



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
GRUPO DE ESTUDOS EM FILOSOFIA E HISTÓRIA DA BIOLOGIA
FRITZ MÜLLER-DESTERRO

GUSTAVO CAPONI

HOMO DUPLEX
BUFFON Y EL INTELECTO HUMANO

IN

ALBERTO MAKINISTIAN
(ORG.)

CINCUENTA AÑOS DE HOMO HABILIS
(1964-2014)
[PP.55-68]

ASPHA// UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
ROSARIO
2016

ISBN 978-987-3851-10-0

HOMO DUPLEX: BUFFON Y EL INTELECTO HUMANO

Gustavo Caponi¹

Abstract

The hiatus that Buffon postulated between human intellectual faculties and the mental life of animals, demanded that the human intellect was intended as responding to an entirely different principle from that which could explain the mental life of animals; and bring into play a soul divinely breathed, looked up to fulfill that explanatory requirement. In addition, the recourse to a divine soul also allowed that, like the Cartesian subject and the Kantian subject, the subject of Buffonian science could be considered as being something alien to the world that he should represent. Although the human body itself was an object to be studied by Natural History, the intellect who built that science was not.

Key words: Buffon; Animality; God; Humanity; Knowing subject.

Resumen

El hiato que Buffon postuló entre las facultades intelectivas del hombre y la vida anímica de todos los animales, exigía que el intelecto humano fuese pensado como respondiendo a un principio totalmente diferente de aquel que podía explicar la vida anímica propia de los animales; y el recurso a un alma insuflada por la divinidad, parecía estar a la altura de esa exigencia explicativa. Además, ese recurso a un alma de origen divino también permitía que, a la manera del sujeto cartesiano y del sujeto kantiano, el sujeto de la ciencia buffoniana pudiese ser considerado como algo ajeno al mundo que él debía representar. Aunque el cuerpo humano sí fuese un objeto a ser estudiado por la Historia Natural, el intelecto que construía esa ciencia no lo era.

Palabras clave: Buffon; Animalidad; Dios; Humanidad; Sujeto cognoscente.

¹ Departamento de Filosofía, Universidade Federal de Santa Catarina, gustavoandrescaponi@gmail.com

A lo largo de diferentes momentos y pasajes de su *Histoire naturelle générale et particulière*, Buffon fue delineando una explicación sobre el origen de la vida y las especies de cuño materialista (Caponi, 2010). En ella, el *transformismo limitado* de *De la dégénération des animaux* (Buffon, 1766) se complementaba con la teoría sobre el origen de las especies primigenias formulada en *Les époques de la nature* (Buffon, 1988[1778]). Pero en ese cuadro relativamente coherente, aunque totalmente implausible para nosotros, el hombre se encajaba únicamente en su dimensión corporal: Buffon consideraba que las facultades intelectuales humanas debían ser ejecutadas por un alma incorpórea, cuyo origen había que atribuirlo a un *fiat divino* ajeno al orden natural. El hombre, según Buffon (1766, p.30), no era un simio degenerado (Roger, 1989, p.244), como tampoco los simios eran hombres degenerados (Buffon, 1766, p.335); pero su corporeidad se habría generado por procesos naturales de aglomeración de las moléculas orgánicas ocurridos en situaciones semejantes a aquellas en las que se habían generado los primeros monos (Buffon, 1988[1778], p.150). Y eso explicaba la semejanza física entre el hombre y esos animales (Buffon, 1766, p.32). Pero las capacidades intelectuales humanas eran ajenas a esos procesos materiales; y obedecían a una intervención directa de la divinidad.

