**Entre Montaigne y Cioran: muerte, conciencia, lenguaje y juego.**

**La importancia del escepticismo en la filosofía de la animalidad**

*Gustavo Romero*

*(FFyL, UBA).*

"No nos dejemos engañar: los grandes espíritus son escépticos. Zarathustra es un escéptico. La fortaleza, la libertad proveniente de la fuerza y del exceso de fuerza del espíritu se prueba mediante el escepticismo. Los hombres de convicciones no merecen ser tomados en consideración en nada de lo fundamental referente al valor y al no valor. Las convicciones son prisiones. Los convencidos no ven bastantes lejos, no ven por debajo de sí; pero para poder hablar de valor y no valor se deben mirar quinientas convicciones por debajo de sí, por detrás de sí...

Un espíritu que apetezca cosas grandes y que quiera también los medios para conseguirlas, es necesariamente escéptico. La libertad de toda clase de convicciones, el poder mirar libremente forma parte de la fuerza…”[[1]](#footnote-1)

**Esta gata, este gato, este juego**

En *L’animal que donc je suis*, Derrida propone una deconstrucción de la tradición filosófica dominante sobre la problemática de la animalidad, que reduce al animal a un conjunto homogéneo e indiferenciado, privándolo de *logos*, como algo que se pone enfrente del ser humano. 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, apropiado y valorado exclusivamente en la medida que se posee un conocimiento que puede ser avalado “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.

En este marco, Montaigne es mencionado al inicio de *L’animal que donc je suis* como una alternativa pre-cartesiana y pre-moderna (y, a su vez, por el contenido de su filosofía, como anti-cartesiana y anti-moderna) a esta tradición que debe ser deconstruida[[2]](#footnote-2). 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. Se trata del pasaje de la “Apologie de Raymond Sebond”[[3]](#footnote-3) en el que Montaigne se pregunta si es él que está jugando con su gata o es la gata que está jugando con él. Derrida destaca una diferencia central con la forma moderna (cartesiana o postcartesiana): Montaigne reconoce al animal algo más que un derecho a la comunicación, al signo, al lenguaje como signo (esto Descartes no lo negará); lo que Montaige reconoce al animal es una *capacidad o poder de respuesta [un pouvoir de répondre][[4]](#footnote-4)*.

Así, para Derrida, de Montaigne a Descartes existe un tránsito, una manera distinta de ver el animal. La mirada de Montaigne 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.

**Contra la fascinación de la presunción**

Emil Cioran, unos de los principales filósofos escépticos del siglo XX, afirma: “El drama de Alemania es no haber tenido un Montaigne. ¡Qué suerte tiene Francia en haber comenzado con un escéptico!”[[5]](#footnote-5)

Cioran define el escepticismo como “un ejercicio de desfascinación”[[6]](#footnote-6), que requiere constancia, ya que siempre se encuentra asediado por las creencias fanáticas, extremos que nos arrastran en cualquier momento de distracción. Al ser de condición frágil, la lucidez escéptica requiere de constantes ejercicios que la sostengan, de una actitud: el escepticismo, así planteado, es un conjunto de ejercicios de “des-composición” de los sistemas, y de profundización en las fisuras de aquello que pretende imponerse y dominar en nombre del Todo y de la Verdad.

Si el escepticismo combate la fascinación, podríamos decir que la primera de las fascinaciones combatidas tanto por Cioran como por Montaigne es la presunción, es decir, la fascinación del hombre por el hombre mismo. El texto en el que Montaigne desarrolla el tema de la comparación entre los animales y los humanos es, como señalamos, la “Apologie de Raymond Sebond”, el capítulo más extenso de los *Essais*, en el que se intenta desmontar la presunción humana.

La presunción es la enfermedad que consiste en separarse de los animales y en aspirar a igualarse a Dios, es la fascinación del hombre por elevarse por encima de su condición[[7]](#footnote-7). Pero Montaigne, citando a Epicteto, establece que somos “humo y viento” y que, como señalaremos, la racionalidad o capacidad de discernimiento no es privativa de lo humano, sino que también es propia de los animales.

