



La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida

Joan Lluís Llinàs¹

Recibido: 14 de septiembre de 2017 / Aceptado: 25 de octubre de 2017

Resumen. El objeto de este artículo es analizar las posiciones de Montaigne y Descartes en relación a la cuestión del animal. Para ello, empiezo caracterizando la posición de Derrida al respecto, que considera a Montaigne y a Descartes como dos posiciones antagónicas sobre el tema. A continuación, analizo las posiciones de Montaigne y Descartes a partir del comentario de textos de ambos autores, y trato de explicar el giro cartesiano sobre la cuestión animal respecto de Montaigne. Finalmente, sostengo que el enfoque de Derrida, más allá de poner el acento en el menosprecio del animal por parte de la tradición occidental, recoge la cuestión de disputa entre Montaigne y Descartes, que no es tanto la dignidad animal como la peculiaridad del hombre, peculiaridad que debe ser demostrada para hacer posible el gobierno de sí en un mundo no ya incomprensible (como el de Montaigne), sino explicable mediante unas leyes que parecen imposibilitar la libertad humana.

Palabras clave: Descartes, Montaigne, Derrida, animales, ser humano, gobierno de sí.

[en] The Question of the Animal and Self-Government. Montaigne, Descartes and Derrida

Abstract. The aim of this article is to analyse the positions of Montaigne and Descartes in relation to the question of the animal. To do this, I begin by characterizing Derrida's position on the subject, who considers Montaigne and Descartes as two opposing positions on the subject. Then, I analyse the positions of Montaigne and Descartes by means of a commentary on texts by both authors, while I try to explain the Cartesian turn on the animal question with respect to Montaigne. Finally, I argue that Derrida's approach, beyond emphasizing the problem of the animal from the point of view of the Western tradition, inherits the dispute between Montaigne and Descartes. He stressed not so much animal dignity as the peculiarity of man. Moreover, this peculiarity must be demonstrated in order to make self-government possible in a world which is not incomprehensible (like that of Montaigne), but explicable by laws that seem to make human freedom impossible.

Keywords: Descartes, Montaigne, Derrida, animals, human being, self-government.

Sumario. 1. Introducción. 2. Montaigne: de la capacidad de abstracción animal a la animalización del hombre. 3. Descartes: la reivindicación de la singularidad del hombre. 4. Peculiaridad del hombre y gobierno de sí. 5. Para concluir.

¹ Universitat de les Illes Balears (España)
E-mail: jlluis.llinas@uib.es

Cómo citar: Llinàs, J. L. (2017) La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 11, 87-102.

1. Introducción

En *L'animal que donc je suis*, Derrida propone una deconstrucción de la tradición filosófica dominante sobre el animal, tradición que va de Descartes hasta Heidegger, Levinas y Lacan, y que reduce al animal a un solo conjunto homogéneo e indiferenciado, privándolo de *logos*, como algo que se pone enfrente del ser humano². El objetivo de Derrida es multiplicar las diferencias para mostrar la fragilidad de la oposición entre animal y hombre, poniendo en cuestión tanto la llamada “animalidad” del animal como la “humanidad” del hombre. Porque lo que se discute no es sólo si el hombre tiene derecho de atribuirle al animal determinadas capacidades, sino también si el hombre puede atribuirse a sí mismo aquello que le niega al animal. En este último punto se basa la crítica a la tradición representada, entre otros, por Descartes. Dicha crítica puede ser resumida en dos supuestos que se ponen en cuestión. El primero consiste en considerar al animal simplemente como un objeto de estudio, algo susceptible de ser conocido, diseccionado y valorado exclusivamente en la medida que posee un conocimiento que puede ser estudiado “científicamente”. Este supuesto aparece ligado inicialmente a una concepción mecanicista del mundo, a partir de la cual el comportamiento del animal puede ser explicado atendiendo únicamente a movimientos mecánicos. El segundo supuesto es que los animales pueden ser categorizados y reducidos a un concepto, el animal, una categoría realizada desde el hombre y que explicaría todo lo que necesitamos saber sobre el animal. Para desmontar estos supuestos, Derrida adopta estrategias distintas. Frente al primero, convierte al animal en una subjetividad, que eventualmente puede interpelar al hombre, y, por tanto, con una dignidad comparable a la del ser humano. Frente al segundo, rehúye el término animal, un singular que elimina la pluralidad y la diversidad, y lleva esa diversidad al extremo de constituir al animal como lo absolutamente otro³.

Este paradójico doble movimiento de similitud y disimilitud conduce a cuestionar la peculiaridad del hombre y su lugar privilegiado en el universo. Diluyendo las fronteras entre animal y hombre, éste queda en plano de igualdad con el resto; llevando las diferencias al límite, aquel se resiste a ser explicado y reducido a categorías humanas. Descartes es, entre otros, el “enemigo” que representa esta visión del hombre y del animal, visión que debe ser cuestionada para ser abandonada. Y Montaigne es mencionado, al inicio de *L'animal que donc je suis*, como una alternativa pre-cartesiana y pre-moderna a esta tradición que

² J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.

³ Sobre esta doble operación derridiana, además de la obra citada en la nota anterior, véase J. DERRIDA, *Le toucher, Jean Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2007; J. GRONDIN, «Derrida et la question de l'animal», *Cités* 30 (2007/2), 31-39; K. OLIVER, «Sexual Difference, Animal Difference: Derrida and Difference 'Worthy of its Name'», *Hypatia*, 24/2 (2009), 290-312.

debe ser deconstruida. Montaigne entra en escena a partir de la frase de Derrida «un animal me mira», con ocasión de la gata que está mirando a Derrida. La gata de Derrida no es la gata de Montaigne, pero la asociación con el pasaje de la Apología en el que Montaigne se pregunta si es él que está jugando con su gata o es la gata que está jugando con él (II,12, 452C), es clara. Para Derrida:

Montaigne se mofa del ‘cinismo humano respecto de las bestias’, de la ‘presunción’ y la ‘imaginación’ del hombre cuando pretende, por ejemplo, saber lo que pasa por la cabeza de los animales. Sobre todo, cuando pretende asignarles o rehusarles facultades. Por el contrario, habría que reconocer a los animales una ‘facilidad’ para vocalizar letras y sílabas. Poder que –Montaigne lo afirma con total seguridad– ‘testimonia que poseen un discurso interior que los torna así voluntariosos y disciplinables para aprender’ (...) y la cuestión, entonces, ya no es tanto el animal como la ingenua seguridad del hombre⁴.