En estas páginas voy a intentar explicar las dos razones de esa limitación que Buffon le impuso a su propio materialismo. La más obvia, que es la que voy a desarrollar más extensamente, tiene que ver con el hiato que Buffon (2007b[1749], p.188) postuló entre las facultades intelectivas del hombre y la (según él) pobrísima vida anímica de todos los animales (Roger, 1989, p.326; Martínez, 1999, p.252). Por ser muy amplio, ese hiato exigía que el intelecto humano respondiese a un principio totalmente diferente de aquel que podía explicar la vida anímica propia de los animales; y el recurso a un alma insuflada por la divinidad, parecía estar a la altura de esa exigencia explicativa. Pero también se puede pensar en una razón más fundamental para esa autolimitación del materialismo buffoniano: poniendo al alma humana por fuera de la naturaleza, el sujeto que escribía la Historia Natural ya no sería tema de esa ciencia; aunque su cuerpo sí lo fuese (Buffon, 2007b[1749], p.186-7). Como ocurre con el sujeto cartesiano y con el sujeto kantiano, el sujeto de la ciencia buffoniana se contrapone al mundo por él representado; y salvaguardar esa escisión radical entre el orden del sujeto representante y el orden del mundo representado, pudo ser crucial para Buffon. Pero, aunque ésta quizá sea la razón más fundamental de esa claudicación del materialismo buffoniano que aquí nos ocupará, yo sólo aludiré a ella en los últimos párrafos.

Sentir y representar

En el primer patio había un aljibe con un sapo en el fondo; nunca se le ocurrió pensar que el tiempo del sapo, que linda la eternidad, era lo que buscaba.

*Jorge Luis Borges*²

Buffon jamás sostuvo, bajo ningún punto de vista, que los animales fuesen autómatas insensibles; o que pudiesen ser considerados como tales (Roger, 1989, p.325; Martínez, 1999, p.251). Lejos de eso, él les atribuía la capacidad de sentir placer y dolor (Buffon, 2003[1753], p. 56); cierta conciencia de su existencia actual (Buffon, 2003[1753], p.64); sueños (Buffon, 2003[1753], p.73); y hasta algunas pasiones simples como el miedo y el afecto (Buffon, 2003[1753], p.91). Pero es interesante apuntar que, ya en lo atinente a los propios sentidos, Buffon (2003[1753], p.46) haya planteado algunas diferencias significativas entre los hombres y los animales (Roger, 1989, p.323; Martínez, 1999, p.248). Buffon (2003[1753], p.63) suponía que, mientras la vista y el tacto estaban más desarrollados en el hombre, el olfato y el sabor estaban mejor desarrollados en los animales; y no era simplemente una mala observación del comportamiento animal lo que lo llevaba a semejante error: ahí había involucrada toda una Teoría del Conocimiento.

Ésa no era una simple diferencia entre capacidades alternativas diferentemente desarrolladas. Ahí no había nada análogo a las diferencias entre murciélagos que no ven nada, pero escuchan mucho, y lechuzas que quizá no escuchan tanto, pero ven muy bien. Lejos de eso, esa distinción de Buffon (2003[1753], p.46) ya propone una jerarquía: según él, el olfato y el gusto son sentidos más vinculados con los apetitos corporales; y es por eso que los animales los tienen más aguzados (Buffon, 2003[1753], p.64). La vista y el tacto, en cambio, están más vinculados con el conocimiento (Buffon, 2003[1753], p.46); y por eso no sorprendente que en el hombre ellos estén más desarrollados. Como también lo está el oído en virtud de su importancia para el habla (Buffon, 2003[1753], p.47).

Pero vale detenerse un poco en los sentidos del tacto y de la vista: no es casual que Buffon (2003[1753], p.46) considerase que el primero era el sentido más importante para el hombre; afirmando, incluso, que era sólo por su intermediación que se podían “adquirir conocimientos completos y reales” (Buffon, 2007c[1749], p.302). Digo esto pensando en esa distinción entre *cualidades primarias* y *cualidades secundarias*, que los profesores de Filosofía remiten siempre a Locke (O’Connor, 1968); pero que,

² De: ‘Avelino Arredondo’ (Borges, 1980[1975], p.526).

como Edwin Burt (1925) mostró en los sucesivos capítulos de *The metaphysical foundations of modern physical science*, fue percibida y apuntada de diferentes modos por todos los arquitectos de la física clásica. En todos ellos, esa dualidad está presente, y las cualidades primarias, en cuya delimitación y percepción la vista y el tacto tienen un papel privilegiado, son consideradas como las únicas que pueden ser objeto de verdadero conocimiento, o como aquellas cuyo conocimiento es más fundamental y seguro.

