

INTELIGENCIA Y VIRTUD CORPORALES. MONTAIGNE Y LOS DISCURSOS SOBRE LOS ANIMALES DE LA ANTIGÜEDAD

Vicente Raga Rosaleny
Universidad de Valencia (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

I

De las muchas referencias dispersas a los animales presentes en los *Essais* la más significativa es sin duda el largo discurso en su defensa que podemos encontrar en la “Apología de Raimundo Sabunde” (II, 12). Todo, o prácticamente todo, lo que aparece en este texto procede de fuentes antiguas. Así, por lo que respecta a los ejemplos, aún cuando algunos procederían de centones renacentistas, en su gran mayoría las citas son tomadas directamente de Plinio, Luciano de Samosata, Aulo Gelio y, de manera destacada, de Plutarco.

Además, el pensador bordelés retomaría de la literatura antigua sobre los animales algunos de sus elementos centrales, como la división tradicional entre la razón proferida y la razón interior, que ya aparecería en Platón y Aristóteles, aunque tendría su función principal en la filosofía expresiva del estoicismo, convirtiéndose en *topos* alrededor del cual girarían las disputas entre estoicos y académicos sobre la inteligencia de los animales. Montaigne podría haber conocido esta disputa a partir de la lectura de la obra mencionada de Plutarco, de Sexto Empírico (en su elogio del perro presente en los *Esbozos pirrónicos* (I, 14)) o quizá en Porfirio (en los argumentos que expone en el tercer libro del *De abstinentia*). En definitiva se trataría de una discusión general que tendría dogmatismo y antropocentrismo como puntos principales y que en Montaigne se rearticularía de una manera propia y original.¹

El elogio de los animales montainiano, pues, constituiría uno de los primeros pasos de la larga exposición escéptica que constituye el núcleo temático

[1] Sobre la localización exacta de esta disputa en Montaigne, así como respecto de cualquier otra referencia a los *Essais*, acudiremos siempre a la edición de Pierre Villey, indicando el tomo en nú-

central de la “Apología de Raimundo Sabunde”. La utilización de la defensa de los animales en el seno de una argumentación escéptica era un elemento típico de la literatura filosófica antigua. Los académicos asociaban tal elogio al descrédito de la *phantasia kataleptikè* estoica, base de su teoría del conocimiento. El mejor testimonio de esta crítica a la certidumbre de las impresiones sensibles estoica por parte de la Nueva Academia lo encontramos en Cicerón, aunque la alusión a la cuestión de los animales es mínima:

Pues, aun suponiendo que vemos lo verdadero, ¿cuán lejos vemos? Yo miro desde este lugar la villa cumana de Catulo y la veo en la parte opuesta a mí; pero no miro la pompeyana y no hay nada interpuesto que me lo impida, sino que la mirada no puede extenderse más lejos. [...] “Sí, pero ése no sé quien, que suele ser citado en las escuelas veía lo que se hallaba a una distancia de mil ochocientos estadios”. Algunas aves ven más lejos.²

Los animales nos proporcionarían, pues, una experiencia indirecta de la relatividad, de la imperfección de nuestros sentidos, de modo que resultaría imposible convertir estos en criterio de certidumbre.

Este argumento, que podríamos denominar “de la medida animal”, se encuentra ya en el *Teeteto* de Platón, donde Sócrates responde a Protágoras y sus aliados sensualistas que le resultaba imposible sostener: “¿O estarías dispuesto a afirmar que cada color te aparece a ti como le aparece a un perro o a cualquier otro animal?”³ y seguía diciendo que nada permitiría privilegiar los sentidos humanos por encima de los de los demás seres vivos. Pero sería en Sexto Empírico donde la idea se desarrollaría plenamente, siendo la defensa de la variedad de los animales el primer tropo o argumento empleado por éste en defensa del escepticismo:

Y desde luego, Si las representaciones mentales resultan diferentes según los distintos animales y entre ellas es imposible establecer valoraciones, será necesario suspender el juicio en lo relativo a los objetos exteriores.⁴

A las consideraciones técnicas, a propósito del origen de la diferencia entre los animales, relacionada con las distintas constituciones corporales y sus diversos tipos de engendramiento, Sexto añadiría el elogio del perro que, sin duda, le resultó útil a Montaigne en su propio discurso en favor de los animales. Lo interesante, sin embargo, es que en ambos autores tales ejemplos

meros romanos, seguido del ensayo y las páginas. En este caso, a propósito de la razón proferida, sobre el lenguaje de los animales, el autor francés, alude a la cuestión en un breve pasaje, II, 12, 452-454, mientras que sobre la razón interior, los otros signos de inteligencia, reflexiona de manera más amplia, II, 12, 454-482.