El objetivo de Montaigne, pues, no parece ser tanto defender las cualidades de los animales como criticar la pretensión humana de sentar cátedra sobre ellos. Así, para Derrida, de Montaigne a Descartes existiría un tránsito, una manera distinta de ver el animal, un abandono en beneficio de la manera moderna de considerar el animal. La mirada de Montaigne, así, aparece para Derrida como opuesta a la de Descartes, y supondría un elemento marginal dentro del logocentrismo dominante, cuya primera y máxima expresión de la llamada primera modernidad sería Descartes. Montaigne sería, en este contexto, un aliado en la tarea de destruir el primer supuesto, el de la cientificidad de la aproximación al animal. Es un aliado aparentemente paradójico, pues en cierto modo Montaigne trata al animal como objeto de estudio, aunque su finalidad no sea tanto explicar el comportamiento animal como mostrar que la frontera entre el hombre y los animales no está nada clara. El texto en el que Montaigne desarrolla el tema de la comparación entre los animales y los humanos es la «Apologie de Raimond Sebond», el capítulo más extenso de los *Essais*, en el que se intenta desmontar la presunción humana de elevarse sobre su condición⁵. La hipótesis de fondo de Montaigne es que tanto hombre como animales son seres naturales, y en consecuencia la naturaleza les ha provisto de lo necesario para vivir con éxito. Repasando diversos aspectos, como el de la comunicación, la organización social, la amistad, la fidelidad... se llega a la misma conclusión, que no se puede establecer la superioridad del hombre, sino más bien al contrario, en la medida que éste no utiliza adecuadamente los instrumentos que la naturaleza le ha proporcionado. Sólo cuando el hombre no pretenda ir más allá de sus posibilidades y se adecúe a las necesidades que vienen dadas por la naturaleza, está utilizando sus instrumentos –en especial la razón, lo que lo distingue– dentro de los límites adecuados. En cambio, cuando el hombre es

⁴ J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, 21.

⁵ M. de MONTAIGNE, « Apologie de Raimond Sebond », en *Les Essais*, Édition de Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1988, II, 12, 438-604. Se cita por número de libro, de capítulo y de página de la edición citada. Si es el caso, se añade el número de página de la edición castellana utilizada. La comparación entre los animales y el hombre se produce entre las páginas 452-486.

vanidoso y olvida su condición es cuando se convierte en la más débil y calamitosa de las criaturas⁶.

Lo que pretendo a continuación es analizar los puntos de vista de Montaigne y Descartes sobre el animal partiendo de la hipótesis basada en Derrida que estos dos puntos de vista se oponen -siendo el primero el representante de una tradición soterrada que de alguna manera restituye a los animales su dignidad, y el segundo el baluarte de la tradición dominante que privilegia la superioridad teórico-práctica sobre el animal-, y comprobar hasta qué punto esto es así. Para ello, en primer lugar comentaré un fragmento de la Apología, en la que Montaigne, a partir de la conducta del alción, deriva hacia la cuestión del pensamiento abstracto; en segundo lugar, me referiré a diversos textos cartesianos en los que aborda la cuestión de la comparación entre el hombre y el animal, esto es, la quinta parte del *Discurso del método*, y la correspondencia con el Marqués de Newcastle y con Henry More; finalmente, defenderé que tanto para Montaigne como para Descartes, el tema de los animales es subsidiario de la cuestión fundamental, que es la del ser humano y su lugar en el mundo, la cuestión de cómo hay que conducirse, y analizaré las dos posiciones alternativas, consecuencia de la *Weltanschauung* de cada uno.

2. Montaigne: de la capacidad de abstracción animal a la animalización del hombre

De todas las comparaciones animales-hombre que establece Montaigne en la «Apología de Raimundo Sabunde», hay una que es de especial interés para entender la posición de Descartes en relación a Montaigne. Se trata de la conducta del alción, cuya descripción lleva a Montaigne a defender en los animales la capacidad de abstracción. Conviene analizar este fragmento en su totalidad, para entender cómo Montaigne deriva hacia esta posición⁷. Del caso del alción, caben

⁶ M. de MONTAIGNE, « Apologie de Raimond Sebond », 452.

⁷ «Y en cuanto a los lazos de familiaridad y conveniencia que se establecen mediante el trato, de ordinario mantenemos juntos a gatos, perros y liebres; mas lo que enseña la experiencia a aquellos que viajan por mar, y en especial por el mar de Sicilia, sobre la condición de los alciones, supera toda imaginación humana. ¿De qué especie animal ha honrado tanto la naturaleza las camadas, el nacimiento y el parto? Pues, efectivamente, dicen los poetas que antaño, estando solo la isla de Delos errante, fue sujeta para el servicio de alumbramiento de Latona, mas Dios ha querido que todo el mar se detenga, se calme y se alise, sin olas, ni vientos, ni lluvias, mientras el alción hace a sus crías, lo que ocurre justamente alrededor del solsticio, el día más corto del año; y por privilegio suyo tenemos siete días y siete noches, en pleno corazón del invierno, durante los cuales podemos navegar sin peligro. Sus hembras no reconocen más macho que el suyo propio, lo asisten toda la vida sin abandonarlo jamás, si llega a estar débil y cascado, lo cargan sobre sus hombros, llevándolo a todas partes y sirviéndole hasta la muerte. Mas ninguna inteligencia ha podido llegar aún al conocimiento de ese maravilloso arte con el que le alción construye el nido para sus pequeños, ni a adivinar su material. Plutarco, que ha visto y palpado varios, piensa que debe estar compuesto por escamas de algún pez unidas y ligadas juntas, entrelazadas unas a lo largo, otras de través, y haciendo curvas y redondeces, de modo tal que al final forman una embarcación redondea presta para navegar; luego, cuando ha acabado de construirla, la lleva al batir de las olas marinas, allí donde el mar, golpeándola suavemente, le enseña a cortar, le enseña a carenar lo que no está bien pagado y a reforzar los lugares donde ve que la estructura falla soltándose con los golpes del mar; y por el contrario, lo que está bien unido, el batir del mar lo estrecha y une, de forma que no puede ni romperse ni disolverse o estropearse con pedradas o palos, a no ser con mucho esfuerzo. Y lo que es más admirable aún es la proporción y la forma del hueco interior, pues está compuesto y proporcionado de forma que no puede acoger ni admitir más que al pájaro que lo ha construido, pues para toda otra cosa resulta cerrado, clausurado e impenetrable, de manera que nada puede entrar, ni siquiera el agua del

destacar dos aspectos. El primero es el papel de la experiencia. Obsérvese que no se limita a exponer un hecho de experiencia (aunque sea indirecta), sino que este hecho nos conduce a buscar una causa, quizás porque esto, imaginar causas, forme parte de la condición humana. En concreto, en el texto aparecen dos causas, la naturaleza y Dios. Atribuyendo un sujeto de la acción que no es el hombre, el contraste entre lo que depende del hombre y lo que no se hace mucho más claro. El hombre puede adiestrar a los animales, pero la naturaleza (o Dios) llega mucho más lejos y mejor en esta tarea. La obra de la naturaleza sobrepasa toda cogitación humana, porque todo deviene posible. Desconocemos los mecanismos que operan en el curso de los acontecimientos, pues si así fuese significaría que tenemos acceso a la voluntad de Dios. Esta visión de la naturaleza como inmensidad nos conduce a la modestia, ya que ante tamaña inmensidad nos es imposible situarnos por encima del mundo natural. Así, en este texto la experiencia del alción se presenta como un ejemplo particular de la mirada sobre la naturaleza y de lo que podemos aprender de ella. Se trata, pues, de alargar nuestra vista para ser consciente de nuestro lugar en el mundo, y esto justifica la multiplicación de ejemplos sobre los animales que aparecen en la Apología. Esta multiplicación se convierte en un aprendizaje para el lector, que a través de dicha acumulación percibe adecuadamente la grandeza de la naturaleza y sitúa al hombre en ella

mar. He aquí una clara descripción de esta construcción, y tomada de fragmento fiable; sin embargo, paréceme que no esclarece bastante la dificultad de esta arquitectura. ¿Y, por tanto, qué vanidad puede llevarnos a colocar por debajo de nosotros y a interpretar con desdén los actos que no podemos ni imitar ni comprender?