En efecto, las *cualidades secundarias*, como el sabor, el olor, el sonido y el color tienen la peculiaridad de ser percibidas por un único sentido: que podrá ser el gusto, el olfato, el oído, o la vista. El sabor sólo es percibido por el gusto; el olor por el olfato; el sonido por el oído; y el color por la vista (Locke, 1690[1939] II, VII, §10). Ya las *cualidades primarias* – como la extensión, la figura, la textura, el movimiento, el reposo, el número, y la solides (Locke, 1690[1939] II, VII, §9), que son claves para el conocimiento físico – pueden ser percibidas, o por más de un sentido, que en el caso del hombre son siempre la vista y el tacto³; o por un único sentido que es el propio tacto: precisamente aquel que para Buffon era el más importante de esos dos sentidos cuyo desarrollo, según él, sería mayor en el hombre que en los animales. Para Buffon, lo podemos ver con claridad, el hombre estaba sensorialmente mejor dotado y predispuesto para el desarrollo de la ciencia; mientras que los animales estaban sensorialmente mejor dotados y predispuestos para satisfacer sus apetitos. Nada muy original.

No era ésa, de todos modos, la brecha realmente decisiva en la separación entre las capacidades cognitivas del hombre y las capacidades cognitivas de los animales. Para Buffon lo fundamental estaba en el hecho de que en el animal no existiese nada semejante a lo que él llamaba *reflexión*; es decir: la capacidad de distinguir, comparar y combinar sensaciones de todo tipo, formando nuevas representaciones. Buffon reducía las capacidades cognitivas de todos los animales a un sentido interno más a menos desarrollado, en donde todas las sensaciones, se combinaban mecánicamente: asociándose, reforzándose, o contrabalanceándose (Roger, 1989, p.327; Martínez, 1999, p.253): los hombres, en cambio, podían *reflexionar*, y la diferencia que él establecía entre reflexión y sensación no es muy difícil de explicar.

Lo primero que tenemos que decir a ese respecto es que, según su modo de entender dicha distinción, la reflexión supone la capacidad de

³ No sería así en el de los murciélagos. Pero Buffon (2007d[1760]), Locke y todos los filósofos modernos, desconocían su sistema de ecolocalización. Buffon murió en 1789; y los experimentos de Spallanzani sobre la orientación de los murciélagos, de hecho muy poco conocidos en su momento, fueron realizados sólo en 1793 (Dijkgraaf, 1960, p.9).

representarnos lo antes percibido o sentido (Buffon, 2003[1753], p.69-70). Alguien ve el rostro de una mujer que lo seduce para robarle la billetera; y después, con dolor, lo recuerda: se lo representa, pudiendo ayudar a reconstruirlo en un *identikit*. La mujer usaba, además, un perfume intenso, inquietante, inconfundible, y en algún sentido inolvidable (cf. Buffon, 2003[1753], p.73); pero, en otro sentido, el infeliz no puede recordarlo: no puede representárselo como sí puede representarse el rostro que lo sedujo y lo humilló. Aunque, si volviese a percibir ese perfume, se daría cuenta inmediatamente de que ése fue, sin ninguna duda, el aroma de su perdición. Para el animal buffoniano, podemos decir nosotros, todo es como ese perfume; y nada es como el rostro de la mujer.

Pero del mismo modo en que al volver a sentir ese perfume, el hombre volvería a sentir toda la inquietud y hasta la vergüenza resultante de aquel episodio lamentable, percibiendo la voz, el rostro y el olor de Rusty, Rin-tin-tin puede recuperar todas las sensaciones agradables a eso asociadas (cf. Buffon, 2003[1753], p.68). Rin-tin-tin moverá la cola feliz; y el hombre se dispondrá a volver a perder su billetera. Pero ahí ya habrá una diferencia importante entre el hombre y la bestia. El hombre se entregará asociando ese perfume inconfundible, pero irrepresentable, con una situación pasada que él sí puede representarse, recordar y narrar, perfectamente; y también hará eso previendo algunas de las consecuencias de su comportamiento irresponsable: algo de lo que le pasó antes puede volver a ocurrirle. Rin-tin-tin, en cambio, no podrá hacer esas asociaciones; porque para él todas las percepciones son igualmente irrepresentables: escuchar la voz de Rusty no le traerá representaciones de encuentros pasados; él sólo sentirá que se le *llena de nuevo el corazón*, como a nosotros nos lo puede volver a llenar *un perfume de yuyos y de alfalfa*, aun sin evocar ninguna representación definida.