[2] Cicerón, *Cuestiones académicas*, II, XXV, §§ 80-81, trad. de Julio Pimentel, México, UNAM, 1980.

[3] Platón, *Teeteto*, 154a, en *Diálogos*, vol. V, trad. de M. I. Santa Cruz, Á. V. Campos, N. L. Cordeiro, Madrid, Gredos, 1988.

[4] Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, XIV, 61, trad. de A. G. Cao, T. M. Diego, Madrid, Gredos, 1993.

sirven, a diferencia de en otros escépticos, no para cuestionar el sensualismo, sino para mostrar que no habría otra forma de conocimiento que aquella que se apoya en los sentidos. La estrategia escéptica del autor francés, y la de Sexto, consistiría en partir del sensualismo para dejar en claro la vanidad de todo conocimiento. El escepticismo tomaba así una forma radical y universal que iría más allá de los argumentos académicos.

Sin embargo, y aun cuando Montaigne mantiene la estructura argumentativa de Sexto en sus ensayos cuando trata la cuestión de los animales, guardaría con éste, y con los restantes miembros de la tradición escéptica clásica, una diferencia clave, la del estatuto central que en su caso tendría la crítica del antropocentrismo:

La presunción es nuestra enfermedad natural y original. El hombre es la criatura más calamitosa y frágil y, al mismo tiempo, la más orgullosa. Se ve alojada aquí, entre las basuras del mundo, ligada y clavada a la parte peor, más muerta y podrida del universo [...] y gracias a la imaginación se sitúa por encima del círculo de la luna y pone el cielo a sus pies. Es por la vanidad de esta imaginación que se iguala a Dios, que se atribuye condiciones divinas, que se separa de las otras criaturas, recorta la parte de los animales, sus hermanos y compañeros, y les distribuye la porción de facultades y fuerzas como bien le parece. ¿Cómo conoce los movimientos internos y secretos de los animales? ¿Mediante que comparación entre ellos y nosotros concluye la bestialidad que les atribuye?⁵

Retomando un esquema escolar un tanto desgastado, el de la certidumbre sensible, Montaigne le daría vida insertándolo en el interior de un argumento centrado en la crítica del antropocentrismo hermenéutico, negando en general al hombre el derecho de interpretar el mundo, y en suma cualquier relación privilegiada con el ser.

II

El radicalismo del proyecto escéptico que asume Montaigne se prolongaría en su actitud hacia los ejemplos de Plutarco. En la segunda parte del tratado "*Quels animaux sont les plus avisés?*" los elogios a los animales terrestres y acuáticos se asumen como ejercicios retóricos: Plutarco, definible más como un racionalista prudente que como un escéptico, parecía tomarlos con cierta distancia. Veamos alguna muestra de sus reservas:

En cuanto a la historia que nos has contado de los elefantes, amigo mío, que lanzan a una fosa todo lo que pueden arrancar para formar como una escalera que permita a un compañero, caído dentro, salir, es maravillosamente

[5] II, 12, 452.

rara y lejana. Sin embargo, como procede de los libros del rey Juba la creemos como si fuese un edicto real.⁶

Montaigne retoma los *mirabilia* de Plutarco pero, siguiendo a Sexto, elimina toda reserva en la interpretación de las acciones de los animales, hace desaparecer lo que en los ejemplos del autor clásico podía introducir alguna distancia. Podría decirse que en el fondo Montaigne rechazaría que Plutarco tuviera razón alguna para rechazar la interpretación sextiana que permite ubicar al hombre y al animal en una posición de igualdad.

Las diferencias entre ambos en este punto son pues notables. La actitud de Plutarco es la de un racionalista prudente, defendiendo una filosofía del “buen sentido” contra los excesos dogmáticos de la teoría estoica y en ese sentido iría el uso del elogio de los animales. Montaigne, por su parte, en tanto que escéptico y sin un criterio racional que le permitiese criticar los *mirabilia*, haría uso de una credulidad metódica. Aboliendo la frontera entre lo normal y lo maravilloso cuestionaría toda empresa hermenéutica del ser humano, privando a éste de su dominio imaginario sobre los otros seres.

