

---

HOMBRE Y ANIMALES,  
NATURALEZA COMPARTIDA.  
MONTAIGNE Y CHARRON,  
PENSADORES CONTEMPORÁNEOS

---

JORGE MARTÍNEZ CONTRERAS

---

ABSTRACT. In the *Apology of Raimond Sebond*, the first French philosopher, Montaigne, discusses the frontier that separates humans from beasts. He proposes that this boundary is almost inexistent, since one can find all or almost all of human attributes in animals. This is especially true when one thinks of sentiments and emotions, but also in some expressions of genuine affection, of reciprocity, of true communication. Although this anti-anthropocentric stand is not new in western tradition, it finds in Montaigne and in one of his disciples, Charron, strong arguments against the dualistic claims of Cartesians that are still used in contemporary discussions concerning the right of animals, the rights of non-humans. In fact, Descartes made a progress for human rights when he declared that "common sense" was universal in men, but he also made of animals simple machines. How can we argue in favor of a moral stance towards living beings? Five centuries ago a thinker and "animal lover" offered us interesting arguments.

KEY WORDS. Montaigne, Charron, Sebond, Descartes, beasts, animal nature, joint nature, cruelty, benevolence, animal rights.

---

---

La *Apología de Raimond Sebond*<sup>1</sup>, que Montaigne, el primer filósofo francés, escribiera en la segunda mitad del siglo XVI, pretende incluir, de cierta manera, en el antropocentrismo a los animales. Descartes, varias décadas después, establecerá contra aquél que el "sentido común" es universalmente compartido por los humanos, pero sólo por los humanos, pues los animales son, para el autor de *Discours de la méthode*, más bien semejantes a los autómatas. Si Descartes es así el primer pensador en proponer que no pueden concebirse diferencias cognitivas entre razas o géneros en humanos y, como tal, plantea genialmente la unicidad de la especie *Homo*, "superando" aparentemente a Montaigne, éste recupera cierta actualidad cuando, en nuestros días, se trata de otorgarles a los animales, en algunos casos, derechos semejantes a los humanos.

---

Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México. /  
jomaco@xanum.uam.mx

En este trabajo pretendemos realizar un viaje crítico al pasado para mostrar que las tesis actuales, que no discutiremos aquí por falta de espacio, tienen claramente en Montaigne y en su discípulo Charron, brillantes antecesores.

*La apología*, obra muy culta y provocadora, tenía como fin defender al fideísmo, corriente que más tarde se llamará en Francia la “fe del carbonero”, contra las demostraciones arrogantes y pretenciosas de los teólogos, ya que aquélla se presentaba como una máquina de guerra muy sofisticada. Los animales y sus actos, a veces asombrosa de astucia, dan testimonio de que el hombre no posee el monopolio de la inteligencia, sino que comparte con los otros animales, según órdenes y grados diferentes, una sola y común ley de la naturaleza. Por ello, los hombres deben dejar de destacarse de la naturaleza, de enorgullecerse de sus pretendidas prerrogativas, en especial de su razón, de su ciencia y de su dignidad: debemos “regresar y unirnos al conjunto. No nos encontramos ni por encima ni por debajo del resto”<sup>2</sup>. El dogmatismo, tanto teológico como filosófico, debe permitir contrastarlo con las astucias y la resolución de los problemas de los animales, y el hombre debe aceptar que se le puedan decir estas palabras que son todavía más fuertes que la palabra santa del miércoles de ceniza: “lodo y ceniza, ¿qué tienes tú para glorificarte”<sup>3</sup>?. De la misma manera, el hombre debe entender estas palabras: No existe criatura “tan vacía que tenga tanta necesidad de ti que puedas quemar el universo; tú eres el escrutador sin conocimiento, el juez sin jurisdicción y, después de todo, no eres más que la carne del relleno”<sup>4</sup>. ¿Cómo comprender, entonces, que esta crítica devastadora se acompañe de una gran credulidad en cuanto a los ejemplos, estos recuentos muchas veces fabulosos, que han existido desde la Antigüedad, sobre los “logros” de los animales? Esta aparente inocencia es una pretensión que acaba con una estratagema escéptica: oponer las historias de los animales aburridas, pero en las que uno quiere creer (por ejemplo, pensemos en este león africano que rechaza, en la arena, destrozando a su benefactor y al cual hace un eco lejano la pantera heroína de *Una pasión en el desierto*, de Balzac) a largas cadenas de razonamientos y, sobre un modo cínico, en ridiculizar al adversario.

Se trata de luchar tanto contra el narcisismo antropocéntrico cuanto con la megalomanía de los humanos que creemos en el poder absoluto de nuestras ideas. Para esta empresa, Montaigne no duda en llamar al rescate a los Antiguos: Protágoras, Sextus Empiricus, Lucrecio, incluso a los padres de la Iglesia.

