

LA LLAMADA DESGARRADORA DEL ANIMAL: ENTRE MONTAIGNE Y CIORAN

O COMOVENTE CHAMADO DO ANIMAL: ENTRE MONTAIGNE E CIORAN

THE HEARTRENDING CALL OF THE ANIMAL: BETWEEN MONTAIGNE AND CIORAN

Enviado: 9 de junio de 2020

Aceptado: 15 de junio de 2020

Gustavo Romero

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina).

Email: romero_gustavo_a@yahoo.com.ar

En este artículo nos proponemos considerar al escepticismo como un “ejercicio de desfascinación” y su importancia para una filosofía de la animalidad. Esta concepción de escepticismo se constituye como crítica de todo humanismo, es decir, como crítica de la fascinación del hombre por sí mismo. Afirmamos que las perspectivas de Montaigne y de Cioran se corresponden con esta forma de entender el escepticismo, y ambas están articuladas por el cuestionamiento a la presunción humana, y por la afirmación de una imagen metafísica como “círculo de lo viviente” (Montaigne), y por la apuesta a la des-composición del humanismo y a favor de la escucha de la “llamada desgarradora” del animal (Cioran).

Palabras clave: Cioran, Montaigne, animalidad, escepticismo.

Consideramos, neste artigo, o ceticismo como um “exercício de desfascinação” e a importância deste exercício para uma filosofia da animalidade. Tal concepção do ceticismo se constitui como uma crítica a todo e qualquer humanismo, ou melhor, como uma crítica à fascinação pelo homem por si mesmo. Afirmamos que as perspectivas de Montaigne e de Cioran correspondem a esta forma de entender o ceticismo e que ambas são articuladas pelo questionamento da presunção humana, pela afirmação de uma imagem metafísica como “círculo dos vivos” (Montaigne) e pela aposta da de-composição do humanismo, estando à favor da escuta do “comovente chamado” do animal (Cioran).

Palavras chave: Cioran, Montaigne, animalidade, ceticismo.

In this article, we consider skepticism as an “exercise of defascination” and the importance of this exercise for a philosophy of animality. Such conception of skepticism constitutes a criticism of all humanism, or rather, a criticism of the fascination of man for himself. We affirm that Montaigne and Cioran's perspectives correspond to this way of understanding skepticism and that both are articulated by questioning human presumption, by affirming a metaphysical image as a “circle of the living” (Montaigne) and by betting on the decomposition of humanism, being in favor of listening to the animal's “heartrending call” (Cioran).

Key words: Cioran, Montaigne, animality, skepticism.

1. Introducción: el escepticismo como ejercicio de *desfascinación*

Después de tantas conquistas y hazañas de toda clase, el hombre empieza a pasar de moda (...) se hunde cada vez más (...) Nunca sabremos a ciencia cierta lo que se ha roto en él, pero la fractura está ahí. Estaba ahí desde el principio, podríamos alegar (...) Es una subversión de sus fundamentos (cosa a la que llega cualquier análisis, psicológico o de otro tipo), de su «yo», de su estado de sujeto, aunque sus rebeliones camuflen los golpes que se dirige a sí mismo. Lo que es cierto es que está tocado en lo más íntimo de su ser, que está podrido hasta las raíces (Cioran, 1995, pp. 1430-1431).

En *L'animal que donc je suis*, Derrida expone una deconstrucción de la tradición filosófica dominante que con el término “animal” se refiere a un conjunto homogéneo e indiferenciado, privado de *logos*, puesto a “disposición” del existente humano como objeto de estudio, de manipulación, de experimentación, de explotación. Descartes representa el punto más alto de esta tradición en los albores de la Modernidad.

En este marco, al inicio del libro referido, Montaigne es mencionado como una alternativa pre-cartesiana y pre-moderna y, a su vez, por el contenido de su filosofía, como anti-cartesiana y anti-moderna (Derrida, 2006, p. 21). Montaigne entra en escena a partir de la frase de Derrida “un animal me mira”, con ocasión del gato que lo está mirando (en el caso de Montaigne, una gata). Se trata del pasaje de la “Apologie de Raymond Sebond” (Montaigne, 2009, II, p. 179) 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 respecto a 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 Montaigne reconoce al animal es una *capacidad o poder de respuesta [un pouvoir de répondre]* (Derrida, 2006, p. 21). Así, para Derrida, de Montaigne a Descartes existe un tránsito, una manera divergente y hasta opuesta de ver al animal, a los animales.

