵⁶ Fred Ablondi “He has created a schism in philosophy. The Cartesianism of Géraud de Cordemoy,” en Nadler, Schmaltz, y Kolesnik-Antoine, *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. 332.

¹⁵⁷ Cabe destacar que Cordemoy está entendiendo a un autómata como una máquina sin alma y sin conciencia, y por lo tanto carentes de una vida mental y sensitiva.

a la mera producción de sonidos, es complejo y creativo, permitiendo una comunicación activa.¹⁵⁸ Los sonidos que emiten los animales tienen una explicación mecánica:

Lo que hace que los sonidos de la bestia, que no tienen alma, sea simplemente esto: el latido del corazón provoca la circulación de la sangre, que a su vez introduce el flujo de espíritus animales. El cerebro animal está compuesto de una sustancia peculiarmente sensible a las impresiones. Cuando, por ejemplo, un lobo aúlla, el ruido pone en marcha los espíritus animales reunidos, digamos, al oído de una oveja cercana. Estos empujan el cerebro con sus vibraciones y ponen en circulación un nuevo flujo de animales en los músculos, haciendo que las ovejas huyan. Las mismas vibraciones que hacen correr a la bestia hacen que emita gritos. De hecho, tan pronto como un sonido rearma los oídos de la criatura, sus músculos de articulación ya están dispuestos a producir un sonido similar. Los animales aprenden sus llamadas y gritos de sus compañeros. Todo esto es un proceso puramente involuntario o mecánico.¹⁵⁹

Como se puede ver, está basando toda su explicación en ideas de Descartes, empezando por el planteamiento de su pregunta inicial al dudar de la vida mental de los demás humanos. Y uso la explicación mecánica de los espíritus animales en la sangre y nervios para explicar los sonidos de los animales negándoles una conciencia de lo que perciben y de lo que hacen. Esta explicación fue vista de manera tan convincente por los cartesianistas de la época que “después de Cordemoy se le prestó muy poca atención al punto, como si los autores posteriores consideraran esta como la última palabra sobre el tema.”¹⁶⁰

Por otro lado, la figura de Nicolas Malebranche (1638-1715)¹⁶¹ es reconocida como la de uno de los grandes cartesianistas franceses sin ser reconocido como un discípulo formal de Descartes.¹⁶² Él es reconocido más que como un fiel seguidor, como alguien que adoptó las ideas de Descartes y las integró a un sistema filosófico propio y original. Si bien tomó varios aspectos de la filosofía cartesiana para construir la suya, también tuvo otras bases, la más importante fue Agustín de Hipona.¹⁶³ Para Malebranche, las sensaciones eran algo que ocurrían

¹⁵⁸ Ablondi, 341.

¹⁵⁹ Coremoy, *Discour physique de la parole*, citado en Rosenfield, 39.

¹⁶⁰ Rosenfield, 40. Sin embargo, la autora no da referencias para sostener dicho argumento.

¹⁶¹ Para conocer con mayor profundidad la filosofía de Malebranche véase Steven Nadler *Malebranche*, Ferdinand Alquié *Le cartésianisme de Malebranche*, Bibliothéque d'histoire de la philosophie (Paris: Vrin, 1974).

¹⁶² Jean-Christophe Bardout, “The Ambiguities of Malebranche’s Cartesianism” en Nadler, Schmalz, y Kolesnik-Antoine, *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. 358.

¹⁶³ Nicholas Jolley, “Malebranche on the Soul” en Steven M. Nadler, ed., *The Cambridge Companion to Malebranche* (Cambridge [England] ; New York: Cambridge University Press, 2000). 31.

en la mente humana, por lo tanto, la percepción es un acto racional que involucra la mente humana y las ideas en Dios.¹⁶⁴ Por ende, las sensaciones constituyen un estado mental.¹⁶⁵

En lo que respecta a la naturaleza de la mente y las sensaciones, Malebranche toma distancia de Descartes, pero queda implícito que construye su filosofía en un par de bases cartesianas: 1) los animales son diferentes a los hombres y 2) esa diferencia radica en que los hombres tienen algo constitutivo que los animales no, en este caso, una mente. Por lo tanto, es comprensible que se diga que Malebranche llevó al extremo el postulado del animal-máquina al negarles a los animales no solo alguna actividad mental, sino la capacidad de sentir. Autores como Nicholas Jolley ven en la filosofía de Malebranche una posibilidad de invalidar el postulado del animal-máquina en el sentido de poder otorgarles una vida mental a los animales, pero Malebranche no desarrolló su filosofía en ese sentido.¹⁶⁶ Continuó la línea de la doctrina máquina-bestia. De hecho, tal vez más dogmáticamente que el propio Descartes:

Por lo tanto, en los animales no hay inteligencia ni almas como se entiende ordinariamente. Comen sin placer, lloran sin dolor, crecen sin saberlo, no desean nada, no temen a nada, no saben nada; y si actúan de una manera que demuestra inteligencia, es porque Dios, habiéndolos hecho para preservarlos, hizo sus cuerpos de tal manera que eviten mecánicamente lo que es capaz de destruirlos.¹⁶⁷

Sin embargo, sus razones para seguir la línea del pensamiento cartesiano tenían menos que ver con la filosofía de la mente que con las consideraciones teológicas.¹⁶⁸ Según Malebranche, la atribución de sensaciones a los animales es incompatible con el principio de que, bajo un Dios justo, los inocentes no sufrirán. ¿Cómo era posible que Dios permitiera que los animales sintieran dolor?, si este era una consecuencia del pecado original del cual los animales estaban libres. No existía una razón, al menos teológica, que justificara el sufrimiento de los animales. Es importante ver, entonces, que la decisión de Malebranche de negar una vida consiente y sintiente a los animales tiene poco que ver con la filosofía de la mente. No obstante, parece haber estado completamente convencido, incluso en su vida personal, de la solidez de su

¹⁶⁴ Jolley, 35.

¹⁶⁵ Jolley, 37.

¹⁶⁶ Jolley, 41-42.

¹⁶⁷ Nicolas Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, libro IV, (Paris: Chez Michel David, 1712), 90.

¹⁶⁸ Jolley, 42; Anita Guerrini, "Natural History, Natural Philosophy and Animals 1600-1800", en Linda Kalof y Senior, Matthew, eds., *A Cultural History of Animals In the Age of Enlightenment*, English ed, vol. 4 (Oxford, UK; New York: Berg, 2007). 133.

doctrina de los animales.¹⁶⁹ La formulación de Malebranche sobre el automatismo de los animales infundió profundamente a las generaciones posteriores que tocaron el tema. Pese a que sus ideas tuvieron un fundamento teológico sirvieron como argumento para los debates filosóficos de su tiempo.

Finalmente, no se puede negar la influencia de Descartes y el postulado del animal-máquina en la experimentación con animales. Pero también es cierto que muy pocas personas tomaron literalmente la premisa de que los animales no tenían ninguna sensación. Muchos notaban el dolor y sufrimiento que observaban en los perros y aves en los que experimentaban, algunos hasta registraban esas reacciones. Pero hubo unos pocos que aseguraban y defendían como una verdad absoluta que los animales no tenían sensaciones ni emociones. Tal fue el caso de la gente del convento parisino de Port-Royal des Champs, un convento cisterciense femenino, alrededor del cual se fundaron algunas escuelas y colegios. El conjunto formado por el convento y los colegios fue conocido con el nombre de Port-Royal. Estos colegios reunieron a un grupo de teólogos y científicos jansenistas, famosos por sus teorías sobre la predestinación, sus trabajos en gramática, sus conflictos con los jesuitas en Francia y sus vivisecciones en perros con total indiferencia ante el dolor de los cánidos cuando eran clavados por sus cuatro patas a una tabla y abiertos para ver el funcionamiento de sus sistemas circulatorios.¹⁷⁰

Los llamados jansenistas tienen un lugar importante en relación con la publicación del *Amusement philosophique*, por lo que es necesario dedicar algunas líneas para explicar cómo surgió y en qué consistía esta corriente religiosa en Francia. Las polémicas en torno a la doctrina referente a la salvación no terminaron en la Europa cristiana con la Reforma Protestante y la Reforma católica. Las discusiones inauguradas por el obispo de Ypres, Corneille Jansen, en el siglo XVII, llevaron dichas discusiones sobre la salvación dentro del propio mundo católico. Estas discusiones, en un primer momento, se centraron en los problemas de la salvación de los hombres y el libre albedrío, sin embargo, muertos sus principales defensores ya para el siglo XVIII, esta polémica se transformó en algo diferente.

¹⁶⁹ Existe una anécdota en la que se cuenta que Malebranche pateó a una perra embarazada sin mostrar culpa o remordimiento alguno. Riskin, 69.

¹⁷⁰ Guerrini, 133.

A lo largo del siglo XVII, los postulados de Jansen o Jansenio en su *Agustinus*¹⁷¹ abrieron una discusión en torno a la naturaleza de la gracia divina, el libre albedrío y la predestinación.¹⁷² Esta discusión trató de ser rápidamente silenciada por el papado, ya que el catolicismo postula que la salvación se logra por medio de la gracia divina y las buenas obras del ser humano donde el libre albedrío juega un papel importante. Así, los seguidores de Jansen, llamados jansenistas, siguieron el énfasis agustiniano en el pecado original. Por lo que la salvación dependería en gran medida de la gracia divina. Esta sería concedida en el momento del nacimiento de una persona, por lo tanto, las almas que están destinadas a salvarse después del Juicio Final ya están predestinadas y el libre albedrío no influye en esto. Algunos miembros de la iglesia francesa incluso vieron en estas ideas ecos protestantes, particularmente en la cuestión de la predestinación,¹⁷³ razón por la cual el Papa Urbano VIII, por medio de una serie de bulas papales, primero prohibió la impresión del libro y, después, los postulados de Jansenio¹⁷⁴.

Sin embargo, eso no evitó que muchas de estas ideas se esparcieran en algunos círculos intelectuales de Francia, en donde, poco a poco, fue ganando algunos adeptos entre algunos miembros de la nobleza francesa apegados al rey, ya que los monarcas franceses abogaban por el regalismo y lograr una independencia del papado en un momento del fortalecimiento del Estado por medio de un monarca fuerte. Transformando así, en el siguiente siglo, los debates en una discusión política.¹⁷⁵ Fue justamente en Francia en donde los jansenistas del siglo XVII conocieron a los que se convertirían en sus principales opositores, tanto teológicos como políticos: los jesuitas¹⁷⁶. Debido a su voto de obediencia al papa.

¹⁷¹ Cornelius Jansen, *Agustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae nature sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massillianses*, Lovania, 1640.

¹⁷² Para una discusión más profunda sobre el jansenismo véase L. Goldman, *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, (Barcelona: Ediciones Península, 1985); J. McMnners, *Church and society in Eighteen-century France Vol 2 The Religion of the People and the Politics of Religion*, (Oxford: Clarendon Press, 1998); D. Van Kley, *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa. De Calvino a la Constitución civil (1560-1790)*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2002); J. Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, (Barcelona: Labor, 1973).

¹⁷³ Bell, "Culture and religion", en William Doyle, ed., *Old Regime France, 1648-1788*, The short Oxford history of France (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), 87.

¹⁷⁴ En 1643 Urbano VIII emitió la primera de tres bulas contra el jansenismo llamada *In eminenti*, en donde condenaba el libro de Jansenio, el *Agustinus*, diez años después publica la *Cum occasione* en la cual declaraba heréticas las proposiciones de Jansenio. Finalmente, en 1713, se publica la *Unigenitus* en la cual se condena a todo el movimiento jansenista, Antonio Rubial "Las sutilezas de la gracia. El Palafox jansenista de la Europa ilustrada" en Amaya Garritz y Arturo Azuela, eds., *Un hombre entre Europa y América: homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*, 1. ed (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993). 170.

¹⁷⁵ Rubial, 175.

¹⁷⁶ Rubial, 171; Nicolás Hernán Perrone, "Si no eres jesuita serás jansenista; y si no eres jansenista serás jesuita. El problema del jansenismo en *Causas de la revolución de Francia* de Lorenzo Harvás y Panduro S.J: (1735-1809), en *Hispania Sacra*, LXV, extra II, julio-diciembre 2013, 209; Van Kley, *Los orígenes religiosos de la Revolución*

Para el siglo XVIII, en Francia, los debates entre jansenistas y jesuitas terminaron en discusiones entre los que apoyaban una separación de los poderes civiles y eclesiásticos, así como un mayor control de las iglesias por parte del Estado, por un lado, (los llamados regalistas)¹⁷⁷, y los que defendían los privilegios eclesiásticos y papales, por el otro (los llamados papistas). El enfrentamiento llegó a tal grado que se llegó a identificar como enemigos comunes ambos bandos y llegó a ser normal que los jesuitas acusaran de todo mal a los jansenistas y viceversa. Los jesuitas, al menos en Francia, terminaron denominando “jansenista” a toda postura que se les opusiera. Este enfrentamiento llegó a tal grado que algunos autores lo han identificado como un factor que contribuyó a la expulsión de los jesuitas de Francia. Los jansenistas consiguieron hacerse de una influencia importante en el parlamento francés, lo que llevó a la expulsión de la Compañía de Jesús del reino franco en 1762.¹⁷⁸

El caso de lo ocurrido en Port-Royal es el que presenta más dificultades por lo escasas y someras que resultan las fuentes al respecto del postulado del animal-máquina. Generalmente se suele asociar a Port-Royal con el cartesianismo ya que el sistema de enseñanza de gramática que se implantó se basó en el método cartesiano. Esta asociación trajo como consecuencia relacionar a los jansenistas con el cartesianismo por el simple hecho de usar su método.

Sin embargo, estudios recientes han demostrado que esto no fue del todo cierto.¹⁷⁹ No se puede negar que hubo afinidades entre los jansenistas y los postulados de Descartes, en especial aquellas ideas que tenían una fuente agustiniana, particularmente el famoso *cogito* que también aparece en Agustín de Hipona.¹⁸⁰ La asociación entre este lugar y el cartesianismo se dio gracias a la figura de Antoine Arnauld, quien era visto como el portavoz de los jansenistas y de Port-Royal, aunque no toda la gente de dicho lugar estaba de acuerdo con esa asociación.

francesa, 231-238; Marta Pieroni Francini, “Los Jansenistas y la Escuela”, en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, 2002, I, 127-150.

¹⁷⁷ Rubial, 175.

¹⁷⁸ Hernán Perrone, 209; Van Kley, 231-238.

¹⁷⁹ Steven Nadler, “Cartesianism and Port-Royale”, *The Monist*, vol. 71, No. 4, Descartes and His Contemporaries (October 1988), pp. 573-584.

¹⁸⁰ Gilson, Étien, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951). 191-192. Tómese en cuenta que Agustín parte de la realidad extramental para mostrar, vía el pensamiento, que su no existencia sería un absurdo (*sum, ergo cogito-existo*, entonces pienso). Descartes cuestiona su existencia para recuperarla por la vía del pensamiento (*cogito, ergo sum-pienso*, entonces existo). Hay, quizá, coincidencia en el método, pero los propósitos y puntos de partida son totalmente distintos, José Ignacio Saranyana, *La filosofía medieval: desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*, 2. ed. corr. y aum, Colección de pensamiento medieval y renacentista 51 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007), 67.

En un primer momento Arnauld adoptó con entusiasmo la doctrina cartesiana en lo referente a su lógica, aplicándola al estudio de las lenguas como una vía para un mejor entendimiento religioso. Incluso intercambió correspondencia con Descartes, la cual fue incluida dentro de las objeciones al *Discurso del Método*. Pero el postulado del animal-máquina parece que no despertó gran interés en Arnauld. Las únicas líneas que le dedicó al tema son para expresar su recelo a la recepción del comportamiento maquinal de los animales por lo difícil que resultaba entenderla.¹⁸¹

Uno de los temores de los jansenistas era que, en vista del descrédito de Descartes debido a su prohibición por la iglesia católica y su ingreso en el *Index*, asociarse con su filosofía también trajera descrédito a Arnauld y a Port-Royal.¹⁸² También había recelo por la cuestión de la transubstanciación¹⁸³, que se negaba en la filosofía cartesiana a causa de su dualismo, ya que el alma, al ser constitutivamente diferente del cuerpo, hace imposible la transformación de uno en otro y viceversa y por la crítica especulativa, sobre todo a las autoridades eclesiásticas al negar el sistema escolástico, o al menos dudar de él.

La conversación epistolar entre uno de los críticos de Arnauld dentro de Port-Royal, Le Maistre De Sacy (1613-1648), uno de los filósofos que pasaba el tiempo frecuentando los círculos académicos de Port-Royal y Nicolas Fontaine, otro filósofo, resulta interesante para el tema aquí tratado ya que la cuestión del animal-máquina está presente de manera indirecta. De Sacy no menciona nada relativo a los animales o las vivisecciones que se llevaban a cabo en Port-Royal, lo cual puede indicar que el tema le era totalmente indiferente, o que había una aceptación indirecta. Lo que si queda claro es que el interés en aceptar o rechazar el cartesianismo recaía en argumentos teológicos. En cambio, Fontaine menciona crueles palizas administradas a los animales, mientras se debatía si sus gritos eran la expresión de sentimientos de dolor o simplemente respuestas mecánicas, el resultado sonoro de la materia en movimiento. Pero De Sacy nunca participó en estas discusiones sobre Descartes.¹⁸⁴

¹⁸¹ Riskin, 58.

¹⁸² El *Index librorum prohibitorum*, en español, *Índice de libros prohibidos*, es una lista de autores y libros que la iglesia católica prohibía por considerarlos dañinos o contradictorios al dogma católico. José Martínez de Sousa, *Pequeña historia del libro* (Barcelona: Labor, 1992), 131-133.

¹⁸³ En la religión católica, la transubstanciación es el cambio de la esencia del pan y del vino utilizados en el sacramento de la comunión, en la carne y la sangre de Cristo respectivamente, en términos que importan a este trabajo, es la conversión de un espíritu (Cristo) en materia (pan y vino), *Diccionario de la enciclopedia católica*, (México: Editorial Jus, 1953), 584.

¹⁸⁴ Nadler, "Cartesianism and Port-Royale", 577.

Lo escueto de las fuentes al respecto han dado pie a que algunos autores como Steven Nadler vean la asociación del cartesianismo con Port-Royal como meras calumnias de sus enemigos que buscaban desacreditar el método de enseñanza que ahí se practicaba.¹⁸⁵ Lo que sí parece claro es que las implicaciones teológicas de la filosofía cartesiana y la caída de la reputación de Descartes por esta razón fueron importantes motivos para que buena parte de los jansenistas tomaran distancia de esa filosofía, al menos en el sentido metafísico.

En el sentido mecanicista, al parecer, lo aceptaron, o, al menos, no le dieron importancia a las consecuencias prácticas que tuvo adoptar este sentido. Esto dio pie a que las vivisecciones practicadas en Port-Royal y sus nulas consecuencias morales, hayan sido o no sustentados por el postulado del animal-máquina, ayudó a fomentar la percepción de una relación entre jansenistas y el cartesianismo.

A manera de resumen, lo que se ha pretendido demostrar en esta sección es el telón de fondo en el cual se escribió el *Amusement philosophique*. Un ambiente de destrucción y reconstrucción intelectual. El impacto que tuvo la obra de René Descartes seguía teniendo un eco muy fuerte cien años después de su muerte. Las fuentes expuestas en el siguiente capítulo permiten anotar que durante la primera mitad del siglo XVIII las críticas y oposiciones hacia el mecanicismo cartesiano comenzaron a tomar más fuerza. Es justamente en este periodo de crítica que se inserta la obra de Bougeant, ahora ha llegado el momento de analizar con detenimiento la obra que concierne a esta investigación el *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*.

El *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*

El *Amusement philosophique* es una breve obra que, en su momento, desató una polémica en torno suyo. Incluso en los trabajos que lo abordan durante el siglo XX, el título del libro siempre está acompañado de algún adjetivo como divertido, bromista, entretenido o picaresco. Este tipo de adjetivos solo han distraído la atención para un análisis profundo de su contenido y una justa valoración de sus argumentos, así como de su posible impacto en la construcción de una episteme en torno a la naturaleza de los animales. Por lo tanto, es necesario abordar esta obra por dos frentes. El primero es analizar el contenido del libro en el contexto de la episteme que

¹⁸⁵ Nadler, "Cartesianism and Port-Royal," 581.

lo produjo, que es lo que se ha hecho en el capítulo y secciones anteriores, sumado a esto hay que conocer un poco al autor para saber cómo se relaciona con dicha episteme. El segundo es conocer como otros contemporáneos a la obra reaccionaron a su contenido, cosa que se abordará en las siguientes secciones del presente capítulo, para, finalmente, poder entender, más allá de adjetivos calificativos, el lugar que ocupa en la construcción del pensamiento occidental en torno a los animales.

El autor

Guillaume-Hyacinthe Bougeant nació en Quimper, Francia, el 4 de noviembre de 1690. No hay información biográfica de su infancia o su familia. Ingresó a la Compañía de Jesús, en París, en 1706, a la edad de 16 años. Se ordena 14 años después, en 1720, y obtiene el último voto en 1723. Después de ordenarse, comenzó a dar clases sobre estudios clásicos y humanidades en el colegio de Caen y, posteriormente, un año de retórica en el colegio de Nevers¹⁸⁶. En 1721, pasó al Colegio Louis-Le-Grand en donde vivió el resto de su vida, y fue justamente allí en donde se destacó como un escritor multifacético que dominaba los campos de la historia, la teología y la comedia.