Para profundizar algo más en esta igualdad y correspondencia entre nosotros y los animales, el privilegio del que se gloria nuestra alma, de referir a su condición todo cuanto concibe, de despojar de cualidades mortales y corporales todo cuanto a ella viene, de forzar a todo cuanto considera digno de su trato a desvestirse y despojarse de su condición corruptible, haciendo que deje a un lado, en cuanto vestidos superfluos y viles, el espesor, la longitud, la profundidad, el peso, el color, el olor, la aspereza, la suavidad, la dureza, la blandura y toda característica sensible, para adaptarlo a su condición inmortal y espiritual, de manera que Roma y París, a los que tengo en mi corazón, París, a la que imagino, la imagino y comprendo sin tamaño ni lugar, sin piedra, ni escayola, ni madera; este mismo privilegio, digo, parecen tenerlo manifestamente los animales pues un caballo acostumbrado a las trompetas, a los arcabuzos y a la lucha, al que vemos temblar y estremecerse mientras duerme, tendido en su lecho, como si estuviera en el combate, seguro que concibe en su alma un son de tambores sin ruido, un ejército sin armas y sin cuerpo:

Quippe videbis equos fortes, cum membra iacebunt

In somnis, sudare tamen, spirarque saepe,

Et quasi de palma summas contendere vides

Esa liebre que un lebre se imagina en sueños, tras la cual vémosle jadear mientras duerme, alargar el rabo, sacudir las patas e imitar perfectamente los movimientos de la carrera, es una liebre sin pelo ni huesos.

Venantumque canes in molli saepe quiete

Lactant crura tamen súbito, vocesque repente

Mittunt, et crebras reductunt naribus auras,

Ut vestigia si teneant inventa ferarum.

Experge factique sequuntur inania saepe

Cervorum simulacra, fugae quasi dedita cernant:

Donec discussis redeant erroribus ad se.

Los perros guardianes a los que a menudo vemos gruñir soñando y luego ladrar del todo y despertarse sobresaltados como si vieran llegar a algún extraño; ese extraño al que su alma ve es un hombre espiritual e imperceptible, sin dimensión, ni color, ni ser:

Consuela domi catulorum blanda propago

Degere, saepe levem ex oculis volumcremque soporem

Discutere, et corpus de terra corripere instant,

Proinde quasi ignotas facies atque ora tueantur.» («Apología de Raimundo Sabunde», II, 12, 480-482; trad. cast. Almudena Montojo, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2014, 483-485).

adecuadamente. En este sentido, la Apología puede ser considerada como un proceso de conocimiento de sí: por la acumulación de ejemplos sobre los animales, la naturaleza deviene cada vez más inmensa, y el hombre cada vez más pequeño.

El segundo aspecto que quiero destacar es el de la fabricación. El hombre construye, el alción construye, la naturaleza construye, Dios construye, Dios ha hecho que el alción fabrique, el hombre desconoce cómo Dios fabrica. Esta idea de fábrica está en consonancia con un pasaje anterior de la Apología, previo a la comparación con los animales:

Por otro lado, es imposible de creer que toda esta máquina no tenga alguna marca grabada de mano de este gran arquitecto y que no haya alguna imagen de las cosas del mundo que refleje de algún modo al obrero que las ha construido y formado⁸.

El mundo es una máquina, lo que significa que ha sido construido, y si es así, hace falta un arquitecto. En el caos del alción, Montaigne recurre a la naturaleza y a Dios como causa, en coherencia con este último fragmento aludido. El fundamento de la metáfora es la idea de causa. Y el conocimiento de los efectos nos conduce a buscar su causa. En este fragmento, Montaigne sitúa la metáfora en un cuadro de verosimilitud: es creíble que la máquina posea las marcas de la creación, pero es difícil de comprender esto en un marco en el que se remarca la inaccesibilidad al ser (*Essais*, II, 12, 601; 601). No hay relación entre las razones divinas y las razones humanas, Dios no puede ser sometido a los principios de identidad, de contradicción, de tercero excluido, nada de eso (II, 12, 527; 541). La razón es, simplemente, un rasgo de carácter antropológico que, según lo visto, quizás no sea exclusivo del hombre. En otro pasaje, Montaigne afirma: «No puede el hombre ser sino lo que es, ni pensar sino según su alcance» (II, 12, 520; 521).

El alcance humano es el que establece la relación entre la máquina y el arquitecto: en las cosas del mundo encontramos la imagen de Dios, pero se trata de un Dios humano, pues estamos atrapados en nosotros mismos, no podemos ir más allá de nosotros. Somos nosotros quienes establecemos la relación. Sin embargo, esto no significa que establecer esta relación entre la máquina y el arquitecto no sea, en tanto que discurso humano, útil. Y, en el fragmento que nos ocupa, la utilidad no es teológica, sino de conocimiento de sí. Situando a Dios como constructor, el hombre comprende la inmensidad de la naturaleza y se comprende a sí mismo como inferior.

Así, este fragmento puede ser interpretado desde dos puntos de vista. Por una parte, y tal como es caracterizado por Derrida, como un texto pre-moderno, en la medida que uno de los aspectos de la modernidad consistirá en el desplazamiento de Dios por el hombre, que intentará reemplazar a aquel como maestro y señor de la naturaleza. Así, la crítica de Montaigne puede ser vista como una crítica *avant la lettre* a la modernidad, en la línea de las críticas posteriores a la Ilustración (desde los románticos a los post-modernos). Pero, desde otra parte, leído a partir de las consideraciones hechas sobre el pasaje de la máquina y el arquitecto, Montaigne se situaría dentro de la modernidad al considerar que la razón pertenece al ser humano

⁸ M. de MONTAIGNE, *Essais*, II, 12, 446; 450.

y que todo conocimiento, humano, forma parte del alcance humano, y enlazaría con la crítica ilustrada de la razón por la razón misma.