Este trabajo se propone analizar la importancia del escepticismo para una filosofía de la animalidad, a partir de dos perspectivas críticas sobre la tradición histórica del humanismo moderno¹: una en los albores, otra en el ocaso. Son figuras que ponen en

¹ Empleo el término “humanismo” en un sentido general y en otro específico. En general, se hace referencia a toda aquella concepción que sitúa al ser humano en un lugar de supremacía dentro del ámbito de lo

cuestión al humanismo, lo desarman, lo desarticulan, y permiten pensar otros modos posibles de *ser en lo viviente*. Montaigne, situado cronológicamente antes de Descartes, es un crítico intempestivo, como afirma Derrida, pre-cartesiano y anti-cartesiano, y diríamos también: post-cartesiano, por el contenido sumamente *actual* de su filosofía en torno a los animales. Cioran, por su parte, es un lúcido testigo de la decadencia del humanismo en el siglo XX, y su filosofía es una apuesta a la des-composición del humanismo, y a la posibilidad de vislumbrar formas post-humanas de vida en común con lo viviente animal.

En este artículo denominamos escepticismo a un constante *ejercicio de desfascinación*. Por su condición frágil, la perspectiva escéptica requiere de constantes ejercicios que la sostengan, de una actitud: el escepticismo 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. Es decir, es un combate contra las fascinaciones que conducen al establecimiento de certezas, de postulados inmutables, de creencias fanáticas.

El humanismo es un tipo de fascinación: la del hombre por el hombre mismo. Y el escepticismo se propone, según nuestra definición y según el tema que desarrollaremos, combatir el humanismo en tanto fascinación del hombre por sí mismo. Esta desfascinación implica situar al hombre en una nueva relación con lo viviente, sin verdades inmutables, sin jerarquías metafísicas, esto es, destronarlo del lugar de rey en el que los humanismos lo han colocado. Se trata de hacer patente la animalidad que atraviesa al existente humano, y de vislumbrar otros modos de vida posibles con los animales no humanos. Para ello, el escepticismo se ocupa de desapropiar al hombre de los humanismos, señalando que aquellos atributos que el humano consideraba como exclusivamente propios ya no lo son, desarticulando así su supuesta supremacía sobre el resto de los vivientes.

En este sentido, Montaigne y Cioran son escépticos y están unidos por este constante ejercicio de desfascinación. Articularemos este ejercicio de descomposición del

viviente. En el sentido específico, a las disciplinas que postulaban al hombre como objeto de estudio a partir del siglo XV (las llamadas “Humanidades”), colocándolo en el lugar central y fundamental de lo viviente, conquistador y dueño de la naturaleza y la vida, en función de ser propietario de una serie de virtudes que lo hacían único en la naturaleza y digno de una consideración moral. Cfr. Peter Singer (2002), especialmente el capítulo: «Man’s Dominion», pp. 185-212; Mónica Cragolini (2016), especialmente: “Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensar contemporáneo”, pp. 15-27; y Élisabeth de Fontenay, «Les animaux considérés», en Boris Cyrulnik, Élisabeth De Fontenay, Peter Singer (2013).

humanismo moderno a partir de: i- la crítica a la presunción como enfermedad humana, crítica apoyada en la imagen metafísica del círculo de lo viviente, y la contraposición constante entre la *miseria hominis* y los *mirabilia* (Montaigne); ii- la muerte, el dolor, la conciencia y el lenguaje como dimensiones de todos los vivientes, y ya no como atributos exclusivos de lo humano (Cioran). Señalaremos, en cada caso, las continuidades entre las tesis de Montaigne y de Cioran en el marco del escepticismo como ejercicio de desfascinación.

2. Contra la presunción

Si el escepticismo, como señalamos en la Introducción, combate la fascinación, podríamos decir que la primera de las fascinaciones combatidas por Montaigne es la presunción, es decir, la fascinación del hombre por el hombre mismo². El texto en el que Montaigne desarrolla el tema de la comparación entre los animales humanos y los animales no 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 [*présomption*] es la enfermedad que consiste en separarse de los animales y querer a igualarse a Dios, es la fascinación del hombre por elevarse sobre su condición animal (Montaigne, 2009, II, pp. 178-179). Esta enfermedad humana, demasiado humana, mezcla de fragilidad y orgullo, es para Montaigne una insensatez producto de una imaginación vanidosa que remonta vuelo y pierde el contacto con lo vital. La sensatez, por el contrario, recuerda Montaigne citando a Epicteto, nos hace patente que somos “humo y viento” (2009, II, p. 233), y que, como desarrollaremos, la racionalidad o capacidad de discernimiento no es privativa de lo humano, sino que también es propia de los animales, nuestros “cófrades y compañeros” [*confrères et compagnons*] (2009, II, p. 179).