En el terreno de la teología, escribió un catecismo dividido en una parte histórica, una dogmática y una práctica¹⁸⁷ y un tratado sobre la forma de la consagración de la eucaristía¹⁸⁸. En el terreno de la historia, se consagró como un gran conocedor de la Guerra de los Treinta años (1618-1648) y el Tratado de Westfalia (1648) que marcó el final de este conflicto bélico, el cual redibujó geográfica, política y religiosamente a Europa.¹⁸⁹

Pese a su reconocida erudición, su producción literaria no estuvo exenta de polémicas. La primera se dio en contra de los jansenistas. En una serie de comedias¹⁹⁰ caricaturizó a la burguesía jansenista y a los convulsionarios de Saint-Médrant. Los llamados “convulsionarios

¹⁸⁶ Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez, eds., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático* (Roma: Madrid: Institutum Historicum; Universidad Pontificia Comillas, 2001), “Bougeant, Guillaume-Hyacinthe”, 505.

¹⁸⁷ Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Exposition de la doctrine chrétienne*, 4v., (París, 1741).

¹⁸⁸ Guillaume-Hyacinthe, Bougeant, *Traité theologique sur la forme de la consécration*, 2v., (Paris, 1729).

¹⁸⁹ Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Histoire des guerres et de négociations qui précédèrent le Traite de Westphalie sous le règne de Louis XIII*, Paris, 1727. *Histoire du Traité de Westphalie*, 3v., (Paris, 1744).

¹⁹⁰ Guillaume-Hyacinthe, Bougeant, *Le femme docteur ou la théologie tombée en quenouille, comédie*, Lieja, 1730. *Le saint déniche ou la banqueroute des marchands de miracles, comédie*, (La Haya, 1732).

de Saint-Medrant” fueron un grupo de peregrinos que visitaban la tumba de un diácono jansenista en el cementerio de Saint-Medrant y en el lugar comenzaron a convulsionarse, hablar en lenguas extrañas y clamar por curaciones milagrosas; al parecer, las burlas de esta obra en particular generaron una gran molestia entre los jansenistas.¹⁹¹ También publicó diversos artículos en la revista *Mémoires de Trévoux* que fue una publicación periódica dedicada principalmente a temas religiosos y funcionó como un medio de crítica y censura contra ideas y autores que contrariaban el dogma o la autoridad de la iglesia católica.¹⁹² El equipo de redacción de esta revista se integró a la comunidad del Colegio Louis-Le-Grande y, en 1734, Bougeant formó parte de este equipo editorial.¹⁹³ A pesar de lo anteriormente expuesto, su mayor polémica, debido a la censura que sufrió, es de la que casi no hablan las fuentes.

Esta polémica es la que se dio con la publicación del *Amusement philosophique sur le langage des bêtes* (fig. 4). Las fuentes al respecto dejan claro que la controversia en torno a este libro fue resultado de un espíritu bromista, si no es que una broma que fue tomada en serio.¹⁹⁴ A pesar de ser considerada de esta forma, en su momento, causó tanto revuelo que Bougeant fue enviado al colegio de La Flèche una temporada y, además, publicó una disculpa en forma de carta al padre Provincial¹⁹⁵. Llegados a este punto, las fuentes guardan silencio respecto a tan polémico libro, por lo que se hace necesario cuestionarse un poco sobre lo escuetas y tajantes que son al respecto. ¿Realmente fue “una broma que salió mal”, o esa es la impresión que se quiere dar al respecto por lo polémica que resultó?

Es en momentos como este que una interpretación crítica de las fuentes resulta crucial. El *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, que es la fuente más aceptada y extendida actualmente para conocer sobre Bougeant y el *Amusement philosophique*, fue escrito por personas que formaron parte de la Compañía o que fueron cercanos a ellos, por lo cual, no está fuera de lugar el decir que la obra tiene un tinte apologético con respecto a la Compañía de Jesús

¹⁹¹ Guillaume-Hyacinthe Bugeant y Hester Hastings, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes. Édition critique par Hester Hastings*, Textes littéraires français (Paris: Genève; Lille, 1954), 13; Bell, 88.

¹⁹² Carlos Sommervogel, *Table Methodique des Mémoires de Trévoux (1701-1775)*, Paris: (Auguste Durand, Libraire), 1865; Moscoso, 31.

¹⁹³ O’Neill, “Bougeant, Guillaume-Hyacinthe”, 506.

¹⁹⁴ Zeb Tortorici “Animal Archive Stories”; Hastings, 1-2, Rosemfield, 136; O’Neill, “Bougeant, Guillaume-Hyacinthe”, 505; Dabezies, 268.

¹⁹⁵ O’Neill, “Bougeant, Guillaume-Hyacinthe”, 506. La carta se encuentra reproducida en la edición del *Amusement philosophique* de Ámsterdam hecha en 1750.

y sus miembros.¹⁹⁶ Esto hace suponer que la información que muestre una mala imagen de la Compañía es tratada de manera cuidadosa.¹⁹⁷

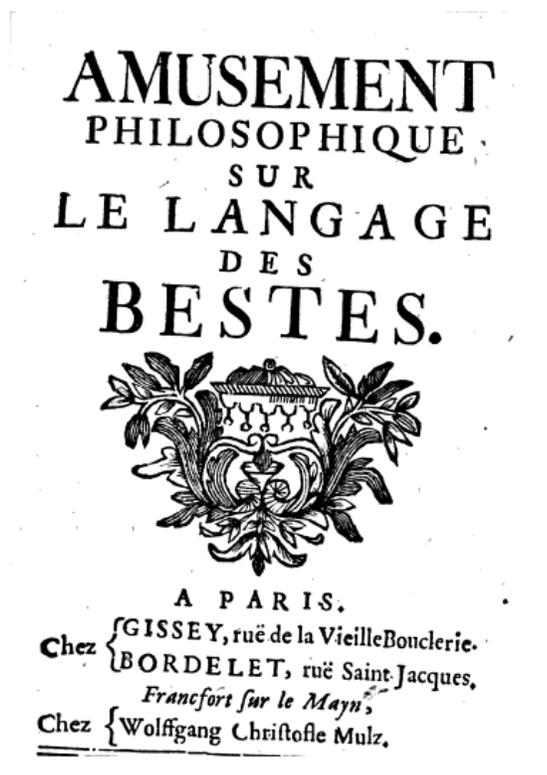


Fig. 4 Portada de la edición de 1739 del *Amusement philosophique*.

No deja de llamar la atención la forma en que se presenta la información sobre Bougeant. Se resaltan sus virtudes incluso de escritor reflejadas en toda su producción literaria. Pero al momento de hablar de una obra con una variedad de temas interesantes en varios niveles apenas y se menciona dicho libro e inmediatamente se le descalifica como una broma, ignorando a veces el hecho de que se le obligó a disculparse por ella. Más adelante se retomará el tema de la recepción del libro de Bougeant, por el momento baste dejar una cosa bien clara, el *Amusement philosophique*, durante muchos años, ha sido visto como un libro que muestra el carácter bromista de Bougeant y que dicha etiqueta le resta seriedad a la obra.

¹⁹⁶ O'Neill, p. XV.

¹⁹⁷ Véase por ejemplo la entrada de "Lavalette (Valette), Antoine" del *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, p. 2295, en donde se culpa al jesuita de desobediente y que dicha desobediencia desencadenó los sucesos que llevaron a la supresión de la Compañía en Francia años más tarde.

Puede que efectivamente tenga un tono bromista, no hay que olvidar que la palabra *amusement* (divertimento) está en el título del libro. La cuestión es que este tono bromista termina desviando la atención de un argumento importante de la obra. Considero que es momento de superar esta visión y analizar el otro gran tema del libro, el lenguaje de los animales. Esta investigación pretende ser un primer paso en dicho análisis, cuestión que se irá desarrollando en las siguientes secciones y capítulos. Por esta razón, este capítulo se enfocará en las ideas polémicas que le ganaron la censura de sus contemporáneos, entre ellos, los superiores de la Compañía de Jesús, y en el siguiente capítulo se ahondará en sus ideas en torno al lenguaje de los animales y sus posibles repercusiones.

Características generales

El *Amusement philosophique* puede ser visto como una respuesta directa a René Descartes y los que siguen la idea de que los animales no son más que simples máquinas autómatas, con base en que la razón es exclusiva del humano y su expresión es el lenguaje.

Afortunadamente, el sentimiento de este filósofo se basa solo en posibilidades simples. Dios, dice, podría haber hecho a las Bestias con máquinas simples. No es imposible que lo haya hecho. Puedo explicar todas sus acciones por las leyes de la mecánica. Incluso hay algunas de estas acciones que parecen excluir cualquier otro principio. Entonces tengo razones para creer que las Bestias son máquinas. Razonamiento defectuoso, como puede ver, debido al posible hecho de que la consecuencia es segura; pero de lo posible al hecho, la consecuencia es peligrosa, incierta e imprudente.¹⁹⁸

Está escrito en forma de una carta dirigida a una dama que identifica solo con sus siglas al inicio del documento (A.D. C.), como si fuera parte de una conversación epistolar más extensa, ya que se da a entender que en cartas previas el autor había comentado que los animales tienen lenguaje y la dama en cuestión se interesó en la premisa por su afecto hacia éstos, de modo tal que el *Amusement philosophique* es la explicación de dicha premisa.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, (Paris: Chez Gissey, Chez Bordelet, 1739), 8-9.

¹⁹⁹ Bougeant, *Amusement philosophique* 1-4. La investigación realizada hasta el momento sugiere que tal conversación epistolar no existe y solo es un recurso literario para presentar una sátira. Más adelante se ahondará en el tema de la sátira y sus recursos.

Cabe resaltar que, dentro de esta narrativa ficticia, Bougeant introduce otra narrativa ficticia. Le cuenta a la dama con quien conversa que escuchó hablar de un “sistema novedoso” sobre el alma de los animales y se lo va a narrar “según el propio autor” de dicho sistema.²⁰⁰ La estructura argumentativa de esta primera parte es claramente de tradición escolástica, en el sentido de que todo argumento o proposición que postula la sostiene citando pasajes bíblicos o a comentaristas eclesiásticos. Este aspecto fue uno de los argumentos que sostuvieron los críticos contemporáneos a Bougeant para censurar la obra, ya que lo acusaban de usar a la ligera pasajes bíblicos y mal interpretar a los doctores de la iglesia.²⁰¹

El libro está dividido en cuatro secciones: una introducción y tres capítulos titulados 1) “Del conocimiento de los animales”, 2) “De la necesidad de un idioma entre los animales” y 3) “Del idioma de los animales”.²⁰² Pese a esto, el texto parece que está dividido en dos partes. El capítulo 1 parece un tratado de teología o filosofía que se siente desconectado de los otros dos apartados. En cambio, los capítulos 2 y 3 están en constante diálogo y hay una secuencia de ideas que se van desarrollando en conjunto. En cuanto a temática, es posible reconocer tres ideas centrales o hilos conductores. Las primeras dos ideas centrales están relacionadas con el alma de los animales y son el infierno en desuso y los demonios encerrados en los animales. Estas ideas se desarrollan en el capítulo 1, un tercer hilo conductor versa sobre el lenguaje de estos y se desarrolla en los otros capítulos.

Hilos conductores

La primer idea o hilo conductor es la del infierno “en desuso”. La premisa es la siguiente: El infierno es un lugar de castigo para los demonios y las almas humanas malas o corrompidas por el pecado. Pero el momento de castigo para dichas almas será hasta el Día del Juicio Final, por lo tanto, el infierno solamente tendrá uso hasta después de dicho momento:

La religión nos enseña que los demonios han sido condenados tan pronto como han pecado, y que están condenados a arder eternamente en el infierno. Pero la Iglesia no ha decidido que sufran el tormento al que están condenados en este momento. Por lo tanto,

²⁰⁰ Bougeant, *Amusement philosophique*, 22.

²⁰¹ “Pasajes de las Escrituras interpretados burlescamente; las autoridades de los Padres de la Iglesia usados de una manera juguetona y ridícula [...]”, Hastings, 18

²⁰² “De la connoissance des bêtes,” “De la nécessité d’un langage entre les bêtes” y “Du langage des bêtes.”

podemos creer que aún no han sufrido, y que la ejecución de la sentencia en su contra está reservada para el día del Juicio Final.²⁰³

Esta idea la expone usando el recurso literario antes mencionado, una historia dentro de la narrativa ficticia. El argumento que usa para sostener esta idea es que los demonios están en el plano terrenal para atormentar o tentar a los humanos, pero, para usar las palabras del autor, “es contra la razón” la idea de que los demonios estén siendo torturados en el infierno y vagando en el plano terrenal, por lo que, lo “más lógico”, es aceptar que los demonios no serán castigados sino hasta el día del Juicio Final:

Pero que tienen el tiempo libre para pensar en tentarnos y engañarnos, eso es lo que es incomprensible; y sería necesario concluir que los demonios no nos tientan o que los tormentos del infierno no son tan grandes como se nos representan: dos consecuencias igualmente opuestas a la fe. Por lo tanto, concluyamos que los demonios aún no han sido entregados a los tormentos.²⁰⁴

Esto lo dice siempre apoyado por alguna autoridad, en este caso, la Segunda Epístola de Pedro y la Epístola de Judas.²⁰⁵

La segunda idea, que se deriva de la anterior, tiene que ver con las almas que se supone deben de residir en el infierno. Si el lugar de castigo de las almas no está “en funcionamiento”, entonces, ¿en dónde están esas almas que deben castigarse? El autor dice que Dios, como ser todopoderoso y superior a los demonios, mandó sus almas junto con las de los humanos que merecen castigo al cuerpo de los animales. Cumpliéndose así un doble propósito: por un lado, se humilla tanto a demonios como a las almas humanas al estar encerradas en cuerpos de seres inferiores; por otro lado, se reafirma la potestad del hombre sobre todas las bestias

Y si estos espíritus soberbios conocen su estado, ¡qué humillación para ellos verse así reducidos a ser solo Bestias! Pero lo sepan o no, una degradación tan vergonzosa es siempre para ellos el primer efecto de la divina venganza de la que hablé. Es un infierno anticipado.... Esta idea me

²⁰³ Bougeant, *Amusement philosophique*, 25-26.

²⁰⁴ Bougeant, *Amusement philosophique*, 30.

²⁰⁵ “Y a los ángeles que no guardaron su dignidad, mas dejaron su habitación, los ha reservado debajo de oscuridad en prisiones eternas hasta el juicio del gran día”, (Jds.1.6); “Porque si Dios no perdonó a los ángeles que habían pecado, sino que habiéndolos despeñado en el infierno con cadenas de oscuridad, los entregó para ser reservados al juicio”, (2Pe.2.4), *La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones t con los textos hebreo y griego*, Sociedades Bíblicas Unidas, 1950. Para un análisis sobre estas epístolas véase Raymond E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento*, vol. 2 Cartas y otros escritos, (Madrid: Editorial Trotta, 2002).

alegra más que indignarme; Admiro con gratitud la bondad del Creador por haberme dado tantos demonios pequeños para servirme y divertirme.²⁰⁶

Esta idea se interpretó como metempsicosis, o transmigración de almas, una idea que en el siglo XVIII estaba relacionada con la reencarnación de las almas de algunas religiones de oriente, y por lo tanto considerada como herejía por la iglesia católica.

El autor incluso da a entender que existe un equilibrio entre el número de animales y el número de almas condenadas. De tal suerte que, cuando un gran número de animales muere, nace un gran número, no necesariamente de la misma especie, para albergar a las almas que estaban en los cuerpos de los fallecidos.²⁰⁷ Eso explica las hordas de langostas: estas “aparecen” para contener a las almas que estaban en animales que murieron en gran número.

Al poseer un alma, los animales son capaces de tener un lenguaje, más no de crear razonamientos, ya que esta sigue siendo una capacidad exclusiva del ser humano, cuyo cuerpo es más apto para ello, por ser la creación perfecta de Dios.²⁰⁸ De esta forma se anula la negación cartesiana del lenguaje de los animales. Es por ello, según Bougeant, que los animales sí tienen un lenguaje, una forma de comunicación, que es independiente del animal en sí, porque esta cualidad es del alma que habita en el cuerpo. Estas almas, aunque sí tienen la capacidad de razonar, no lo pueden hacer porque se encuentran en cuerpos que no están plenamente desarrollados para ello.

El tercer hilo conductor es sobre el lenguaje de los animales. Desde el inicio del documento, Bougeant, utilizando el ejemplo de perros domésticos, asegura que los animales tienen alguna forma de comunicarse no solo entre ellos mismos, sino también con los humanos.²⁰⁹ Para poder sostener esta afirmación es que desarrolla la idea del infierno “en desuso” y de las almas de los animales. Una vez explicado y argumentado el por qué los animales poseen un lenguaje, el autor pasa a explicar la naturaleza de este lenguaje y cómo es posible conocerlo, olvidándose prácticamente de las discusiones precedentes. Incluso, el tono de los argumentos cambia, pues ya no construye su narrativa con base en autoridades

²⁰⁶ Bougeant, *Amusement philosophique*, 38-40.

²⁰⁷ “Porque si una especie falta o disminuye considerablemente, pueden pasar a los huevos de otra y multiplicarse allí.”, Bougeant, *Amusement philosophique*, 59.

²⁰⁸ “Dios quería humillarlos por su propia razón, sometiéndolos a cuerpos tan groseros que es extremadamente inferior al de los hombres.”, Bougeant, *Amusement philosophique*, 52.

²⁰⁹ “Tu perra, por ejemplo, tiene mucho ingenio; hablas con ella todo el día, la escuchas y ella te escucha: pero asegúrate de que cuando un perro viene a abrazarla, ella lo escucha mucho mejor y se hace oír mejor.”, Bougeant, *Amusement philosophique*, 96.

eclesiásticas. Para la cuestión del lenguaje de los animales se basa en anécdotas y observaciones directas.

Pese a la disertación de la primera parte, las ideas del “infierno en desuso” y los demonios encerrados en los animales no son las principales razones por las que Bougeant asegura que los animales tienen lenguaje. A lo largo de la 2ª y 3ª parte hay dos ideas que se repiten constantemente: el lenguaje es necesario para una vida en sociedad y la naturaleza tiende a la uniformidad. Estas son las razones por las que todos los animales tienen un lenguaje. Estas ideas se abordarán a profundidad en el siguiente capítulo.

Como se mencionó anteriormente, este fue el único libro del padre Bougeant que sufrió de la censura por parte de la Compañía de Jesús. Dicha censura se dio en forma de una retractación pública y unos meses fuera de París. Lo llamativo de este asunto es que al parecer se dio por las quejas que provocó, más que por el contenido de la obra en sí. A los pocos meses de publicado el *Amusement*, un capuchino llamado Aubert de la Chesnaye des Bois publicó una denuncia oponiéndose a todas las ideas expresadas ahí sobre los animales. El problema con las ideas de Bougeant sobre los animales, según esta denuncia, es que los animales tendrían almas más perfectas que la del hombre colocándolos, indirectamente, en una posición superior en la jerarquía natural. Al hacer esto estaba alterando todo el orden de la creación divina al darle a los demonios, a los hombres y a los animales lugares que no les corresponden:

El padre Bougeant, por su broma, no ha temido derrocar una parte del orden establecido en la naturaleza desde la creación del mundo y eliminar, de alguna manera, al hombre por encima de su superioridad. otros animales: porque si el cuerpo de las Bestias está animado por ángeles, las Bestias están en este sentido por encima del hombre ... este sistema, bajo la apariencia de lo agradable y lo divertido, parece peligroso y lleva a consecuencias que son perjudiciales para Dios, que rebajan al hombre, levantan a las Bestias y le da a los demonios un destino que no tienen.²¹⁰

Esta denuncia muestra que lo que escandalizó fue ver a este libro como un atentado contra la superioridad del hombre sobre los animales. A raíz de esta denuncia, Bougeant escribió una carta dirigida a su padre provincial retractándose de lo dicho en su obra y lamentando el revuelo que causó. Esta carta y su exilio de París por unos meses fueron las únicas reprimendas, no se

²¹⁰ Hastings, 18-19.

prohibió la publicación del libro. Al contrario, muchas de las ediciones posteriores a 1739 contienen una réplica tanto de la denuncia como de la disculpa.²¹¹

La recepción de la obra: ediciones y traducciones del *Amusement philosophique*

Ya que ha sido expuesta la parte más polémica de la obra de Bougeant, toca el turno a conocer cómo se diseminaron estas ideas pese a la censura de la Compañía de Jesús. Llegados a este punto, cabe preguntarse ¿a quién estaba dirigido el *Amusement philosophique*? Para responder esta pregunta hay que tener en cuenta dos factores: el idioma en el que fue escrito y el hecho de que, si bien la gran mayoría de la población parisina sabía leer a inicios del siglo XVIII, esto no equivalía a tener libros. Sumado a esto el medio preferido para leer eran las publicaciones periódicas, razón por la cual se pusieron de moda durante dicho siglo.²¹²

La cuestión del idioma podría resultar desconcertante sin conocer el contexto de Europa en general y Francia en particular durante los siglos XVII y XVIII. Actualmente asociamos un idioma en concreto a un espacio geográfico determinado, el español a España, el inglés a Inglaterra, el ruso a Rusia, etc. Sin embargo, este tipo de idiomas o lenguas “homogéneas” o “estándar” se dieron precisamente durante el siglo XVIII. Antes, lo que llamamos francés “estándar” era el francés parisino, que poco a poco fue ganando terreno en Francia y se fue imponiendo a dialectos locales como el occitano, el catalán o el bretón.²¹³ Sumado a estos cambios del lenguaje “popular,” académicamente, el latín, al menos en Francia, también comenzaba a ser desplazado por el francés parisino, como ejemplo, compárese la obra del propio Bougeant, que está hecha en su totalidad en francés, con la de Jansen, que fue escrita en latín, y tienen aproximadamente cien años de distancia.

