

Renzo Ragghianti
Escuela Normal Superior de Pisa-Italia

Montaigne y el elogio de los animales¹ Montaigne and the Praise of Animals

Resumen

En la desolación de la Francia en poder de las guerras de religión, para Montaigne, la imposibilidad de distinguir entre civilización y barbarie se enlaza al rechazo de la distinción misma entre el hombre y el animal: es el abandono del motivo humanístico de la grandeza y centralidad del hombre en el plano del universo. Sostiene, de hecho, una amistad 'pitagórica' con respecto a los animales.

Están completamente ausentes en Montaigne aquellos animales fantásticos, monstruosos, que los bestiarios medievales a menudo sitúan en regiones lejanas del espacio y el tiempo, y que una lábil frontera separaba de los animales reales.

Palabras clave: Montaigne; Raymond Sebond; Escala de los seres; Bestiarios medievales; Animal; Humanismo.

Abstract

In the midst of France's desolation caused by the religious wars, Montaigne rejects the distinction between civilization and barbarism as much as the distinction between man and animal—which means a rejection to the humanistic idea of man's greatness and centrality regarding the universe. He supports, in fact, a "Pythagoric" friendship with animals.

In Montaigne there will not be found those fantastic, monstrous animals that the medieval bestiaries located in a faraway space and time, and that only a labile line separated from real animals.

Key words: Montaigne; Raymond Sebond; Hierarchy of beings; Medieval bestiaries; Animal; Humanism.

El animal ha sido durante mucho tiempo "un formidable productor de metáforas humanas", de ello han dejado testimonio las más arcaicas composiciones literarias, y verdaderamente es imputable, según Claude Lévi-Strauss, solo a las "taras" de un 'humanismo teológico, metafísico y tecnicista' aquel antropocentrismo 'desquiciado' a la luz del cual el hombre occidental ha pensado sus propias relaciones con los animales.

Lejos de constituir un *a priori*, la diferencia de género entre el hombre y las bestias es un dato históricamente determinado: recorriendo los fragmentos de los presocráticos, se deduce que "el hombre no era todavía considerado como aquello que se contraponen a los animales, como

aquello que es otro que ellos". Aristóteles se encuentra en el origen de la tradicional "definición de lo humano a través de la atribución de una *diferencia específica* respecto de todos los demás seres vivos: el hombre es un animal, pero un animal particular, puesto que es el único *zoon* capaz de construir Estados, dotado del lenguaje y de la comunicación". Y en verdad, en las sociedades agrícolas los animales han sido considerados 'sagrados', así como también en las mitologías egipcia y griega, a las que se opondrán las "tradiciones zoóforas de la historia de la religión judeo-cristiana". De hecho, la idea central del credo cristiano "y Dios se hizo hombre" conlleva una discreta negación: "Dios *no* apareció como animal"¹.

* La coordinación del dossier agradece la traducción de los textos en italiano a la Prof. Daniela Rawicz y la traducción de los textos franceses del artículo a Omer Batutu Batubengue.

1 Macho, Th. 2002, 52 e 65. "La concepción del animal como puro "ser de depósito", "reserva de alimento vivo" o

1.

A fines de noviembre de 1580, cuando Montaigne entra en Roma, los *Essais* le son confiscados para ser sometidos al Inquisidor. Le serán devueltos por el *Maestro del Sacro Palazzo* el lunes de semana santa. La página del *Journal* adquiere entonces un valor documental:

El *Maestro del Sacro Palacio* sólo juzgó a partir del informe de un hermano francés, ya que él no entendía nuestra lengua; era tan atento a mis quejas sobre cada artículo que este francés había juzgado ser de mal gusto que entregó a mi conciencia la responsabilidad de modificar lo que encuentre de provocador².

Los *Essais* fueron objeto de censuras en alguna medida marginales: por “haber utilizado la palabra riqueza, haber nombrado a los poetas herejes y haber perdonado a Julian” y también por la equiparación del hombre a las bestias³.

En realidad, la crítica al antropocentrismo se traduce en Montaigne en la negación de la diferencia cualitativa entre el hombre y el animal. Puesto que las cualidades ‘primarias’ y ‘secundarias’ no se refieren solamente al hombre, sino que “aluden también al servicio y la ciencia de los animales”; sería entonces necesario acordar “con los animales, en segundo lugar entre nosotros mismos”, parámetros “para discernir la acción de los sentidos”⁴, mas considerando que

ello es imposible –se constata en efecto cómo nosotros mismos adaptamos y producimos el objeto del conocimiento– no es posible alcanzar la verdad, porque llegando a nosotros a través de los sentidos es por ellos alterada y falsificada. A ello se agregue que “nuestra alma” está agitada por un incesante torbellino de imágenes, “un ensueño sin cuerpo y sin sujeto”⁵, que encuentra su alimento en la “nada”. La prerrogativa del hombre, “esta libertad de la imaginación y este desajuste de pensamientos”, lejos de asegurarle alguna preeminencia en relación al orden natural, aumenta “los males que lo oprimen: pecado, enfermedad, incertidumbre, turbación, desesperación”⁶.