Es en este contexto de rebaja de la vanidad humana que Montaigne, en el fragmento que estamos comentando, da un paso más, equiparando a los animales con el hombre. No se trata ya de rebajarnos, sino de igualarnos. El ejemplo del alción nos ha mostrado la debilidad humana y la superioridad del animal, pero Montaigne no quiere que el lector se quede sólo con eso, sino que es un paso necesario para considerar la igualdad entre animales y humanos, esto es, la animalidad del hombre. Para ello, Montaigne recurre a otros ejemplos e introduce un nuevo objeto de comparación, la facultad de la imaginación. Estaba presente desde el inicio, pues en el ejemplo del alción, que sobrepasa toda cogitación humana, es la imaginación la que es interpelada. Ahora Montaigne nos recuerda en qué consiste el proceso imaginativo: cuando el hombre recibe en la imaginación, des-corporeiza, elimina lo sensible, para alcanzar una imagen que corresponde a la condición espiritual del hombre. La imagen está desprovista de materialidad. Aquí Montaigne recoge un pasaje del *Liber Creaturarum* de Sabunde, en el que se explica que el hombre, a partir de imágenes sensibles, forma conceptos abstractos⁹. El alma tiene un poder de abstracción por el cual impone a su objeto su propia forma, eliminando sus cualidades corporales. Pero para Sabunde, el hombre se distingue de los animales porque posee un discurso que le permite conducir las cosas a su intelecto y decidir libremente sobre ellas. Es importante resaltar que este pasaje de Sabunde, casi transcrito literalmente por Montaigne, aparece en la cuestión de la inmortalidad del alma. Se trata de uno de los argumentos de Sabunde a favor de la inmortalidad: el poder de abstracción del alma, que le permite eliminar la materialidad de las cosas y captar el universal incorruptible. Montaigne, para sus propósitos, pone en juego, pues, a Plutarco y a Sabunde, pero también a Lucrecio.

Las citas de Lucrecio corresponden al libro IV de *De Rerum Natura*, en el que Lucrecio habla de los sueños¹⁰. Montaigne intenta mostrar que los animales también imaginan, y que lo hacen de la misma manera que el ser humano. El ejemplo del caballo lo iguala al hombre a partir de la similitud del proceso de la imaginación. Nótese que el escéptico Montaigne afirma con contundencia: «seguro que concibe en su alma». Esto es así porque en la experiencia externa que poseemos es similar, y a los mismos efectos les deberían corresponder las mismas causas. Así, si aceptamos una relación causa-efecto en el hombre, y si en los animales encontramos efectos similares o idénticos, entonces debemos atribuirles causas similares o idénticas. Es el caso de las acciones virtuosas o viciosas de los animales, pero también de la facultad de abstracción. El tema es distinto, pero la estrategia metodológica es la misma: por el ejemplo del alción, Montaigne muestra la igualdad entre animales y humanos mediante un criterio metodológico de aplicar la analogía de la relación causa-efecto; esto le permite dar un paso más e introducir una cuestión mucho más polémica, la de la abstracción, polémica porque está

⁹ R. SABUNDE, *Liber creaturarum. Theologia naturalis, siue liber creaturarum specialiter de homine, & de natura eis inquantum homo ...*, II, 217. {<http://www.cervantesvirtual.com/obra/liber-creaturarum-theologia-naturalis-siue-liber-creaturarum-specialiter-de-homine-de-natura-eis-inquantum-homo>}

¹⁰ LUCRECIO, *De rerum natura. De la naturaleza*. trad. Eduard Valentí, Madrid, Acanfilado, 2012, libro IV, 987-991-998.

ligada a la cuestión de la inmortalidad y a la de la corporalidad del hombre. Es cierto que la argumentación de Montaigne no es muy técnica, y que no tiene en cuenta la distinción aristotélica entre imaginación sensible e inteligencia, pero la simplicidad del argumento juega a su favor: si los animales sueñan, hemos de suponer que sus sueños se producen de manera similar a la del hombre. Así, los animales, a partir de la experiencia sensible, llegan, por la imaginación que actúa en el sueño, a la abstracción.

No es casual que, inmediatamente después del fragmento que estamos comentando, Montaigne introduzca el tema del cuerpo. Y tampoco que el autor que enlace los dos temas sea Lucrecio, pues éste representa la defensa de la corporalidad¹¹. Escogiendo tres citas de *De Rerum Natura* para igualar los procedimientos del alma humana y animal, otra lectura aparece, además de la explícita de mostrar la capacidad del animal de eliminar el cuerpo en el proceso imaginativo, de abstraer como lo hace el hombre. Esta lectura alternativa, más implícita, consiste en igualar por el otro lado, acercando el hombre al animal, pues la actividad mental de éste, aunque pueda abstraer, no parece que le permita acceder a una dimensión radicalmente distinta de la corporal. Todo este pasaje sobre la abstracción puede ser visto, así, como un diálogo o discusión entre Lucrecio y Sabunde. Montaigne utiliza Lucrecio como una evidencia de que lo que Sabunde atribuye al hombre vale también para los animales. Pero, remarquemos que esta lectura alternativa parece incompatible con la anterior, o cuando menos así ha sucedido: Mientras Champaignac, Silhon o Descartes interpretan que la igualdad montaigneana entre animales y hombres implica aceptar la inmortalidad del alma animal, el propio Champaignac admite que es posible la «igualdad por abajo» esto es, que el hombre, como el animal, no posea alma inmortal. Esta es la consecuencia más peligrosa (y por esto precisamente no explicitada) de la homogeneización de los seres vivos operada por Montaigne.

3. Descartes: la reivindicación de la singularidad del hombre

En la quinta parte del *Discurso del Método*, Descartes reacciona ante la posición de Montaigne, aunque sin citarlo. Para ello, parte de la misma idea de fabricar, que habíamos visto en el pasaje de Montaigne, con la intención de mostrar que existen diversos modos de fabricación en la naturaleza. Así, el texto cartesiano no empieza comparando directamente al hombre con el animal, sino al hombre con una máquina, argumentando por qué el hombre no es igual a una máquina¹². La

¹¹ Recordemos que para Savonarola, cien años antes, Lucrecio representaba el ateísmo.