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?” (2009, II, p. 179). En su afán de propietario de certezas, el hombre de los humanismos se arroga el derecho de otorgar ciertas capacidades a los animales y de negarles otras, asegurándose su primacía racional sobre lo viviente. Pero el filósofo

² Para un panorama del contexto humanista en el que se formó Montaigne, y las polémicas sobre su posición escéptica en este contexto, véase el excelente estudio de P. Burke (1985).

francés desarma esta presunción, cuestiona esta certeza humanista, y señala el carácter de “extrañeza” de los animales, en tanto otredad que no puede ser conocida y, entonces, no 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 y, antes que nada, la no conversión de los animales en objetos; se trata de una actitud que no busca develar el contenido de algo llamado “animal”, que no intenta 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; mientras que la propuesta de Montaigne es, al contrario, la reunión de lo viviente en la comunidad de la naturaleza: “Todo esto lo expongo para defender la semejanza que hay entre las cosas humanas y los animales, y para aconsejar que nos unamos a los otros seres vivos. No estamos ni por encima ni por debajo del resto” (2009, II, p. 189).

Una de las hipótesis centrales de Montaigne es que tanto el animal humano como los animales no humanos forman parte del círculo de lo viviente, y la naturaleza les ha provisto de lo necesario para vivir con suficiencia (2009, II, p. 185). En este contexto, se interroga por la presunción humana que se atribuye una serie de cualidades que niega en el animal, y se pregunta: “¿Qué facultades reconocemos en nosotros que no vemos bien patentes en las operaciones que los animales practican?” (2009, II, p. 182). Repasando diversos atributos que el humanismo consideró como propios y distintivos de lo humano, Montaigne llega siempre a la misma conclusión: no se puede establecer la superioridad del hombre, ya que entre el animal humano y los animales no humanos hay una paridad [*parité*] (2009, II, p. 180), una igualdad [*égalité*] (2009, II, p. 185), y la imagen metafísica adecuada ya no es la de la escala³ sino la del círculo de lo viviente⁴.

³ Como bien señala R. Raghianti (2011, p. 19), la imagen de la escala del ser como serie de formas naturales, que Bonaventura da Bagnoregio y Tomás de Aquino buscaban en Aristóteles y Agustín, implicaba que la pluralidad y la desigualdad entre las criaturas fuesen juzgadas como un valor y de allí derivaba el postulado de la superioridad del hombre, y la inferioridad de los animales con respecto a éste. Las características de la escala eran la continuidad, la plenitud, la progresión y la jerarquía: esta consistía de hecho en la alineación de los cuerpos desde el más simple al más complejo. Esta imagen metafísica se acompañaba de una teleología, en la que los entes tenían como finalidad la búsqueda y la contemplación del *Arché* o Fundamento de todo lo real, el principio de todos los principios, en el marco de una temporalidad lineal.

⁴ La imagen metafísica del círculo de lo viviente, que sostiene Montaigne, al contrario de la imagen de la escala, supone una paridad y una igualdad entre todos los vivientes, donde no hay jerarquías ni preponderancias, en el marco de una temporalidad circular, sin teleología.

Montaigne expone una amplia variedad de ejemplos, los *mirabilia*, tomados principalmente de Plutarco, de Sexto Empírico, de Plinio el Viejo, de Claudio Eliano y de Lucrecio, y realiza una constante comparación con la *miseria hominis* con el propósito de combatir la presunción humanista. Si nos detenemos en la capacidad del ingenio en la construcción, en la facultad de creación de los animales, Montaigne ejemplifica con las golondrinas (2009, II, pp. 182-183), destacando su capacidad para instalarse en lugares apropiados según la estación del año, para elegir los materiales adecuados en la construcción del nido teniendo en cuenta factores como el viento, la temperatura, la lluvia, etc. Montaigne señala el aspecto deliberativo, y de *capacidad de respuesta* ante las situaciones dadas, que implica ese comportamiento de construcción. Pero el ejemplo que desarrolla con más amplitud es el de los alciones, cuya descripción le permite destacar en los animales la capacidad de abstracción (2009, II, p. 221 y ss.). Este ejemplo no se limita a exponer un hecho de experiencia (aunque sea indirecta), sino que conduce a buscar una causa, y en el texto esta causa será la naturaleza. Atribuyendo un sujeto de la acción que no es el hombre, el contraste se hace patente entre lo que depende del hombre y lo que no. El hombre puede adiestrar a los animales, pero la naturaleza llega mucho más lejos y mejor en esta tarea. La obra de la naturaleza sobrepasa toda cogitación humana. El hombre desconoce los mecanismos que operan en el curso de los acontecimientos, y esta visión de la naturaleza como inmensidad debe conducirlo a la modestia, ya que ante tamaña inmensidad le es imposible situarse por encima del resto de los vivientes.