Contrariamente a la que será luego la postura de Rousseau, “Montaigne considera que la atrocidad o la ferocidad son naturales, al borrar la diferencia entre los humanos y los animales”, de hecho, “el mal no es sólo producto artificial de una razón alienada sino que también es parte de la naturaleza” (Miernowski, J. 1998, 87).

En la desolación de una Francia presa de las guerras religiosas, la imposibilidad de distinguir entre civilización y barbarie se vincula al rechazo de la distinción misma entre el hombre y el animal, ya que frecuentemente ella es mayor entre hombre y hombre que entre hombre y animal. Por otra parte, “el privilegio con el cual nuestra alma se glorifica y gracias al cual acepta las cosas dignas de una buena moralidad y les quita sus condiciones de corruptibles, y considera como superfluos y vacíos, al espesor, la longitud, la

“fábrica de pieles”, será desarrollada e impuesta mucho más tarde, en los albores de la revolución industrial. El animal era, en la época agrícola, un objeto de sacrificio vinculado a reglas de intercambio y a normas sagradas, en parte también porque las comidas en base a carne *no* formaban parte de la dieta habitual. Según Marcel Destienne y Jean-Pierre Vernant la matanza ceremonial constituía en la antigua Grecia sobre todo un ritual festivo de distribución de la carne”. De hecho, “en una sociedad agrícola, los animales nunca fueron meros productos sino, contrariamente, siempre protagonistas ‘activos’, trabajadores como el hombre mismo” (Ibid., 66).

2 *Journal de voyage en Italie*, en Montaigne, M. 1962.

3 Ibid.. 1228-1229. Cfr. Godman, P. 2000, 339-342; Ricci, S. 2008, 159 sq. No provoque sorpresa alguna el hecho de que los libros fueran dados para su examen a personas totalmente ineptas. En 1584 el capellán de Felipe II, Bartolomeo de Valverde se lamentaba con el cardenal Sireto de que frecuentemente la censura era confiada a hombres “graecarum et hebraicarum litterarum prorsus imperiti, nec ullo iudicio aut artibus intructi”, quienes, “por no ser remunerados y a fin de ahorrarse trabajo y darse aires de doctrinarios, proponen sin más la abolición de los libros sometidos a su examen” (D’Ancona, A. 1889, 294 sq.). A propósito de Julián el Apóstata, Nakam, G. 1984, 362 e 366.

4 Ibid. *Essais*, II, 12, 582-583.

5 Ibid. *Essais*, III, 4, 817.

6 Ibid. *Essais*, II, 12, 437.

profundidad, el peso, el color, el olor, la aspereza, [...]”. Este privilegio “parece pertenecer evidentemente a los animales” (II, 12, 460-461): es el abandono del motivo humanístico de la grandeza y posición central del hombre en el plano del universo.

A propósito del “estrecho parentesco con los animales”, mientras los contemporáneos sienten miedo de ellos y los tildan de maléficos, “Montaigne tiene una amistad pitagórica con los animales”, puesto que “ve una ‘similitud’”, en la cual “lee la unidad de la creación” (Nakam, G. 1984, 442). Al respecto, Cassirer capta “el significado irónico” de la *Apología de Raimond Sebond* – la “expresión más completa” del escepticismo en los albores de la edad moderna⁷ –, de hecho, al contrario de Sebond, Montaigne rompe “la unidad ingenua entre el concepto natural del hombre y el concepto de revelación”, oponiéndole “la igualdad por naturaleza, desde un punto de vista biológico y espiritual, entre el hombre y el animal”. Como consecuencia, la subordinación a la causalidad natural conlleva “un nuevo sentimiento de unidad: el aislamiento del hombre de la especulación teológica es sustituido por la conciencia de una comunidad que abraza y pone en recíproca relación a todos los seres vivos, vegetales y animales” (Cassirer, E. 1968, 203 sq.)⁸.

Del mismo modo, la elección de un tiempo cíclico, en lugar de lineal, implica el rechazo de “una relación jerarquizada”, de hecho “pasado, presente y futuro se entretajan en un movimiento

pluridireccional, privado de jerarquías, en el que simultaneidad y sucesión coexisten”. La ausencia de un “criterio de valor objetivo” impide “incluso establecer una jerarquía entre el alma y el cuerpo y entre las distintas partes de ambos”, en virtud de la “correlación universal de todos los seres vivos, respecto de la cual el hombre no puede ostentar privilegios metafísicos” (Mancini, S. 1996, 17 y 164).