¹² «En este lugar de mi tratado me detuve de forma particular en hacer ver que, si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y la figura de un mono, o de cualquier animal sin razón, no tendríamos medio alguno para reconocer que tales máquinas no tuviesen la misma naturaleza que estos animales. Por el contrario, si hubiese alguna que tuviese semejanza con nuestro cuerpo e imitase todas nuestras acciones tanto cuanto fuese moralmente posible, tendríamos siempre medios muy seguros para conocer que no serían verdaderos hombres. El primero es que nunca podrían usar palabras ni otros signos disponiéndolo tal y como nosotros lo hacemos para manifestar a otros nuestros pensamientos. Pues puede fácilmente pensarse que una máquina esté hecha de forma tal que profiera palabras e inclusive que profiera algunas a propósito de acciones corporales que causasen cierto cambio en sus órganos, como si se pulsa en un cierto lugar que pregunte qué se le quiere decir y si se pulsa en otro que grite que se le hace daño y cosas semejantes; pero no será capaz de utilizar de forma diversa las palabras, para responder al sentido de todo cuanto se le diga en su presencia, tal y como los

máquina presenta, frente al hombre, limitaciones como la falta de lenguaje como el humano y su incapacidad para reaccionar antes las diversas circunstancias de la vida como lo hace el hombre utilizando su razón. El objetivo principal de Descartes es mostrar la peculiaridad humana. La teoría de la distinción entre alma y cuerpo, aunque no mencionada en este fragmento, planea por todo el texto: el hombre no es una máquina porque, en último término, posee un alma que no es reductible al cuerpo, alma donde se aloja la facultad de la razón y el lenguaje. Al ser el hombre algo no reductible a cuerpo, es algo más que una máquina. En cambio, ésta para Descartes no puede en ningún caso utilizar la razón y el lenguaje humanos porque es algo meramente material. Esta es la razón de fondo, pero obsérvese que Descartes no la explicita, sino que se limita a aseverar, mediante una especie de experimento mental, que las máquinas no podrán ni utilizar un lenguaje como el humano, ni ejecutar acciones a la manera humana, puesto que no podremos proporcionarles el instrumento universal que es la razón, sino sólo crearlas para que ejecuten acciones particulares concretas, a partir de una correcta disposición de sus órganos. Esta imposibilidad moral, para Descartes, se deriva de la imposibilidad de prever y establecer mecanismos para todas las acciones posibles, puesto que la razón humana no funciona como mecanismos, sino que presupone la libertad.

En el texto que continúa el *Discurso*, Descartes introduce la comparación entre humanos y animales. Las dos distinciones entre humanos y máquinas se dan también al comparar humanos y animales. En primer lugar, los hombres, por embrutecidos que sean, son capaces de componer un discurso «mediante el cual den a conocer sus pensamientos», mientras que no existen animales que sean capaces de algo semejante, aunque posean los órganos adecuados para proferir palabras, pues no demuestran que piensan lo que expresan. El que no puedan hacerlo, para Descartes, es una prueba de que carecen de razón, el instrumento necesario para que haya lenguaje humano. Podemos entrenar a un animal, pero no conseguiremos que expresen sus pensamientos mediante un lenguaje, ni conseguiremos comunicarnos con ellos en este nivel. En segundo lugar, como sucede con las máquinas, los animales pueden realizar algunas acciones mucho mejor que los humanos, pero eso no prueba que tengan “ingenio”, puesto que, de ser así, según Descartes, podrían ejecutar cualquier acción mejor que nosotros, y no sólo aquellas que dependen de la adecuada disposición de sus órganos. La conclusión de Descartes es clara:

hombres menos capacitados pueden realizar. El segundo es que, aunque fuesen capaces de ejecutar varias acciones tan correctamente o mejor que ninguno de nosotros, fallarían sin duda en otras, en virtud de lo cual descubriríamos que no obran por conocimiento, sino solamente en virtud de la disposición de sus órganos. Pues, así como la razón es un instrumento universal, capaz de servir en cualquier circunstancia, estos órganos, por el contrario, exigen una disposición particular para cada acción concreta. Por lo cual es moralmente imposible que exista una máquina con una variedad de resortes dispuestos en una forma tal que pudieran hacerla actuar en todas las coyunturas de la vida, tal y como nuestra razón nos hace actuar.» R. DESCARTES, *Discurso del método*, en *Oeuvres de Descartes*, éd. Adam-Tannery, 11 vols., Paris, Vrin, 1996. Se cita por el acrónimo AT, seguido del número de volumen y de página, y, si procede, la indicación de la traducción castellana. En este caso, AT VI, 56-57. Cito por la traducción castellana a cargo de Guillermo Quintás, *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1999.

Por el contrario, debemos afirmar que carecen totalmente de él [ingenio] y que es la Naturaleza quién obra en ellos, según la disposición de sus órganos, del mismo modo que un reloj, compuesto exclusivamente de ruedas y resortes, puede marcar las horas y medir el tiempo con mayor precisión que nosotros a pesar de toda nuestra prudencia¹³.

El último párrafo de la quinta parte del *Discurso del Método*, que concluye la comparación máquinas-humanos-animales, muestra cuál es el punto clave, el del alma racional¹⁴. En ese párrafo, Descartes lleva a cabo tres afirmaciones básicas: 1) el alma está alojada en el cuerpo no como un piloto en su navío, sino que está unida «más íntimamente con él para tener, además, sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así a un verdadero hombre»; 2) Nada nos aleja más del «recto camino de la virtud que el imaginar que el alma de las bestias sea de la misma naturaleza que la nuestra»; 3) la naturaleza de nuestra alma es enteramente independiente del cuerpo, y como no perece con él y no conocemos qué podría destruirla, «es natural pensar que es inmortal».

La cuestión de la comparación con los animales, pues, es la cuestión de la peculiaridad humana, y ese conocimiento tiene consecuencias en el ámbito de la moral. Nótese, sin embargo, que esa peculiaridad no aleja del todo al hombre del animal. Las afirmaciones 1) y 3) pueden parecer contradictorias, en la medida que en la primera se defiende una unión alma cuerpo y en la última la independencia de la primera respecto del segundo, independencia que, cuando se olvida, nos hace caer en el error que se relata en la afirmación 2), creer que el alma animal es igual a la humana.

Es claro que esta quinta parte del *Discurso del Método* puede ser vista como una réplica a la Apología, pero comoquiera que lo que nos interesa es comparar el planteamiento de Descartes con el de Montaigne, en vistas a sacar las oportunas consecuencias para el gobierno de sí, conviene considerar la correspondencia de Descartes con el Marqués de Newcastle, pues es ahí, escribiendo sobre el pensamiento animal, donde Descartes menciona a Montaigne. La primera carta a Newcastle que trata la cuestión animal es de octubre de 1645 (AT IV, 325-330). De ella, podemos sacar en claro varias cosas: 1) el tema de los animales es importante para Descartes, pues dice que lleva más de 15 años trabajando en ello; 2) es importante porque nos ayuda en la conservación de nuestra salud; 3) se trata de un

¹³ AT VI, 59.