La intención era en ese entonces, y lo sería en nuestros días, mostrar que “es por un orgullo vano y testarudo que nos preferimos a nosotros mismos frente a los otros animales”<sup>5</sup>, que éstos últimos no valen menos que el hombre cuyo estado aparece incluso como “miserable y débil”<sup>6</sup>

que no hemos recibido ni más ni menos que ellos <sup>7</sup>. La voluntad de hacer equivalentes a todas las criaturas va incluso a negar el tema pesimista desarrollado por Protágoras, Plinio y Lucrecio, esas quejas vulgares, tales que “somos el único animal abandonado, desnudo sobre la tierra desnuda, liados, agarrotados, no teniendo con qué armarnos y cubrirnos <sup>8</sup>”. Montaigne hace un inventario desordenado de las capacidades de los animales, inventario que dice mucho sobre este descentramiento: “Con relación al orden, siento que lo estoy enturbiando, pero observo que no me interesa arreglar los ejemplos, lo que me interesa es llevar a cabo mi tarea <sup>9</sup>”. De esta forma, nos enteramos de manera desordenada que los animales también saben llorar, reír, hablar, tener un lenguaje interior, someterse los unos a los otros, cazar, producir silogismos, jugar, contar, instruirse, perfeccionarse, tener prácticas religiosas, darse al incesto y a la homosexualidad, ahorrar, hacer la guerra, manifestar fidelidad, gratitud, clemencia, constituirse en sociedades incluso en confederaciones, dar pruebas de solidaridad, entregarse a intercambios de orden económico, hacer cálculos matemáticos, ser generosos, sentir el arrepentimiento, representarse, abstraerse, generalizar, tener ideas, ser bellos, mantenerse erectos, tener pudor, etc., es decir, prácticamente todo lo que los humanos podemos hacer, lo cual es sin duda un exceso que perjudicó entonces y perjudica ahora la defensa argumentativa de los derechos de los animales y, más allá de éstos, de la naturaleza en su conjunto.

Por ejemplo, su capacidad del lenguaje sería tal que las bestias se entenderían entre ellas, no solamente en el interior de una misma especie, sino incluso de una especie a otra. “En cierto ladrar del perro, el caballo reconoce que existe cólera; de otra voz diferente no se asusta, sin embargo <sup>10</sup>”. Si no hay una lengua común, no es que las bestias no tengan lenguaje sino que no hablamos la misma lengua: “tenemos que adivinar de quién es la falta de no entendernos nada, puesto que no nos entendemos más de lo que ellos nos entienden a nosotros <sup>11</sup>”. Las faltas son entonces compartidas. Por ello, debemos dejar de presumir de nuestra superioridad, más bien hay que compadecerse, incluso despreciar a este “miserable y triste animal <sup>12</sup>” que es el hombre. Consideración del animal y desconsideración del hombre que pueden conducir afirmar “que existe más diferencia de tal hombre a tal hombre que de tal animal a tal hombre <sup>13</sup>” y que hay “formas mestizas y ambiguas entre la naturaleza humana y la brutal <sup>14</sup>”, monstruos híbridos: consecuencia inevitable y peligrosa de las divagaciones experimentales que el autor practica como los medios que son puestos en acción en vista de un fin fideísta, en consecuencia escéptico.

Podemos encontrar en la *Apología*, obra un poco libresca y abstracta, en su temperamento narrativo y su extravagancia testaruda, el tono idiosincrásico, el yo, Miguel de Montaigne, ensayado en todos los demás lugares

parece haber sido abandonado, incluso en una parte muy conmovedora en que nos dice: “apenas me atrevería a decir la vanidad y la debilidad que encuentro en mí <sup>15</sup>” y remplazado por figuras repertoriadas de estilo y de pensamiento, por esas anécdotas de segunda e incluso de tercera mano que presentan, es cierto, un inmenso interés para los historiadores eruditos de la filosofía y de la etología, pero que no convocan en realidad a las bestias más que para ser tropas más manejables y más convincentes de la gran ofensiva contra la razón dogmática: banderillas plantadas la una después de la otra, por cada uno de los relatos más o menos fabulosos, para debilitar al toro de la *dignitas hominis*, esperando poderle dar una grandiosa estocada final: “no tenemos ninguna comunicación con el ser <sup>16</sup>”, concluirá. La naturaleza ha puesto entonces una perfecta “igualdad y correspondencia entre nosotros y las bestias <sup>17</sup>”, una equivalencia en las representaciones de todos los animales. La constatación de esta igualdad constituye, por cierto, desde Sextus Empiricus, uno de los modos de la suspensión del juicio: ¿por qué privilegiar las representaciones de mi especie, por qué creer que ellas me permiten, que ellas nos permiten, un acceso razonable a la realidad objetiva, mientras que aquéllas, instintivas de los animales, permanecerían solamente subjetivas <sup>18</sup>? “¿Por qué no se diría que un pequeño pájaro pudiera pensar que todas las piezas del universo lo miran?; que la tierra le sirve para caminar; el sol para iluminarlo; las estrellas para inspirarle sus influencias; yo como hombre tengo tal tranquilidad en los vientos, tal en las aguas, no hay nada en esta bóveda terrestre que no mire más favorablemente más que a mí; yo soy bello de naturaleza <sup>19</sup>. ¿No es acaso que el hombre que me trata, que me alberga, no hace más que servirme? ¿No es acaso para mí que hace plantar y moler; si me come, también hace de mí su compañero, y yo también produzco los gusanos que lo matan y que lo comen <sup>20</sup>”? Montaigne añade, pero sin citar a Platón, “lo mismo se podría decir de una grulla <sup>21</sup>”. Ellos y nosotros no disponemos jamás del sentido y de la imaginación. Nuestros sentidos, además, están lejos de aparecer como los más notables: “no son los nuestros los únicos que debemos llamar para nuestro consejo, puesto que en esta facultad los animales tienen tanto o más derechos que nosotros <sup>22</sup>”. Sin tomar en cuenta que tienen sentidos que nos faltan a nosotros los humanos <sup>23</sup>. Esta crítica prepara las últimas páginas de la *Apología* que hacen, con una solemnidad inolvidable, reventar esta inflamación ontológica y racionalista: “finalmente no hay ninguna constante existencia de nuestro ser <sup>24</sup>”.