La obra de Bougeant despertó tal interés que ese mismo año de 1739 se publicó una edición en inglés que tuvo una segunda edición en 1740.²¹⁴ Pero no solo fue distribuido en Inglaterra, también existen ediciones que se publicaron en Frankfurt, Ámsterdam y Génova.²¹⁵ La Reforma Protestante aparece indirectamente orbitando la obra de Bougeant, primero, al estar

²¹¹ Hastings, 19.

²¹² Bell, 82.

²¹³ Roger, Price, *Historia de Francia*, (Madrid: Akal, 2016), 62. Bell, 83.

²¹⁴ Bougeant, *A Philosophical Amusement upon the Language of Beast and Birds*, 2nd edition, London, 1740.

²¹⁵ Hastings, 111.

en un contexto de polémica con los jansenistas y, después, al tener una considerable difusión en territorios que rompieron con el papado.

No deja de sorprender la rápida distribución del libro. No solamente el texto en francés tuvo una rápida distribución, sino que, además, se hicieron traducciones a menos de un año de su publicación. En el caso de los territorios que seguían fieles al catolicismo, varios factores pueden explicar el por qué no se distribuyó en ellos. El ambiente de alerta creado por la Reforma católica y la inquisición son elementos a considerar. Pese a esto, el texto logró llegar a América, y aunque nunca llegó a las imprentas, es un logro considerable que pudiera hacerse una traducción manuscrita, aunque con más años de distancia de la primera edición.

Esta rápida distribución puede ser vistas como una prueba de que las discusiones en torno al postulado del animal-máquina en particular y la naturaleza del alma en general, seguían despertando gran interés entre los académicos europeos como lo muestran las reacciones inmediatas a la publicación del *Amusement philosophique*. Generalmente, los filósofos contemporáneos tienden a olvidar la importancia del mecanicismo cartesiano, particularmente entre los franceses de la primera mitad del siglo XVIII, en aras de estudiar la gestión de las ideas que dieron pie a la Revolución Francesa.²¹⁶

Recepción y crítica contemporánea a la obra

Pese a la censura que sufrió el *Amusement philosophique* tras su publicación en París a inicios de enero de 1739, ni la Compañía de Jesús ni alguna otra autoridad, civil o eclesiástica, impidieron la circulación del libro. Aunque el padre provincial de los jesuitas tomó algunas medidas con respecto a futuras publicaciones. Ordenó que al libro se le agregaran dos anexos, el primero era la carta redactada por Bougeant en donde ofrecía disculpas por el revuelo causado por su obra y el segundo fue un texto titulado *Lettre à la Comtesse D...* (Cartas a la condesa D...) que era una transcripción de la denuncia del monje capuchino.²¹⁷

En la introducción que Hester Hastings realiza al libro de Bougeant en 1954 señala tres críticas que se le hicieron al *Amusement philosophique*, además de la carta del monje capuchino

²¹⁶ Keith Gunderson, "Descartes, La Mettrie, Language, and Machines," en *Philosophy*, vol. 39, no. 149 (Jul., 1964), 195.

²¹⁷ Hastings, 17.

que ya se mencionó y que fue publicada en *Nouvelles Ecclesiastiques*, una publicación periódica en donde constantemente se lanzaban críticas hacia los jesuitas. Las críticas y comentarios fueron publicados en dos publicaciones periódicas y una enciclopedia.²¹⁸ El tono de los comentarios aparecidos en las publicaciones periódicas, uno en enero y el otro en marzo de 1739, en general, son favorables hacia la obra de Bougeant. Concuerdan con la oposición a la visión cartesiana de los animales y muestran interés en la propuesta del lenguaje de los animales. Pese a esto, ambas críticas concuerdan en que el gran problema que tiene el libro es la primera parte en donde se habla de las almas de los animales.

Ambas críticas coinciden en ver toda la exposición sobre las almas de los demonios que animan a los animales como una burla o broma. Con el fin de mostrar que los debates en torno a las almas de los animales habían llegado a un “callejón sin salida.” La disertación sobre los demonios y el infierno en desuso es vista como una especie de exageración para mostrar lo estériles que podían resultar los debates al respecto²¹⁹.

Este último punto es relevante, porque, como ya se mencionó, el libro del padre Bougeant ha sido tildado de cómico o bromista. En la mayoría de los casos, para restarle seriedad y causando que la imagen de la broma que se salió de control sea la impresión general de este trabajo. Pese a la identificación general con la broma, este libro es una obra satírica. Para explicar esta identificación con la sátira es necesario dedicarle algunas líneas en este trabajo a la sátira como un recurso literario en la Francia del siglo XVIII.

A pesar de lo complejo que resulta definir a la sátira, hay común acuerdo en algunos aspectos²²⁰, en primer lugar, la sátira es un tipo de burla o crítica hacía alguien o algo; ésta no tiene que ser necesariamente literaria, se puede dar prácticamente en cualquier medio de comunicación²²¹. En segundo lugar, hace uso de varios recursos para lograr su objetivo, entre ellos la parodia o la desacralización, la reducción o inversión de valores²²². Antes de analizar la sátira de la obra aquí estudiada cabe hacer una advertencia: “la sátira es una obra efímera: en la

²¹⁸ *Suite de la clef, ou journal historique sur les matières du temps*, Tome XLV, pp. 264-271; *Observations sur les écrits modernes*, XVI, pp. 313-336; *Bibliothèque française, ou histoire littéraire de la France*, Tome XXX, 360-371.

²¹⁹ Hastings, 14-16.

²²⁰ Para una discusión sobre el tema véase la sección “Los recursos de la disputa: la sátira” en Terán Elizondo, María Isabel, *Orígenes de la crítica literaria en México. La polémica entre Alzate y Larrañaga*, Zamora, Michoacán: (El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Zacatecas), 2001.

²²¹ Terán Elizondo, 37.

²²² Terán Elizondo, 34.

medida en que se desconozcan las circunstancias contextuales de la obra y del autor, la sátira carecerá de sentido para un lector cronológica y/o espacialmente lejano.”²²³

Es precisamente este tono de crítica o de burla que usa Bougeant lo que termina atrapando la atención del público. Este punto quedó claramente expresado por el comentarista de marzo de 1739, quien se preguntaba “si algunos lectores no se dejarían engañar por esta broma.”²²⁴ Escenario que efectivamente se cumplió, no solo entre los contemporáneos de Bougeant, también entre los posteriores lectores del *Amusement philosophique*. La idea de que Bougeant se estaba burlando o satirizando los esfuerzos de los filósofos en explicar el alma de los animales, se ve reforzada en el hecho de que no solamente critica a Descartes, también desecha otros sistemas como las religiones orientales que creían en la reencarnación de las almas.²²⁵

Recepción y crítica actual de la obra

Actualmente, la mayoría de los trabajos que retoman al *Amusement philosophique* parecen dejarse llevar por la “broma” de Bougeant. Además del ya citado *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, existen otras obras que han hecho del *Amusement philosophique* su objeto de estudio. Estos trabajos son los de Leonora Cohen Rosenfield, Hester Hastings, Zeb Tortorici y Fernando Delmar.²²⁶ Existen otras obras que retoman el libro de Bougeant, como el caso de Peter Evans y su *Criminal Presecution*, pero lo usan como un ejemplo para reforzar otras ideas y no analizan la obra como una finalidad. En el caso de Evans, el argumento de que en la Edad Media los animales y los hombres pertenecían a la comunidad de seres vivos, por lo que todos estarían sujetos a las leyes divinas y por lo tanto al derecho eclesiástico. Pese a esto, hay que resaltar que, si bien no todos los trabajos lo siguen al dedillo, la mayoría basa su análisis en el *Diccionario histórico*, ya que de ahí se retoman los datos biográficos generales de Bougeant y

²²³ Terán Elizondo, 37.

²²⁴ Hastings, 17.

²²⁵ Hastings, 40-41.

²²⁶ Rosenfield, véase nota 1; Hastings, véase nota 45; Tortorici, véase nota 48; Fernando Delmar, “Discurso filosófico sobre el lenguaje de los animales” en Julio Ortega, José Amor y Vázquez, y Rafael Olea Franco, eds., *Conquista y contraconquista: la escritura del Nuevo Mundo: actas del XXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, 1. ed (México, D.F.: Providence, R.I., U.S.A: Colegio de México; Brown University, 1994), 419-426.

también la impresión de que el *Amusement philosophique*, más que un trabajo con una crítica en forma de sátira es una broma.

El trabajo de Rosenfield es una descripción de cómo fue evolucionando el postulado del animal-máquina desde la muerte de Descartes hasta la publicación del *Hombre máquina* de La Mettrie. Este recuento historiográfico toma los puntos de vista tanto de los cartesianos, como de los anticartesianos. Es en este último grupo en donde sitúa el libro de Bougeant. Rosenfield califica la *Amusement philosophique* como una obra empirista. Inserta el libro en el debate cartesiano en torno al alma de los animales. Describe ampliamente la primera parte del libro en donde se explica la cuestión de los demonios y el infierno en desuso, dedicándole un par de párrafos a la cuestión del lenguaje de los animales. Sin embargo, estos párrafos resaltan un punto importante: la relación entre las ideas de Bougeant con las de Michel de Montaigne. Los dos autores muestran una actitud laudatoria hacia los animales al hacerlos poseedores de un lenguaje. La principal diferencia entre ellos radica en que Bougeant no considera a los animales superiores al hombre, cosa que sí hace Montaigne. En el siguiente capítulo se explica este punto. Al igual que Hastings, resalta el tono de diversión o entretenimiento con el que fue recibido por la sociedad europea de inicios del siglo XVIII.²²⁷

La edición crítica de Hester Hastings del *Amusement philosophique* es el trabajo más completo de los que han abordado la obra hasta ahora. Es un esfuerzo por colocar a la obra dentro de la episteme en la que fue producida. A lo largo de este capítulo ya se han incluido varias referencias al trabajo de Hastings, por lo que solo se agregará un par de puntos para poder resaltar su impacto. El primer punto es que, avanza en la valoración de la obra al centrarse en el lenguaje de los animales y el estado de ese debate durante la primera mitad del siglo XVIII en Francia. Esto lo consigue al mostrar comentarios de contemporáneos de Bougeant sobre el *Amusement philosophique* y resaltar que la burla o la diversión fue el ridiculizar los debates sobre el alma de los animales. El segundo es que, desafortunadamente, su poca difusión provocó que la obra de Bougeant siguiera viéndose como un libro raro cuyo principal tema es el alma y no el lenguaje de los animales. Si bien es cierto que ambos temas estaban íntimamente relacionados gracias al impacto de la obra de Descartes, la introducción de Hastings parece indicar que Bougeant buscaba separar estos temas para concentrarse en algo que sí era posible llegar a conocer.

²²⁷ Rosenfield, 136.

La poca difusión tanto de la obra de Bougeant como de la de Hastings, sumado a la consolidación, décadas después, del *Diccionario histórico* como una obra de referencia, llevó a que se siguiera viendo al *Amusement philosophique* como una obra de tintes teológicos o metafísicos, cuyo principal objetivo es debatir sobre las almas de los animales. Así lo demuestran el artículo de Zeb Tortorici y el de Fernando Delmar. En su trabajo titulado “Animal Archive Stories. Species Anxieties in the Mexican National Archive”, Tortorici explica las diferentes formas en las que podemos encontrar rastros animales en los archivos, para construir una Historia Animal. Buena parte del escrito de este autor se centra en el manuscrito de la traducción al español del *Amusement philosophique*, titulado *Discurso filosófico sobre el lenguaje de los animales*.²²⁸ Él hace una descripción del contenido del libro, sin embargo, pese a la naturaleza del estudio de Tortorici (la historia animal) él se centra en la discusión teológico-filosófica sobre el alma de los animales y deja de lado la discusión sobre el lenguaje de los animales. De igual forma, debido a sus intereses académicos, resalta otros aspectos que se pueden interpretar de la obra de Bougeant. Así, Tortorici considera al trabajo de Bougeant como un ejemplo de la “globalización” del sufrimiento animal durante el siglo XVIII, ya que Bougeant tuvo que tomar escenas sobre el trato a los animales que fueran comunes en varias partes del mundo y, por lo tanto, entendibles.²²⁹

El mayor aporte del trabajo de Tortorici es que logra vincular al manuscrito en español con la obra de Bougeant, tarea complicada porque en el manuscrito no se menciona al autor del libro. Esto se debe, en parte, a la naturaleza de su investigación. Al hacer historia animal e historia novohispana está familiarizado con el trabajo de autores como Evans y su *Animal Prosecution*, en donde se menciona al *Amusement Philosophique*. Cosa que no podía hacer Fernando Delmar, quien fue el que “descubrió” el manuscrito de la traducción al español en el Archivo General de la Nación en México (AGN), al formar parte del proyecto “Catálogo de textos literarios novohispano en el Archivo General de la Nación”²³⁰ donde encontró el, para ese entonces, desconcertante documento.

²²⁸ Archivo General de la Nación, *Discurso Filosófico sobre el lenguaje de los animales*, Instituciones coloniales, Inquisición, Inquisición (61), Volumen 1525, Expediente 3.

²²⁹ Tortorici, 94. Este argumento es bastante discutible, ya que supone que el autor del manuscrito tenía la intención de distribuir la obra en diversas partes del mundo.

²³⁰ Delmar, 419.

Califico de “desconcertante” el encuentro de Delmar, porque el manuscrito se encuentra encuadernado junto con otros expedientes sobre discursos polémicos, ya sea por su contenido o por quienes lo dijeron (extranjeros),²³¹ es decir, no había mayor información que la expresada en el propio manuscrito, la cual se reduce al título y las iniciales de la supuesta mujer a quien iba dirigida la “carta”. Sin más información que esta, Delmar infiere, acertadamente, que fue escrita por un miembro de la iglesia por el tipo de debate que presenta y que se escribió en el siglo XVIII, conclusión a la que se puede llegar por la referencia al trabajo de Descartes.

Sin más información, tiene sentido el suponer que el manuscrito es de origen novohispano, como lo hace Delmar. Al suponer esto, ve al *Discurso filosófico* como una prueba de la particularidad de la ilustración novohispana, resaltando que se conocían y discutían los trabajos de filósofos europeos como Descartes y que se les interpretaba de una manera particular. Por ejemplo, Delmar resalta “la originalidad del *Discurso* [...] que no solo reduce lo social a lo biológico como la mayoría de los autores del Siglo de la Luces”.²³² Comparando este trabajo con los de intelectuales franceses como Rosseau, Buffon o Diderot, resalta “el equilibrio entre lo social y lo natural”, que ve en la disertación que se hace sobre el lenguaje y su utilidad en la sociedad y ve en esta diferencia un elemento distintivo entre la ilustración europea y la novohispana.²³³ Justamente esta idea de particularidad u originalidad es la que retoma Tortorici del trabajo de Delmar, logrando además vincular el *Discurso filosófico*... con la denuncia inquisitorial sobre el mismo ocurrida en 1788.²³⁴ Llegados a este punto se hacen necesarias algunas líneas para explicar la denuncia inquisitorial en la Nueva España para poder tener una visión integral de los alcances que tuvo el polémico libro de Bougeant.

²³¹ El *Discurso filosófico*... esta encuadernado con los siguientes expedientes: “Tracta [testado] anuas [testado] divinas y dire [testado] de la Rebulutium anua”, “Sermon que predico el padre fray Ramon de la Vega el 19 de marzo de 1809 en la santa yglesia catedral de Santander contra los franceses”, “Nacimiento de Felipa de Aguilar que Dios guarde”, “Discurso critico-teologico en que se impugna la falsa doctrina del amor desinteresado, se esplica la naturaleza de la caridad y se añaden algunas reglas para practicarla debidamente por don Joseph Rivera Salazar colegial que fue y cathedratico de concilios, historia y diciplina eclesiástica en el Real y Pontificio Seminario Palafoxiano de la ciudad de la Puebla de los Angeles cura provincial de la parroquial de San Andres Atzalan” y “Tratado de --- en el qual se declaran muchas sircunstancias de qualquiera questiom que se hiciere”. Todos son manuscritos hechos con diferente tipo de letra, AGN, Inquisición, vol. 1525.

²³² Delmar, 424.

²³³ Delmar, 425.

²³⁴ Tortorici, 93.

La denuncia inquisitorial en la Nueva España

El trabajo de Tortorici es un eslabón clave en la reconstrucción de la historia de este peculiar manuscrito. El vincular al manuscrito novohispano con el *Amusement philosophique* es relevante porque nos da al autor de tan peculiar escrito, y lo vincula directamente con las discusiones intelectuales que se llevaban a cabo en Europa. Además, al vincular el manuscrito con la denuncia inquisitorial de 1788, muestra la reacción de una élite ilustrada novohispana a las ideas ilustradas que se estaban gestando en Europa. En las siguientes páginas se hará un recuento de lo sucedido con el manuscrito del *Discurso filosófico* en la Nueva España buscando tener un contexto más amplio de los alcances del libro del padre Bougeant al juntar en una sola narración las diversas “piezas” que han estado separadas por años.

La denuncia inquisitorial del *Discurso filosófico* cuenta con 11 hojas escritas por ambos lados, dando un total de 22 páginas escritas.²³⁵ La denuncia y las diligencias que se desprendieron de ésta ocurrieron durante el año de 1788, iniciando a finales de enero con la denuncia voluntaria que hizo Tomás de Echegaray sobre el manuscrito y que llevó al decomiso de éste a finales de octubre de dicho año.

La reconstrucción de los hechos con base en lo contenido en la denuncia es la siguiente: el 21 de enero de 1788, Tomás de Echegaray, oficial del regimiento de milicias de la ciudad de México, se encontraba en la casa de Felipa Aiza, viuda de Barcarcel y allí participó de la conversación que tenían Francisco de Rojas, Basilio Arrillaga, abogado de la Real Audiencia y Alejo Ramos, cirujano del Anfiteatro Real sobre un cuadernillo manuscrito en el que se decía que el infierno “no estaba en ejercicio” y que los castigos y funciones que debían de ocurrir ahí tendrían lugar hasta después del Juicio Final:

siendo como entre siete u ocho de la noche halló en conversación en la sala a Don Francisco de Rojas, don Basilio Arrillaga abogado de esta real audiencia y don Alejo cirujano del hospital real y percibió el que denuncia estar disputando sobre el contenido de un cuadernillo cuarto menor manuscrito en el que parece afirmaba que por ahora no estaba en ejercicio y en uso el infierno y sus penas hasta el día de Juicio.²³⁶

²³⁵ AGN, Inquisición, vol. 1292, exp. 1, actualmente el documento se encuentra disponible en microfilm para consulta, por lo que no es posible saber con qué otros documentos estaba encuadernado.

²³⁶ AGN, Inquisición, vol. 1292, exp. 1, foja 1v.

Rojas y Arrillaga estaban a favor de lo que proponía el libro, mientras que Alejo estaba en contra: “cuya proposición disputaban los tres referidos, defendiéndola y aprobándola los dichos Rojas y Arrillaga y argumentándole sobre la falsedad de ella el citado Alejo con bastante ardor y eficacia que parece insistían principalmente en defender la referida proposición.”²³⁷ Cabe resaltar que en la denuncia se da a entender que el argumento del lenguaje de los animales es para sostener el del infierno en desuso: “...y aun añadió que parece se veía esto claro [las almas de demonios atrapadas en los cuerpos de los animales] en las operaciones como de discurso que se notan en varios animales como el mono y algunos otros.”²³⁸

Después de que Alejo se retirara, Rojas y Arrillaga continuaron con la conversación quedando convencidos ambos de lo tocante al infierno en desuso, a tal grado que Arrillaga se llevó el manuscrito para copiarlo. Días después, estando el denunciante Echegaray en la citada casa de la señora Aiza llegó Arrillaga y le mostró a Echegaray el catecismo de Pío V y unos textos de san Gregorio y otros santos para argumentar a favor de la idea del infierno en desuso. Al parecer, en ninguna de las dos conversaciones se mencionó al autor o el título del libro. Posteriormente, Echegaray explicó lo que le dijo Antonio Piñeros, su compadre. Piñeros le dijo que un ex jesuita le había comentado en España que esas ideas están prohibidas incluso para los que tienen permiso de leer libros prohibidos.

El 27 de enero fue citado ante el tribunal del Santo Oficio Alejo Ramos para corroborar la declaración de Echegaray, cosa que hizo y añadió algunos puntos interesantes. En primer lugar, Alejo declaró, como una especie de defensa que alcanzó a demostrar “que los animales no tenían más alma que la sensitiva y que sus funciones y acciones eran solo machinales [sic] y enteramente ajenas de discurso y racionalidad alguna.”²³⁹ En segundo lugar, según la opinión de Alejo, ni Rojas ni Arrillaga parecían que estuvieran enteramente convencidos de la idea del infierno en desuso, pero que sí alabaron la originalidad de dicha idea. En tercer lugar, para Alejo el tema principal del libro era el lenguaje de los animales y no el alma de éstos. Añadió a lo dicho por Echegaray que el día de la segunda conversación que narra Echegaray, Alejo vio parte del manuscrito en la cama de la señora Aiza y le preguntó a Arrillaga si ese era el papel del que hablaban la vez pasada, cosa que Arrillaga confirmó y añadió que se los estaban copiando, y finalmente cuando se le cuestionó a Alejo por la autoría del manuscrito él dijo que le preguntó

²³⁷ AGN, Inquisición, vol. 1292, exp. 1, foja 1v.

²³⁸ AGN, Inquisición, vol. 1292, exp. 1, foja 2f.