Es decir: estas consideraciones sobre la imposibilidad de representarnos perfumes – que ratifican lo que Willian Hudson (1893, p.247-51) ya dijo al respecto de aromas y sabores en las cinco páginas finales de *Idle days in Patagonia* – no van en desmedro de la capacidad evocadora de esas sensaciones: el sabor de la célebre *madeleine* de *À la recherche du temps perdu* (Proust,1988[1919], p.46) rescata representaciones nítidas de un pasado durante mucho tiempo olvidado, perdido; aunque el propio sabor sea en sí mismo irrepresentable. Pero además de eso, un sabor o un aroma pueden permitirnos recuperar sentimientos de placer, de dolor, de calma, de miedo – asociados a ellos –, que también son irrepresentables; y, según Buffon, eso es lo que ocurre con los animales: las impresiones pueden evocarles sensaciones agradables, o desagradables, que son ajenas a cualquier representación. Como nos ocurre con ese aroma del humo de un cigarrillo fumado por otro que, muy fugazmente, nos *hiere al pasar*, haciéndonos

recuperar una tentadora e indefinida sensación de placer que no llegamos a identificar, que no llegamos a asociar con ninguna representación; algo que quizá, muy vagamente, asociamos con cierto *tiempo perdido*, de alegría despreocupada.

Así, sin negar que los animales puedan asociar las impresiones presentes con sensaciones pasadas, Buffon (2003[1753], p.39) también puede decir que ellos no tienen recuerdos (Roger, 1989, p.324; Martínez, 1999, p.249); y con los mismos argumentos también podría haber dicho que ellos tampoco sienten *saudades*. Los animales, arguye Buffon (2003[1753], p.65-8), sólo están dotados de ese sentido interno que permite que una sensación presente evoque una sensación previa, pero trayéndola a un presente sin fisuras en el que no hay representaciones que remitan al pasado. La voz de Rusty produce agrado en Rin-tin-tin; pero él no tiene representación de Rusty con la cual asociarla: para él, recordemos, todo es sensación irrepresentable, como lo son los aromas y los sabores. Así, sin poder asociar ese agrado con ninguna representación, Rin-tin-tin sólo puede disfrutarlo como si fuese la primera y la última vez que lo siente.

Algo quizá también pueda ser comparado a con una paramnesia en la cual una sensación ahora percibida parece hacernos revivir una alegría vivida en el pasado sin que podamos acertar a decir cuál. Sólo que, en ese caso – que podría ser el del humo del cigarrillo – nosotros nos quedamos buscando ese supuesto recuerdo, esa representación, que no llegamos a identificar. El animal buffoniano, en cambio, no mancha ese rescate del placer pretérito que le está permitiendo la percepción del presente: simplemente lo vive, lo disfruta, sin empañar su sentimiento con el esfuerzo vano por recuperar un dudoso recuerdo extraviado. Para Buffon un animal es algo así como un *autómata sentimental* que sólo goza y sufre su presente, que nada sabe de su existencia pasada, y que ignora todo porvenir. Siendo también esos los límites de su estrechísima conciencia de sí: el animal sólo siente su existir presente (Buffon, 2003[1753], p.67).

Como ocurre con el sapo que Borges imagina flotando en el aljibe de la casa de Abelino Arredondo, el animal buffoniano no puede tener noción del tiempo (Buffon, 2003[1753], p.64-6): vive en un presente perpetuo que hasta puede parecerse a la eternidad y que abarca, indistintamente, tanto al sueño cuanto a la vigilia (cf. Martínez, 1999, p.250-2). Buffon (2003[1753], p.67), ya lo dije, consideraba que los animales soñaban; pero también afirmaba que al despertar ellos no percibían la diferencia entre las sensaciones que antes habían sufrido o disfrutado, con aquellas que comenzaban a registrar en el momento de despertarse (Buffon, 2003[1753], p.79). Así, sus imágenes oníricas se integraban al registro de su sentido interno con los mismos derechos, y con el mismo peso, que aquellas percibidas en la vigilia (Martínez, 1999, p.251).