Esta insensatez de juzgar a los animales, de situarlos en un lugar de inferioridad, es rechazada por Montaigne en el marco de su escepticismo. Se pregunta: “¿Cómo puede el hombre conocer por el esfuerzo de su inteligencia los movimientos secretos e interiores de los animales?”[[8]](#footnote-8) Con ello señala el carácter de extrañeza de los animales, en tanto otredad que no puede ser apropiada, y que merece respeto en tanto tal. El escepticismo de Montaigne, en el marco de un pensamiento sobre la animalidad, plantea la no apropiación del objeto, la actitud de no develar el contenido de algo llamado “animal”, de no postular certezas sobre su modo de ser. Por lo demás, este querer separarse y ponerse por encima del resto de los animales, no respetando su carácter extraño e inapropiable, impulsa en el humano el odio hacia lo viviente. Como afirma Cioran, “odiar a los animales es odiar la base de nuestra vida”[[9]](#footnote-9).

La hipótesis central de Montaigne es que tanto el animal humano como los animales no humanos son seres naturales y, en consecuencia, la naturaleza les ha provisto de lo necesario para vivir con éxito. Montaigne se interroga, nuevamente, por la presunción humana que se atribuye una serie de cualidades que niega en el animal: “¿Qué facultades reconocemos en nosotros que no veamos bien patentes en las operaciones que los animales practican?”[[10]](#footnote-10) Repasando diversos aspectos, como veremos, se llega a la misma conclusión: no se puede establecer la superioridad del hombre.

Pensemos en la cuestión del ingenio en la construcción, en la capacidad de creación. Se trata del ejemplo del alción, cuya descripción lleva a Montaigne a defender en los animales la capacidad de abstracción[[11]](#footnote-11). Este ejemplo 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. Desconocemos los mecanismos que operan en el curso de los acontecimientos, porque 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.

Este ejemplo del alción puede ser interpretado, como dice Derrida con relación a Montaigne en general, como un texto pre y anti-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. 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).

**Lenguaje e imaginación**

Con respecto al lenguaje[[12]](#footnote-12), Montaigne distingue diversos ámbitos del mismo: (i) sonidos con sentido; (ii) gestos y signos propios de un lenguaje del cuerpo: “no hay en nosotros movimiento que no hable”[[13]](#footnote-13). Los seres humanos y los animales poseen lenguaje, al menos, y eso es seguro, el lenguaje del cuerpo, en tanto vivientes. Por otro lado, (iii) el silencio es también un modo de comunicación, que comparten humanos y animales no humanos, del mismo modo que la risa[[14]](#footnote-14).

En este sentido, Cioran, como Montaigne, plantea la cuestión del lenguaje animal y del establecimiento de comunidades animales que patentiza el lenguaje con su capacidad de *respuestas*, como es el caso del aullido (admirado y mencionado con recurrencia por Cioran), lenguaje desgarrador si los hay[[15]](#footnote-15). Dice Cioran: “¿Por qué no hemos de admitir que la mirada húmeda del perro o la ternura resignada del asno expresan a veces pesadumbres sin palabras?”[[16]](#footnote-16) Por otro lado, Cioran, como Montaigne, destaca la importancia del silencio como instancia que permite “escuchar” lenguajes extraños y establecer algún tipo de comunicación con ellos: por ejemplo, el silencio/ lenguaje de la piedra y de la planta, el ritmo oculto o visible de la naturaleza misma[[17]](#footnote-17).

Es en este contexto de cuestionamiento de la vanidad humana que Montaigne 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[[18]](#footnote-18). Estaba presente desde el inicio, porque 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 abstractos. 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 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 sueños. 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. Es necesario subrayar 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 ligada a la cuestión de la inmortalidad y a la de la corporalidad del hombre.

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, ya que éste representa la defensa de la corporalidad. 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. 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.

Montaigne prosigue en las comparaciones entre el animal humano y los animales no humanos, siempre con la finalidad de disolver la presunción humanista. En este marco, se ocupa de ciertas prácticas comunitarias, como la amistad y la lealtad. Señala que la amistad practicada por los animales es más firme y constante que la humana[[19]](#footnote-19). Mientras el resto de los animales muestra claros ejemplos de lealtad en sus modos de vida, el hombre es, para Montaigne, el animal traidor por excelencia.