Esta referencia a la capacidad creadora del alción puede ser interpretada, como dice Derrida con relación a la *Apologie* en general (2006, pp. 20-21), como un *texto pre y anti-moderno*, en la medida que uno de los aspectos de la modernidad consistirá en el establecimiento del hombre como fundamento, que se sitúa como propietario de todo lo viviente y la naturaleza en general. Y 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 postmodernos). Es, de algún modo, una crítica *intempestiva*: lúcidos presagios del posthumanismo contemporáneo.

3. La imaginación y el lenguaje como dimensiones de lo viviente

Como vimos, Montaigne desarrolla la crítica a la presunción humana equiparando a los animales con el hombre, a partir de la facultad del ingenio y de una “razón práctica” como capacidad de construcción y creación. En este marco, propone una instancia más para

considerar la paridad entre animales y humanos. Para ello, recurre a otros ejemplos e introduce un nuevo objeto de comparación, la facultad de la imaginación como capacidad de abstracción (2009, II, p. 223 y ss.). Esta capacidad estaba siendo considerada desde el inicio, porque en el ejemplo del alción, que sobrepasa toda cogitación humana, es la imaginación la que es interpelada. Pero ahora Montaigne nos recuerda en qué consiste el proceso imaginativo: el hombre mediante la imaginación des-corporeiza, elimina lo sensible, lo material, para obtener una imagen. 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. Montaigne, para sus propósitos, cita a Plutarco y a Lucrecio, y en un juego irónico plantea su propia tesis que finalmente desarma a la posición de Sabunde. Afirmamos que es un juego irónico porque se plantea esta tesis en el contexto de una *Apología*, y el escepticismo del autor de la *Apología* termina por poner en cuestión a las tesis del defendido.

Montaigne intenta mostrar que los animales también imaginan, y que lo hacen como lo hace el ser humano, ni más ni menos: otro golpe a la presunción humana en general, y a la del humanista Sabunde en particular. Las citas que toma Montaigne de Lucrecio corresponden al libro IV de *De Rerum Natura*, en el que habla de los sueños. El ejemplo del caballo que sueña (así como los ejemplos de los perros) lo iguala al hombre a partir de la similitud del proceso de la imaginación (2009, II, pp. 223-224). Esto es así porque, según la argumentación de Montaigne, a los mismos efectos les deberían corresponder las mismas causas. De modo que si se acepta una relación causa-efecto en el hombre, y si en los animales se observan efectos similares o idénticos, entonces se debe atribuirles causas similares o idénticas. Es el caso de las acciones virtuosas 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 que aplica la analogía de la relación causa-efecto. Todo este pasaje sobre la abstracción puede ser visto, entonces, como un diálogo o discusión entre Lucrecio y Sabunde. Montaigne utiliza a Lucrecio como una evidencia de que lo que Sabunde atribuye al hombre vale también para los animales, desarmando así la presunción humanista de Sabunde.

La problemática de la imaginación está estrechamente vinculada con la del lenguaje, con la posibilidad de un discurso interior y su comunicación. Para Sabunde, como ya indicamos, el hombre se distingue de los animales porque posee un discurso que le permite abstraer los objetos en su intelecto y decidir libremente sobre ellos. Pero para su apologista irónico, esta tesis es una nueva manifestación de lo que la vanidad humana puede llegar a creer. Y para poner en cuestión esta tesis del hombre como único propietario del lenguaje, Montaigne plantea una serie de argumentos que pueden agruparse del siguiente modo:

En primer lugar, el hecho de que los humanos aduzcan que no entienden “los sonidos” que emiten los animales, no implica que puedan afirmar con certeza que los animales no hablan (es decir, que no emiten sonidos con sentido) y que con esto concluyan que sólo el hombre es un animal con lenguaje. Una vez más, el escepticismo como *ejercicio de desfascinación* viene a desmontar esta presunción del hombre (fascinado consigo mismo) como único poseedor del *logos*, propiedad que lo situaría por encima del resto de los vivientes. El hombre afirma que los animales no poseen lenguaje, pero en verdad en esa afirmación sólo se expresa su soberbia. Si el hombre afirma que no entiende lo que “dicen” los animales, ellos pueden “decir” lo mismo del hombre; y si no nos entendemos, ¿por qué el problema estaría en los animales y no en nosotros? Montaigne señala con humor: “Falta adivinar quién tiene la culpa de que no nos entendamos, pues nosotros no los entendemos más a ellos que ellos a nosotros. Por la misma razón, pueden considerarnos irracionales a nosotros como nosotros los consideramos a ellos” (2009, II, p.180).

En segundo lugar, para continuar desarticulando esta presunción humana con respecto al lenguaje, Montaigne distingue diversos modos del mismo (2009, II, p. 179 y ss.): (i) sonidos con sentido; (ii) gestos y signos propios de un lenguaje del cuerpo: “no hay en nosotros movimiento que no hable” (2009, II, p. 181 y ss.). Los seres humanos y los animales poseen lenguaje, al menos, y eso es seguro, el lenguaje del cuerpo, en tanto vivientes. Además, (iii) el silencio es también un modo de comunicación, que comparten humanos y animales no humanos, del mismo modo que la risa y el llanto (2009, II, p. 188). Montaigne afirma: “¿qué otra cosa sino habla es la facultad que vemos en ellos de quejarse, de alegrarse, de pedirse ayuda unos a otros, de incitarse al amor, como hacen mediante el uso de su voz?” (2009, II, p. 188). Los animales hablan entre ellos, y nos hablan a nosotros, como nosotros a ellos. Como bien señala Derrida, Montaigne no sólo le otorga

al animal un derecho a la comunicación, sino también una capacidad o poder de respuesta [*un pouvoir de répondre*].

Y para concluir esta reflexión sobre el lenguaje, si no hay una comunicación transparente, certera, una traducción exacta, es porque lo viviente tiene ese carácter de extrañeza, de opacidad, de imposibilidad de ser conocido en su totalidad, y, por lo tanto, imposible de ser totalizado: así, la vida se expresa en su rareza, en su imprevisibilidad y en su capricho, es decir, en el azar. Además, señala Montaigne que ni siquiera existe la posibilidad de transparencia y de traducción exacta entre los idiomas mismos de las diversas culturas humanas (2009, II, p. 180), lo que nos impulsa con mayor fuerza a anular la tesis humanista que planteaba que, si no hay traducción entre los sonidos que emiten los animales y nuestros idiomas, entonces los animales no hablan. Pero para Montaigne, como señalamos, no sólo tienen lenguaje, sino también, y este es el tercer aspecto de su argumentación, poseen un discurso interior que los vuelve *capaces de aprendizaje*. Los animales aprenden entre ellos, como las arañas a “tejer y coser”, como las golondrinas a “edificar”, y más aún, los humanos hemos aprendido muchas artes de ellos, como a cantar de los pájaros (2009, II, p. 197). Así, el hombre como único propietario del *logos*, de la razón, del lenguaje y de la comprensión del mundo, ha sido resituado en la comunidad de la naturaleza, en una paridad metafísica con el resto de los vivientes.

Por último, 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 (2009, II, p. 207 y ss.) y mientras que el resto de los animales muestra claros ejemplos de lealtad en sus modos de vida, el hombre es el animal traidor por excelencia (2009, II, p. 214). 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 (2009, II, p. 211 y ss.). 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 expresará que el hombre es el único animal explotador, el único animal que ha esclavizado a sus semejantes.

4. La desapropiación del existente humano

En *Le mauvais demiurge* Cioran afirma: “El drama de Alemania es no haber tenido un Montaigne. ¡Qué suerte tiene Francia en haber comenzado con un escéptico!” (Cioran, 1995, p. 1246). Como señalamos en la Introducción, Cioran define el escepticismo como “un ejercicio de desfascinación” (1995, p. 1249), ejercicio que requiere constancia, ya que siempre se encuentra asediado por las creencias fanáticas, extremos que lo arrastran en cualquier momento de distracción. Por su condición frágil, la lucidez escéptica requiere de constantes ejercicios que la sostengan, de una actitud: el escepticismo 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.