En efecto, los motivos animales, los más agradables a leer y a entender, se dan por caminos laterales y no sobre la vía romana de la apologética, incluso del escepticismo, lo que nos sorprende. Estos fragmentos dispersos de *animalia* pueden ser reagrupados bajo tres títulos: semejanza, crueldad, gracia y compasión. La semejanza entre los vivos, extensión de

la constatación de equivalencia entre sus representaciones, que constituye un tema central de la *Apología*, funciona como eso que se podría llamar un principio de confusión: la ausencia de una línea de separación clara y estable trae consigo mezclas entre los seres, la aparición de formas intermedias, de transformaciones de hombres en hombres lobos y de nuevo en hombres <sup>25</sup>. Nada se parece ni se asemeja definitivamente, “la ingeniosa mezcla de la naturaleza, si nuestras caras no fueran semejantes, no se podría discernir al hombre de la bestia, si no fueran desemejantes, no se podrían discernir al hombre del hombre <sup>26</sup>”. ¿No es esta separación minúscula, este límite continuamente variable, lo que permite distinguir cada vez, golpe por golpe, a los unos de los otros? No es solamente difícil de hacer la diferencia entre unos y otros que tenemos las mismas caras y los mismos cuerpos humanos, sino aún más de distinguirnos nosotros mismos de las bestias. Ninguna regla aquí podría garantizar cómo establecer una diferencia. Ésta, como la semejanza, ambas constantemente inestables, no terminan jamás, en el juego de la naturaleza, de hacerse y deshacer.

Hugo Friedrich ha caracterizado este rechazo de Montaigne a no querer dejar que se establezcan las fronteras seguras entre hombre y animal como una manera de argumentar ideográfica, opuesta a una vía nomotética <sup>27</sup>. Montaigne, en efecto, no propone más que algunos relatos o alocuciones, en especial de la Antigüedad, en favor de sus tesis. No se plantea la existencia de leyes, no establece clasificaciones. Más que géneros propios, más que diferencias específicas, más que definiciones, propone una lógica de lo singular, una atención a los eventos; desarrolla un pensamiento por libre asociación, a pesar de su preparación intelectual y erudición. Más que del género humano y del humanismo del siglo XVI, se trata de la honestidad y de la generalidad de la razón, cosa que en el mundo se encuentra lo mejor compartida, pero no sólo entre humanos, como en Descartes, sino entre seres vivos. Montaigne se atreve a escribir, por ejemplo: “un viejo Padre dice que nos encontramos mejor en la compañía de un perro conocido que en aquella de un hombre cuyo lenguaje nos es desconocido. De tal suerte que el extranjero no es un hombre para el hombre <sup>28</sup>”. Es en Plinio, en su *Historia Natural*, donde se encuentra al origen de esta idea, retomada por un pensador cristiano, con la finalidad de mostrar que nos hace falta caridad. Esta expresión pesimista, cínica por cierto, marca, en efecto, un verdadero paso sincrético entre los pensamientos pagano y cristiano. Los estoicos habían construido rigurosamente el concepto de género humano, y Plauto decía que él era un hombre y que nada de lo que era humano le era extranjero. Pero, Montaigne, ¿a dónde va? Si continuamos de operar esta deconstrucción de lo propio, resulta que terminamos por comparar a ciertos hombres y a ciertos animales, y a no encontrar la superioridad ahí donde la esperaba un vano pueblo

teológico y filosófico: “yo insistiría de hecho más sobre Plutarco, asegura Montaigne, y diría que hay más distancia de tal hombre a tal hombre que la que hay de tal hombre a tal bestia<sup>29</sup>” y, de esta paradoja, lo hemos visto, hay varias ocurrencias en su obra.

Más adelante, el respaldo plutarquiano, en el sentido de que *las bestias usan la razón*, le permite avanzar una proposición inquietante, a la vez generosa para los animales (o por lo menos para algunos), y parsimoniosa con relación al postulado judeocristiano de una unidad y a la vez de una separación de la naturaleza humana. Si interpretamos esta afirmación en un sentido de disparidad entre los pueblos o de una desigualdad entre los individuos, nos deja una molestia como si ahora el colonialismo y el racismo no nos diera ya el derecho de debatirnos ante tal despreocupación ante la escala de los seres. Más tarde se mantendrá bajo la pluma de Locke semejante equívoco, siempre la insidiosa y complicada idea que nos plantea el mismo malestar.