Y no sólo traidor, sino además creador de la dominación y la guerra, fuente de aniquilamiento del otro. Pero los animales, en oposición al humano, desconocen la guerra[[20]](#footnote-20). Señala Montaigne que ningún animal se sometió o se puso al servicio de otro por cobardía o por miseria de ánimo. En la misma línea, Cioran expresa que el hombre es el único animal explotador, el único animal que ha esclavizado a sus semejantes.

**Muerte, dolor y conciencia**

Con respecto a la existencia en general, Montaigne indica que la manera de engendrar, nacer, amamantar, obrar, vivir y morir es análoga a la de los humanos. Los animales no solo son “mortales” como el hombre, sino que pueden “ver por adelantado” su muerte. En esta misma dirección, Cioran señala que todo lo viviente está atravesado por un principio de negatividad. La irrupción de la muerte en la estructura misma de la vida introduce implícitamente la nada en la elaboración del ser. De la misma manera que la muerte es inconcebible sin la nada, la vida es inconcebible sin un principio de negatividad.

Además, Cioran plantea la cuestión del dolor. Apoyándose en Nietzsche, pero también en Dostoievski, establece la estricta relación que existe entre el dolor y la conciencia.[[21]](#footnote-21) “Y el dolor, que afecta a todos los seres vivos, es el indicio de que la conciencia no es privativa del hombre”,[[22]](#footnote-22) habiendo grados de conciencia entre los animales según la intensidad del dolor que padezcan.[[23]](#footnote-23)

Sin embargo, no se trata de hacer una “jerarquía” de los vivientes según sus “grados” de conciencia. Lo que Cioran plantea es la desapropiación de la condición humana, condición que se apoya en la conciencia como una de sus máximas propiedades. No sólo señala que la conciencia no constituye “lo más propio” de la especie humana, sino también que todo dolor es inconmensurable (entre las diferentes especies, y también entre los individuos de una misma especie), y no puede ser fagocitado en una lógica económica de la cantidad y de la apropiación. Lógica económica que plantea que hay sufrimientos más y menos importantes, o necesarios, en función de ciertas “finalidades” que hacen a la conservación de la cultura o del orden social.

En este sentido, Cioran rechaza las posiciones que plantean una justificación del sufrimiento sobre la base de una (supuesta) jerarquía de valores. “Nada puede justificar el sufrimiento”, afirma, y cuestiona tanto la existencia de un criterio objetivo para evaluar el sufrimiento como la jerarquía derivada de ese criterio. Pero lo cierto es que tal jerarquía opera en las relaciones de poder de nuestras culturas, permitiendo “con normalidad” el cotidiano despliegue de la violencia sobre los otros vivientes, desde el maltrato hasta las grandes matanzas.[[24]](#footnote-24) “Hay sufrimientos monstruosos, criminales, inadmisibles. Nos preguntamos cómo pueden producirse y, puesto que se producen, cómo se puede seguir hablando de finalidad y demás estupideces”.[[25]](#footnote-25)

Como señalé, para Cioran el dolor de cada ser viviente es inconmensurable. Y esa inconmensurabilidad es lo que constituye su extrañeza, su carácter de inapropiable, impidiendo la supremacía del existente humano: “Cuando Esquilo o Tácito nos parezcan demasiado tibios, abramos una Vida de los insectos (…) ¿Qué quedaría de nuestras tragedias si un bicho instruido nos mostrara las suyas?”[[26]](#footnote-26)

Encerrado en su caja de cristal humanista, mirando por la ventana de su palacio de rey del universo, dirigiendo el ejército de fuerza de trabajo que pone a su servicio la naturaleza toda, el ser humano no se predispone a la “llamada desgarradora” del animal.[[27]](#footnote-27) Y esta llamada es la que nos dice que: “Todo lo que vive, el animal o el insecto más repelente, tiembla, no hace más que temblar; todo lo que vive, por el simple hecho de vivir, merece conmiseración”.[[28]](#footnote-28)

Y para escuchar esta llamada desgarradora es necesario acabar con la fascinación humanista por excelencia: la presunción, la enfermedad del hombre que aniquila al resto de los vivientes, y también a sí mismo.