Es también importante notar que, mientras la sensación es algo puramente pasivo, la representación supone una actividad: las sensaciones son pasiones de la sensibilidad; y las representaciones son producciones del alma, generadas a partir de esas sensaciones. Por eso, decir que el animal no forma representaciones es también decir que no imagina (Buffon, 2003[1753], p.80); y que tampoco puede figurarse, conforme ya lo dije, el futuro más inmediato (Buffon, 2003[1753], p.80). Y es por lo mismo que el animal no puede formarse ideas de las cosas que percibe. Comparando lugares en los que nos sentimos protegidos del sol abrasador, los seres humanos nos vamos formando la idea de *sombra*; y, así, conforme crecemos y aprendemos, vamos dejando de ser como animalitos y nos humanizamos (cf. Buffon, 2003[1753], p.82-3). En cambio un perro, según lo que Buffon (2003[1753], p.79) nos dice, no puede formarse una idea como la de *sombra*, aun cuando perciba y sienta atracción por la penumbra en la que sintió fresco durante la tarde anterior (cf. Martínez, 1999, p.250); y menos puede comparar la idea de *sombra* con la de *sequedad*, la de *ignorancia*, y la de *pobreza* para así formarse la idea de *privación*.

Homo duplex

Pero esa última limitación, esa incapacidad de formarse ideas abstractas también afecta a la mayoría de los seres humanos: conforme Buffon (2003[1753], p.80) lo reconoce, la capacidad reflexiva de la mayor parte de toda la humanidad, sólo llega a las ideas concretas; y la prueba que de ello nos da puede no ser conclusiva, pero es dolorosamente atendible. Buffon (2003[1753], p.80) dice que:

Si todos los hombres fuesen igualmente capaces de comparar ideas, de generalizarlas y de formar con ellas nuevas combinaciones, todos manifestarían su genio por producciones nuevas, siempre diferentes a las de los otros, y a menudo más perfectas; todos tendrían el don de inventar, o por lo menos el talento de perfeccionar. Pero no: reducidos a una imitación servil, la mayoría de los hombres únicamente hacen lo que ven hacer, sólo piensan de memoria y en el mismo orden que los otros han pensado; las fórmulas, los métodos, los oficios agotan toda la capacidad de su entendimiento, y los dispensan de reflexionar lo suficiente como para crear.

Como sea, aun para desarrollar esas rutinas, y aun para limitarse a la formación esas simples representaciones concretas, debemos suponer que el hombre está dotado de capacidades que Buffon reputa totalmente

ausentes en todos los animales; y esa capacidad, que es la capacidad de reflexionar, o de pensar, supone que los hombres están dotados de un alma inmaterial (cf. Flourens, 1850, p.269; Roger, 1989, p.336): un alma que es explícitamente caracterizada como un *souffle divin* (Buffon, 1766, p.32)⁴. Buffon (2003[1753], p.81) apela así a la idea del *Homo duplex* (Roger, 1989, p.330); que no está muy lejos del dualismo cartesiano. La misma ya había sido introducida en *De la nature de l'homme* (Buffon, 2007b[1749], p.182-3); pero fue mejor enunciada en el *Discours sur la nature des animaux*. Buffon (2003[1753], p.81) dice ahí:

El hombre interior es doble: está compuesto de dos principios diferentes por su naturaleza, y contrarios por su accionar. El alma, ese principio espiritual, ese principio de todo conocimiento, está siempre en oposición con ese otro principio animal y puramente material: el primero es una luz pura que acompaña la calma y la serenidad, una fuente saludable de la que emanan la ciencia, la razón, la sabiduría; la otra es un falso resplandor que sólo brilla por la tempestad y en la obscuridad, un torrente impetuoso que corre entrañando pasiones y errores.

Pero, si nos queda alguna duda de la naturaleza de esa duplicidad, podemos remitirnos al cierre de ese mismo discurso. Ahí leeremos: “quítese al hombre esa luz divina, y su ser será apagado y obscurecido, sólo quedará el animal; él ignorará el pasado, no sospechará el futuro, y ni sabrá qué es el presente” (Buffon, 2003[1753], p.118). Y esa excepcionalidad del hombre, ese hurtarse de lo humano al resto de la naturaleza, se hará también presente en la *Nomenclature des singes* (Buffon, 1766, p.33), perdurando hasta *Les époques de la nature*, donde Buffon (1988[1778], p.160) dirá que “en el hombre la conducta es regida por el espíritu”.