La reescritura de Plutarco tendría su punto culminante en la celebre expresión “Se encuentran más diferencias entre un hombre y otro, que entre un hombre y un animal”,⁷ que proviene de la distorsión de una fórmula de éste, ya que el sentido de la frase de Plutarco lo definen las líneas que la preceden en su tratado: ciertamente algunas bestias son más estúpidas que otras, pero todas tienen inteligencia. En Montaigne, de manera distinta, lo que importa es la diferencia que separa al “gran hombre” del “hombre vulgar”, distancia superable mediante el ejercicio de la virtud. Frente a la atención a lo genérico y específico, cerrado, en el pensador francés se revalorizaría el individuo singular, igual que se tenían en cuenta las singularidades del mundo, lo maravilloso cotidiano, como estrategia de crítica del antropocentrismo hermenéutico.

La conclusión de este ensayo montañiano, de nuevo, nos remitiría a Plutarco “No tenemos ninguna comunicación con el ser”.⁸ Pero donde éste, también nuevamente, tan sólo retomaría un viejo lugar común del pensamiento parmenídeo y platónico (la oposición entre lo que es, por ser eterno, y aquello que no es, por su carácter mutable, por su inserción en el devenir), Montaigne pondría en juego una reflexión moral. El proyecto de Montaigne no sería el de Plutarco, esto es, el de hacernos reconocer a través de la experiencia de la nada del mundo temporal la trascendencia de la divinidad, única que “es” eternamente. Lejos de tales pretensiones, la experiencia de la nada a la que lleva el escepticismo del autor francés conduciría al lector a un proyecto inmanente. Se trataría de poner en suspenso en nuestro campo de conocimiento ético y en

[6] Plutarco, *Trois traités pour les animaux*, trad. de E. de Fontenay, Paris, P.O.L., 1992, p. 196.

[7] II, 12, 466.

[8] II, 12, 601.

nuestro repertorio de acciones morales todo aquello que no nos pertenece, todo lo que no está a nuestro alcance. ¿Y qué es lo que no está en nuestra mano? El ser, con el que no tenemos ninguna comunicación, es decir, el mundo y su supuesta escala natural, con la divinidad en el escalafón superior, pero también nosotros, en tanto que seres en el mundo.

III

Con estas reflexiones parecería que nos hemos ido alejando del tema de la animalidad con el que empezamos nuestra comunicación y sin embargo, precisamente en este sentido es por donde el autor francés retomaría la cuestión con fuerza. La animalidad designa en estos textos de Montaigne un cierto modo de apropiación del sujeto, cumpliría una función moral y, de manera analógica, podría proporcionar un modelo de ser humano inmanente.

Como en epicúreos y estoicos, la animalidad en Montaigne designaría, pues, una *conciliatio*, un tomar conciencia de uno mismo y de los demás, una ligazón que bien podría proporcionar un modelo moral positivo. Pero habría una diferencia fundamental entre la *conciliatio* u *oikéiôsis* de los antiguos y la montañiana. Aún cuando las fuentes de Montaigne son claramente antiguas, la moralidad para Montaigne no sería nunca una simple extensión de la naturaleza como lo fue para estos clásicos estoicos, sino que implicaría una ruptura. Mientras que la ligazón natural con uno mismo y con los demás sería indiscutible en las bestias, no pasaría lo mismo en el caso de los seres humanos, animales desnaturalizados para el autor francés salvo algunas excepciones (la de los caníbales, algunos ejemplos de virtud del pasado y, quizá, la de su amigo, el finado Étienne de la Boétie, en el presente).