²³⁹ AGN, Inquisición, vol. 1292, exp. 1, foja 4v.

sobre ese asunto a Arrillaga y “sin tener más motivo que el proponérsele así”²⁴⁰ Alejo le preguntó a Arrillaga si el manuscrito era de “Larrañaga, el traductor de Virgilio”, cosa que afirmó Arrillaga.²⁴¹

La noche de ese 27 de enero hubo otra reunión en la casa de la señora Aiza a la cual asistió Echegaray y ahí tuvo la ocasión del ver el manuscrito y el título de éste, cosa que añadió al día siguiente cuando fue llamado a jurar su declaración. Alejo juró al día siguiente, 29 de enero, sin añadir ninguna novedad y corroborando la reunión del día 27 de enero. Para el 30 de enero, Francisco Antonio Bruno, calificador y comisario de corte del tribunal del Santo Oficio, pide el permiso para ir en busca del manuscrito que estaba en posesión de Arrillaga o de Rojas, la autorización se le otorga en agosto de 1788 y se procedió con los cateos en octubre de dicho año.

El 25 de octubre, una comitiva del tribunal encabezada por Francisco Antonio Bruno fue a la casa de Francisco Rojas, le preguntaron por el manuscrito y éste respondió que sí lo había leído, pero se lo había prestado a Basilio Arrillaga, después de que Bruno inspeccionara todos los papeles de la casa de Rojas, corroboró que el manuscrito no estaba ahí. El 27 de octubre fueron a la casa de Arrillaga, quien entregó el manuscrito cuando se le fue requerido, dijo que no sabía quién era el autor, que se lo había prestado el bachiller Larrañaga, traductor de Virgilio y que Arrillaga, a su vez, lo había prestado a otras tres personas más para que lo leyeran:

Preguntado si sabe quien sea el autor de quien lo hubo, si sabe exista en poder de persona otra alguna ejemplar alguno y si lo ha prestado para leerlo a otras personas dijo: que ignora quien sea el autor de expresado manuscrito, que se lo presto el bachiller Larrañaga, traductor de Virgilio [ilegible] de esta corte, que no sabe si persona alguna tiene copia o ejemplar del citado manuscrito y que en el tiempo que ha existido en poder del declarante lo ha prestado para que lo lean al bachiller don Diego Álvarez, cura proprio de parroquia de San José de esta ciudad, a don Francisco Rojas Abreu, al licenciado don José Ignacio Salinas.²⁴²

Finalmente, el curso natural de la investigación era interrogar a Larrañaga, pero esto no se realizó porque Antonio Bruno, encargado de las diligencias, se tuvo que ir de la ciudad de México, así lo expresa en el acta en donde da cuenta del decomiso del manuscrito el mismo 27 de octubre de 1788:

²⁴⁰ AGN, Inquisición, vol. 1292, exp. 1, foja 5v.

²⁴¹ AGN, Inquisición, vol. 1292, exp. 1, foja 5v.

²⁴² AGN, Inquisición, vol. 1292, exp. 1, foja 10v.

A vuestra señoría ilustrísima las diligencias que anteceden y adjunto manuscrito que ha entregado el licenciado don Basilio Arrillaga y aunque debía continuarlas y proceder al examen de Larrañaga más no lo verifico por serme preciso ausentarme de esta ciudad como tengo hecho presente a vuestra señoría ilustrísima. México y octubre 27 de 1788. Firma y rúbrica del licenciado y maestro Juan Antonio Bruno.²⁴³

Dando, así, fin a las indagaciones del tribunal del Santo Oficio sobre tan peculiar manuscrito.

A manera de conclusión de esta sección, y para dar paso a la siguiente, es importante dejar algunos puntos claros. Primero, el manuscrito del *Discurso filosófico* fue perseguido por sus ideas sobre el alma de los animales, cosa que concuerda con las reacciones de los contemporáneos de Bougeant al momento de la publicación del libro. Segundo, este manuscrito comenzó a circular casi cincuenta años después que la primera edición en francés y 150 años después de la muerte de Descartes. Para este momento parece ser que el mecanicismo cartesiano está plenamente consolidado en la Nueva España, como lo demuestra el testimonio de Alejo Ramos, alguien que practicaba la medicina y la cirugía, y también por el hecho de que presentó el argumento de la “machinidad” de los animales como una prueba del desacuerdo y rechazo a las ideas del manuscrito denunciado. Finalmente, lo expresado por Francisco Rojas cuando le decomisaron el manuscrito parece indicar que no había ninguna intención de nadie por publicar el libro, pero que lo interesante de sus propuestas hacía que el manuscrito fuera pasado de mano en mano con el fin aparente de tener una amena charla de sobremesa.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo se ha dado un contexto general del momento en el que el *Amusement Philosophique* fue creado. Resaltando dos factores, el primero es que las ideas de Descartes seguían teniendo vigencia en los debates intelectuales, particularmente en Francia, en donde comenzaron a formarse grupos de intelectuales a favor y en contra de los postulados cartesianos. El segundo es que estos debates intelectuales fueron fuertemente influenciados por las disputas entre jesuitas y jansenistas, al menos hasta la expulsión de la Compañía de Jesús de Francia en 1746.

²⁴³ AGN, Inquisición, vol. 1292, exp. 1, foja 11v.

También, se han mostrado los argumentos que, históricamente, han resultado más llamativos del *Amusement philosophique*. La tesis de las almas de los animales, el infierno en desuso, la transmigración de las almas, fueron tan provocativas que, despertaron un gran interés como lo demuestra el número de ediciones que se publicaron poco después de la primera edición de 1739. Esto también muestra que las ideas cartesianas se expandieron geográfica y temporalmente, ya que seguían estando en el centro de los debates académicos tanto en Europa como en la Nueva España.

Considero que el momento intelectual que se vive hoy en día, en donde comienza a cuestionarse la episteme en la que crecimos, en particular en lo referente a nuestras actitudes hacia los demás animales, es un momento propicio para superar la valoración que se ha tenido de la obra de Bougeant desde hace casi 250 años. Es el momento de dejar de lado los argumentos que pretendían divertir al lector y buscar una nueva lectura del texto al centrarse en el otro tema sustancial del libro: el lenguaje de los animales y las formas de conocerlo, y, así, poderlo ubicar dentro de una tradición de pensamiento que ha estado relegada y oculta dentro de nuestra episteme. Los primeros pasos para este nuevo análisis se presentan en el capítulo siguiente.

CAPÍTULO 3 EL ANIMAL-MÁQUINA Y LA ETOLOGÍA. EN BUSCA DEL ANTEPASADO COMÚN

Llegados a este punto, es pertinente retomar algunos aspectos de la metodología planteada en la introducción de este trabajo. En primer lugar, la cuestión de las rupturas o coyunturas en contraposición a los “momentos de origen”. La presente investigación busca explorar un momento coyuntural en la historia de la etología. No se está buscando el momento en el que surge la etología como tal. El interés que he expresado es en una metodología específica, en este caso, el anecdotismo. No obstante, tampoco estoy buscando encontrar el punto de origen del anecdotismo como método en la etología; sin embargo, en la medida en que el método arqueológico permite cortes que denuncien continuidades, sí es de mi interés mostrar puntos en común entre el anecdotismo en Bougeant y entre los etólogos de los siglos XX-XXI.

No hay que perder de vista que esta investigación busca explicar, históricamente, un aspecto particular de la etología. Se pretende mostrar la actual defensa de las anécdotas como una fuente válida de conocimiento como un eco de los debates en torno a si los demás animales eran o no máquinas sin pensamientos ni sentimientos. En otras palabras, lo expuesto hasta ahora ha ubicado al lector en los debates durante los siglos XVII y XVIII en torno al cartesianismo. En este capítulo, en cambio, se busca mostrar los ecos del anticartesianismo en el debate sobre el anecdotismo en la etología actual.

El momento coyuntural que significó el postulado cartesiano del animal-máquina en la forma de entender a los demás animales se reflejó en las publicaciones sobre la naturaleza de éstos. Este momento coyuntural o de ruptura, tradicionalmente, es entendido como el triunfo y radicalización de una forma particular de entender a los demás animales.²⁴⁴ Sin embargo, lo que los estudios históricos recientes demuestran es que otras formas de entender a los animales convivieron con este discurso hegemónico. Ello provocó que, a lo largo del desarrollo histórico del estudio del comportamiento de los animales durante los siglos XIX y XX, surgieran momentos de “choque” entre el discurso hegemónico y los discursos “subyugados”.

La manera de proceder en este capítulo, entonces, será tender puentes entre el periodo en el que salió a la luz la obra de Bougeant y los debates actuales. Para eso, haré uso de una metáfora que entreteja el desarrollo histórico de las metodologías en la ciencia y un árbol

²⁴⁴ Véase capítulo 1, sección 1.

filogenético. Un árbol filogenético es un esquema que muestra las relaciones evolutivas entre varias especies u otras entidades que se cree tienen una ascendencia común. Con frecuencia, un árbol filogenético se construye a partir de una serie de dicotomías o puntos de ramificación de dos vías; cada punto de ramificación representa la divergencia de dos especies de un ancestro común.²⁴⁵

Así, aplicado en esta tesis, las ideas que dan origen y sustento a las prácticas científicas pueden entenderse como un árbol filogenético, en donde existe un antepasado común que da pie a diferentes especies que, si bien son diferentes, comparten algunas características debido al antepasado común; mientras más cercanas las especies más características compartirán, y viceversa. En el caso de esta investigación, el papel del antepasado común lo ocupan los debates en torno al postulado del animal-máquina durante la primera mitad del siglo XVIII en Francia. De este “antepasado común” surgieron dos ramas en el campo del estudio del comportamiento de los animales: una “cientificista” y otra “anecdótica”.

Estas dos “especies” se desarrollaron a lo largo de los siglos XIX y XX con una clara predominancia de la “cientificista”. Durante este desarrollo la parte científicista olvidó o negó su antepasado común con el anecdotismo y al hacer esto también negó al anecdotismo como una metodología válida para obtener conocimiento. Esto no significa que la metodología anecdótica haya desaparecido, continuó existiendo, negada y relegada, pero haciendo acto de presencia de vez en cuando, lo que da pie a varios momentos de una tensión metodológica.

En este capítulo, se liga el *Amusement philosophique* como parte de la historiografía de esta dicotomía para demostrar que un importante punto coyuntural de su desarrollo histórico se encuentra en la centuria que va de 1650 a 1750. Para ello, primero se hace una breve historia de la etología, para mostrar cuál ha sido el objeto de estudio de esta disciplina, así como dos de sus enfoques metodológicos, a saber, el anecdotismo y el científicismo. Ello permitirá entender cómo se insertaría la metodología anecdótica del libro del padre Bougeant en el mecanicismo cartesiano y los debates en torno al postulado del animal-máquina, como se hace en la segunda sección del capítulo mediante el comentario *in extenso* de las secciones 2 y 3 del polémico libro. El objetivo de esta sección segunda es demostrar que, en términos metodológicos, el libro del

²⁴⁵Campbell, 496. La metáfora del árbol filogenético, o árbol genealógico, se ha aplicado a la lingüística histórica desde inicios del siglo XIX. Angel Alonso-Cortés, *Lingüística*, 2. ed. ampliada, Lingüística (Madrid: Catédra, 2008), 479-495. Agradezco la ayuda de Lisa Onaga del Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia para darle forma a esta metáfora.

padre Bougeant es anecdotista. En la tercera sección se busca insertar este particular texto dentro de una corriente de pensamiento contraria a la de Descartes representada por las ideas de Michele de Montaigne. Una breve discusión final cierra el capítulo.

¿Qué historia cuenta la etología de sus orígenes?

Si buscamos los orígenes etimológicos de la palabra “etología” los encontramos en vocablos griegos *logos* y *ethos* que pueden ser traducidos como “ciencia o estudio del comportamiento.”²⁴⁶ Durante el siglo XVII, en Europa, la palabra era utilizada para designar a una persona, un actor por lo general, que interpretaba o reproducía el carácter de otra persona.²⁴⁷ En el siglo XVIII, el término fue utilizado por John Stuart Mill, quien lo aplicó para designar a la “ciencia de la construcción del carácter.”²⁴⁸ A inicios del siglo XIX Isidore Geoffroy St. Hilaire, zoólogo francés, usó el término para referirse a lo que hoy se entiende por ecología. Este autor denominaba etología al estudio de las relaciones entre los seres vivos y entre éstos y su entorno.²⁴⁹ A partir de este momento, comenzó a utilizarse esporádicamente dentro de las ciencias biológicas, cobrando cada vez mayor presencia hasta llegar a las décadas de los años 30 y 40 del siglo XX. Es en este momento cuando se consolidó el uso del término “etología” para referirse al estudio del comportamiento animal, al menos en Europa.

Siguiendo a Thorpe, una de las más tempranas fuentes para la etología es la literatura de historia natural del siglo XVIII. A estas concepciones le siguieron tres caminos científicos para investigar el comportamiento animal: los caminos de los naturalistas, de los psicólogos y de los fisiólogos.²⁵⁰ Esto explica por qué algunos autores identifican los antecedentes “pre-científicos” de la etología en los estudios sobre el comportamiento de las aves durante la época victoriana.²⁵¹ Mientras que otros consideran que sus antecedentes se encuentran en la Francia del siglo XVIII.²⁵² Aunque difiero en las razones que da, ya que ignora por completo la importancia de

²⁴⁶ Egerton, 55.

²⁴⁷ Thorpe, 9.

²⁴⁸ Thorpe, 9.

²⁴⁹ Egerton, 55.

²⁵⁰ Egerton, 33.

²⁵¹ Bennett G. Galef, Jr., “Historical Origins the Making of a Science”, en Lynne D. Houck, Lee C. Drickamer, y Animal Behavior Society, eds., *Foundations of Animal Behavior: Classic Papers with Commentaries* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 5. Por pre-científico me estoy refiriendo al momento del estudio del comportamiento animal en el que no se seguía el método científico para validar un conocimiento.

²⁵² Thorpe, 9. Thomas, *Rethinking the History of Ethology*.

los debates cartesianos en torno a la idea del animal-máquina, Thorpe señala estos antecedentes en la figura de Charles-George Leroy (1723-1789), quien era cuidador del jardín real de Versalles y Marly y escribió un libro titulado *Lettres philosophiques*, en donde trata diversos temas relacionados con su trabajo de guardabosques, entre ellos la naturaleza de los animales y su comportamiento, resaltando que para comprender a los animales es necesario estar en contacto con ellos: “para conocerlos bien [a los animales], debes haber vivido en sociedad con ellos, y la mayoría de los filósofos no son nada competentes al respecto”.²⁵³

La razón de ver en esta figura un origen de la etología en la época moderna es porque empieza a tener un “tono científico”:

Estoy de acuerdo con él en que, para dar a conocer animales, uno no debe tener en cuenta hechos aislados. Lo que es importante examinar es su conducta diaria; es el conjunto de acciones modificadas por las circunstancias, que contribuyen al objetivo que deben proponer, cada una según su naturaleza.²⁵⁴

Además de ser un trabajo de historia natural en toda forma en el sentido de que cuenta con extensas descripciones. Sumado a esto hay que tomar en cuenta que tuvo un contacto cordial con los enciclopedistas (Diderot, D’Alembert y Helvétius), lo que le llevó a colaborar en el *Diccionario de la enciclopedia*.²⁵⁵

En su libro, que curiosamente está escrito en forma de una conversación imaginaria con una dama, al igual que la obra de Bougeant, Leroy consideraba inútiles los esfuerzos por comprender la naturaleza de las mentes de los animales. Lo que a él le importaba era aumentar el conocimiento sobre el hombre como resultado de estudiar el comportamiento de los animales:

Probablemente nunca sabremos la naturaleza del alma de los animales, y tenemos que admitir que esto nos importa lo suficiente. [...] Pero al igual que al observar la estructura interior del cuerpo de los animales, percibimos informes de órganos que a menudo sirven para aclararnos sobre la estructura y el uso de las partes de nuestro propio cuerpo; así, al observar las acciones producidas por la sensibilidad que tienen, así como por nosotros, podemos adquirir luces sobre los detalles de las operaciones de nuestra alma, en relación con las mismas sensaciones.²⁵⁶

²⁵³ Charles-George Leroy, *Lettres philosophiques sur l’intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l’homme*, (Paris: Roux-Fazillac, 1802), XVI.

²⁵⁴ Leroy, XVII.

²⁵⁵ Thorpe, 10. Algunas de las entradas con las que colaboró y firmó son *forêt* (bosque), *homme* (hombre en un sentido moral), *sanglier* (jabalí, en concreto su cacería), y *forte* (navegar). Además, hay una entrada que él no firmo pero se le atribuye: *instinc* (instinto), <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>.

²⁵⁶ Leroy, 3.

En ese sentido, la analogía con el libro de Bougeant es aún más relevante. Ambos libros, aunque destinados a hablar de la condición humana, proveen, en su estudio sobre los animales, antecedentes metodológicos de la actual etología en particular y de las ciencias del comportamiento en general. En palabras de Thorpe: “Leroy fue el fundador espiritual del análisis comparativo del comportamiento, al menos en Europa”.²⁵⁷

Por otro lado, Julian Jaynes sugiere que la historia de la etología puede entenderse como una serie de oposiciones a lo largo del tiempo. Se crea, de esta forma, una especie de dualismo. A lo largo de los siglos XIX y XX, este dualismo se manifestó en la figura de personas concretas con enfoques concretos. En cada caso, el enfoque "etológico" se desarrolla contra una ciencia que deriva la mayoría de sus resultados de las observaciones realizadas en un entorno confinado, es decir, un laboratorio o un zoológico.²⁵⁸

No obstante, esta hipótesis no ha sido tomada en cuenta y analizada por los historiadores de la etología, pese a la constante presencia de dichos dualismos a lo largo de su desarrollo histórico. En lo que las narrativas históricas de esta disciplina concuerdan es en ver en la figura de Charles Darwin un parteaguas en el desarrollo de la disciplina. La idea de transmitir comportamientos que generan un éxito adaptativo por medio de la herencia sentó las bases para las futuras investigaciones. De cierta manera, puede decirse que Descartes y Darwin son similares en el sentido de que después de publicadas sus respectivas obras era, y es, imposible no mencionarlos, ya sea para defender o para criticar sus postulados.²⁵⁹

Las ideas de la selección natural y la evolución de especies basada en ancestros comunes fueron los pilares del pensamiento de Lorenz. En la universidad de Viena aprendió que los métodos de la anatomía comparada – por ejemplo, la clásica imagen de mostrar juntos un brazo humano, un ala de murciélago, una aleta de delfín y un brazo de chimpancé para resaltar estructuras similares y así deducir que existió un antepasado en común para esas especies – se podían aplicar a los patrones de comportamiento animal tan efectivamente como se aplican a las partes de sus cuerpos. En otras palabras, los patrones de comportamiento pueden usarse, al

²⁵⁷ Thorpe, 13.

²⁵⁸ Julian Jaynes, "The Historical Origins of 'Ethology' and Comparative Psychology", *Animal Behavior*, 1969, vol 17, pp. 601-606.

²⁵⁹ Egerton, 55.

igual que los órganos, para determinar antepasados comunes y reconstruir especies, géneros y subfamilias.²⁶⁰ De este modo, la influencia darwiniana en el origen de la etología es innegable.

El mismo Darwin buscaba aplicar las ideas de selección natural y evolución a las vidas mentales de los animales, esto como resultado de haber crecido en un contexto en el que importaba más la observación y la descripción que la clasificación.²⁶¹ Dichas observaciones llevaron a Darwin a concluir que la diferencia entre la mente de los humanos y los demás animales es de grado, no de clase.²⁶² Pese a esto, parece que los biólogos evitaron el estudio de la cognición animal por un siglo, en buena medida, por no adaptarse a los parámetros de reproductibilidad controlada del método científico y, en parte, por cuestionar el lugar del humano como especie excepcional. El dualismo entre científicismo y anecdotismo, o entre los enfoques cuantitativo y cualitativo, tiene razones históricas importantes que se remontan al siglo XIX, con los últimos trabajos de Charles Darwin y las controversias que surgieron cuando él eligió a un “sucesor” que parecía se alejaba del rigor científico en favor de dar crédito a cualquier historia o anécdota sin ningún criterio de validación.

Tanto en *The Descent of Man* (1871) y en *The Expressions of Emotions* (1872), ambos textos de Darwin, está presente la premisa evolutiva de continuidad con respecto a las vidas mentales de los animales, o, al menos, de los “mamíferos superiores.” Su método de argumentar fue mostrar características psicológicas proto-humanas en los animales y describirlas en un lenguaje altamente antropomórfico, ya que el antropomorfismo fue un método usual por la naciente psicología comparativa durante todo el siglo XIX.²⁶³ Romanes hace de la idea de que la evolución mental viene de un continuo, presente en Darwin, el eje de su trabajo.

Si bien los trabajos de Charles Darwin son reconocidos como uno de los pilares fundacionales de la ciencia biológica moderna, en el sentido de que busca producir un conocimiento objetivo, particularmente en el *Origen de las Especies*,²⁶⁴ no se le puede negar a Darwin su carácter de sujeto histórico, inmerso en una episteme particular de la cual no se escapó del todo. Así, en sus últimos trabajos, “cae en el lenguaje de sus contemporáneos”, un

²⁶⁰ Burkhardt, 134.

²⁶¹ Burkhardt, 71-72.

²⁶² Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, (Princeton, New Jersey: Princeton University Press), 1981.

²⁶³ Knoll, 13.