En la primera y en la segunda visión de la naturaleza se nos había dicho que todo en la naturaleza debía explicarse por cuatro factores o elementos: las fuerzas de atracción y de impulsión que actuaban sobre los cuerpos brutos; y el calor y las moléculas orgánicas vivientes que explicaban los fenómenos propios de los seres organizados (Buffon: 1764, p.iv; 1765, p.xx). Y casi toda la *Histoire naturelle générale et particulière* le fue fiel a esa idea. Pero, a la hora de explicar la diferencia entre el hombre y el animal Buffon rompió sus propias reglas: rompió su compromiso naturalista, devolviéndonos al pensamiento teológico.

⁴ Al respecto, véase: Flourens (1850, p.268); Roger (1989, p.340); y Tinland (1992, p.547).

Ahí él apeló a un elemento ajeno a las fuerzas naturales y a la legalidad que supuestamente las regía, atribuyendo la peculiaridad humana a la intervención directa de un dios que ya no actuaba como mero legislador⁵. El espíritu, el alma, no es mera materia bruta sometida a las fuerzas de atracción y de impulsión, ni tampoco es materia orgánica amalgamada por el calor: es *soplo divino*; y puede decirse que Buffon estaba forzado a pensarlo así: no tenía alternativa. Si la corporeidad humana, que fue producida por la misma materia y la misma legalidad que produjo la corporeidad de los otros animales, está imbuida y sometida a un principio totalmente ausente en cualquier otro ser vivo, esa excepcionalidad debe obedecer a algo ajeno a toda materia. En caso contrario, sería muy difícil de explicar que ese sentido interno, común a todos los animales, fuese tan incapaz de cualquier cosa mínimamente semejante a la capacidad de pensar.

Quiero decir: la *unidad de tipo* corporal, que por lo que nos dice Buffon (2003[1753], p.81) incluye a la propia capacidad sensitiva, se explica por el sometimiento de todos los cuerpos organizados a una misma legalidad conformadora que no excluye a las fuerzas de atracción y repulsión que también rigen a los cuerpos brutos (Roger, 1989, p.546; Caponi, 2010, p.152); y si el pensamiento humano no guarda ninguna analogía con la pobre sensibilidad animal, su origen debe buscarse fuera de toda esa legalidad, que es como decir que tenemos que buscarlo fuera de la naturaleza. Tenemos que buscarlo en la propia divinidad que creó la materia del mundo e instituyó la legalidad que rige sus movimientos y sus transformaciones. Buffon, en suma, postuló una brecha insalvable entre el hombre y el animal; y eso lo obligó a traicionar su propio compromiso materialista.

En cierto sentido, hay que decirlo, el tratamiento que Buffon le da a la *subjetividad animal* es intachable. Él asume un punto de vista deflacionista, fiel a la *navaja de Occam*: procura explicar el comportamiento animal en base una *vida anímica* lo más pobre y lo más simple posible. Puede ser, y de hecho tiendo a creerlo, que los desarrollos de la Primatología y de la Etología Cognitiva no corroboren esos análisis, mostrándonos que las exiguas capacidades cognitivas que Buffon atribuye a las demás especies de animales, son totalmente insuficientes para explicar, no ya los comportamientos de un chimpancé o de un perro, sino hasta los de un pulpo o una iguana. Pero creo que eso no sirve para entender la claudicación del naturalismo que está implicada en la idea del *Homo dúplex*. El problema de Buffon fue otro: al postular una brecha muy grande entre el hombre y los demás animales, tuvo que recurrir a un *guinche celestial* (cf. Dennett, 1996, pp.74-5) para explicar el salto o la diferencia ahí implicada. Lo que *natura non da*, el cielo siempre lo presta.

⁵ Al respecto, ver: Tinland (1992, p.552); Martínez (1992, p.567); y Roger (1993, p.538).