¹⁴ «Después de todo esto, había yo descrito el alma razonable y mostrado que en manera alguna puede seguirse de la potencia de la materia, como las otras cosas de que he hablado, sino que ha de ser expresamente creada; y no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en su navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y componer así un hombre verdadero. Por lo demás, me he extendido aquí un tanto sobre el tema del alma, porque es de los más importantes; que, después del error de los que niegan a Dios, error que pienso haber refutado bastantemente en lo que precede, no hay nada que más aparte a los espíritus endebles del recto camino de la virtud, que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo, y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él; y puesto que no vemos otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal.» AT VI, 59-60; trad. G. Quintás.

tema que no se puede resolver exclusivamente desde la razón pura, sino que es necesario realizar experiencias que confirmen nuestras deducciones teóricas. Esa similitud entre hombre y animal se supone al final de la carta, cuando Descartes enlaza el desarrollo de la medicina con el tratado sobre los animales:

La conservación de la salud ha sido desde siempre el principal objetivo de mis investigaciones, y no tengo duda que hay maneras de adquirir muchos conocimientos, en relación a la Medicina, que han sido ignoradas hasta ahora. Pero el tratado sobre los animales en el que estoy meditando y que no he sabido aún finalizar, siendo una entrada para alcanzar dichos conocimientos, tengo mucho cuidado en vanagloriarme que los poseo¹⁵.

Pero a lo largo de la misma carta, Descartes ya ha mostrado en qué consiste esta similitud supuesta: Dios es presentado como la causa general de todos los movimientos, y esto implica a todos los seres vivos, cuyo movimiento puede ser explicado mecánicamente: así, tanto los procesos externos (colores, sonidos...) como los internos (sed, hambre...) se producen por los mismos mecanismos: por la extremidad de los nervios, su movimiento excita en el alma el sentimiento correspondiente (AT IV, 326).

Es en la segunda carta a Newcastle, la del 23 de noviembre de 1646 (AT IV, 569-576), en la que Descartes menciona a Montaigne. La carta empieza reiterando la idea fundamental de la anterior, esto es, la similitud entre hombres y animales por lo que hace a la fisiología, pero en seguida entra en el tema de la diferencia entre ellos, desmarcándose de la posición de Montaigne:

En lo que respecta al entendimiento o al pensamiento que Montaigne y algunos otros atribuyen a los animales, no puedo compartir su opinión. No es que me detenga en lo que se dice, que los hombres posean un dominio absoluto sobre todos los otros animales, ya que reconozco que los hay más fuertes que nosotros, y creo que puede haberlos que posean artimañas naturales capaces de engañar a los hombres más sagaces. Pero considero que nos imitan o sobrepasan solo en aquellas acciones que no son conducidas por nuestro pensamiento¹⁶.

Descartes está, pues, de acuerdo con Montaigne en el punto de la presunta superioridad del hombre sobre los animales. Ambos, Montaigne y Descartes, no están de acuerdo con la creencia común del «dominio absoluto» del hombre sobre los animales. Remárguese que en este texto Descartes se refiere a «los otros animales», incluyendo al hombre como uno de ellos. Bien es cierto que el discurso de Montaigne es valorativo, en términos de grandeza y miseria del hombre, mientras que el discurso de Descartes pretende ser descriptivo, en términos de pensamiento y extensión¹⁷. Sin embargo, el resultado es el mismo, el de la limitación de la presunción humana de superioridad sobre el animal. Ahora bien, que el hombre no pueda pretender ser el amo de los animales no significa, para Descartes, que no existan diferencias entre ellos. Es entonces cuando aparecen

¹⁵ AT IV, 329 (la traducción es mía).

¹⁶ AT IV, 573 (la traducción es mía).

¹⁷ Véase T. GONTIER, *De l'homme à l'animal*, Paris, Vrin, 1998, 102.

parecidos argumentos que los expuestos en el *Discurso del Método*, argumentos que se reducen a un hecho probado -el hombre posee pensamiento no reducible a extensión-, y a otro no probado, pero sí altamente probable -el animal no posee este tipo de pensamiento.

Recordemos que para estudiar a los animales necesitamos experiencias, pero nos encontramos con un obstáculo, expresado con claridad en una de las cartas de Descartes a Henry More en la que también se trata la cuestión del pensamiento animal: no podemos penetrar en sus corazones¹⁸, esto es, sólo ellos, si es el caso, pueden poseer la certeza que piensan. Así, para saber si los animales piensan hemos de proceder como lo hacemos para saber si el resto de seres humanos que no somos nosotros piensa: observando y buscando signos que revelen que es así. En el caso de los seres humanos, tenemos una prueba, el lenguaje, por el que los hombres expresan sus pensamientos. Para Descartes, los animales no poseen un lenguaje como el humano, y esto es una evidencia experiencial: no encontramos ningún animal que utilice un lenguaje que exprese pensamientos tal como sucede en el caso del hombre. Pero entonces, ¿qué expresa el lenguaje animal? La respuesta de Descartes la encontramos en la carta a Newcastle, ya antes de la mención a Montaigne: pasiones. Los animales poseen pasiones, como los humanos, y su lenguaje expresa las mismas. Pero las pasiones pertenecen, de entrada, al cuerpo, y su presencia no implica la existencia de alma racional. En este sentido, los animales y el hombre se asemejan, pues las pasiones y su dimensión corporal es similar. El factor diferencial, sin embargo, existe, y consiste en la presencia del pensamiento para dirigir algunas de las acciones humanas. Algunas, porque no todas las acciones humanas están guiadas por el pensamiento, pues realizamos acciones (protegernos cuando estamos cayendo, parar un golpe, caminar...) sin pensar que las estamos llevando a cabo. Sin el pensamiento, nuestras acciones serían iguales a las de los animales, puesto que nuestro cuerpo está sujeto a las mismas leyes. Y cuando comparamos hombres y animales en este sentido, vemos en muchas de las acciones los animales superan a los humanos. Pero la observación no nos permite, de ahí, deducir que los animales posean pensamiento en el mismo sentido que podemos hacerlo al observar a los seres humanos.

4. Peculiaridad del hombre y gobierno de sí

Montaigne y Descartes parecen representar dos maneras de entender el mundo, que Derrida plantea como opuestas. Derrida recupera a Montaigne para utilizarlo como un texto *avant la lettre* anticartesiano, pero más bien es el texto de Descartes el que se presenta como una alternativa al de Montaigne. Y se trata no tanto de un texto anti-montaigneano, sino de un texto reformador¹⁹. Descartes asume muchas de las consideraciones de Montaigne en relación a los animales, y ofrece una teoría científica que explica el discurso montaigneano de equiparación entre hombre y

¹⁸ A More, 5 de febrero de 1649, AT V, 276-277.

¹⁹ Reforma que se inserta, como bien ha mostrado Faye, dentro de la tradición renacentista de reflexión sobre la dignidad del hombre, en la que, además de Montaigne, podemos situar a Charles de Bovellet o Giovanni Pico de la Mirandola. Véase E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme: De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.

animal. Descartes podría haberse limitado a eso, a proponer una visión del mundo que consolidase la equiparación hombre-animal, pero no lo hace. Quiero centrarme en dos razones que explican por qué toma otro camino.