En el interior de este cuadro, que no tiene nada de una cerrazón conceptual, se van a presentar algunas bestias familiares, aquellas de la casa, de la equitación y de la caza. Es entonces cuando el tono cambia y se vuelve casi grave; es entonces cuando se ven las vísceras de un hombre al producir sus pensamientos. En el capítulo llamado “de la crueldad<sup>30</sup>”, el uso de la primera persona —habitual, cierto— y la mención insistente del malestar que provoca la crueldad, nos producen, en un primer tiempo, todo un prejuicio prescriptivo. Montaigne nos propone una doble constatación: “(la) simpatía que tengo hacia los animales” y “mi naturaleza pueril<sup>31</sup>”. Este noble de reciente fecha, este jinete soñador, este dueño de un castillo que ha ofrecido una cacería a caballo a Enrique de Navarra, confiesa su piedad, sin temor de ver que así serán puestas en duda su tradición y su virilidad. Reconoce que obtiene gran placer en cazar, pero no le gusta matar a las bestias inocentes, sin defensa y que no lo han ofendido de ninguna manera. Las lágrimas del ciervo en el momento del ataque de la jauría, su sangre en el momento en que es degollado, no quiere verlas, ni sus quejas oír las. Sus sabias lecturas no han hecho más que reforzar esta debilidad congénita. El animal cazado es semejante al *implorante* de Virgilio, a esa alma en pena que suplica. El latino, por cierto, acaso no recuerda el origen común de la idea de crueldad y de sangre. Cuando se sabe hasta qué punto la aristocracia defendía su derecho a la caza, así como el privilegio exclusivo de la misma, se puede medir la altura, la anchura, y la profundidad de la “gentileza” de Montaigne, de su humildad, así como el hecho de que la piedad hacia las bestias le parezca tan poco cristiana, pues la Iglesia no criticaba esta costumbre. Por ello, Montaigne no querrá atrapar vivo a ningún animal al cual no regrese después a los campos. Actitud piadosa en que se hace imitación, no de Jesucristo y de la desoladora pesca milagrosa que ha gratificado a Pedro, sino más

bien del Pitágoras sobre el cual Diógenes Laercio dijera que no compraba peces y pájaros más que para restituirlos al mar y al cielo <sup>32</sup>. Ovidio y Plutarco, al ir en contra de la mayoría de los griegos y romanos, le hacen comprender que la primera sangre que ha sido vertida, que ha sido obtenida de la caza, lo mismo que la propia cacería, llevan inexorablemente a la guerra. En cuanto al circo romano, ¿no es acaso por la misma ocasión que se provocaban y se exhibían en la muerte hombres y animales, habiéndolos *de facto* semejantes? Pero la crueldad proviene sin duda de la costumbre, de una cierta educación de los hombres. Montaigne se muestra pesimista cuando se pregunta si no hay en el hombre algún instinto de “inhumanidad”, instinto que explicaría por qué existe tan poco placer en ver a las bestias jugar entre sí y, sin embargo, existe tanto placer en verlas destrozarse y desmembrarse. ¿Pero por qué se escapa él a esta regla común? Es necesario, incluso, para responder a la pregunta sin recurrir a esta esencia humana que los *Essais* castigan sin cesar, comprender que los caracteres presentan una diversidad infinita. Solamente se puede dar cuenta de una tipología que pone en duda la idea de la naturaleza humana y que rompe en dos la supuesta universalidad de la falta original.

He aquí, sin embargo, que en el momento de visualizar esta respuesta, el nombre de Pitágoras y de la doctrina de la trasmigración, como lo hemos ya señalado, surgen y atormentan a Montaigne hasta el punto de que lo que más le importa es no dejarse atrapar en su meditación por aquello que no existe, es decir, por la creencia en la *metempsychosis*. No es de ninguna manera que exista una parentela de algún tipo entre nosotros y las bestias lo que nos impide hacer sufrir y morir aquello que vive; la metempsychosis no tiene un aspecto pragmático en el caso de Montaigne. Subraya, más bien, que conviene mantenerse, con relación a las cosas del nacimiento y de la muerte, firmes junto a la teología cristiana de la cual nos dirá que hay que hacer una apología, apología fundamentada en la afirmación de que también para el cristianismo habría respeto y afección hacia las criaturas que son de la misma naturaleza que los hombres. Yo no sé a qué autor Montaigne hace negativamente referencia, puesto que ningún padre de la Iglesia, creo yo, ya sea griego o latino, hubiera podido explícitamente integrar a la canónica la noción teofrástica y plutarquiana de *oikeiôsis*, de parentesco, de comunidad, entre hombres y animales, retomada implícitamente aquí cuando se dice que los hombres y las bestias habitan el palacio del mismo amo.

En la *Apología*, Montaigne aborda directamente la cuestión de la trasmigración de las almas, y parece sostenerla por el límite que podría sobrepasar a este resbalón escéptico por el cual ya no habría más especies y más géneros, sino solamente individuos en los estados particulares y en los momentos dados. Este paso no podría, sin embargo, ser franqueado: “¿y si se reforma y se cambia a nuestro ser, significaría esto un cambio tan

extremo, tan universal que, por la doctrina física, no seríamos ya nosotros mismos <sup>33</sup>...?” Puesto que en el cambio de habitación que imaginaba para las almas la metempsicosis de Pitágoras, “¿pudiéramos acaso pensar que el león, en el cual se encontrara el alma de César, esposase las pasiones que movían a César y que las sufriera por aquél? ¿Pensamos acaso que estas mutaciones que se hacen entre los cuerpos de los animales en otros de la misma especie, los recién llegados no sean diferentes que sus predecesores <sup>34</sup>?”. Si no se compromete más en este punto, es porque Montaigne sospecha que la teoría de la trasmigración contiene un espiritualismo dogmático que no le ayuda en su argumentación. Prefiere declarar inde demostrable la inmortalidad del alma y hacer de ésta, en la *Apología*, un incomprensible objeto de fe. El amor de Montaigne por las bestias y por las mezclas permanece puro de toda religiosidad, no hay más que metamorfosis —a pesar de los hombres lobos <sup>35</sup>—, o de la metempsicosis.