Quizás la importancia del escepticismo en una filosofía de la animalidad sea, precisamente, la capacidad de escucha de lo extraño, de lo desconocido, escucha respetuosa de la alteridad, con la intención de no develar su secreto, de suspender el deseo de conocer su esencia, de afirmar la imposibilidad de su apropiación.

1. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, §54, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter, 1980, vol. 6, p. 236. [↑](#footnote-ref-1)
2. J. Derrida, *L’animal que donc je suis*, Paris, Galileé, 2006, p. 21 [↑](#footnote-ref-2)
3. M. de Montaigne, « Apologie de Raimond Sebond », en *Essais*, II, 12, Paris, Gallimard, 1965, pp. 138-351. [↑](#footnote-ref-3)
4. J. Derrida, *Op. cit*., p. 21. [↑](#footnote-ref-4)
5. E. Cioran*, Le mauvais démiurge*, en *Œuvres*, Paris, Quarto Gallimard, 1995, p. 1246. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibíd*., p. 1249. [↑](#footnote-ref-6)
7. M. de Montaigne*, Op. cit*., II, p. 155. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibíd*., p. 156. [↑](#footnote-ref-8)
9. E. Cioran, *Le livre des leurres*, en *Œuvres*, ed. cit., p. 183. [↑](#footnote-ref-9)
10. M. de Montaigne, *Op. cit*., II, p. 158. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Ibíd*.., p. 192 y ss. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibíd*., p. 156 y ss. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibíd*., p. 158. [↑](#footnote-ref-13)
14. *Ibíd*., p. 164. [↑](#footnote-ref-14)
15. E. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, en *Œuvres*, ed. cit., pp. 1387-1388 [↑](#footnote-ref-15)
16. E. Cioran, *Le Crépuscule des pensées*, en *Œuvres*, ed. cit., p. 358. [↑](#footnote-ref-16)
17. E. Cioran, *Des larmes et des saints*, en *Œuvres*, ed. cit., p. 301. [↑](#footnote-ref-17)
18. M. de Montaigne, *Op. cit*., p. 193 y ss. [↑](#footnote-ref-18)
19. *Ibíd*., p. 179 y ss. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Ibíd*., p. 182 y ss. [↑](#footnote-ref-20)
21. Muchas veces no citado explícitamente, Nietzsche es una referencia constante en la obra de Cioran. En este caso, la relación entre la conciencia y el dolor tiene como fuente el Tratado Segundo de *Zur Genealogie der Moral*. [↑](#footnote-ref-21)
22. E. Cioran, *La chute dans le temps*, *Œuvres*, ed. cit., p. 1127. [↑](#footnote-ref-22)
23. Cfr. E. Cioran, *Écartèlement*, *Œuvres*, ed. cit., p. 1493. [↑](#footnote-ref-23)
24. De los humanos hacia los animales no humanos, y de los animales humanos entre sí. [↑](#footnote-ref-24)
25. E. Cioran, S*ur les cimes du désespoir*, en *Œuvres*, ed. cit., p. 54. [↑](#footnote-ref-25)
26. E. Cioran, *Syllogismes de l'amertume*, *Œuvres*, ed. cit., p. 806. [↑](#footnote-ref-26)
27. “El árbol, imploración muda, el animal, llamada desgarradora”. E. Cioran, *La tentation d’exister*, en *Œuvres*, ed. cit., p. 934. [↑](#footnote-ref-27)
28. E. Cioran, *Le mauvais démiurge*, *Œuvres*, ed. cit., p. 1197. Vale aclarar que esta “conmiseración” no se apoya en una concepción teológica, ni en una creencia en algo divino, sino en una filosofía “no creyente” que empatiza con las formas diversas de lo viviente. [↑](#footnote-ref-28)