La primera razón es de orden teológico, y tiene que ver con la inmortalidad del alma²⁰. Al final de la carta a Newcastle en la que aparece Montaigne, Descartes añade un último argumento para defender la peculiaridad del hombre en relación a los animales además del de la posesión del lenguaje. La objeción que se le plantea a Descartes es la siguiente:

- 1) dado que animales y hombres poseen órganos similares;
- 2) dado que el cuerpo humano está asociado a un pensamiento;
- 3) en conclusión, el cuerpo animal está asociado a un pensamiento.

Esta equiparación no es combatida por Descartes volviendo al argumento del lenguaje, esto es, apelando a la falta de evidencia que el animal posea pensamiento racional. Comoquiera que no podemos penetrar en sus corazones, podemos perfectamente sostener el anterior argumento, totalmente plausible. Ante esta situación, Descartes ofrece un contraargumento para mostrar la absurdidad de la inferencia: si los animales pensasen como nosotros, entonces poseerían alma inmortal, y, puesto que, dada la inferencia, no hay razón para pensar que esto sería así en algunos animales y en otros no, entonces deberíamos afirmar que seres vivos como las ostras y las esponjas poseen alma inmortal, lo cual es una creencia absurda. La premisa que en la carta no se discute es que, si alguien posee pensamiento, debe poseer alma inmortal. Y esa es la premisa que, silenciosamente, estaba en cuestión en el fragmento de los *Ensayos* que acabamos de comentar. Montaigne parece conducir al hombre hacia al animal; Descartes opera inversamente, conduce el animal al hombre, para entonces mostrar la absurdidad del proceso. Porque, la posibilidad que dejan entrever los *Ensayos* no se puede dar para Descartes, dado que considera demostrada la inmortalidad del alma²¹.

La segunda razón es de orden moral, y tiene que ver con el gobierno de sí. El mundo montaigneano es un mundo que no podemos comprender, y eso significa que, para nosotros, es un mundo donde todo es posible. No tenemos acceso a la Verdad, y por tanto la caza del conocimiento es infructuosa. Pero comoquiera que debemos igualmente situarnos en este mundo, e intentar vivir lo mejor posible de acuerdo con él; y comoquiera que el patrón de nuestro gobierno de nosotros mismos no puede ser una verdad a la que no tenemos acceso; y comoquiera que el deseo de conocimiento es natural e inevitable, esto es, no podemos evitar la caza del conocimiento; entonces, lo importante, para Montaigne, es cómo se lleva a cabo dicha caza, el camino más que el resultado. Así, la propuesta montaigneana

²⁰ Con ello no quiero decir que Descartes haga teología, sino tan sólo que cuestiones teológicas influyen en su discurso. Recordemos la carta a Mersenne de marzo de 1636 (AT I, 338-342), en la que queda claro que el *Discurso del método* no es una obra de teología. Descartes supondría la secularización de un planteamiento religioso, que podemos encontrar en San Agustín (véase C. TAYLOR, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, 157).

²¹ La clave del argumento de Descartes pasa por considerar como iguales a todos los animales. Así, si atribuimos alma a una especie, deberíamos hacerlo con todas. El argumento es vicioso porque parte de suponer lo que quiere demostrar, que el hombre es distinto del resto de especies, al haber demostrado ya que posee alma inmortal, por lo que cualquier poseedor de alma ésta también debería ser inmortal. Sin embargo, no se demuestra por qué no puede hacerse también un corte entre el resto de animales, por ejemplo, entre un perro y una ostra.

pasa por la formación del juicio, puesto que ante un mundo de *dóxa* sólo un juicio bien entrenado puede situarse y forjarse unas reglas para conducirse adecuadamente. En esto consiste, para Montaigne, hacer el hombre, en reflexionar, considerar, analizar, juzgar, poner a su entendimiento en acción.

Para Descartes, sin embargo, la situación es otra. El mundo sí es cognoscible de manera que podemos acceder a la verdad de su estructura y funcionamiento. No es un mundo incomprensible, sino explicable²². El problema que se le plantea a Descartes es que esa explicación parece dejar de lado la libertad humana, fundamento del gobierno de sí. La explicación mecanicista permite dar cuenta del comportamiento animal sin recurrir a un alma racional. En este contexto, el gobierno de sí no es necesario, pues la propia naturaleza es la que provee los comportamientos adecuados en cada caso. Pero cada hombre no se considera a sí mismo como una máquina, pues al mirar dentro de sí ve que posee, ciertamente, lo que Descartes denomina, en la mencionada carta a More, alma corporal, causa de los movimientos mecánicos y corporales que dependen de la fuerza de los espíritus animales y de la configuración de las partes (A More, 5 de febrero de 1649, AT V, 276; 75). Pero ve también que posee otro principio del movimiento, el alma racional, alma incorpórea, causa de movimientos voluntarios. La posesión de este principio distingue al hombre del animal, y le permite ser dueño de sí mismo. El descubrimiento del *cogito* lleva consigo la consciencia de la libertad: puedo pensar lo que quiera, soy dueño de mis pensamientos, y esa voluntad es la base para gobernarme a mí mismo²³.

5. Para concluir

En el mundo según Montaigne no hay ningún problema en equiparar al hombre con el animal, pues la ausencia de conocimiento del funcionamiento del mundo lleva a considerar que cada especie utiliza los instrumentos que la naturaleza le ha proporcionado para conducirse en la vida, y así el hombre puede gobernarse a sí mismo a partir de su entendimiento. En el mundo según Descartes, en cambio, el hombre no puede conducirse a sí mismo si se le considera un animal más, y necesita un elemento que le permita sustraerse del mecanicismo. La cuestión, pues, no es tanto el menosprecio del animal como la defensa de la peculiaridad del hombre para hacer posible el gobierno de sí, que Descartes condiciona a la posesión de la libertad. La resistencia cartesiana a la completa animalidad del hombre –que, para Montaigne, que no posee una concepción mecanicista del mundo, no supone ningún problema- pasa por la distinción alma-cuerpo, que se antoja fundamental para que el hombre sea dueño de sí mismo, ya que sin ella el hombre no podría diseñar su propia vida, sometido como estaría a la mecánica corporal. La confrontación entre ambos autores, por tanto, no es tanto respecto de

²² Aunque no podamos captar el sentido del mundo, ya que no tenemos acceso a los designios divinos. Véase la Carta a Mersenne en la que Descartes plantea la doctrina de la creación de las verdades eternas, AT I, 145-146.

²³ Sobre la importancia de la distinción alma-cuerpo para el desarrollo de la modernidad, véase J.L. LLINÀS, «El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016), 437-443.

la dignidad de los animales, o de sus capacidades (sobre lo que no hay disenso), sino sobre la concepción del mundo, que condiciona la visión del hombre y su actitud vital. Esto es, en ambos casos la antropología (y la ética que se deriva) se construye a partir de la física o de la cosmología. Y cuando la física pone en cuestión, como cree Descartes, un elemento clave del hombre como es la libertad, entonces es necesario establecer una metafísica que la asegure, pues sólo así el gobierno de sí sería posible.