Puede enseguida hacerse moralista. Colocándose en las antípodas de las interpretaciones zoolátricas del paganismo, Montaigne piensa que hay que reconocer que existe una especie de obligación natural, “un cierto respeto que nos atrae y un deber general de humanidad hacia las bestias que tienen solamente vida y sentimiento, sino también hacia los árboles y hacia las plantas. Debemos la justicia a los hombres y la gracia y la compasión a las otras criaturas que son capaces de lo mismo hacia nosotros. Hay cierto comercio entre ellas y nosotros, así como cierta obligación mutua. No temo para nada decir o hablar de la bondad de mi naturaleza, aunque pueda ser pueril, pero no puedo rechazar a mi perro la fiesta que me ofrece o que me solicita espontáneamente <sup>36</sup>”. Además, había ya confesado, en la *Apología*: “nosotros lloramos muy a menudo la pérdida de las bestias que queremos y ellas también lo hacen ante la nuestra <sup>37</sup>”. Respeto y humanidad son entonces debidos a lo que se siente, incluso a lo que simplemente se vive. Es incluso cuestión de “comercio y de obligación mutua” entre todas las criaturas, idea desconcertante en la medida en que su autor parece ignorar la posición de los materialistas antiguos, que cita muy a menudo, y que pensaban, como sus adversarios estoicos, que no podía haber pactos entre los hombres y las bestias ya que éstas no eran capaces de establecer un contrato y que se encontraban por ese hecho excluidas del derecho. Puesto que existe una “comunicación y comercio” —se notará el uso de estas palabras, que permiten no tomar en cuenta la ausencia de la palabra articulada—, exigencias mutuas, intercambio de ayuda y de amor, solidaridad entre los animales domésticos, es necesario que un cierto tipo de obligación gobierne esta relación y dé testimonio de semejante comunidad. Y esto, a pesar de la unanimidad antigua y cristiana sobre la cual los abstinentes y Lucrecio —que Montaigne sigue fielmente sobre este punto— han, por su excepción misma, confirmando la regla.



El asunto parece suficientemente serio como para que Montaigne proponga una tipología —y no una clasificación jerárquica— de los deberes de los hombres, de estos seres que pueden hablar, establecer el derecho, hacer contratos y, por ello, practicar la reciprocidad; a ellos la justicia les es debida. A los compañeros silenciosos que fracasan, gracia y benevolencia. Gracia, es decir, gratuidad sin arbitrio, un don sin espera de un contradon, deuda casi divina hacia los inferiores. Benevolencia, lo que significa aún más el ejercicio de la bondad sin cálculo, como aquella que liga a Dios con el hombre en la caridad; benevolencia que, si nos vamos a la etimología presente en la mente de Montaigne, es el inverso exacto de la maldad, de esta maldad que proviene del placer de ver sufrir a una criatura inocente.

Se dibuja aquí un régimen de mérito y de gracia que no debe nada ni a San Pablo ni a San Agustín. Bajo la cubierta de rechazar la metempsychosis y de contentarse con la caridad, Montaigne propone una parentela entre nosotros y las bestias, lo que limita singularmente la supremacía y la arrogancia de la criatura del sexto día, al menos que la humildad graciosa y gratuita de la que se trate no nos asemeje a Dios. Así, cuando mi perro, con una falta de cuidado del cual Descartes hará el límite infranqueable de la bestia, me hace una fiesta y me pide que juegue con él, incluso si mi corazón está en duelo, yo no tengo el “hocico” —palabra asombrosa si nos damos cuenta de esta manera, propia de los hombres, de estar moralmente dotados de un hocico— de rechazarlo; por ello, todavía Plutarco, escribe Montaigne, podría decir que contrariamente a Catón, el censor, él no llevaría a la carnicería a su viejo buey de trabajo o vendería a otro amo al viejo esclavo desgastado en su servicio, puesto que amar y respetar a los esclavos, en esos tiempos duros, podría parecer a los corazones particularmente delicados de la misma naturaleza que amar y respetar a los animales.

Desmond Morris escribe en esta trayectoria de Plutarco y de Montaigne cuando nos deja entender que existe una obligación de respetar a las bestias, que haría también intolerables a la mayoría de las conductas que los ciudadanos de los países democráticos se autorizan a sí mismos hacia los otros hombres, a los que explotan como esclavos o dejan morir de hambre <sup>38</sup>. Esta explicación política ilumina en parte el desdoblamiento por la representación reflexiva del tratamiento efectivamente infligido a los animales. Y nos hace comprender, en retrospectiva, por qué era tan importante —todavía más importante que Montaigne— para los filósofos del siglo XVII erradicar toda tentación de creencia en la metempsychosis, por un lado y, por el otro, cómo, en un adelanto de las Luces, liberar a los hombres de la opresión iba unido con una tensión de los filósofos hacia los animales. Esta línea de argumentación será seguida por un interesante filósofo, Pierre Charron.