Y la ruptura, atribuible en el caso de sus contemporáneos a la hipertrofia de la razón vanidosa y a la corrupción de las costumbres, lo sería en un sentido profundo. Como los escépticos clásicos, enfrentados a los estoicos, Montaigne también entendería que en la razón hay una ruptura con el orden de la naturaleza. Por ello cuando habla de la ley natural lo hace siempre en un sentido restringido:

Si hay alguna ley verdaderamente universal, es decir, un instinto que pese universal y perpetuamente en las bestias y en nosotros (cosa controvertida), puedo decir, a mi juicio, que después de la preocupación que cada animal tiene por su conservación y por huir de lo que le pone en peligro, el afecto que tiene el que engendra hacia su descendencia ocuparía el segundo lugar.⁹

Nos encontraríamos, pues, aquí frente a dos modelos morales relacionados con la animalidad. El primero, que designaría una relación inmediata, natural, con uno mismo y con los demás, que constituiría un modelo inaccesible,

[9] II, 8, 386.

negativo, para el ser humano. Y el segundo, que reconstruiría estas relaciones sobre la base de la razón inmanente del hombre. La humanidad no dispondría de la inmediatez animal, la animalidad en nuestro caso sería fruto de un constructo:

Se ha de hacer como los animales, que borran sus huellas a la puerta de la guarida [...]. Retiraos a vuestro interior, pero antes preparaos: sería una locura confiar en vosotros mismos si no sabéis conducirlos.¹⁰

La referencia animal es aquí analógica. El ser humano debería construirse su guarida, esto es, debería gobernarse según su razón, encontrar la relación justa con ese cuerpo que nos sirve de medida suprema dada nuestra ausencia de contacto con cualquier medida trascendente, con cualesquiera apelaciones al ser con el que no guardamos contacto.

Terminemos insistiendo en el lugar que ocupa el cuerpo animal en la economía de la filosofía moral de Montaigne. El pensador francés llega a condenar los malos tratos contra los animales, erigiéndose en un defensor de estos siguiendo aquí a Plutarco y otros autores antiguos que hemos ido señalando, sin embargo, no es éste el propósito central de sus reflexiones morales: tales críticas serían un caso particular de la crítica montañiana más general al carácter predatorio de la hermenéutica que la humanidad pretende aplicar al ser, al mundo y, en definitiva, por otro lado, con tales críticas no haría sino desarrollar un argumento de Plutarco según el cual los malos tratos se vuelven contra uno mismo.

Lo relevante, e innovador respecto de sus fuentes clásicas, sería la crítica que el escritor bordelés desarrolla contra otro tipo de crueldad, aquella que el hombre ejerce contra sí mismo bajo la forma de un resentimiento hacia el cuerpo. El ser humano es ese “monstruoso animal que se horroriza de sí mismo”,¹¹ por eso la apropiación de uno pasaría por aceptar el propio cuerpo animal que, a diferencia de lo sostenido por los discursos tradicionales predominantes, los herederos del dualismo platónico o ciertas confesiones y doctrinas religiosas, entre otros, no sería fuente de *hybris*, sino, al contrario, un punto de anclaje y estabilidad frente a las divagaciones de un espíritu en libertad, presto a envanecerse o perderse:

El cuerpo participa en gran medida en nuestro ser, ocupa un lugar importante [...] Los que quieren separar nuestras dos piezas principales y alejar a la una de la otra están equivocados. Al contrario, han de volverse a reunir y acoplar. Se ha de ordenar al alma no que se ponga aparte, que menosprecie y abandone el cuerpo (cosa que sólo sabría hacer mediante alguna postura artificial), sino que se ponga de acuerdo con él, que lo abraza, estime [...] lo espone

[10] I, 39, 247.

[11] III, 5, 879.

y lo convierta en su marido; porque todas sus acciones no parecen diferentes y opuestas, sino acordadas y uniformes.¹²

El cuerpo sería para Montaigne principio inmanente de medida, y serviría así como norma para una moral privada de toda relación con el ser. Pasaríamos así del tema de la inteligencia y la virtud de los animales al más esencial en el pensamiento montañiano de la inteligencia y la virtud de la corporalidad animal. Éste sería sin duda un tema epicúreo, pero en Montaigne la relación con el cuerpo no sería inmediata, es decir, lo que en los clásicos daría pie a una moral naturalista, una moral basada en una *conciliatio* inmediata, en Montaigne, pasando por el filtro escéptico adquiriría toda su novedad al proponer una moral relacionada con la naturaleza animal, sí, pero por vía de la elaboración, de la construcción, no queriendo ignorar la parte propiamente racional, aunque de una racionalidad cuidadosa y limitada, del ser humano.

[12] II, 17, 639.