²⁶⁴ Galef Jr, 7.

lenguaje anecdótico y antropomórfico.²⁶⁵ Como último acto de “incongruencia”, Darwin eligió de protegido y heredero intelectual a George Romanes, quien, en lugar de seguir la aproximación “objetiva” para describir e interpretar el comportamiento animal eligió un enfoque “poético” que terminó dificultando la labor de los siguientes estudiosos al ser necesaria una “purga” para poder considerar la disciplina de la etología una “ciencia madura.”²⁶⁶

Charles Romanes, en su obra²⁶⁷ *Animal Intelligence*, decía:

En nuestro análisis objetivo de las mentes ajenas o extranjeras, todo nuestro conocimiento de sus operaciones se deriva, por ejemplo, a través de embajadores: estos embajadores son la actividad del organismo. Comenzando con lo que sé subjetivamente de mi mente individual, y las actividades que en mi propio organismo provocan, procedo por analogía para inferir de las actividades observables de otros organismos cuáles son las operaciones mentales que subyacen en ellos.²⁶⁸

Romanes ha sido criticado de diversas maneras, tanto por sus contemporáneos como por académicos posteriores. Una de estas críticas es su incapacidad de dudar de lo que no había sido comprobado por el método científico.²⁶⁹ A final de cuentas, era inevitable que, durante los siglos XIX y XX, se viera con rechazo el conocimiento proveniente de anécdotas y de comparaciones antropomórficas, esto es parte esencial de la episteme occidental durante estos siglos y que se formó durante el siglo XVIII. También, el hecho de que se hagan trabajos buscando revalorizar la forma “subjetiva” de conocer a los animales se de a inicios del siglo XXI forma parte de una episteme particular, que contiene rasgos de las epistemes dieciochesca y decimonónica, pero que imprime su propia huella.

Más avanzado el siglo XX, la tensión entre el científicismo y el anecdotismo en la etología siguió presente. Después de su reconocimiento internacional como una ciencia en la década de los setenta del siglo XX, la etología comenzó a volverse cada vez más cuantitativa. Algo de lo que el mismo Lorenz se percató y rechazaba. Él nunca publicó una sola gráfica en sus artículos. Él criticó lo que consideraba una “deplorable falacia”: el pensar que solamente los

²⁶⁵ Galef Jr., 8; se refiere en concreto al libro *Descent of Man*.

²⁶⁶ Galef Jr., 8. De Waal, Frans, *¿Tenemos suficiente inteligencia...?*, 56-57.

²⁶⁷ Charles G. Romanes, *Animal Intelligence*, (London: Kegan Paul, Trench, 1882).

²⁶⁸ Citado en Galef Jr., 8.

²⁶⁹ Galef Jr., 8.

procedimientos cuantitativos son científicos descartando la descripción de la estructura.²⁷⁰ Así, es importante señalar que, si bien uno de los pilares contemporáneos de la propia disciplina se decantó por el anecdotismo, la tendencia científicista se volvió predominante hasta el cambio de milenio. Una tendencia que se radicalizó en forma de un científicismo positivista, en donde ya no hay ninguna cabida para otros datos que no sean medibles y cuantificables.

Para la década de los noventa del siglo XX, comenzó a tomar impulso la idea de que la vida mental de los animales es un importante factor a considerar para explicar su comportamiento. Ello implicó un viraje hacia metodologías cualitativas y, con ello, el anecdotismo como método comenzó a ser reivindicado. En esta tendencia, autores como Franz de Waal y Carl Safina son preponderantes, pues ellos retomaron unas ideas hasta entonces vetadas del discurso científico, entre ellas, la que importa para esta investigación, es el anecdotismo como factor de explicación del comportamiento animal.

Frans de Waal (1948-) es un etólogo nacido en los Países Bajos. Es heredero de la línea de pensamiento de Niko Tinbergen en cuanto al estudio de los animales. Sin embargo, a diferencia de este último, De Waal es más abierto a considerar fuentes “poco ortodoxas” de conocimiento, como son las anécdotas. Esto debido a que es consciente de que, en un campo de estudio como lo es el comportamiento animal, las anécdotas se convierten en fuentes importantes de información, si se tratan correctamente. En su libro *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?*, se hace referencia explícita al uso de las anécdotas como parte de la metodología del etólogo. Si bien a lo largo de la producción literaria de De Waal es posible encontrar anécdotas de su trabajo con chimpancés, en este libro es posible encontrar sintetizado su pensamiento al respecto. De igual forma, las anécdotas presentadas en este libro, además de la forma en cómo tratarlas académicamente hablando, pueden verse como ecos distantes de los planteamientos y discusiones franceses de los siglos XVII y XVIII en torno a la naturaleza de los animales. Dicho de otro modo, puede entenderse como el regreso al conocimiento sensible en la metáfora del péndulo planteada en el capítulo uno.

El otro autor por tratar en esta sección es Carl Safina (1955-). Él es un ecólogo y etólogo norteamericano. En su libro *Mentes maravillosas* utiliza las anécdotas como un “punto de

²⁷⁰ Konrad Lorenz, “The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description”, en *Naturwissenschaften*, 60 (1973): 4; otro ejemplo de esta forma de pensar de Lorenz se encuentra en su libro *King Solomon's Ring New Light on Animals Ways* (New York: Signet, 1972).

partida” para elaborar argumentos sobre temas difíciles de cuantificar como inteligencia, conciencia, emociones, sentimientos, etc.²⁷¹ La validez de las anécdotas como fuente de conocimiento llega cuando se juntan varias para poder contrastar su información: “Estas anécdotas, aisladas, son débiles, proclives a malas interpretaciones. Pero unidas cobran mucho sentido.”²⁷² Safina, a diferencia de De Waal, no contrasta la información de las anécdotas con experimentos de laboratorio, sino que presenta varias anécdotas que muestran los mismos comportamientos.

Es importante hacer una aclaración sobre la elección de estos dos autores para este estudio. En los textos citados de De Waal y Safina se hace un explícito reconocimiento y una defensa del anecdotismo como una fuente válida para conocer el comportamiento de los animales. lo cual no implica que el uso de anécdotas con este propósito no haya estado presente en otros estudios. Los trabajos de Jane Goodall, Diane Fosey, Donald Giffin, Konrad Lorenz o Jacob Uexküll hacen uso de anécdotas producto de su convivencia con diversas especies de animales. Sin embargo, ninguno de ellos hace un explícito reconocimiento al anecdotismo como método y, mucho menos, una defensa de éste, como sí ocurre con los dos autores que se mencionó anteriormente.

Como podemos apreciar en esta visión panorámica de la historia de la etología, el anecdotismo importa en tanto que fue una de las principales herramientas discursivas durante el siglo XVIII contra las ideas cartesianas. Sumado a esto, y siguiendo lo planteado por Jaynes y Thomas, en combinación con la metáfora del árbol filogenético planteada en este capítulo, es posible lanzar la idea del dualismo entre lo cualitativo y lo cuantitativo, es decir, entre el anecdotismo y el científicismo, como el motor de la etología de la primera mitad del siglo XVIII francés.²⁷³ Es aquí en donde emerge la importancia de las ideas de Bougeant sobre el estudio de los animales, ya que no solo permite verlo a él, y a toda la generación de anticartesianos contemporánea a él, como un antecedente de la etología, sino que, incluso, se puede ver en los debates anticartesianos del siglo XVIII la tensión entre científicismo y anecdotismo que se ha descrito hasta ahora. Para demostrar esto último, es momento de regresar al polémico libro del jesuita francés y conocer lo que él decía concretamente sobre el comportamiento de los animales y la manera de conocerlo.

²⁷¹ Safina, 24

²⁷² Safina, 93.

²⁷³ Véase Introducción.

El *Amusement philosophique* y el comportamiento y lenguaje de los animales

En esta sección del capítulo se retoma la obra de Bougeant para incorporarlo al corpus de la historia de la etología. Incluso, dentro de una corriente específica: la del anecdotismo. Se ha planteado ya el argumento de que el anecdotismo es una vertiente del anticartesianismo. Es por ello que, en primer lugar, debe demostrarse que el libro de Bougeant es, de hecho, anecdótico en su método. Después, es preciso hablar del anticartesianismo y el impacto del debate sobre el animal-máquina, no sólo en el pensamiento de Bougeant, sino en el contexto de la Francia dieciochesca. Ello permite resaltar la relevancia de este trabajo de Bougeant, no solo como una reflexión en torno a lo humano, sino como un análisis sobre los otros animales. Este argumento, tan sencillo como parece, es, de hecho, un intento de desantropologizar el análisis historiográfico, objetivo principal de mi propio trabajo.

Tomando en cuenta la producción literaria de Bougeant, resulta llamativo el hecho de que su libro más famoso no sea de historia, de teología o una comedia, que son los temas principales de su trabajo. A primera vista, nada en su trabajo indica alguna preferencia o conocimientos específicos en temas de historia natural o filosofía natural. Hastings arroja algo de luz en este punto. Ella menciona tres textos en los que Bougeant colaboró o escribió anónimamente entre los años de 1719 y 1739 y que demuestran su interés en temas naturalistas.²⁷⁴

Estos tres textos coinciden en un par de puntos, el primero es que fueron escritos en un tono bromista o alegre. El segundo es que hablan sobre las ventajas que tienen los animales sobre los humanos, ya sea en su manera “ligera” de comer o en lo fiable de sus instintos sobre la razón humana. Sumado a esto, está el mismo *Amusement philosophique* y la forma en que Bougeant presenta sus argumentos. Estos se basan enteramente en anécdotas, no cita ningún trabajo erudito sobre los animales. Por el contrario, Bougeant cita experiencias que bien le pudieron haber ocurrido a él, con las cuales el lector se puede identificar. Esto puede ser visto

²⁷⁴ Fue el autor del primer volumen del *Observations curieuses sur toutes les parties de la physique*, 1719; escribió una parte del prefacio de *Dons de Comus, ou les délices de la table*, 1739 y hay dudas sobre su autoría de las *Lettres philosophiques sur les physionomies*, no se especifica el año de publicación, pero probablemente fue después de 1739, ya que se hace mención que Bougeant escribió esta obra anónimamente por temor a otro exilio por parte de sus superiores. Hastings, 10-11.

como un ejemplo de su gusto por temas naturalistas, o, por lo menos, su afición a la observación del comportamiento de los animales.²⁷⁵

En este sentido, el *Amusement philosophique* encaja en lo que puede verse como un corpus documental francés anticartesiano. Porque muchos de los textos que se escribieron con el afán de demostrar que la filosofía cartesiana estaba equivocada en lo referente a la naturaleza de los animales comparten algunas características estilísticas, como estar escritos en forma de poemas o cartas. Otro rasgo que puede considerarse como característico de este corpus documental es que se apela al sentido común, como resultado de la experiencia sensible, es decir, del conocimiento adquirido por los sentidos, o sea, desde un enfoque cualitativo. Ambas características serán exploradas con más detalle en posteriores secciones. Por el momento, baste tener presente este último punto en mente para poder proceder a explicar las secciones dos y tres del libro del padre Bougeant. Cabe resaltar que la forma de argumentar en estas dos secciones es diferente a la anterior – enfocada al alma de los animales – en donde se hace constante referencia a autoridades eclesiásticas en la materia.

Parte 2 “De la nécessité d’un langage entre les bêtes”

La principal preocupación de esta sección pareciera ser la de la vida mental de los animales. Esa vida mental se traduciría en las necesidades y métodos de comunicación que los animales tendrían. Así, Bougeant comienza aclarando que hay una diferencia ente idioma y lenguaje.²⁷⁶ El idioma sería una expresión de ideas y pensamientos forzosamente vocal; en cambio, el lenguaje no necesariamente tendría que ser vocal, además, serviría para comunicarse, no para

²⁷⁵ El mismo Bougeant, en la disculpa que publica por el *Amusement philosophique*, menciona que, en la cuestión del lenguaje, él no hizo más que exponer algunas observaciones de la Historia Natural de los animales: “En la explicación que hago del lenguaje de las Bestias, solo tuve que exponer varias observaciones de la Historia Natural de los Animales con reflexiones adecuadas sobre mi tema, y encontramos cierta indecencia en esta explicación.” La carta se encuentra reproducida en la edición de Ámsterdam hecha en 1750.

²⁷⁶ La cuestión del lenguaje en el estudio del comportamiento animal es casi omnipresente. Esto se debe, en buena medida, al éxito que tuvo el dualismo cartesiano al separar materia y alma, dicotomía que, a partir del siglo XIX, se expresa en la separación entre cuerpo y mente. Para conocer más sobre la producción en torno al lenguaje de los animales en Europa durante los siglos XVII y XVIII véase R.W. Serjeantson, “The Passions and Animal Language, 1540-1700”, *Journal of the History of Ideas* Vol. 62, No. 3 (Jul., 2001: University of Pennsylvania Press), 425-444. Para conocer el estado actual de las discusiones sobre el lenguaje en los animales véase Carles Riba, *La comunicación animal: un enfoque zoosemiótico*, 1. ed, Autores, textos y temas 11 (Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1990).

expresar ideas.²⁷⁷ Para aclarar su punto, pone el ejemplo imaginario de una sociedad de personas mudas; dicha sociedad, para que funcionara como tal, necesitaría que sus miembros se comunicaran de alguna manera, lo cual se lograría por medio de señales y gestos, éstos, una vez establecidos, serían transmitidos a las siguientes generaciones, perpetuando, así, la cohesión del grupo.²⁷⁸

Tomemos el ejemplo de un pueblo mudo, y supongamos que ya privados de discurso, la naturaleza incluso les negó cualquier medio para hacerse oír: ¿qué uso podrían hacer de su conocimiento y su espíritu? Es obvio que al no poder escuchar ni ser escuchados, no podían dar ni recibir ayuda de la sociedad. Lejos de tratarse mutuamente, estarían necesariamente en continua oposición. La desconfianza sería general. Los insultos, el odio y la venganza rompen todos los principios de la unión, y pronto se transformarían en Bestias feroces, los veríamos comer solo al destruirlos. En una palabra, más comunicación, más sociedad.²⁷⁹

Esto no sería diferente entre los animales. Para que estos vivieran en sociedades o grupos organizados, sería necesario que se comunicaran entre ellos y, para eso, necesitarían de un lenguaje. El caso que Bougeant usa para ejemplificar este punto es el de los castores: cada uno de los miembros de un grupo sabe lo que tiene que hacer para construir una presa porque, de alguna forma, se comunican entre ellos para coordinarse.²⁸⁰ “¿No es obvio que una compañía que está bien seguida y bien ejecutada necesariamente requiere que estos animales hablen y tengan un lenguaje entre ellos para comunicar sus pensamientos?”²⁸¹

Antes de proseguir con el tema de la necesidad del lenguaje, Bougeant hace un paréntesis dedicándole unas páginas al tema del instinto en los animales.²⁸² Bougeant considera el instinto

²⁷⁷ Bougeant, *Amusement philosophique*, 64-65.

²⁷⁸ En el siglo XVII, en Europa, comenzaron a llevarse a cabo intentos para enseñar lenguaje a los sordos, Umberto Eco y María Pons, *La búsqueda de la lengua perfecta* (Barcelona: Crítica, 1999), 177.

²⁷⁹ Bougeant, *Amusement philosophique*, 68-69.

²⁸⁰ No deja de llamar la atención que los castores hayan sido una fuente de inspiración para uno de los primeros trabajos de psicología comparada en Estados Unidos, en donde igualmente se resaltan sus características sociales. Lewis Henry Morgan, *The American Beaver: A Classic of Natural History and Ecology* (New York: Dover Publications, 1986).

²⁸¹ Bougeant, *Amusement philosophique*, 72.

²⁸² Al igual que el lenguaje, el tema de los instintos en los animales ha estado presente en la etología desde sus inicios. El instinto, como tema, fue el pilar de los trabajos de Lorenz, véase Konrad Lorenz, *El comportamiento animal y humano basado en el desarrollo de la teoría de la conducta (recopilación de ensayos)* (Esplugues de Llobregat (Barcelona): Plaza & Janés, 1974). En particular “Sobre la formación del concepto de instinto”, 343-410. Pese a esto, el término siguió conservando algo de la ambigüedad a la que Bougeant hace referencia al ser empleado por la corriente conductista o “behaviourista” para explicar el comportamiento de los animales como respuestas programadas a estímulos concretos, véase B. F. Skinner, *The Behavior of Organisms*, (Appleton-Century-Crofts: Nueva York, 1938); Skinner, *Contingencies of Reinforcement*, (Appleton-Century-Crofts: Nueva York, 1969).

algo, por lo menos, “oscuro”, ya que, para su época, nadie había dado una definición concreta del instinto, pero se usaba de una manera muy generalizada e “injusta” para descalificar el conocimiento de los animales y sobrevalorar la razón humana. Lo que llevó a Bougeant a cuestionar la utilidad del instinto aplicándole el principio de parsimonia²⁸³: Si se puede explicar un comportamiento como producto del conocimiento, no hay motivo para adjudicárselo al instinto, complicando, de esta manera, la explicación al tener que definir qué es el instinto:

Pero dado que estamos obligados a dar conocimiento a las Bestias, ¿por qué darles un instinto inútil? ¿Por qué atribuir a este instinto desconocido lo que puede ser solo el simple efecto de su conocimiento? Y dado que es efectivamente el conocimiento lo que hace que los humanos realicen operaciones similares, ¿por qué no debería ser el principio en Bestias?²⁸⁴

Retomando el lenguaje de los animales, Bougeant explica cuáles animales tendrían la capacidad de comunicarse. Al ser evidente en algunos animales, la capacidad de comunicación, por extensión, todos los demás podrían hacerlo. Esto se debería, según Bougeant, a que la naturaleza tiende a ser unificadora en sus creaciones, es decir, habría ciertos patrones o modelos que serían comunes a las “creaciones de la naturaleza”, lo cual permitiría que se pueda explicar la naturaleza mediante leyes:

¿Por qué, de hecho, la naturaleza habría negado un privilegio a uno que le habría otorgado a otros? Nada podría ser más contrario a la uniformidad que afecta en todas las producciones. Sabía que la naturaleza, tacaña en lo superfluo, que era generosa en lo necesario, no hace nada sin ser necesario.²⁸⁵

Este punto se repite varias veces a lo largo del texto. También insiste en la idea de que el lenguaje sería necesario para una vida en comunidad, incluso entre los animales que tienen hábitos

²⁸³ El principio de parsimonia, también conocido como la “navaja de Occam”, es un principio metodológico y filosófico atribuido al fraile franciscano, filósofo y lógico escolástico Guillermo de Ockham (1280-1349), según el cual: “En igualdad de condiciones, la explicación más sencilla suele ser la más probable.” Esto implica que, cuando dos teorías en igualdad de condiciones tienen las mismas consecuencias, la teoría más simple tiene más probabilidades que la compleja de ser correcta. Robert Audi (ed.). «Ockham's razor». *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2ª edición, (Cambridge: University Press).

²⁸⁴ Bougeant, *Amusement philosophique*, 77-78. Se puede encontrar aquí otro punto en común con de De Waal, para quien la observación de los animales actuando debería ser en su entorno “natural”, haciendo, así, una crítica hacia los experimentos en ambientes que impiden el desenvolvimiento de los animales.

²⁸⁵ Bougeant, *Amusement philosophique*, 82. Sobre la relación entre Naturaleza y Dios como entes creadores, véase Jean Ehrard, *L' idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Reprod. photomécanique, [L'évolution de l'humanité / Bibliothèque] Bibliothèque de «L'évolution de l'humanité» 3 (Paris: Albin Michel, 1994).

solitarios. Para Bougeant, el vivir en sociedad o comunidad implica el transmitir conocimientos y descubrimientos en el día a día y brindarse toda la ayuda mutua posible²⁸⁶:

Un gorrión encontró un nido que una golondrina acababa de construir, se apoderó de él. La golondrina al ver el usurpador en casa pidió ayuda para darle caza. Miles de golondrinas llegan y atacan al gorrión; pero el último se cubrió por todos lados, y presentando solo un gran pico junto a la pequeña entrada al nido, era invulnerable e hizo que el más audaz se arrepintiera de quien se le acercó. Después de un cuarto de hora de combate, todas las golondrinas divergen, el gorrión creyó que es victorioso, y los espectadores juzgan que están abandonando la compañía. No, en absoluto. Un momento después los vemos regresar a la carga, y cada uno de ellos se ha provisto con un poco de esta tierra empapada que hacen su nido, del que fueron sucesivamente arrojando sobre la puerta del nido para hacer perecer allí al gorrión, ya que no podrían haberlo expulsado, ¿Cree usted Mad... que las golondrinas hayan concretado este designio sin hablarse?²⁸⁷

Finalmente, termina este apartado resaltando dos puntos. El primero es que, si bien todos los animales tendrían lenguaje, no todos lo tendrían en la misma complejidad, todo dependería de las necesidades particulares de cada especie:

Entre los animales hay algunos que ven y oyen más o menos, pero todos ven y oyen. Así es con la facultad de hablar. Quizás esta facultad sea más perfecta en las Bestias que viven en sociedad y en familia; pero tan pronto como se encuentre en algunos, se debe creer que está en todos, más o menos perfecto en proporción a sus necesidades.²⁸⁸

El segundo punto es que esta comunicación no solamente se daría entre miembros de una misma especie, sino también entre individuos de diferentes especies, en concreto, Bougeant dice que los animales también se comunicarían con los humanos. Para demostrar este punto, da ejemplos de animales que conviven cercanamente con el hombre, como perros, caballos y terneros:

Hablamos con las Bestias todos los días y nos escuchan muy bien. El pastor oye hablar de las ovejas, las vacas escuchan todo lo que un pequeño campesino les dice, hablamos con caballos, perros, pájaros y nos escuchan. Las Bestias nos hablan a su vez, y las escuchamos.