Pierre Charron (1541-1603) es un jurista y un teólogo, amigo de Montaigne y predicador “ordinario” de Margarita de Navarra. El libro intitulado *De la sabiduría*<sup>39</sup> no constituye más que una parte de su obra, pero es a partir de su publicación que nace su reputación sulfurosa —muchos pasajes fueron en efecto censurados y proscritos por el Consejo del Rey. Espíritu no conformista, Bayle y los libertinos eruditos lo consideraron con simpatía, mientras que los jesuitas (particularmente el padre Garasse) le reprocharon que daba a pensar que los ateos pudieran ser virtuosos. Por ello, es necesario prestar atención a las semejanzas entre los hombres y los animales que Charron hace aparecer en el capítulo que tiene por título “Segunda consideración del hombre, quien es por comparación de él con todos los otros animales”<sup>40</sup>. Al tener en cuenta su defensa no dogmática de la ortodoxia católica y, en consecuencia, de su resistencia al relativismo escéptico, este pensamiento sobre los animales presenta para nosotros un interés aún más grande que las tesis de Montaigne, texto que ha sido constantemente copiado sin ser citado, y es así como los motivos de los *Essais* son explícitamente retomados, a pesar de la orientación claramente antropocéntrica del autor. Este puente creado entre el espíritu del Renacimiento y la Edad Clásica merece ser analizado con cuidado.

El único que emprende, para descubrir cuál es su verdadera naturaleza, una comparación entre el hombre y el animal, es el hombre; es entonces a la vez “parte y sujeto”<sup>41</sup>, puesto que pasa por alternancias de grandeza y de miseria, metiéndose sucesivamente por encima y por debajo de los animales. Las dos actitudes son equívocas. El hombre no podría, para poder afirmar que los sobrepasa, juzgar a los animales sobre capacidades de las cuales ignora cuáles son “los meneos internos y los secretos”<sup>42</sup>. No podría tampoco quejarse de ser el animal más desprovisto de la naturaleza. En cuanto al habla, hay que subrayar que no es ni natural, ni tampoco necesario, y que es común al hombre y a todos los animales. “Pero las bestias nos comprenden como nosotros las comprendemos, y a veces ellas deben encontrarnos tontos y declararnos bestias”<sup>43</sup>. Aquí, sin embargo, aparece una superioridad humana más allá de las grandes cualidades del espíritu, la palabra parece particularmente otorgada al hombre, lo mismo que la mano que permite “ejecutar aquello que el espíritu habría de sí inventado, y aprendido de los otros”<sup>44</sup>. Contrariamente a lo que han mostrados ilustres filósofos —Charron cita en conjunto a Demócrito, Anaxágoras, los estoicos, Galeno, Porfirio, Plutarco— las bestias no están en nada desprovistas de facultades razonables, de “discursos, raciocinio, disciplina, juicio, prudencia”<sup>45</sup>. Los hechos alegados para establecer esta verdad pertenecen todavía al registro de aquellos *exempla* disponibles de los cuales usaba Montaigne: el zorro de Tracia, la mula de Tales, los cuervos de Berbería, los bueyes de Sumeria. Ninguna de estas acciones notables podría haber tenido lugar sin el discurso, el razonamiento, la

“enumeración de partes, comparación, discursos por conjunción y división y consecuencias <sup>46</sup>”, capacidad para representarse alguna cosa ausente —todas las facultades que pueden provenir del instinto. Los animales efectúan, entonces, las mismas operaciones que nosotros pero, hay que reconocerlo, menos bien, “más débilmente e imperfectamente <sup>47</sup>”. Y lo dirá él también, a su vez, que la distancia que hay a veces entre hombre y hombre es mayor que la del hombre a la bestia. Ahora bien, Charron no reproduce textualmente a Montaigne, sino que invoca el testimonio de Aristóteles, según el cual “hay hombres débiles y atontados que no difieren de la bestia más que por su sola figura <sup>48</sup>”. Incluso la bestia, añade Charron, no tiene ninguna parte en esta inmortalidad que es lo que corresponde al ser creado a la imagen y semejanza de Dios. En consecuencia, si se quiere a toda costa descubrir en el hombre una ventaja, hay que hacer notar inmediatamente que “esta preeminencia y ventaja del entendimiento” le es “muy caramente vendida y le trae consigo más mal que bien <sup>49</sup>”. Estas armas “celestes” de la inteligencia “las regresa contra sí para su mayor mal y ruina <sup>50</sup>”.