Lo que sí todavía podemos hacer es preguntarnos por las razones que Buffon tenía para insistir en postular una brecha entre el hombre y el animal que lo obligaba a traicionar su propio materialismo. Se puede pensar, en este sentido, que Buffon procuró deliberadamente esa traición; y que la distinción hombre-animal fue el pretexto que él encontró para tender un puente entre sus ideas y la religión. Pero creo que cabe concebir otra respuesta: el alma humana no puede estar integrada en la naturaleza porque ella es el teatro, o el espejo, en el que esa naturaleza es representada (Rorty, 1983, p.13-4). En *De la manière d'étudier et de traiter l'Histoire Naturelle*, que es el discurso de obertura de la *Histoire Naturelle générale et particulière*, Buffon (2007a[1749], p.35) había afirmado que: “la primera verdad que surge de este examen serio de la naturaleza, es una verdad quizá humillante para el hombre: él debe incluirse a sí mismo en la clase de los animales, a los cuales se asemeja por todo lo que es material”. Pero si el intelecto humano, no forma parte de lo representado, esa *humillación* no puede afectar al propio sujeto representante.

En “Magias parciales del Quijote”, Borges (1980[1952], p.175) alude a la inquietud que puede suscitar el hecho de que un mapa está incluido en sí mismo, o que en el *Quijote* se hable del libro sobre el Quijote y en *Las mil y una noches* se hable del libro *Las mil y una noches*. Es inquietante cuando la representación se integra a lo representado; y eso es lo que puede ocurrir si el hombre del que habla la Historia Natural resulta ser el mismo hombre que la escribe. Pero, si se concluye que el sujeto que enuncia la Historia Natural es un alma ajena a la naturaleza, aun cuando ella esté encarnada en un cuerpo que sí sea natural; entonces, la distinción entre lo representante y lo representado se restablece, y la inquietud se disipa.

En el sistema buffoniano, podemos entonces decir, la distinción entre el hombre y animal juega un lugar análogo a la distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa* en el cartesianismo. Del mismo modo en que, para Descartes (1637[1927], p.35), lo corporal del hombre forma parte de esa *res extensa* que la *res cogitans* está llamada a representar sin nunca confundirse con ella; en Buffon la dimensión corporal del hombre puede ser asunto de Historia Natural, sin que eso valga para el alma en la que esa representación de la naturaleza habrá de tramarse. En este sentido, el pensamiento de Buffon es tributario de un modo de entender al conocimiento que es típico de la Filosofía moderna y cuya consagración, como Richard Rorty (1983, p.128) mostró, fue la obra de Kant. En ese sentido, el naturalista Buffon quedó en una posición más próxima de la de Descartes, que de aquella asumida por su contemporáneo escocés, David Hume.

Referencias

- BORGES, Jorge 1980[1952]: *Otras inquisiciones*. In BORGES, Jorge: *Prosa completa* II. Barcelona: Bruguera, pp.129-306.
- BORGES, Jorge 1980[1975]: *El libro de arena*. In: BORGES, Jorge. *Prosa completa* II. Barcelona: Bruguera, pp.455-537.
- BUFFON, Georges 1764: *Histoire naturelle générale et particulière* XII. Paris: L'Imprimerie Royale.
- BUFFON, Georges 1765 : *Histoire naturelle générale et particulière* XIII. Paris: L'Imprimerie Royale.
- BUFFON, Georges 1766: *Histoire naturelle générale et particulière* XIV. Paris: L'Imprimerie Royale.
- BUFFON, Georges 1988[1778]: *Les époques de la nature*. Paris: Muséum National de Histoire Naturelle.
- BUFFON, Georges 2003[1753]. *Discours sur la nature des animaux* (*Histoire Naturelle* IV). Paris: Rivages.
- BUFFON, Georges 2007a[1749]: De la manière d'étudier et de traiter l'histoire Naturelle (*Histoire Naturelle* I). In SCHMITT, Stéphane (Ed.): *Buffon – Œuvres*. Paris: Gallimard, pp.29-66.
- BUFFON, Georges 2007b[1749]: De la nature de l'homme (*Histoire Naturelle* III). In SCHMITT, Stéphane (Ed.): *Buffon – Œuvres*. Paris: Gallimard, pp.181-190.
- BUFFON, Georges 2007c[1749]: Des sens en général (*Histoire Naturelle* III). In SCHMITT, Stéphane (Ed.): *Buffon – Œuvres*. Paris: Gallimard, pp.295-306.
- BUFFON, Georges 2007d[1760]. La chaise-souris (*Histoire Naturelle* VIII). In SCHMITT, Stéphane (Ed.): *Buffon – Œuvres*. Paris: Gallimard, pp.817-826.
- BURTT, Edwin 1925: *The metaphysical foundations of modern physical science*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & C°.
- CAPONI, Gustavo 2010: *Buffon*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- DENNETT, Daniel 1996: *Darwin's dangerous idea*. London: Penguin.
- DESCARTES, René 1927[1637]: *Discours de la méthode*. In DESCARTES, René: *Ouvres choisies*. Paris: Garnier, pp.1-59.
- DIJKGRAAF, Sven 1960: Spallanzani's unpublished experiments on the sensory basis of object perception. *Isis* 51 (1): 9-20.
- FLOURENS, Pierre 1850: *Histoire des travaux et des idées de Buffon*. Paris: Hachette.
- HUDSON, Willian 1893: *Idle days in Patagonia*. Chapman & Hall: London.