²⁸⁶ Esta idea es parecida al actual concepto de cultura que se aplica a los demás animales, el cual agrega las diferencias de comportamientos aprendidos entre diferentes grupos o clanes bien diferenciados. Solo que este concepto es mayormente aceptado cuando se habla de primates. Akira Suzuki, et. all., "Orangutan Cultures and the Evolution of Material Culture", *Science* 299, 102-105.

²⁸⁷ Bougeant, *Amusement philosophique*, 91-92.

²⁸⁸ Bougeant, *Amusement philosophique*, 88.

¡Cuánto más tienen que hacer oír a sus conciudadanos! Porque solo podemos tener, en relación con ellos, un idioma extranjero; y si la naturaleza los hiciera capaces de escuchar un idioma extraño, ¿cómo los habría repelido de la capacidad de aprenderlo y hablar un idioma natural?²⁸⁹

Lo que Bougeant hace en esta sección es rechazar una explicación del comportamiento animal en la cual se excluya la conciencia e intención. Esta “vida intelectual” de los animales se vuelve más compleja en función de la vida social de las diferentes especies, lo cual se ve reflejado en su lenguaje: a mayor convivencia entre los individuos más complejo sería su sistema de comunicación. Finalmente, esta secuencia de ideas es posible aplicarlas a todas las especies de animales gracias al “principio de similaridad” de la naturaleza, por el cual es posible clasificar los diferentes grupos de seres vivos.²⁹⁰ Así como una característica de los animales es su capacidad de movimiento autónomo, también lo sería la capacidad de lenguaje. De este modo, si en la segunda sección de su libro Bougeant parece preocupado por la cognición animal como punto de origen de su lenguaje, en la tercera sección se aboca nuestro autor a describir dicho lenguaje, como se ve a continuación.

Parte 3 “Du langage des bêtes”

La tercera y última parte del *Amusement philosophique* inicia remarcando las diferencias entre idioma (humano) y lenguaje (animal). El lenguaje de los animales sería más simple que el idioma de los humanos, básicamente porque no serían creaciones tan perfectas y, por lo tanto, no serían capaces de hacer discursos complejos que involucren construcciones mentales. Por lo tanto, las demás criaturas solo comunicarían emociones y sentimientos, no ideas y, por lo tanto, no razonarían, estas últimas características serían propias del idioma, no del lenguaje.²⁹¹

²⁸⁹ Bougeant, *Amusement philosophique*, 95-96. Este es uno de los principales argumentos que se daba para invalidar los postulados mecanicistas de Descartes. Los comportamientos que se observaban de la convivencia cotidiana con los animales hacían que se apelara al sentido común como contrargumento. Es curioso resaltar que, al parecer, el éxito o fracaso de apelar a este sentido común dependía, en gran medida, de las especies que se eligieran como ejemplos. Así, algunos animales eran más “populares” que otros, dependiendo del lugar, véase Elizabeth Knoll, “Dogs, Darwinism and English Sensibilities”, en Robert W. Mitchell, Nicholas S. Thompson, y H. Lyn Miles, eds., *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, SUNY series in philosophy and biology (Albany: State University of New York Press, 1997).

²⁹⁰ Nótese que esta es la misma lógica por la cual hoy en día se hacen experimentos en animales.

²⁹¹ Siguiendo esta lógica, los animales no tienen risa, porque la risa es producto del ridículo, por ejemplo, al ver caer a alguien. Es decir, comparar dos ideas y percibir una incompatibilidad. Bougeant, *Amusement philosophique*, 116-117.

¿Por qué la naturaleza le dio a las Bestias la capacidad de hablar? Es solo para expresar sus deseos y sus sentimientos entre ellos, para poder satisfacer por este medio sus necesidades y todo lo que nació para su conservación. Sé que el lenguaje en general tiene otro objeto que es expresar ideas, conocimientos, reflexiones, razonamientos. Pero todo lo que se sigue sobre el conocimiento de las Bestias, incluso si son los demonios quienes les dan un alma espiritual y son capaces de razonar, es cierto que la naturaleza solo les ha dado conocimiento que es útil o necesario para la conservación de las especies de cada individuo.²⁹²

Esta característica de sencillez también es entendida como una virtud. Si bien no tendrían las ventajas de un lenguaje complejo, tampoco tendrían las desventajas de éste. Así, los animales se comunicarían de una manera clara y directa y, por ende, no engañarían.²⁹³

En segundo lugar, el lenguaje de los animales sería repetitivo. Al no crear construcciones mentales complejas, los animales solo conocerían lo que afecta sus sentidos, y esa es la única idea que expresarían; por lo tanto, repetirían un mismo sonido o una misma acción hasta que alguna necesidad quedara satisfecha u olvidaran lo que los motivaba en un principio. Para explicar mejor este punto, el autor utiliza el ejemplo de las aves en general.²⁹⁴ Usarían un canto particular para expresar alegría, otro para el hambre, otro para el enojo, pero siempre sería el mismo para cada emoción, a diferencia de los humanos, que tienen muchas formas de expresar un sentimiento o una idea.

Ahora, siguiendo el principio de que he establecido que las creencias, los deseos, las necesidades de las Bestias y, por cierto, sus expresiones se limitan a lo que es útil o necesario para su conservación, me parece que no hay nada más útil que escuchar primero el significado de estas diferentes frases.²⁹⁵

²⁹² Bougeant, *Amusement philosophique*, 103-104.

²⁹³ En este punto, puede verse cómo Bougeant está entendiendo los animales en los términos del “buen salvaje” y está tendiendo un puente de alteridad similar al que se realizó con las poblaciones no europeas que habitaban en los lugares donde se estaban expandiendo los imperios europeos entre los siglos XVI-XIX. Así, Bougeant compara el discurso de los animales con el de los negros e indígenas americanos: “No tienen nuestras ventajas, pero no tienen nuestros defectos. Hablan poco, pero al caso y con conocimiento de causa. Siempre dicen verdad y nunca engañan, ni siquiera en el amor. ¿No es esto una ventaja que tienen sobre nosotros? Ellos lo que mira a esto, están casi en el mismo punto que nuestros negros y salvajes de la América.”, Bougeant, *Amusement philosophique*, 106-107.

²⁹⁴ Cabe destacar que Bougeant señala que las aves no cantarían, hablarían, y la música que producen sería su lenguaje: “Se dice que los pájaros cantan, esto es un error. Las aves hablan y no cantan. Lo que tomamos para una canción es solo su lenguaje natural.” Bougeant, *Amusement philosophique*, 110. Llama la atención la gran influencia que ha tenido la observación de las aves en el desarrollo de los estudios sobre el comportamiento animal, véase el artículo de Egerton, “Ethology until 1973”.

²⁹⁵ Bougeant, *Amusement philosophique*, 112.

Una tercera característica del lenguaje de los animales es que sería universal. Partiendo del supuesto de su sencillez, no cambiaría ni a lo largo del tiempo ni en diferentes regiones. Por lo que, según este principio, un gorrión de cualquier época podría interactuar y entenderse con otro de su especie antes del diluvio universal. De igual forma, dicho gorrión no tendría problemas en entenderse con sus congéneres si es transportado de Europa a América:

Es que en cada especie es uniforme y siempre igual en todos los tiempos y en todos los países del mundo; en cambio, en la especie humana, no solo cada pueblo tiene su idioma particular, sino que el idioma de cada pueblo varía, continuamente, y después de cierto tiempo ya no se parece a sí mismo. [...] Los ruiseñores y canarios de hoy hablan exactamente el mismo idioma que hablaron antes del diluvio. Llévelos a India y China, no encontrarán un idioma extranjero allí, y tan pronto como lleguen podrán converger con sus semejantes sin la ayuda de un intérprete.²⁹⁶

Llegados a este punto, complementa su discurso con otra idea general: todos los animales tienen lenguaje, aunque no seamos capaces de percibirlo. Por ejemplo, respecto a los peces dice:

Los peces cuentan con los cinco sentidos que vemos en las aves y en todos los demás animales. ¿Por qué no deberían ellos, como nosotros, también tener la capacidad de hablar? Si no los escuchamos hablar o cantar, puede ser por falta de un órgano capaz de escucharlos.²⁹⁷

Esta idea resulta muy interesante por varios motivos. El primero es que Bougeant no solamente considera en su libro ejemplos que resultan de una convivencia cotidiana con algunas especies animales, como perros, caballos o pájaros. También está pensando en peces, reptiles e insectos al afirmar que todos los animales tienen lenguaje. Siguiendo con el estilo argumentativo anecdótico utilizado en estas dos secciones de su libro, da ejemplos que muestran la evidencia de ese lenguaje:

No quiero pasar en el silencio una especie de arañas que tienen un modo particular de mostrarse y darse una a otra a conocer el deseo que tienen de acercarse. Una araña que busca compañía toca no se que instrumento en la pared o viga en que esta abrigada hasta nueve o diez pequeños golpes, semejantes a los latidos de una muestra aunque poco mas fuertes y mas unidos, después aguarda algún rato que se le responda, si no lo consigue repite de quando en quando este ejercicio como una hora, descansando alternativamente, así el día como la noche. Al cabo de dos o tres

²⁹⁶ Bougeant, *Amusement philosophique*, 126-127.

²⁹⁷ Bougeant, *Amusement philosophique*, 133. Probablemente, este tipo de ideas influenciaron el pensamiento de Jakob Uexküll y su concepto de “mundos circundantes” (Umwelt), término que se discute en la introducción de esta tesis. Jakob von Uexküll et al., *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Perenne (Argentina: Cactus, 2016).

días, sino tiene respuesta, muda de habitación hasta encontrar quien les responda, hallándola es preciso sea otra araña que del mismo modo le responde por eco, si la proposición es agradable, la conversación se anima y los golpes menudean con más frecuencia. Acercando el oído a la pared se reconoce por el ruido que se van acercando y en fin que los golpes se vienen a confundir los unos con los otros, después de lo cual no se oye más nada, todo lo demás de más conversaciones en voz baja según las nuestras.²⁹⁸

Finalmente, hace una aclaración: sería imposible hacer un diccionario del lenguaje de los animales, porque, aunque este sería sencillo, se tendría que hacer uno por cada especie existente, labor que sobrepasaba los límites de Bougeant. Pese a esto, da unos consejos para crear un diccionario de esta naturaleza. Lo principal es observar el comportamiento de los animales para relacionar determinado sonido o gesto con una emoción o necesidad en particular.

¿Todavía quieres un método muy simple? Aquí está. Todo el lenguaje de Bestias se reduce a expresar los sentimientos de sus pasiones, y podemos reducir todas sus pasiones a un pequeño número; son, el placer, el dolor, la ira, el miedo, el amor, el deseo de comer, el cuidado de sus crías. Si, por lo tanto, desea tener el diccionario del lenguaje de las Bestias, obsérvelas en las circunstancias de estas diferentes pasiones; y como comúnmente solo tienen una expresión para cada uno, pronto habrá compuesto sus diccionarios en el modelo que le he propuesto.²⁹⁹

También hay que ser conscientes de que, si bien sería posible poner en “términos humanos” el lenguaje de los animales, este carecería de toda regla gramatical, ya que ésta expresaría ideas abstractas, las cuales serían desconocidas para los animales: “Es decir que es absolutamente necesario restar todo lo que se llama construcción de frases y gramática, sin excluir las más cortas.”³⁰⁰

En esta última parte del libro de Bougeant hay dos temas presentes en todos los ejemplos que da y en las ideas que quiere demostrar. El primero es que no pierde la oportunidad para dar algunas lecciones de moral al comparar a los animales con los humanos, concretamente cuando habla de las ventajas de la mesura y simplicidad del lenguaje de los animales en contraste con la tendencia del hombre (europeo o “civilizado”) a engañar y a complicar las cosas.³⁰¹

²⁹⁸ Bougeant, *Amusement philosophique*, 138-139. Esta forma de comunicación comenzó a estudiarse a inicios del siglo XX, véase Jerome S. Rovner, “Acoustic Communication in a Lycosid Spider (*Lycosa Rabida Walckenaer*), *Animal Behaviour*, 1967, 15, 271.

²⁹⁹ Bougeant, *Amusement philosophique*, 152.

³⁰⁰ Bougeant, *Amusement philosophique*, 153.

³⁰¹ Nuevamente se hace presente la idea del “buen salvaje”, que se originó en España a raíz de los debates que surgieron para determinar si los indígenas eran sujetos con alma, y, por ende, capaces de ser evangelizados, esta idea influyó, posteriormente, en algunos pensadores franceses como Jean-Jacques Rousseau, quién postuló que la sociedad corrompe al hombre. Véase Beatriz Fernández Herrero, “El mito del buen salvaje y su repercusión en el

El segundo, y el principal para esta investigación, es que busca entender a los animales en sus propios términos. El reconocer el canto de las aves como un lenguaje y no como música; el saber que, aunque a los ojos de los humanos todos los animales de una especie pueden verse iguales, para ellos, los individuos estarían claramente diferenciados, son muestras de un esfuerzo por conocer y comprender la vida de los animales más allá de lo que representen para los humanos. Es decir, que en el anecdotismo de Bougeant se puede ya reconocer una relación de alteridad que tiende a la empatía:

¿Qué importa que las Bestias digan una frase personificada y compuesta a nuestra manera, siempre que también sean escuchadas? Es cierto que tu perra no puede decirte, te amo; pero lo que ella te dice significa, de hecho, que te ama y que puedes escucharla muy bien.³⁰²

Este último punto en particular dio pie a que algunos de los contemporáneos de Bougeant, relacionaran su libro con el pensamiento de Michel de Montaigne (1533-1592). Uno de ellos fue Voltaire, quien, después de mostrar cierta curiosidad por el *Amusement philosophique*, tras leerlo, tachara la obra de nada original, ya que solo “repetía” los argumentos de Montaigne.³⁰³ Esto en referencia al planteamiento de que los animales son capaces de comunicarse con los humanos y, particularmente, a la idea de que los animales tienen sistemas de comunicación que los hombres no son capaces de entender. Ello nos remite al anticartesianismo francés dieciochesco, el cual es necesario entender mejor para poder ponderar adecuadamente el trabajo de Bougeant.

Bougeant y los anticartesianos

Hasta ahora, se ha demostrado el anecdotismo de Bougeant. Como mencioné al inicio del capítulo, este anecdotismo es resultado de una tensión con un enfoque científicista promovido por el concepto del animal-máquina de Descartes. En este sentido, resulta pertinente reconstruir – y demostrar – que Bougeant no es un caso aislado en el anticartesianismo, y que los otros

Gobierno de Indias”, *Agora*, 8 (1989): 145; Jean-Jacques Rousseau, “Lettre à C. de Beaumont”, noviembre de 1762, en *OEuvres complètes*, París: Gallimard, coll. “Pléiade”, t. IV, 935.

³⁰² Bougeant, *Amusement philosophique*, 156.

³⁰³ Hastings, 22.

animales sirvieron de recurso para ofrecer un contraargumento válido a los postulados de Descartes. En esta sección me dedico a tal tarea.

Como ya se mencionó, a lo largo de la historia de la humanidad han existido y convivido diversas formas de entender el mundo que nos rodea. El caso del lenguaje de los animales no es la excepción. Aunque una corriente de pensamiento predominante en la Europa del siglo XVIII fue el de negarle a los animales cualquier indicio de actividad mental, incluida la capacidad de comunicarse, durante este periodo también existieron pensadores que afirmaban lo contrario. Particularmente, en la Francia del siglo XVIII, existieron varios autores que hicieron algún tipo de defensa sobre las actividades mentales de los animales. Al igual que ocurrió con la facción defensora del cartesianismo, éste no fue un movimiento intelectual uniforme. Estuvo lleno de matices e interpretaciones que se desarrollaron a lo largo de tres siglos.³⁰⁴ Pese a la falta de identificación o identidad de un grupo o movimiento anticartesiano, en estos trabajos existía un par de puntos en común: se apoyaban en la experiencia y en anécdotas sobre la inteligencia de los animales para plantear sus argumentos. Es común que muchos de estos trabajos retomaran, de alguna forma u otra, algunas ideas de Michel de Montaigne, que puede ser visto, en este contexto, como la contraparte de Descartes.³⁰⁵ Es por ello que esta sección se centra en explicar estas ideas y cómo se relacionan con la obra de Bougeant.

Michele de Montaigne fue un erudito del Renacimiento nacido en Francia en 1533. Escéptico, humanista y estudiante de derecho, Montaigne presentó el ensayo como un formato de prosa literaria. Era escéptico de la superioridad percibida de la humanidad sobre otras formas de vida, denunció la crueldad hacia los animales y argumentó que los animales merecían justicia, al igual que los humanos, al ser poseedores de vida y sentido. Uno de sus más largos y famosos ensayos fue la *Apología de Raimon Sebond*,³⁰⁶ en donde desafía directamente la noción de que los animales no pueden comunicar pensamientos y emociones. Para demostrar la inteligencia y la fidelidad de los animales, Montaigne hace cuestionamientos en alabanza a los animales. Por

³⁰⁴ Rosenfield, 73

³⁰⁵ Goodale, 86.

³⁰⁶ Montaigne inicia la publicación de esta obra en 1580 y continuó agregando fragmentos o ensayos hasta su muerte, en 1592. A esta primera edición corresponden los libros I y II, el capítulo titulado “Apologie de Raimond Sebond” se encuentra en el libro II, para una versión en español de las obras véase Michel Eyquem de Montaigne et al., *Ensayos* (Barcelona, España: Acantilado, 2011). Raymond Sebond fue un teólogo español que escribió *Teología natural o El libro de las criaturas* a principios del siglo XV, y Montaigne, más tarde, tradujo el libro al francés a pedido de su padre. Raimundus Sabundus *Theologia naturalis seu liber creatorum*, ed. facsimilar de Friedrich Stegmüller (Stuttgart: Bad Cannstatt Frommann, 1966).

supuesto, Montaigne no fue el primero en defender a los animales. Las historias tomadas de Plutarco aparecen entre las que presenta para demostrar que los animales razonan, se gobiernan a sí mismos, tienen un lenguaje y cualidades morales³⁰⁷. Pero las ideas de Montaigne son tomadas como punto de referencia en la construcción del pensamiento en torno a una concepción positiva de los animales en los siglos posteriores.

En su obra, por un lado, Montaigne argumenta que establecer distinciones rígidas entre las habilidades de los humanos y otros animales no tiene justificación racional, y que los animales son capaces de comunicarse entre especies y de efectuar actos de amabilidad.³⁰⁸ Por el otro, elabora su ensayo con el pretexto de defender a Sebound, pero, en realidad, ataca explicaciones racionales a favor de un cristianismo escéptico basado en la fe y no en la razón, y utiliza la comunicación animal para hacerlo.³⁰⁹ Ambas interpretaciones no son excluyentes, pero, al igual que en el caso de los argumentos de Descartes, con el paso de los años, parte de su argumento fue retomado, replicado y reinterpretado y, otra parte, simplemente cayó en el olvido. En este caso, la crítica al escepticismo cristiano, poco a poco, fue perdiendo fuerza frente al cuestionamiento de la superioridad humana sobre los animales.

Montaigne protestaba contra la vanidad del hombre que se otorga a sí mismo una superioridad absoluta sobre todo lo que lo rodea. Aunque la obra de Bougeant tiene momentos moralistas, eso, ni es el objetivo principal del libro, ni es la razón por la que se le asoció con Montaigne. La idea en común entre los dos autores se deriva de la protesta y cuestionamiento de la superioridad humana, lo que hoy se llama antropocentrismo³¹⁰, y en la cuestión de las capacidades comunicativas de los animales, en concreto la idea de que los animales tendrían

³⁰⁷ Serjeantson, 436.

³⁰⁸ “Tenemos una comprensión mezquina de sus sentidos, al igual que las bestias nuestras, casi de la misma medida. Nos halagan y nos defienden, nos amenazan y nos suplican, así que los hacemos. En otros asuntos, percibimos manifiestamente que existe una comunicación completa y perfecta entre ellos, y que no solo los de un mismo tipo se entienden entre sí, sino incluso los de diferentes tipos ... Por un tipo de ladrido de un perro, el caballo sabe que está enojado.”, Michele de Montaigne, “An Apology of Raymond Sebond”, en Linda Kalof y Amy J. Fitzgerald, eds., *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings* (Oxford ; New York: Berg, 2007), 57.

³⁰⁹ “Él selecciona y separa a sí mismo del rango de otras criaturas ... ¿Cómo sabe él por el entendimiento de los movimientos internos y secretos de la bestia? ¿Con qué comparación de ellos con nosotros concluye la brutalidad que les atribuye?”, Montaigne, 57.

³¹⁰ “Cuando estoy jugando con mi gata. ¿Quién sabe si ella tiene más deporte jugando conmigo que yo jugando con ella?”, Montaigne, 57. Para una discusión profunda sobre el antropocentrismo véase Rob Boddice, ed., *Anthropocentrism: humans, animals, environments*, (Leiden: Brill), 2011; Eileen Crist, *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Mind*, Animals, culture, and society (Philadelphia: Temple University Press, 1999); Sarah E. McFarland y Ryan Hediger, eds., *Animals and Agency: An Interdisciplinary Exploration*, Human animal studies, v. 8 (Leiden ; Boston: Brill, 2009); Kalof y Fitzgerald, *The animals reader*.

una manera de comunicarse con los humanos y, además, contarían con algunas de las formas de comunicarse entre ellos que no podemos percibir los humanos.³¹¹

Tomando en cuenta lo discutido al inicio de este trabajo, sobre las diversas interpretaciones que se hacen de las ideas a lo largo del tiempo, no está fuera de lugar el decir que, al igual que con las ideas de Descartes, las generaciones posteriores a Montaigne interpretaron de diferentes maneras sus ideas. Probablemente, la interpretación de Hastings sobre la obra de Montaigne sea correcta y sea posible hacer una comparación entre *La defensa de Raymond Sabon* y el *Amusement philosophique*, en el sentido de que la idea central de ambos libros fue opacada por otra idea secundaria. En el caso de Montaigne, la crítica hacia la idea de superioridad del hombre se ve, de cierta manera, opacada por la idea del lenguaje de los animales que no es capaz de entender el hombre: esta es una de las ideas que comúnmente se relacionan al nombre de Montaigne, como se mostró con el comentario de Voltaire sobre el libro de Bougeant.