La única verdadera superioridad reside “en la bella y derecha forma” y en su sabiduría, pero de ninguna manera en el hecho de que manda a las bestias y que éstas le obedecen, aunque las bestias, ellas, no dominen nunca a las bestias. Por lo que es de la virtud, sin hablar del franco arbitrio del cual tenemos el privilegio, las bestias “se encuentran reguladas más que nosotros y se contienen mejor que nosotros en los límites de su naturaleza <sup>51</sup>”. Baste tomar “la más correcta y conveniente virtud del hombre”, la humanidad y “el más extraño y contrario vicio, la crueldad <sup>52</sup>”, y las bestias aparecen más humanas que el hombre, “pues el animal se controla a sí mismo <sup>53</sup>”. Charron piensa también en Erasmo cuando concluye: “aquel que mirara con cuidado, encontrará que en las elevaciones y protuberancias del alma libre hay un grano de locura <sup>54</sup>”, pero es a Montaigne a quien sigue con más cuidado al terminar su comparación: “en consecuencia, hay que acordarse de que hay algo de comercio entre las bestias y nosotros, existe cierta relación y obligación mutua, aunque no fuera más que porque todas ellas pertenecen a un mismo amo, y porque son de la misma familia que nosotros; es indigno usar de la crueldad hacia ellas, les debemos la justicia a los hombres, la gracia y la benevolencia a las otras criaturas, que son capaces de las mismas <sup>55</sup>”. ¿Cómo interpretar esta última parte de la frase? ¿Son las criaturas capaces de sentir nuestra bondad, son capaces de respondernos de la misma manera? Se ve que, si en este capítulo Charron pretende salvar la superioridad de la inteligencia humana y de la inmortalidad de un alma cuyo titular está hecho a la imagen de Dios, introduce, sin embargo, en la filosofía, a fuerza de explicaciones, ciertos motivos subversivos para la época, motivos que Montaigne había tratado de manera casi secreta.

En cuanto al resto, Charron toma de la escolástica la idea de la existencia de tres almas —vegetativa, sensitiva y razonable: “la primera sirve a la segunda y la segunda a la tercera y no al revés <sup>56</sup>”. El alma racional es orgánica y esta constatación no podría perjudicar al dogma de la inmortalidad, puesto que estas dos almas (aquella del conocimiento y aquella de la salvación) no tienen nada que ver la una con la otra <sup>57</sup>. Por lo que es del alma sensible, Charron atribuye a los animales sentidos más agudos que al hombre: “en el oído, el ciervo ocupa el primer lugar, y en la vista, el águila; en el oler el perro; en el gusto, el simio; en el tacto, la tortuga. Sin embargo, la preeminencia del tacto es dada al hombre, el cual es de todos los sentidos el más brutal <sup>58</sup>”. Este es un pasaje audaz, a pesar de que parece retomar ciertas páginas de Aristóteles, pues el hecho de sugerir que en una misma frase que el tacto es lo menos humano de los sentidos y al mismo tiempo que el hombre es excelso, ¿no consiste acaso en escoger deliberadamente cierta ambigüedad? Sin embargo, Charron no piensa que los sentidos sean el único medio de conocimiento y, sobre ese punto, diverge de Montaigne, lo mismo que permiten levantar la ambigüedad que señalamos.

Se pueden retener dos: la belleza y la unicidad del visaje; tema que tendrá gran éxito durante el idealismo alemán. “Con la faz humana hay muchas grandes singularidades que no son existentes en las bestias (por ello, a decir verdad, ellas no tienen ningún tipo de visaje) ni el resto del cuerpo humano (...). Admirable diversidad de visajes y tal que no se entreverían dos semejantes en todo y por todo (...). Este sitio de la risa y del beso, dos cosas muy propias al hombre”. Y Charron añade esto, que no es, claro, de su producción: “si nuestras figuras fueran semejantes, no se podría discernir al hombre de la bestia; si ellas no fueran desemejantes, si no fueran diferentes, no se podría discernir al hombre del hombre”. Hay que hacer notar la existencia de un segundo tema diferencial y notar con relación a él a la vez la distancia entre el hombre y el animal y la discordancia que surge entre Charron y Montaigne: el tema de la mirada, en tanto que ésta se articula con la palabra. Incluso si un gran número de bestias disponen del lenguaje, la palabra no pertenece más que al hombre. “Para la mirada de aquel de quien proviene, es a través de la imagen y del alma, el mensajero del cuerpo, la puerta a través de la cual todo lo que está adentro sale y se pone a la vista: todas las cosas salen de las tinieblas y del secreto, se convierten en luz, el espíritu se hace ver; de éste decía un antiguo a un niño, habla, para que yo te vea, es decir, tu interior. (...) Para la mirada de todos, la palabra es la mano del espíritu <sup>59</sup>”.

Como consecuencia de esta vulgarización por Charron de las audacias discretas de Montaigne, una querrela sin piedad va a oponer a su discípulo, el médico del rey, Marín C. Cureau de la Chambre, contra Pierre Chanet, médico también. Ambos van a polemizar durante seis años a