El punto de partida de este artículo era la oposición, que se desprende de la obra de Derrida *L'animal que donc je suis*, entre Montaigne y Descartes. La oposición le sirve a Derrida para ejemplificar el logocentrismo dominante y sus alternativas históricas, pero precisamente por eso simplifica atribuyendo a Descartes, representante del logocentrismo moderno dominante, una visión negativa del animal en oposición a Montaigne, que se situaría en los márgenes de ese logocentrismo al presentar una visión positiva del animal. Hemos visto que esta oposición debe ser matizada, pues ni está claro que Montaigne sea un pre-moderno ni que Descartes desprecie a los animales. La oposición entre Montaigne y Descartes, en su contexto, se sitúa en torno a lo que sea el hombre, y no en la cuestión de la dignidad de los animales. La crítica de Derrida al logocentrismo en relación al animal posee dos dimensiones. La primera se refiere al menosprecio del animal. En este sentido, la visión de Descartes que tiene Derrida concuerda con una interpretación tópica según la cual Descartes defiende una tesis, considerada monstruosa, por la que los animales no poseen sentimientos ni consciencia de ninguna clase y, que, por tanto, son meras máquinas²⁴. Sin embargo, los textos cartesianos y las consideraciones hechas a lo largo de este artículo no permiten seguir sosteniendo esta tesis, pues Descartes ni pretende rebajar al animal ni sustraerle su capacidad de sentir, sino tan sólo resaltar la peculiaridad del ser humano que, poseyendo animalidad, es también otra cosa²⁵. Así, la oposición establecida entre Montaigne y Descartes por parte de Derrida no es adecuada, si únicamente la consideramos desde la perspectiva del menosprecio al animal. Ahora bien, aunque no se menosprecie al animal, al poseer el hombre, para Descartes, algo que el animal no tiene, se sitúa en un plano ontológico distinto, y eso para Derrida implica una superioridad de uno sobre otro. La prioridad ontológica, para Derrida, tiene como efecto la desnaturalización del ser humano, la ocultación de su animalidad. Resaltando lo peculiar del hombre, lo compartido, la animalidad, queda en un segundo plano. Y así nos olvidamos de las afirmaciones de Descartes que el verdadero hombre es cuerpo y alma y que los cuerpos de los animales y del

²⁴ Esta interpretación se extendió especialmente en el mundo anglosajón a partir de la obra de N. KEMP SMITH, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London, Macmillan, 1952, aunque ya está presente antes, así, por ejemplo, en A. BOYCE GIBSON, *The Philosophy of Descartes*, London, Methuen, 1932, 214. Esta visión tópica se ha instalado más allá del ámbito de los estudios de Descartes, como puede verse en T. REGAN & P. SINGER (eds), *Animal Rights and Human Obligations*. Engle-wood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1976, 4.

²⁵ Entre los especialistas de Descartes se ha destacado a menudo la simpleza del tópico de negar sentimientos a los animales. Entre los que han contribuido a señalar los matices de la posición cartesiana en relación a los animales y a sostener que los animales, según Descartes, no pueden ser reducidos a meras máquinas, mencionemos a J. COTTINGHAM, «A brute to the Brutes? Descartes' Treatment of Animals», *Philosophy* 53 (1978), 551-56, y a EMRE ARDA ERDENK, «Descartes' Account of Feeling of Pain in Animals», *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* (FLSF), 15 (2013), 201-210.

hombre funcionan de manera análoga, para recordar únicamente aquellas afirmaciones que separan claramente hombre de animal. Desde este punto de vista, las estrategias de Derrida de reivindicación del animal tienen un objetivo similar al de Montaigne, la homogeneización entre ser humano y resto de especies, que en el caso de Derrida posee un objetivo: luchar contra la desnaturalización del ser humano, contra la ocultación de su animalidad²⁶.

De este modo, la vuelta a los textos de Montaigne y Descartes que hemos efectuado nos permite considerar mejor el problema del animal. Más allá de que nos recuerde el peligro de simplificar demasiado las posiciones de cada uno sobre el tema, nos permite ver cuál es el problema de fondo, pues más allá de los debates éticos sobre la cuestión, o de la reivindicación del animal, lo que está en debate, ya en la primera modernidad, es lo que sea el hombre, esto es, qué concepción del hombre poseemos y a partir de la cual intentamos gobernarlos a nosotros mismos y construimos nuestras posiciones morales. La cuestión, pues, es siempre el hombre, porque el animal siempre se articula como lo otro: para conocerlo como objeto, lo consideramos mecánicamente, y al hacerlo su carácter animado desaparece, pero si vamos más allá de verlo como un mecanismo y le otorgamos vida, entonces sus sensaciones sólo le pertenecen a él y quedan fuera de nuestro alcance²⁷. Por eso Descartes no pretende penetrar en el corazón de los animales, sino únicamente caracterizarlos suficientemente para que sirvan al propósito de entender mejor qué sea el hombre. Montaigne se estudia a sí mismo más que cualquier otro tema, y referirse a los animales no es más que otra manera de estudiarse a sí mismo en tanto que ejemplar singular de ser humano²⁸. Y en Derrida nos encontramos también con que el problema de fondo de la cuestión del animal reside en la concepción del hombre que se posea. El título de la obra que nos ha servido de referencia, *L'animal que donc je suis*, es suficientemente significativo, pero que el problema es la concepción que se posee del ser humano queda claro en otras obras como *La Bête et le Souverain*²⁹. Pero la vuelta a la discusión de Descartes con Montaigne respecto de los animales, recordémoslo, no sólo sirve para darnos cuenta de que el problema es ante todo antropológico, sino que responde a una concepción del mundo en el que se inserta (el del mecanicismo en el caso de Descartes). Pensar el animal, pues, es primero pensar el ser humano, y pensarlo en tanto que inserto en un mundo determinado: ética, antropología y cosmología se interconectan y no pueden ser separadas. Así, las reflexiones de Montaigne y Descartes en el inicio del pensamiento moderno, y de Derrida más recientemente, nos permiten constatar que todo debate ético sobre los animales debe partir primero de una reflexión sobre la concepción del ser humano y del mundo en el que está.

²⁶ En este sentido, como observa Matthew Senior, el título *L'animal que donc je suis* se presenta como una réplica al «Pienso, luego existo» cartesiano. M. SENIOR, «L'animal que donc je suis: self-humaning in Descartes and Derrida», *Yale French Studies* (2015), 52-69, 55.

²⁷ Véase H. NEIRA, «El impenetrable corazón animal: Descartes y Condillac ante los animales», *Filosofía Unisinos*, 14/3 (2013), 226-241, especialmente 239.

²⁸ Para la consideración de los *Essays* como un estudio del ser humano, véase J.L. LLINÀS, *L'home de Montaigne*, Barcelona, Proa, 2009.

²⁹ J. DERRIDA, *La Bête et le souverain*, 2 vols., Paris, Galilée, 2008-2010.