Si bien el postulado del animal-máquina tuvo la suficiente fuerza en Francia para aglutinar, bajo la figura de Descartes, a los partidarios de la excepcionalidad del hombre expresada en el uso de la razón y el lenguaje, no ocurrió lo mismo con Montaigne. Al menos, no de una manera tan directa y evidente. Aunque no se mencionaba directamente a este autor o su obra, se solía relacionar a las obras cuyos argumentos cuestionaban el dualismo hombre-animal con las ideas de Montaigne.³¹²

Otro autor que tuvo una gran influencia entre los anticartesianos fue Pierre Gassendi (1592-1655), un clérigo francés famoso, entre otras cosas, por su propuesta filosófica que buscaba conciliar el atomismo con el cristianismo.³¹³ También es conocido por ser uno de los primeros opositores a la filosofía de Descartes. Él fue uno de los autores que participaron en el intercambio epistolar para comentar el *Discurso del Método*; en particular, escribió las que se conocen como *Quintas Objeciones*. En las *Quintas Objeciones* y en su obra *Opera Omnia*, se

³¹¹ “Incluso en las bestias que no tienen voz en absoluto, por la amabilidad recíproca que vemos en ellas, deducimos fácilmente que hay otra forma de comunicación: sus gestos invitan y sus movimientos disertan ...”, Montaigne, 58.

³¹² Serjeantson, 436-437.

³¹³ El atomismo es una teoría filosófica cuyo principal postulado es que la materia está formada por partículas indivisibles, o átomos. En el caso de Gassendi, el autor substituyó la idea de átomos infinitos, eternos y semovientes, por un número finito de átomos creados e impulsados por Dios. Barry Brundell, *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, 1987, 48-53.

encuentran los contrargumentos de Gassendi a la visión mecanicista de los animales.³¹⁴ Para fines de este trabajo, importa destacar dos ideas del pensamiento de Gassendi. La primera idea es que él considera que no hay una diferencia sustancial entre el alma de los hombres y el alma de los animales. De tal forma que, la diferencia entre ambas sería de grado. La segunda idea es que los animales no hablarían nuestra lengua, lo harían en la suya.³¹⁵

Las ideas de Montaigne y Gassendi pueden ser vistas como una especie de “base” sobre la cual se desarrolló el pensamiento anticartesiano, principalmente durante la primera mitad del siglo XVIII. Durante la segunda mitad del siglo XVII, las obras que se dedicaron a atacar el postulado del animal-máquina se basaban en un gradualismo entre lo material y lo espiritual, considerando que existía una tercera sustancia intermedia entre éstas; esa sustancia intermedia sería el alma de los animales.³¹⁶ De tal forma que las ideas de Montaigne y Gassendi marcan un antes y un después en el tipo de justificación en las obras anticartesianas en Francia entre los siglos XVII y XVIII.

Creo que estos debates pueden enmarcarse en el momento de creación de una episteme, lo que llamo “periodos puente”, en donde la mezcla de formas de conocimiento está presente. En este caso en particular, lo que se puede apreciar es la separación de la Historia Natural de la Filosofía Natural, sentando, así, las bases de lo que posteriormente se conocerá como ciencia de la vida o biología. Así, vemos que la filosofía natural se preocupa por dar explicaciones de tipo cualitativas, mientras que la Historia Natural, cada vez más, se encaminó más al conocimiento de tipo cuantitativo; eso explicaría el éxito de los estudios de fisiología y anatomía comparadas, mientras que el asunto de las almas de los animales, que después se convertirá en el debate sobre las mentes de éstos, pasó al terreno de la Filosofía Natural.³¹⁷

Es de este modo que, el debate sobre el alma/mente de los animales, circunscritos a la filosofía natural en el cisma que implicó la discusión sobre el animal-máquina entre los autores

³¹⁴ René Descartes y Jorge Aurelio Díaz Ardila, *Meditaciones acerca de la filosofía primera: seguidas de las objeciones y respuestas*, 2014; Piere Gassendi, *Opera Omnia*, Lugduni, Anisson & Devenet, 1658-75, 6 t en 4 vol., en especial véase Tomo II, *Physicae*, Sec. III, Lib. III, “De Anima”, cap. 1, 3, 4.

³¹⁵ Rosenfield señala que, esta forma de pensar es una especie de reivindicación del sentido común sobre la rigurosidad intelectual adoptada por Descartes y sus discípulos, Rosenfield, 112.

³¹⁶ Nótese que las principales obras que se insertan en esta corriente fueron hechas por miembros de la Compañía de Jesús; Père Noël Regnault, *Philosophical Conversations or a New System of Physics, by way of Dialogue*, ... Translated by Thomas Dale, London, W. Innys, 1731, 3 vol, (vol. III); Père Gabriel Daniel, *Nouvelles Difficultez proposes par un Péripatéticien à l'auteur du 'Voyage du monde de Descartes'...*, veuve de S. Bernard, 1693. (Carta Primera, ‘Preuves de la connoissance des bestes’); P're Ignace Gaston Pardies, *Discours de la connoissance des bestes*, S. Mabre-Cramoisy, 1672.

³¹⁷ Rosenfield, 109-110; Osler, 136-137.

anticartesianos, empezó a configurarse como una narrativa que compartiría ciertos elementos en común.

En primer lugar, hay una cuestión de estilo literario. Estaban escritos en forma de conversaciones epistolares o poemas. El caso de las fábulas de La Fontaine, por ejemplo, puede verse como un estilo particular, pero no lo es tanto si lo consideramos dentro de un corpus documental cuyo estilo literario es más parecido a la tradición renacentista anatómica pre-vesaliana, es decir, la utilización de poemas para transmitir los conocimientos anatómicos y más alejado de la construcción del naciente “lenguaje científico”.³¹⁸

En segundo lugar, muchas de estas obras tenían una función moralizante. Varios de los trabajos generados en esta época pueden escribirse como metáforas para resaltar los errores del hombre.³¹⁹ Este sentido se ve condensado en la obra de otro autor francés, Rousseau y la idea del buen salvaje, o la idealización de lo natural como algo “puro e inocente” en contraposición a la “corrupción” de la “civilización.”³²⁰

Pero, más allá de esos dos puntos, subyacen dos características que están relacionadas con la metodología. La primera es que se aboga por una producción del conocimiento basado en la experiencia sensible. Esto toma forma en la defensa del sentido común basado en la observación directa en ambientes no controlados y, por lo tanto, inconmensurables. En términos de Rosenfield: “la hipótesis del automatismo es una aberración producto de un excesivo sistema espiritual”, conclusión similar a la que llega Fontenelle observando el comportamiento de los animales.³²¹

Esta apelación del sentido común también puede entenderse como una aplicación, indirecta, del principio de parsimonia en la explicación del comportamiento de los animales:

³¹⁸ Véase capítulo 1. Para algunos ejemplos sobre estos estilos literarios, además del *Amusement philosophique*, véase Rathery et Boutron, *Mademoiselle de Scudéry, sa vie et sa correspondance avec un choix de ses poésies*, (Genève: Slatkine Reprints: 1971); Jean-Baptiste de Boyer Marquis d'Argens, *Lettres jeeves, ou correspondance philosophique historique et critique...* 6 vol., (La Haya, P. Paupie, 1736-38); Morfouace de Beaumont *Apologie des bestes, ou leur connoissance et raisonnement. Prouvés contre le Système des Philosophes Cartésiens; qui prétendent que les Brutes ne sont que des Machinnes Automates*, (Paris, Pierre Prault, 1732).

³¹⁹ Además del *Amusement philosophique* véase la obra de Beaumont, *Apologie des bestes*.

³²⁰ Esta idea surge a raíz de los primeros contactos europeos con los pueblos americanos en el siglo XVI, véase Montaigne, “De los caníbales”, *Ensayos*, tomo I; Beatriz Fernández Herrero, “El mito del buen salvaje y su repercusión en el Gobierno de Indias”, *AGORA*, 8 (1989): 145-150. Sobre este tema en la obra de Jean-Jacques Rousseau véase *Discurso sobre las artes y las ciencias* (1750) y el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* (1755) hay una edición en español que reúne estos dos discursos Jean-Jacques Rousseau et al., *Discursos* (Buenos Aires: Losada, 2005).

³²¹ Rosenfield, 125-126.

¿por qué, por ejemplo, si se observa que un cordero le teme a un lobo, se buscan explicaciones rebuscadas para negar la más “obvia”?³²² Esta búsqueda de la explicación más simple se llevó más allá del comportamiento de los animales, aplicándola a la misma naturaleza del hombre y revirtiendo el argumento cartesiano. Si se aceptan las coincidencias anatómicas entre el hombre y los animales, los hombres también serían máquinas. De esta manera, ¿por qué suponer que unos se mueven por acción del alma y otros por resortes?³²³

El segundo punto metodológico es que las anécdotas se convierten en la forma de sostener la validez argumentativa de la apelación al sentido común. Al buscar reivindicar el conocimiento obtenido por los sentidos, el “ver algo” se convierte en autoridad suficiente. De tal forma que muchas obras usan anécdotas de comportamiento animal como autoridad argumentativa para demostrar la existencia de cierta inteligencia en las acciones de los otros animales.

Conclusiones

Tomando todo lo dicho hasta aquí, es pertinente volver a hacer mención de la disculpa de Bougeant citada con anterioridad. Él menciona que, en lo que respecta al lenguaje de los animales, Bougeant no hizo más que “exponer varias observaciones de la Historia Natural de los Animales con reflexiones adecuadas sobre mi tema”.³²⁴ Esto nos indica que el *Amusement philosophique* puede entenderse como una síntesis del estado en el que se encontraban las ideas en torno a las capacidades cognitivas de los animales durante la primera mitad del siglo XVIII en Francia. Esto me hace posible insertar el libro del padre Bougeant dentro de la narrativa histórica de la etología. Además de ser una muestra del estado de las ideas, también es, indirectamente, un antecedente metodológico.

Como se ha expuesto en este capítulo, las ideas postuladas en el *Amusement philosophique* son un reflejo de debates que se originaron con la publicación de las ideas filosóficas de René Descartes en el siglo XVII y seguían siendo objeto de un acalorado debate

³²² Un ejemplo de estas “complicaciones” se ve en el concepto de “poder estimativo” que hace Tomás de Aquino para explicar el comportamiento de huida de las ovejas ante un lobo, Oelze, 60-62; para un ejemplo del periodo estudiado véase Beaumont, “L’Oiseau de proie et le poulet. Le loup et l’agneau”, 42-51.

³²³ Este argumento fue ampliamente explorado por Julien Offray de La Mettrie en su obra *L’Homme-Machine*, Leyde, E. Luzac fils, 1748.

³²⁴ Véase nota 274.

a lo largo del siglo XVIII, particularmente, durante la primera mitad de ese siglo. En particular, seguía en el centro del debate su dualismo aplicado a un mecanismo, es decir, la distinción radical e irreconciliable entre materia y espíritu y las consecuencias que tuvo esto en la forma de entender el comportamiento de los animales. Las respuestas a este postulado fueron variadas y de diversos tipos, pero compartieron ciertas características, estilísticas, metodológicas y argumentativas. Estas características me permiten agrupar estas obras como un corpus documental que comparte inquietudes temáticas y procedimientos metodológicos con algunas obras de la etología actual. Ello lo realicé, sobre todo, a lo largo de comentarios pormenorizados en las notas al pie.

Estas características en común también me hacen posible considerar dicho corpus documental como parte de la narrativa histórica de la etología, teniendo como un marco metodológico la arqueología del saber foucaultiana. De tal forma que estas ideas son producto de un momento de ruptura en la episteme del pensamiento científico occidental. Retomando la metáfora del árbol filogenético al inicio de este capítulo, este momento de coyuntura es un antepasado común que marcó la pauta para el desarrollo de metodologías cuantitativas y cualitativas en el estudio del comportamiento de los animales. Como pudo apreciar el lector en este capítulo, Bougeant es, en esta ruptura, un botón de muestra, un antepasado común a la etología contemporánea.

CONCLUSIONES

Al inicio de esta tesis se planteó una pregunta que sirvió de hilo conductor a lo largo de sus capítulos: ¿Es posible rastrear en los debates anticartesianos de finales del siglo XVII e inicios del XVIII, en particular los argumentos en contra del postulado del animal-máquina, un antecedente de la actual etología? Como discuto en las presentes conclusiones, considero que se puede responder afirmativamente a esta pregunta si se presta atención al método que la etología actual utiliza para entender el comportamiento de los demás animales.

El camino que se ha recorrido para llegar a esta respuesta partió de exponer el dualismo cartesiano y una de sus expresiones particulares: el mecanicismo, que dio pie al postulado del animal-máquina, como se mostró fehacientemente en el capítulo 1. Después se discutieron algunas de las críticas que este postulado despertó entre los filósofos franceses contemporáneos a Descartes y un poco posteriores. Es importante recordar que estas críticas, en buena medida, fueron hechas a las interpretaciones que hicieron los seguidores de Descartes, interpretaciones que, en la mayoría de los casos, radicalizaban las ideas cartesianas.

Como se puede apreciar en el capítulo 2 de esta tesis, este ambiente intelectual es retratado al reconstruir el contexto en que fue escrito el *Amusement philosophique*. El mecanicismo cartesiano seguía despertando debates acalorados, o bien era usado como un argumento o “pretexto” que lo insertaba en otros debates que se estaban llevando a cabo en esos momentos. En el caso del manuscrito que ocupa este estudio, es innegable que el libro del padre Bougeant es parte de las tensiones entre los jesuitas y los jansenistas franceses. La producción literaria de Bougeant así lo demuestra, en particular, sus comedias en donde se burlaba de los convulsos de Saint Medrant. Estos debates también denuncian lo compleja que se volvió la recepción de la figura de Descartes y sus ideas. Se convirtió en una especie de “chivo expiatorio” que servía para desacreditar a quien se acusaba de cartesianismo, como ocurrió con los jansenistas, a la par de que era considerado una especie de icono del orgullo francés ante las ideas sobre física del inglés Isaac Newton, muy populares en ese momento. Por un lado, la iglesia católica condena los escritos cartesianos en el índice de libros prohibidos y, por el otro, en Nueva España, algunas ideas de Descartes fueron bien vistas por las autoridades inquisitoriales. Esto se puede ver de manera indirecta en la denuncia inquisitorial del *Discurso filosófico*, en donde uno de los denunciantes defiende la idea de la naturaleza maquina de los

animales. Posiblemente las ideas cartesianas sobre los animales fueron aceptadas porque mantenían la jerarquización de los seres vivos, subordinando a los animales a la voluntad del hombre.

De todas estas cuestiones que giran en torno al *Amusement philosophique*, y que aparecen discutidas en sus páginas, la que este trabajo buscó resaltar y concentrarse fue el problema del enfoque cualitativo, basado en la observación directa del investigador como medio para obtener conocimiento. Esta es la lectura que se explora en el tercer y último capítulo de esta investigación. Al enfocarse en la vida mental de los animales y discutir la forma en que se puede conocer su lenguaje, aunque sea como una metáfora, es posible insertar la obra de Bougeant en una narrativa diferente a la que se le ha ubicado hasta ahora. Para ello, es necesario centrarse en el método que propone para estudiar a los animales y, así, ir descubriendo capas más profundas del pasado de la etología. El anecdotismo, en tanto método, funciona como una coherencia interna que permite buscar continuidades a lo largo del tiempo, es decir, al observar sincrónica y diacrónicamente a los animales para entender su comportamiento, y a ellos mismos como seres vivos, se pueden encontrar repeticiones que articularían una narrativa histórica. De este modo, el anecdotismo buscaría, tal como se dijo en la introducción de esta tesis, el nexo de las regularidades que definen su dispersión.

Es de esta forma que se cumple el principal objetivo de esta tesis: responder a la cuestión sobre si el anecdotismo como método, y, con él, la etología en general, tendrían su origen en la respuesta anticartesiana de los siglos XVII y XVIII. Ello lo demostré a través de la reinterpretación del propio *Amusement philosophique*, como aparece en el capítulo tres. Así, se realizó la semblanza de un método utilizado actualmente en la etología. Esta reinterpretación fue posible al poner el centro del análisis un tema que ha sido marginal en el estudio del libro del padre Bougeant: la cuestión del lenguaje de los animales y cómo conocerlo. Este procedimiento me permitió invertir, así, los papeles, y dejar de lado la cuestión del alma de los animales, que, en la episteme del siglo XVIII, era central en el debate sobre la posibilidad de que éstos tuvieran o no un lenguaje. Al mismo tiempo, este cambio en el tema principal de análisis en el trabajo de Bougeant me permitió conectar los debates franceses de finales del siglo XVII y principios del XVIII con aquellos sostenidos dentro de la etología actual.

Un objetivo particular que yo buscaba sustentar con esta investigación es la posibilidad de ver el *Amusement philosophique* como parte de un corpus documental cuyo tema en común

fue argumentar en contra del postulado del animal-máquina. Este grupo de libros se mostró en los capítulos segundo y tercero de la tesis. Dicho corpus, cuya publicación puede ser ubicada entre los años de 1650 a 1750 aproximadamente, compartía otras características. Una de ellas en cuanto a la forma y otra en cuanto al fondo. En cuanto a la forma, estos textos hacían uso de varios recursos literarios en común, como conversaciones epistolares ficticias. En cuanto al contenido, hacían uso de descripciones sobre el comportamiento de los animales, lo que validaba el conocimiento adquirido por medio de la observación directa del investigador. Con esto se buscaba contradecir otra idea cartesiana, la del conocimiento “objetivo”. Además, encaja con la definición de anecdotismo planteada en la introducción: una descripción de las observaciones hechas por los humanos a partir de presenciar algún comportamiento de otro animal. Esto es importante, porque al identificar este corpus documental con el método anecdótico es posible reafirmar la conexión metodológica entre los siglos XVIII y XX.

Todo lo anterior me permite hacer una reflexión en torno a dos aspectos fundamentales que deberán ser explorados en futuras investigaciones. El primer aspecto es el lugar que los demás animales están ganando en las narrativas históricas. El segundo es el conocimiento cualitativo, no solo en la ciencia, sino en el pensamiento occidental en general. Respecto al primer punto, cabe lanzar la siguiente pregunta: ¿cuál es la contribución de mi trabajo, el historizar el método anecdótico, en los cortes epistemológicos propuestos desde la historiografía de la Historia Animal? Para responder a esto, debo retomar otro concepto que planteé en la introducción: la “alteridad empática”. El anecdotismo, como método, contribuye a trazar una narrativa histórica en donde haya un reconocimiento del otro en sus propios términos, en este caso, ese otro u otros son los demás animales. La manera en que Bougeant, y los demás autores que niegan el mecanicismo en los animales en los debates dieciochescos, de cierta forma, es muy similar a lo que Uexkül plantearía casi 150 años después: tratar de entender los mundos circundantes de otros seres, a pesar de las limitaciones que esto conlleva, tanto temporal como metodológicamente.

En cuanto al segundo punto, sobre la cuestión cualitativa en la ciencia, particularmente en las ciencias biológicas y en la etología, esta tesis también abona a este debate. El vincular un libro como el *Amusement philosophique* con las actuales ciencias del estudio del comportamiento animal resalta, por un lado, el valor del conocimiento cualitativo, es decir, aquel que no es posible medir y cuantificar numéricamente, y su importancia en el desarrollo del pensamiento

científico. Por el otro lado, este estudio señala la necesidad de que los científicos aprendan a pensar en términos históricos, ya que esta tesis demuestra que el método cualitativo ha estado presente desde el momento en que la filosofía natural se convirtió en ciencia. Sí, lo cualitativo ha sido rechazado y estigmatizado por “pecar de subjetivo”, pero ha estado presente a final de cuentas, y, de esta manera, la “novedad” de lo cualitativo no lo es tal cuando se voltea la mirada hacia atrás.

Para concluir, quiero ofrecer al lector una última reflexión, más general, sobre la forma en que hacemos Historia. Esta tesis, sin buscarlo en un inicio, se acercó a ideas que comienzan a historizar un aspecto que se tomaba por inmutable en la narrativa histórica: la cronología. La cronología, como secuencia lineal, es un intento por hacer medible el tiempo, pero, el tiempo no es medible porque es un proceso biológico y cosmológico que está presente en diversas culturas y de diversas maneras y, al ponerlo en términos biológicos, incluso abre la puerta para poder cuestionarse si existe una manera diferenciada en que los animales experimentan el tiempo y si, además, al tener sus propias nociones del tiempo, que no necesariamente llegaríamos a entender, son aspectos de otros *Umwelt* que se escapan al nuestro.

Los que practicamos la disciplina histórica, a veces olvidamos que las narrativas históricas y sus métodos también son historizables y, por ende, sufren cambios y transformaciones que van de la mano de los cambios de la episteme en la que se desarrollan. La cronología, como un producto del método científico y las diversas ilustraciones, en parte, busca hacer a la Historia lo que el método científico le ha hecho a la etología en el campo de las ciencias biológicas: hacer su objeto de estudio medible y divisible para su análisis lineal y unidireccional. Al equipar cronología con tiempo descartaron todas las demás formas de entender a este último. Esta tesis, por tanto, es una modesta contribución para encaminarse en las profundidades de este complejo debate.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de archivo

Archivo General de la Nación, *Discurso Filosófico sobre el lenguaje de los animales*, Instituciones coloniales, Inquisición, Inquisición (61), Volumen 1525, Expediente 3.