Así definido, el escepticismo de Cioran retoma el de Montaigne en lo que atañe a la crítica al humanismo. Si la presunción humanista (y fanática) es la fascinación del hombre por sí mismo, el escepticismo es el ejercicio constante de desfascinación, de alejamiento y cuestionamiento, y básicamente de descomposición de todo humanismo, de su desarticulación y ocaso.

Mario Rigoni, introductor de la obra de Cioran en el ámbito italiano, sostiene que la filosofía de Cioran puede ser definida como un “antihumanismo radical” (2004, p. 48). Fabio Rodda (2005, p. 186) pone el acento en la “condición ontológicamente dramática” del hombre de los humanismos, según la perspectiva de Cioran, en la medida que este modo de ser transita hacia su ocaso, su “descomposición”, sin esperanzas de redención. Amelia Bulboaca (2017, pp. 55-71) sitúa la antropología negativa de Cioran en el marco del existente humano como animal trágico, que transita su existencia entre tensiones irresolubles y en una constante desintegración al estar “caído” en el tiempo. La condición del hombre como “caído en el tiempo” es un tema clásico en los comentaristas de Cioran, destacándose los análisis de Sylvie Jaudeau (1990), M. Liliana Herrera y Alfredo Abad (2009).

Desde *Sur les cimes du désespoir* (1934) hasta *Aveux et anathèmes* (1987), es constante el cuestionamiento a la condición humana (tal como la conciben los humanismos en sus diversas formas), a su orgullo, a su vanidad y a sus delirios de progreso y avance espirituales, es decir, al fanatismo humanista, fuente de conquista y apropiación de lo viviente. En *Syllogismes de l'amertume* (1952) Cioran sostiene que las verdades del humanismo (y Occidente es ese humanismo) son miserables ficciones agotadas (1995, p. 774). Estamos transitando la “descomposición” del humanismo, su ocaso, su decadencia.

Si tuvo su esplendor vital, presentándose como fuente de Verdades, impulsando fanatismos, ahora transita “una prosperidad de sombras”, en tanto “vocablo agotado”, “espectral”. Pero no está muerto, al contrario, todavía ejerce dominio (es Occidente). Por eso la tarea del filósofo escéptico es la de profundizar su “descomposición”, cuestionar la concepción de supremacía de lo humano ante el resto de los vivientes, destronar al rey: “mostrarle con qué lodo está amasado” (1997, p. 654).

Para nuestro autor, el hombre de los humanismos es, básicamente, el animal que quiere dejar de ser animal. Y en ese querer, domestica su animalidad y pretende, a su vez, olvidarla: “Cuando odiamos a los animales, odiamos la base de nuestra vida” (1995, p. 183). Tal como lo había pensado Nietzsche (especialmente en el Segundo Tratado de *Zur Genealogie der Moral*), la evolución del espíritu se hizo a expensas del desprecio a la animalidad (el desprecio del hombre a su condición de animal y el desprecio del hombre al resto de los animales no humanos), centrado fundamentalmente en el desprecio del cuerpo (la “carne” cristiana).

La conciencia humana, resultado del desarrollo de la especie, “es algo más que la espina, es el puñal en la carne” (Cioran, 1995, p. 1299). Los humanismos han establecido la supremacía del hombre en el ámbito de lo viviente, y han puesto como fundamento de esa supremacía no sólo al *logos* sino a todo lo que comprende la llamada “vida interior”. Para ello, la tarea de la civilización ha sido la de dominar la animalidad, subordinarla a lo espiritual, en una larga historia de domesticación. “Lo que se llama «vida interior» es un fenómeno tardío sólo posible por una disminución en nuestras actividades vitales: el «alma» surgió y se desarrolló a expensas del buen funcionamiento de los Órganos” (1995, p. 1289). En lugar de reconocer y “respetar” su animalidad constitutiva, la vida espiritual se ha configurado a partir de su apropiación y domesticación: “El Espíritu es el gran beneficiario de las derrotas de la carne. Se enriquece a su costa, la saquea, se regocija de sus miserias; vive del bandidaje. La civilización debe su éxito a las proezas de un bandido” (1995, p. 750).