LOCKE, John 1939[1690]: *An essay concerning human understanding*. In BURTT, Edwin (Ed.). *The English Philosophers from Bacon to Mill*. New York: Random House, p. 238-402. 1939.

MARTÍNEZ, Jorge 1992: Des moeurs des singes: Buffon et ses contemporains. In GAYON, Jean (Ed.): *Buffon 88*. Paris: Vrin, pp.557-568.

MARTÍNEZ, Jorge 1999: Primates humanos y no humanos en la obra de Buffon. In GUTIÉRREZ, Raul; MARTÍNEZ, Jorge; VERA, José (Ed.): *Estudios en Historia y Filosofía de la Biología I*. Centro Lombardo Toledano: México, pp.247-262.

O'CONNOR, Daniel 1968: Locke. In O'CONNOR, Daniel (Ed.). *Historia crítica de la filosofía occidental: el empirismo inglés*. Buenos Aires: Paidós, pp.66-118.

PROUST, Marcel 1988[1919]: *Du côté de chez Swann : À la recherche du temps perdu I*. Paris: Gallimard.

ROGER, Jacques 1989: *Buffon*. Paris: Fayard.

RORTY, Richard 1983: *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

TINLAND, Frank 1992: Les limites de l'animalité et de l'humanité selon Buffon et leur pertinence pour l'anthropologie contemporaine. In GAYON, Jean (Ed.): *Buffon 88*. Paris: Vrin, pp.543-556.

Primera edición, 2016

Makinistian, Alberto A.

Cincuenta años de Homo habilis: 1964-2014 / Alberto A. Makinistian;
compilado por Alberto A. Makinistian. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de
Buenos Aires: Aspha; Rosario: Facultad de Humanidades y Artes,
Universidad Nacional de Rosario, 2016.
124 p.; 24 x 17 cm.

ISBN 978-987-3851-10-0

1. Antropología. 2. Evolución Humana. I. Makinistian, Alberto A., comp.
II. Título.
CDD 599.9092

Diseño y diagramación:
Odlanyer Hernández de Lara

© Los autores

Aspha Ediciones
Virrey Liniers 340, 3ro L. (1174)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina
Telf. (54911) 4864-0439
asphaediciones@gmail.com
www.asphaediciones.com.ar

IMPRESO EN ARGENTINA /
PRINTED IN ARGENTINA

Hecho el depósito que establece la
ley 11.723

AUTORIDADES FACULTAD
HUMANIDADES Y ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE
ROSARIO

Decano: Prof. José Goity
Vicedecana: Prof. Marta Varela
Secretaria Académica:
Dra. Liliana Perez
Directora Escuela de Antropología:
Elida Moreira

COMISIÓN ORGANIZADORA
SEGUNDAS JORNADAS
INTERCÁTEDRA

Presidente: Lic. Alberto Makinistian
Dra. Ana María Rocchetti
Prof. Nélica De Grandis
Dra. Ma. Carolina Barboza
Prof. y Lic. Mónica Valentini
Dra. Carolina Piccoli
Dra. Irene Dosztal
Srta. Marina De Biassi