Fuentes primarias

Beaumont, Morfouace de. *Apologie des bestes, ou leur connoissance et raisonnement. Prouvés sontre le Système des Philosophes Cartésiens; qui prétendent que les Brutes ne sont que des Machinnes Automates*. Paris, Pierre Prault, 1732.

Bougeant, Guillaume-Hyacinthe. *Histoire des guerres et de négociations qui précédèrent le Traite de Westphalie sous le règne de Louis XIII*. Paris, 1727.

_____. *Traité theologique sur la forme de la consécration*. 2v., Paris, 1729.

_____. *Le femme docteur ou la théologie tombée en quenouille, comédie*. Lieja, 1730.

_____. *Le saint déniche ou la banqueroute des marchands de miracles, comédie*. La Haya, 1732.

_____. *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*. Paris: Gissey, Bordelet, Ganeau, 1739.

_____. *A Philosophical Amusement upon the Language of Beast and Birds*. 2nd edition, London, 1740.

_____. *Exposition de la doctrine chrétienne*. 4v., París, 1741.

_____. *Histoire du Traité de Westphalie*. 3v., Paris, 1744.

Boyer Marquis d'Argens, Jean-Baptiste de. *Lettres jeeves, ou correspondance philosophique historique et critique*.... 6 vol., La haya: P. Paupie, 1736-38.

Daniel, Père Gabriel. *Nouvelles Difficultez proposes par un Péripatéticien à l'auteur du 'Voyage du monde de Descartes'*.... veuve de S. Bernard, 1693.

Gassendi, Piere. *Opera Omnia*, 6 t en 4 vol. Lugduni: Anisson & Devenet, 1658-75.

Jansen, Cornelius. *Augustinus seu doctrina Sancti Augustini de humanae nature sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massillianses*. Lovania, 1640.

La Mettrie, Julien Offray de. *L'Histoire naturelle de l'ame, traduite de l'anglais de M. Charp, par feu M. H ****. La Haye: J. Néaulme, 1745.

____. *L'Homme-Machine*. Leyde: E. Luzac fils, 1748.

Malebranche, Nicolas. *De la Recherche de la Vérité*. libro IV, Paris: Chez Michel David, 1712.

Pardies, Père Ignace Gaston. *Discours de la connoissance des vestes*. S. Mabre-Cramoisy, 1672.

Regnault, Père Noël. *Philosophical Conversations or a New System of Physics, by way of Dialogue*, Translated by Thomas Dale, 3 vol, London: W. Innys, 1731.

Vesalius, Andreas. *De humai corporis fabrica*. Basiliae: Ex officina I. Oporini, Bruxeles, Culture et Civilisation, 1543.

Fuentes secundarías

<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>.

<https://www.nationalgeographic.com/news/2018/02/ancient-pet-puppy-oberkassel-stone-age-dog/>.

_____. NobelPrize.org. Nobel Media AB 2019. Sat. 26 Oct 2019. <https://www.nobelprize.org/prizes/medicine/1973/summary/>.

_____. *Diccionario de la enciclopedia católica*. México: Editorial Jus, 1953.

_____. *La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones t con los textos hebreo y griego*. Sociedades Bíblicas Unidas, 1950.

Ablondi, Fred. “He has created a schism in philosophy. The Cartesianism of Géraud de Cordemoy”. en Nadler, Steven M. Tad M. Schmaltz, y Delphine Kolesnik-Antoine, eds. *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. First edition, Oxford handbooks, Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2019.

Aguilar, María Teresa. “Descartes y el cuerpo-máquina”. en *Pensamiento*, vol. 66, núm. 249 (2010).

Alonso-Cortés, Angel. *Lingüística*, 2. ed. ampliada, Lingüística, Madrid: Catédra, 2008.

Alquié, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Bibliotheque d’histoire de la philosophie, Paris: Vrin, 1974.

Aurell i Cardona, Jaume ed. *Comprender el pasado: una historia de la escritura y el pensamiento histórico*. Akal textos 37, Tres Cantos, Madrid: Akal, 2013.

Bell, “Culture and religion”, en William Doyle, ed., *Old Regime France, 1648-1788*, The short Oxford history of France, Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

- Boddice, Rob. ed., *Anthropocentrism: humans, animals, environments*. Leiden: Brill, 2011.
- Brown, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento*. vol. 2 Cartas y otros escritos, Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Brundell, Barry. *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, 1987.
- Burkhardt, Richard W. *Patterns of Behavior: Konrad Lorenz, Niko Tinbergen, and the Founding of Ethology*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Carranza Almansa, Juan. *Etología: introducción a la ciencia del comportamiento*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994.
- Certeau, Michel de, and James Hove. "Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau". *Yale French Studies*, No. 59, Rethinking History: Time Myth, and Writing (1980).
- Coetzee, J.M. *Las vidas de los animales*. Barcelona: Mondadori, 2001.
- Copleston, Frederick C. *Historia de la filosofía Grecia y Roma*. vol. 1, España: Ariel, 2000.
- Crist, Eileen. *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Mind*. Animals, culture, and society, Philadelphia: Temple University Press, 1999.
- Crosby, Alfred W., Otto von Mering, y Cristina Carbó. *El intercambio transoceánico: consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*. Serie Historia general / Instituto de Investigaciones Históricas 16 (México: Univ. Nac. Autónoma de México, 1991).
- Curtis, Helena. et al., *Biología*, 7 ed., 2. reimpr. Buenos Aires: Médica Panamericana, 2009.

Dalgarno, George, et al. *George Dalgarno on Universal Language: The Art of Signs (1661), The Deaf and Dumb Man's Tutor (1680), and the Unpublished Papers*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Dabezies, A., "L'eruditionel l'humour: Le P. Bougeant (1690-1743)", en *Dix-huitième Siècle* 9 (1977).

Darwin, Charles *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981.

De Waal, Frans. *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós, 2007.

_____. *¿Tenemos la suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?*, Barcelona: (Tusquets editores), 2016.

Delmar, Fernando. "Discurso filosófico sobre el lenguaje de los animales". en Julio Ortega, José Amor y Vázquez, y Rafael Olea Franco, eds., *Conquista y contraconquista: la escritura del Nuevo Mundo: actas del XXVIII Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana*, 1. ed, México, D.F. : Providence, R.I., U.S.A: Colegio de México ; Brown University, 1994.

Delort, Robert. *Les animaux ont une histoire*. Nouv. éd., Points Histoire 174, Paris: Éd. du Seuil, 1993.

Delumeau, J. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.

Descartes, René y Vidal Peña. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Alfaguara, 1977.

Descartes, René. *Correspondance: juillet 1643 - avril 1647*. Oeuvres de Descartes 4, Paris: Vrin [u.a.], 1989.

_____. *Correspondance: mai 1647 - février 1650*. Oeuvres de Descartes 5, Paris: Vrin [u.a.], 1991.

Descartes, René, Cirilo Flórez Miguel, y Luis Villoro, *Reglas para la dirección del espíritu; Investigación de la verdad por la luz natural; Discurso del método; Las pasiones del alma; Tratado del hombre*. Madrid; Barcelona: Gredos: RBA Coleccionables, 2014.

Descola, Philippe y G. Pálsson (coord.). *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001.

Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Bibliothèque des sciences humaines Paris NRF: Gallimard, 2005.

Descola, Philippe y Janet Lloyd, *Beyond Nature and Culture*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2013.

Devereux, George. "History Versus Chronicle; Socialization as Cultural Preexperience". *Ethos*, vol. 3, No. 2 (Summer, 1975).

Eco, Umberto y María Pons. *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona: Crítica, 1999.

Egerton, Frank N. "Ethology until 1973", en *Bulletin of the Ecological Society of America*. vol. 97, No. 1, (January) 2016, 31-88.

Ehrard, Jean. *L' idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Reprod. photomécanique, Bibliothèque de «L'évolution de l'humanité» 3, Paris: Albin Michel, 1994.

Eibl-Eibesfeldt, Irenaus and Sol Krammer, "Ethology, the Comparative Study of Animal Behaviour" en *The Quarterly Review of Biology*, vol. 33, No. 3 (Sep., 1958).

Evans, Edward Payson. *Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. Theclassics Us, 2013.

Fernández-Armesto, Felipe. *So You Think You're Human?: A Brief History of Humankind*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Fernández Herrero, Beatriz. “El mito del buen salvaje y su repercusión en el Gobierno de Indias”. *Agora*, 8 (1989).

Flack, Andrew. *The Wild Within: Histories of a Landmark British Zoo*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2018.

Flores Miguel, Cirilo. “Estudio Introductorio”, en René Descartes, Cirilo Flórez Miguel, y Luis Villoro, *Reglas para la dirección del espíritu ; Investigación de la verdad por la luz natural ; Discurso del método ; Las pasiones del alma ; Tratado del hombre*, Madrid; Barcelona: Gredos : RBA Coleccionables, 2014.

Foucault, Michel. *La Arqueología del saber*. Madrid: Siglo Veintiuno editores, 1990.

Fudge, Erica. *Brutal Reasoning: Animals, Rationality, and Humanity in Early Modern England*. Place of publication not identified: CORNELL University Press, 2019.

Galef, Jr., Bennett G. “Historical Origins the Making of a Science”. en Lynne D. Houck, Lee C. Drickamer, y Animal Behavior Society, eds., *Foundations of Animal Behavior: Classic Papers with Commentaries*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Gilson, Étien, *Études sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1951).

Goldman, L. *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*. Barcelona: Ediciones Península, 1985.

Golinski, Jan. "Producción de conocimiento natural: paradigmas, laboratorios y mapas". *Istor*, año IV, No. 12 (primavera del 2003).

Goodale, Greg. *The Rhetorical Invention of Man: A History of Distinguishing Humans from Other Animals*. Lanham: LEXINGTON BOOKS, 2015.

Guerrini, Anita. "Natural History, Natural Philosophy and Animals 1600-1800". en Linda Kalof y Senior, Matthew, eds., *A Cultural History of Animals In te Age of Enlightenment*, English ed, vol. 4 (Oxford, UK ; New York: Berg, 2007).

Gunderson, Keith. "Descartes, La Mettrie, Language, and Machines". en *Philosophy*, vol. 39, no. 149 (Jul., 1964).

Harvey, William. *Anatomical Exercises on the Generation of Animals, to Which Are Added Essays on Parturition; on the Membranes, and Fluids of the Uterus; and on Conception*. En *The Works of William Harvey, M.D.*, translated by Robert Willis, 143-586, London: Sydenham Society, 1847.

Houck, Lynne D., Lee C. Drickamer y Animal Behavior Society, eds. *Foundations of Animal Behavior: Classic Papers with Commentaries*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Janssens, Luc et. all. "A new look at an old dog: Bonn-Oberkassel reconsidered" en *Journal of Archeological Science*, 92 (2018).

Jaynes, Julian. "The Historical Origins of 'Ethology' and Comparative Psychology". en *Animal Behavior*, vol 17, 1969.

Jolley, Nicholas. "Malebranche on the Soul" en Nadler, Steven M. ed. *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 2000.

Kalof, Linda y Amy J. Fitzgerald, eds. *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings*. Oxford; New York: Berg, 2007.

Kalof, Linda. ed. *A Cultural History of Animals*. English ed, 7 vols. Oxford, UK; New York: Berg, 2007.

Koestler, Arthur. *Los sonámbulos*. Barcelona: Salvat, s. f., 100, Kobo.

Krebs, J. R. y N. B. Davies, *An Introduction to Behavioural Ecology*. 3rd ed, Oxford [England]; Cambridge, MA: Blackwell Scientific Publications, 1993.

Knoll, Elizabeth. “Dogs, Darwinism and English Sensibilities”. en Mitchell, Robert W, Nicholas Thompson y H. Lyn Miles, eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. 12-21, Albany: State University of New York Press, 1997.

Kuhn, Thomas S y Carlos Solís Santos trad. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Lanham, Richard A. *A Handlist of Rhetorical Terms*. 2. Ed, Berkeley, Calif.: Univ. of California Press, 1991.

Leemans, Pieter de and Matthew Klemm “Animals and Anthropology in Medieval Philosophy” en Linda Kalof y Brigitte, Resl, eds., *A Cultural History of Animals In the Medieval Age*. English ed, vol. 2, Oxford, UK ; New York: Berg, 2007.

Leroy, Charles-George. *Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux, avec quelques lettres sur l'homme*. Paris: Roux-Fazillac, 1802.

Lewis Henry Morgan. *The American Beaver: A Classic of Natural History and Ecology*. New York: Dover Publications, 1986.

Lorenz, Konrad. *King Solomon's Ring New Light on Animals Ways*. New York: Signet, 1972.

_____. "The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description", en *Naturwissenschaften*, 60 (1973).

_____. *El comportamiento animal y humano basado en el desarrollo de la teoría de la conducta (recopilación de ensayos)*. Esplugues de Llobregat (Barcelona): Plaza & Janés, 1974.

Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea; The William James Lectures Delivered at Harvard University. 1933*, 15. print, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Pr, 1982.

Martínez de Sousa, José. *Pequeña historia del libro*. Barcelona: Labor, 1992.

Martínez Miguélez, Miguel. *Ciencia y arte en la metodología cualitativa*. 1. ed. México, D.F.: ed. Trillas, 2004.

McFarland, Sarah E. y Ryan Hediger, eds. *Animals and Agency: An Interdisciplinary Exploration*. Human animal studies, v. 8, Leiden; Boston: Brill, 2009.

McGrath, Ann y Mary Anne Jebb, eds. *Long history, deep time: deepening histories of place*. Acton, A.C.T: ANU Press, 2015.

McManners, J. *Church and society in Eighteen-century France*. Vol. 2, *The Religion of the People and the Politics of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Mitchell, Robert W, Nicholas Thompson y H. Lyn Miles, eds. *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*. 12-21, Albany: State University of New York Press, 1997.

Montaigne, Michele de. "An Apology of Raymond Sebond". en Linda Kalof y Amy J. Fitzgerald, eds., *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings*, Oxford ; New York: Berg, 2007.

Montaigne, Michel Eyquem de. et al. *Ensayos*. Barcelona, España: Acantilado, 2011.

Morey, Darcy. *Dogs: Domestication and The Development of a Social Bond*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Moscoso, Javier. *Materialismo y religión: ciencias de la vida en la Europa ilustrada*. La estrella polar 23, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2000.

Mosterín, Jesús. *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

Nadler, Steven. "Cartesianism and Port-Royale". *The Monist*, vol. 71, No. 4, Descartes and His Contemporaries (October 1988).

Nadler, Steven. ed. *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 2000.

Nadler, Steven M. Tad M. Schmaltz, y Delphine Kolesnik-Antoine, eds. *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. First edition, Oxford handbooks, Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 2019.

Nance, Susan. ed., *The Historical Animal*. First edition, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2015.

Newmyer, Stephen T. "Animals in Ancient Philosophy: Conceptions and Misconceptions". en Linda Kalof y Brigitte Pohl-Resl, eds., *A Cultural History of Animals In Antiquity*. English ed, vol. 1, Oxford, UK; New York: Berg, 2007.

O'Neill, Charles E. y Joaquín María Domínguez, eds., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*. Roma: Madrid: Institutum Historicum; Universidad Pontificia Comillas, 2001.

Perrone, Nicolás Hernán. “Si no eres jesuita serás jansenista; y si no eres jansenista serás jesuita. El problema del jansenismo” en *Causas de la revolución de Francia* de Lorenzo Harvás y Panduro S.J: (1735-1809), en *Hispania Sacra*, LXV, extra II, julio-diciembre 2013.

Pieronni Francini, Marta. “Los Jansenistas y la Escuela”. en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos*, 2002.

Price, Roger. *Historia de Francia*. Madrid: Akal, 2016.

Prigogine, Ilya. “¿El fin de la Ciencia?” en Dora Fried Schnitman, ed. *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, 1. ed, Buenos Aires: Paidós, 1994.

Raber, Karen. *Animal Bodies, Renaissance Culture*. 1st ed, Haney Foundation series, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

Rathery et Boutron, *Mademoiselle de Scudéry, sa vie et sa correspondance avec un choix de ses poésies*. Genève: Slatkine Reprints, 1971.

Regan, Tom. *En defensa de los derechos de los animales*. México: FCE, 2016.

Resl, Brigitte. “Introduction”. en Linda Kalof y Bridgite Resl, eds., *A Cultural History of Animals In the Medieval Age*, English ed, vol. 2, Oxford, UK; New York: Berg, 2007.

Riba, Carles. *La comunicación animal: un enfoque zoosemiótico*. 1. ed, Autores, textos y temas 11, Barcelona: Anthropos Editorial del Hombre, 1990.

Riskin, Jessica. *The Restless Clock: A History of The Centuries-Long Argument Over What Makes Living Things Tick*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

Rivero Weber, Paulina, ed. *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*, Sección de obras de Filosofía, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2018.

Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2ª edición). Cambridge University Press.

Romanes, Charles G. *Animal Intelligence*. London: Kegan Paul, Trench, 1882.

Rosenfield, Leonora Cohen. *From Beast-Machine to Man-Machine Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*. New York: Octagon Books. Inc., 1968.

Rousseau, Jean-Jacques. “Lettre à C. de Beaumont”. noviembre de 1762, en *OEuvres complètes*, t. IV, coll. “Pléiade”, París: Gallimard).

Rousseau, Jean-Jacques, et al. *Discursos*. Buenos Aires: Losada, 2005.

Rovner, Jerome S. “Acoustic Communication in a Lycosid Spider (*Lycosa Rabida* Walckenaer), *Animal Behaviour*, 15, 1967.

Rubial, Antonio. “Las sutilezas de la gracia. El Palafox jansenista de la Europa ilustrada” en Amaya Garritz y Arturo Azuela, eds., *Un hombre entre Europa y América: homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*, 1. ed, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Sabundus, Raimundus. *Theologia naturalisseu liber creatorum*. ed. facsimilar de Friedrich Stegmüller, Stuttgart: Bad Cannstatt Frommann, 1966.

Safina, Carl. *Mentes maravillosas. Lo que piensan y sienten los animales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2017.

Saranyana, José Ignacio. *La filosofía medieval: desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca*. 2. ed. corr. y aum, Colección de pensamiento medieval y renacentista 51, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2007.

Sawday, Jonathan. *The Body Emblazoned: Dissection and The Human Body in Renaissance Culture*. London; New York: Routledge, 1995.

Serjeantson, R.W. “The Passions and Animal Language, 1540-1700”. en *Journal of the History of Ideas* Vol, 62, No. 3 (Jul., 2001: University of Pennsylvania Press).

Skinner, B. F. *The Behavior of Organisms*. Appleton-Century-Crofts: Nueva York, 1938.
_____. *Contingencies of Reinforcement*. Appleton-Century-Crofts: Nueva York, 1969.

Smith, Justin E. H. “Between Language, Music, & Sound: Birdsongs as a Philosophical Problem from Aristotle to Kant”, en Stefanie Buchenau, ed., *Human & Animal Cognition in Early Modern Philosophy & Medicine*, Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press, 2017.

Sober, Elliott. “Comparative Psychology Meets Evolutionary Biology. Morgan’s Canon and Cladistic Parsimony” en Lorraine Daston y Gregg Mitman, *Thinking with animals: new perspectives on anthropomorphism*. New York: Columbia University Press, 2005.

Sommervogel, Carlos. *Table Methodique des Mémoires de Trévoux (1701-1775)*. Paris: Auguste Durand, Libraire, 1865.

Suzuki, Akira, et. all. “Orangutan Cultures and the Evolution of Material Culture”, en *Science* 299.

Tanaka, Stefan. *History Without Chronology*. Amherst, MA, Lever Press, 2019.

Terán Elizondo, María Isabel. *Orígenes de la crítica literaria en México. La polémica entre Alzate y Larrañaga*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2001.

Thomas, Marion, *Rethinking the History of Ethology: French Animal Behaviour Studies in the Third Republic (1870-1940)*, tesis doctoral, Universidad de Manchester, 2003.

Thompson, Tok. “Folklore beyond the Human: Toward a Trans-Special Understanding of Culture, Communication, and Aesthetics”. en *Journal of Folklore Research*, Vol. 55, Nos. 2, 2018.

Thorpe, William Homan *The Origins and Rise of Ethology: The Science of The Natural Behaviour Animals*. London: Heinemann Educational Books [u.a.], 1979.

Tucker Jones, Ryan, *Empire of Extinction Russians and the North Pacific’s Strange Beast of the Sea, 1741-1867*. New York: Oxford University Press, 2014.

Turró, Salvio. *Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia*. 1a ed, Autores, textos y temas de filosofía 1, Barcelona: Anthropos, 1985.

Uexküll, Jacob von. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Argentina: Cactus, 2006.

Ulloa, Astrid y Luis G. Baptiste-Ballera, *Rostros culturales de la fauna: las relaciones entre los humanos y los animales en el contexto colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Fundación Natura, 2002.

Udías Vallina, Agustín. *Los jesuitas y la ciencia. Una tradición en la iglesia*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2014.

Van Kley, D. *Los orígenes religiosos de la Revolución francesa. De Calvino a la Constitución civil (1560-1790)*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.

Vartanian, Aram. *Diderot and Descartes A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*. History of Ideas Series 6, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1953.

Williams, Bernard. *Descartes: el proyecto de la investigación pura*. Madrid; España: Cátedra, 1996.

Woolf, D. R. *A global history of history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Woolf, D. R. y Axel Schneider, eds., *The Oxford History of Historical Writing. Historical Writing since 1945*. vol. 5, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.