Cioran, a lo largo de su obra, ha considerado críticamente al hombre desde su condición de animal enfermo que no sólo quiere ocultar su propia animalidad, sino que también se apropia, domestica, avasalla y asesina formas de lo viviente. Como lo señalamos, Montaigne consideraba que la guerra era una invención humana, ausente en la vida de los animales, y que el hombre era el único animal que había creado las relaciones de explotación. En esta misma dirección, Cioran afirma:

El hombre es el arquetipo del animal conquistador. Toda su historia es una sucesión de conquistas y por conquistas no hay que entender sólo las acciones militares, sino también cualquier empresa, técnica, literaria, social, etc. Por lo demás, digo bien: conquistas científicas; con razón, porque entrañan violación, profanación del enigma, de lo desconocido, del reposo de los elementos, con vistas a un aumento de poder. Un depredador coronado como rey de la Tierra (1997, p. 895).

“Conquistar” es apropiarse de lo desconocido, de lo extraño, “profanar el enigma” de la alteridad en función de aumentar el poder. El ámbito de lo viviente debe ser “violado”, hasta develar el último de sus secretos. De este modo, Cioran continúa con las tesis de Montaigne críticas a la presunción humana que se propone “conocer” a lo viviente para “apropiarse y dominar”. Habíamos indicado que el escepticismo, al contrario, no convierte a los animales en objetos, no busca “profanar su enigma”, no busca develar sus secretos, sino que los reconoce en su opacidad y extrañeza, en tanto otros que deben ser respetados. Pero el hombre de los humanismos quiere “darse a valorar”, se presenta como rey, eclipsa al resto de los vivientes, “se afirma a expensas de ellos”. El hombre le reduce las posibilidades al animal, le organiza el lugar y el tiempo, le modifica su hábitat, le determina sus formas de vida, le pone en peligro su misma existencia (1995, p. 1120). Así, Cioran continúa también con las ideas presentadas en el §57 de *Der Wanderer und sein Schatten*, en el que Nietzsche relaciona el nacimiento de la moral con los modos de la crueldad con que tratamos a los animales: desprecio, proyección, explotación y exterminio [*Vernichtung*] (Nietzsche, 1999, MA II, § 57, KSA II, pp. 577-578).

5. Dolor y conciencia

Con respecto a la existencia en general, Montaigne señalaba que la manera de engendrar, nacer, amamantar, obrar, vivir y morir de los animales es análoga a la de los humanos (2009, II, p. 206). Los animales no sólo son “mortales” como el hombre, sino que pueden “ver por adelantado” su muerte. En esta línea, Cioran profundiza y plantea que la muerte no es una instancia externa o un acontecimiento que adviene para terminar con el viviente, ni la agonía es el período final de una vida que lucha por permanecer. La muerte es un principio inmanente a la vida misma, atraviesa la existencia en todo su despliegue. Como sostiene en *La tentation d'exister*, la vida es agonía, porque la agonía es “un proceso coextensivo con nuestra duración” (1995, p. 960). Así, la vida es el conjunto de las

funciones que están atravesadas por el operar mismo de la muerte, y es inconcebible sin este principio de negatividad.

El problema de la muerte en Cioran no está planteado en clave antropológica/humanista, sino a partir del ámbito de los vivientes, en general, y de los animales en particular. Porque para Cioran, dado que “la muerte es la más íntima dimensión de todos los vivientes” (1995, p. 589), esta nos acomuna, nos vuelve ser-en-común. Aquello que nos hace coexistir en lo viviente animal es precisamente el estar atravesados por la muerte, poniendo en cuestión la arrogancia del ser humano que cree que la muerte lo hace único, exclusivo, supremo propietario de la mortalidad: “Nunca se dice de un perro o de una rata que es *mortal*. ¿Con qué derecho el hombre se arrogó este privilegio? (...) la muerte no es un descubrimiento suyo, y es un signo de fatuidad creerse su beneficiario exclusivo” (1995, p. 1660).

Pero, además, el existente humano, en las concepciones humanistas, no sólo se cree el único viviente con el derecho de ser mortal o de “ver por adelantado” su muerte, sino también el único que cree sentir dolor o, en todo caso, tener el derecho de un sufrimiento más “digno” o “moralmente privilegiado” con respecto a las otras especies animales.

Apoyándose en Nietzsche, especialmente en *Zur Genealogie der Moral*, Cioran establece la estricta relación que existe entre el dolor y la conciencia. “Y el dolor, que afecta a todos los seres vivos, es el indicio de que la conciencia no es privativa del hombre” (Cioran, 1995, p. 1127), habiendo grados de conciencia entre los animales según la intensidad del dolor que padezcan (1995, p. 1493). 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 (1995, pp. 24-25), 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, y cuestiona tanto la existencia de un criterio objetivo para evaluar el sufrimiento como la jerarquía derivada de ese criterio (1995, p. 25). Finalmente, señala que, en esta

“lógica económica del sufrimiento”, el ser humano no se predispone a la “llamada” del animal: “El árbol, imploración muda, el animal, llamada desgarradora” (1995, p. 934).