través de gruesos libros que no tienen ningún estilo. Juzguemos la escalada. 1643: Chanut, *Consideraciones sobre la sabiduría de Charron*; 1645: Cureau de la Chambre, *Tratado del carácter de las pasiones*; 1646: Chanut, *Del instinto y del conocimiento de los animales*; 1648: Cureau de la Chambre, *Tratado del conocimiento de los animales*; 1649: Chanut, *Tratado del espíritu del hombre y de sus funciones*. Interminable disputa a partir de la gestión por Charron de la herencia de la *Apología*, entre dos médicos vitalistas de los cuales uno conoce y el otro ignora probablemente el mecanicismo tal como se ha expuesto en el *Discurso del método*, aparecido en 1637. Es, en efecto, alrededor de la sobredeterminación de la alternativa ruptura o continuidad entre el hombre y el animal que gira esta batalla de epígonos. La tesis de Descartes, constantemente retomadas por Chanut, estipula que sólo el hombre sabe lo que quiere decir al hablar. En cuanto a Cureau, quien ridiculiza a Bayle en su artículo “*Rorarius*” por su fidelidad a la escolástica, utiliza abiertamente a Montaigne contra Descartes, al mismo tiempo que mantiene una jerarquía de los seres. En efecto, considera, como Aristóteles, a la imaginación animal como a una razón, aunque sólo el entendimiento del hombre tendría el privilegio de alcanzar la universalidad de la cual el animal es incapaz. De la misma manera, afirma que el alma humana es la única que puede recibir la inmortalidad. Cureau hizo el proyecto de una obra en la cual habría establecido las correspondencias entre el temperamento de los individuos y las costumbres de los animales. No podrá llevar a término más que los *Caracteres de las pasiones*, texto que disgustó enormemente a quien debía molestar, a Descartes, partidario de una explicación mecanicista de las pasiones. Si disgustó a Descartes<sup>60</sup>, La Fontaine encontrará en Cureau fuentes para sus fábulas y maneras de contradecir al cartesianismo.

Casi cuatrocientos años después nos encontramos ante un debate semejante con relación a lo que significa ser humano ante los animales. Más allá de consideraciones científicas o de argumentaciones filosóficas sólidas, parece que los puntos de apoyo se encuentran en creencias más profundas que nos dividen entre quienes piensan que los humanos —en especial los del género masculino— son seres aparte y los que creemos que hay más semejanzas que diferencias entre los animales más cercanos a un ancestro común y nosotros que lo que se quisiera admitir.

El análisis de estos textos tal vez nos haga ver con la idea más modestia de un progreso en la ciencia y en la argumentación científica. Pero también, que es necesario evitar la crueldad innecesaria, una manifestación de la discriminación, tanto hacia los animales, cuanto hacia los “otros” humanos.

- 1 Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond* (ARS), París, Aubier (texto establecido por P. Porteau, trad. de Jorge Martínez).
- 2 Montaigne, *Essais* (ESS) (1580) en *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1962, II, 12, p. 506.p. 506.
- 3 *Ibid.*
- 4 ESS, III, 9, p. 980.
- 5 ARS, p. 80.
- 6 ARS, p. 84.
- 7 ARS, pp. 32-33.
- 8 ARS. p. 33.
- 9 ARS, p. 49.
- 10 ESS. II, 12, p. 453.
- 11 Porphyre, *Traité de l'abstinence*, París, *Les belles lettres*, 1977-95, V, 2.
- 12 ESS, II, 12, p. 489.
- 13 ESS, II, 12, p. 525.
- 14 ESS, II, 12, p. 466; ARS, p. 141.
- 15 ARS, p. 209.
- 16 ARS, p. 265.
- 17 ARS, p. 73.
- 18 ARS, VI, 5.
- 19 Esta frase nos hace pensar en Kant.
- 20 ARS, 152.
- 21 ARS, III, 2.
- 22 ESS, II, 12, pp. 590-596.
- 23 ARS, p. 245.
- 24 ARS, 265.
- 25 ESS, II, 12, p. 506.
- 26 ESS, III, 13, p. 1070.
- 27 Hugo Friedrich, *Montaigne*, París, Gallimard, 1976, p. 153.
- 28 ESS, I, 9, p. 37.
- 29 ESS, I, 42, p. 250.
- 30 ESS, II, 11 pp. 400-415.
- 31 *Ibid.*, p. 412.
- 32 ESS, II, 11, p. 400.
- 33 ARS, p. 131.
- 34 *Ibid.*
- 35 ARS, p. 141.
- 36 ESS, II, 11, p. 414.
- 37 ESS, II, 11, p. 414.
- 38 Desmond Morris, *Men and Beasts*, Londres, Penguin, 1982, p. 6.
- 39 Pierre Charron, *De la sagesse*, París, Fayard, Corpus des œuvres philosophiques en langue française, 1986 (Burdeos, 1601).
- 40 *Op. cit.*, cap. XXXIV, pp.207-219.
- 41 *Ibid.*, p. 207.
- 42 *Ibid.*
- 43 *Ibid.*, p. 209.
- 44 *Ibid.*, p. 116.
- 45 *Ibid.*, p. 211.
- 46 *Ibid.*, p. 213.
- 47 *Ibid.*, p. 214.
- 48 *Ibid.*
- 49 *Ibid.* p. 215.
- 50 *Ibid.*
- 51 *Ibid.*, p. 217.
- 52 *Ibid.*
- 53 *Ibid.*, p. 218.
- 54 *Ibid.* pp. 218-219.
- 55 *Ibid.*, p. 219.
- 56 *Ibid.*, p. 103.
- 57 *Ibid.*, p. 112.
- 58 *Ibid.*, p. 114.
- 59 *Ibid.*, pp. 116-117.
- 60 René Descartes, *Oeuvres philosophiques*, París, Garnier, 3 vols., 1973-1984, III, p. 296.