6. Los oídos de Montaigne y de Cioran. Algunas conclusiones

Predisponerse a la llamada desgarradora del animal implica la escucha del otro que sufre y que transmite su sufrimiento. Esto supone, como señalábamos con Montaigne, una paridad y una correspondencia entre los animales no humanos y los animales humanos, paridad que en el caso de Cioran se hace patente en el dolor que atraviesa al viviente en tanto viviente, dolor que se transmite y que hay que estar predispuesto a escuchar. En este caso, el escepticismo como ejercicio de desfascinación apunta a poner en cuestión el monopolio de la voz del hombre que ordena la vida en su totalidad (“nombrar es mandar”); porque se trata de abrirse a la interpelación, a la llamada del otro sufriente. Pero abrirse a esta llamada implica “abandonar” (“desfascinarsse de”) los “entusiasmos fanáticos” de los humanismos, y ejercer la lucidez que nos muestra que “un grito de desesperación es mucho más revelador que la argucia más sutil” (1995, p. 32).

Por último, no sólo hay que disponerse a la escucha del sufrimiento en el grito del otro, sino también en el silencio. Cioran, como Montaigne, destaca la importancia del silencio como instancia que permite “escuchar” lenguajes extraños y, sobre todo, la inconmensurabilidad del dolor (1995, p. 301). La escucha del dolor del otro, ya sea en el grito o en el silencio, es la escucha de lo imposible de ser medido, de lo incalculable.

Quizás la importancia del escepticismo en una filosofía de la animalidad sea, precisamente, el valor puesto en la capacidad de escucha de lo extraño, de lo desconocido, en la 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 conocimiento absoluto (de su apropiación, de su totalización). Es la desfascinación del hombre con respecto a sí mismo, ya convertida en humo y viento su vanidad, y abriéndose al grito y al silencio de los otros, esos otros que Montaigne llamaba cófrades y compañeros [*confrères et compagnons*] (2009, II, p. 179) en la comunidad de los vivientes, una posible imagen de lo posthumano.

Bibliografía

- Bulboaca, A. (2017). “Caduta e destino: l’antropologia filosofica di Emil Cioran”. En F. Meroi, M. L. Pozzi e P. Vanini (comps.). *Cioran e l’Occidente. Utopia, esilio, caduta*. Milano: Mimesis, pp. 55-72.
- Burke, P. (1985). *Montaigne*, trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial.
- Cioran, E. (1995). *Œuvres*. Paris : Gallimard.
- Cioran, E. (1997), *Cahiers*. Paris : Gallimard.
- Cragolini, M. B. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.
- Derrida, J. (2006). *L’animal que donc je suis*. Paris : Galiléé.
- Herrera, M. L. y Abad A. (2009). *Cioran en perspectivas*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Jaudeau, S. (1990). *Cioran ou le dernier homme*. Paris : José Corti.
- 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*. Madrid: Ediciones Complutense, pp. 87-102.
- Montaigne, M. de (2009). *Essais*, 3 vols. Édition d’Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin : Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter.
- Ragghianti, R. (2011). “Montaigne y el elogio de los animales”. En *Revista anual de la Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas / INCIHUSA–CONICET*, Vol. 13, pp. 17–24.
- Rigoni, M. (2004). *In compagnia di Cioran*. Padova : Il notes magico.
- Rodda, F. (2005). *Cioran, l’antiprofeta. Fisionomia di un fallimento*. Milano: Mimesis.
- Singer, P. (2002). *Animal liberation*. New York: HarperCollins.



GUSTAVO ROMERO

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Auxiliar docente en Filosofía de la animalidad, Metafísica y Problemas Especiales de Metafísica (FFyL, UBA) y como Jefe de Trabajos Prácticos en el CBC de la UBA. Es becario postdoctoral del CONICET. En su investigación doctoral se ocupó del problema metafísico-político de la vida en la obra de M. Foucault y en los debates contemporáneos de la biopolítica. En sus últimas publicaciones, continuando con sus investigaciones en temáticas postnietzscheanas, se ocupa de la problemática de la animalidad en la obra de E. Cioran. Se encuentra en prensa su libro: *Emil Cioran, una filosofía de la desfascinación. La condición (post) humana y la problemática de la animalidad*, Buenos Aires, Prometeo.