El concepto de la Escala del ser como serie de formas naturales, que Bonaventura da Bagnoregio y Santo Tomás buscaban en Aristóteles y San Agustín, implica que la pluralidad y la desigualdad entre las criaturas sean juzgadas como un valor y de allí deriva el postulado de la superioridad del hombre. Las características de la Escala, la más antigua “visión del mundo –a la que se opondrán el Mapa y el Árbol a partir de mediados del Siglo XVIII–, son la continuidad, la plenitud, la progresión y la jerarquía: ella consiste de hecho en la alineación de los cuerpos desde el más simple al más complejo. La imagen escalar en la Antigüedad y en el Medioevo comprendía además de los cuerpos naturales un cierto número de grados intermedios entre el hombre y la divinidad, prolongándose por lo tanto en una escala metafísica. Tal prolongación estará ausente ya en el *Liber de sapiente* (1509) de Charles de Bouelles, siguiendo en ello, verosímilmente, al *Liber creaturarum*, puesto que en la cima está ubicado el hombre (Cfr. Barsanti, G. 1992). Se atribuye por lo tanto a Montaigne un “malicioso placer [...] de manipular en todos

7 Análogamente Popkin, R. H. 1995, 67-78 *passim*, hace de Montaigne “el exponente más significativo del renacimiento del escepticismo antiguo en el mil quinientos. [...] el único en darse cuenta cabalmente de las implicaciones de la teoría pirroniana de la duda universal y en particular de su importancia en los debates religiosos de la época”. En la *Apologie* se volcaba de hecho a defender “aquella nueva forma de fideísmo conocida bajo el nombre de pirronismo católico”, oponiendo primero a Sebond la fe como el único fundamento de la religión cristiana y luego la insuficiencia de las razones formuladas por esta, de lo que deriva el abandono de toda diferencia ontológica entre el hombre y el animal: “hasta aquí el ataque escéptico de Montaigne ha consistido en una reformulación, solo un poco más fuerte, del anti-intelectualismo del *Elogio de la locura* de Erasmo”. Seguirá la distinción del pirronismo del “dogmatismo negativo del escepticismo académico” con la introducción de “casi todos los principales temas epistemológicos del pirronismo antiguo”. A diferencia de Agrippa, cuya “obra es una reacción contra el ideal humanístico y mundano de la educación”, Montaigne “permanece siempre dominado interiormente por este ideal”, de hecho en el primero “la esceptis es únicamente el reflejo del impulso místico que lo domina” (Cassirer, E. 1968, 222 sq.).

8 Del mismo modo Brunschvicg, L. 1995, 80 e 86, discurre acerca de las “ironie déclarée et communicative” que transforman “cette soi-disant ‘apologie’ de la scolastique religieuse” en “un réquisitoire écrasant”: en verdad “désordre” de los *Essais* cela, “à côté d’un *Traité des Systèmes*, un véritable *Traité des Religions*, qui approfondit la psychologie du *cuidier*, de l’orgueil humain, par un examen méthodique des raisons de croire et de ne pas croire”.

los sentidos la escala de Sebond, de imaginar una en la que el hombre ocuparía el nivel más bajo". Verdaderamente, la de Sebon "simboliza perfectamente una forma del saber dogmático de su época" (Esclapez, R. 1990, 24).

A la concepción jerarquizada de la *Théologie naturelle*, Montaigne opone la "promoción de la parte corporal del hombre". Si ya Strowski en el '31 sostenía que Sebond habría ejercido en el pensamiento sucesivo de Montaigne una "influencia fuerte y duradera", ciertamente él mismo afirma que no fue "pasajera" y que de hecho sus conocimientos sobre Sebond "son los más elementales" (Bernoulli, R. 1984, 32-42 *passim*)⁹.

El título de *Theologia naturalis* aparece por primera vez en la edición publicada en Deventer en 1485: habían transcurrido cincuenta años desde la muerte de Sebond el 29 de abril de 1436, acontecida poco después de la finalización del *Liber creaturarum sive de homine*. Se imputa a Montaigne la reducción del "doctor en medicina perspicaz" a un mero teólogo: "una obra que anuncia tener por primer tema la naturaleza, las criaturas y sobre todo el hombre, llama tanto más la atención del historiador de la medicina ya que Sebond fue también médico". Era una regla de la medicina medieval buscar conjuntamente la salvación del alma y la salud del cuerpo, como se deduce ya del Prólogo, que exhorta a aborrecer el vicio y el pecado. De allí deriva que el título de *Theologia* "no corresponde, en el fondo, a la primera intención del autor": "el punto de partida de la ciencia (*scientia*) de Sebond no es entonces un sistema filosófico o teológico, sino el hombre mismo". El inclinarse inicialmente hacia la condición humana, *in quantum homo est*, avala la opinión de Strowski respecto de una influencia duradera de Sebond sobre Montaigne. Por el contrario, éste último habría tenido plena conciencia de la insuficiencia de las argumentaciones teológicas de Sebond en relación a las necesidades de los contemporáneos, como se advierte en el "renacimiento del hermetismo

religioso en el siglo XVI. François de Foix de Candale, obispo de Aire, en su *Pimandre*, hace de Trimesgisto el fundador de la teología natural, y hasta afirma que encontró en su obra la revelación de las verdades católicas fundamentales" (Limbrich, E. 1990, 234 e 242)¹⁰.

Se advierte entonces el sentido de las importantes modificaciones introducidas por Montaigne en su traducción del Prólogo de la *Theologia Naturalis*, tendientes todas "a contradecir las exageraciones de Sebond en lo que concierne a la capacidad de la Razón para alcanzar toda la verdad, sin la ayuda de la fe". El difundido escepticismo sobre las capacidades de la razón lo inducirá a modificar el sentido de la *Theologia Naturalis*, adquiriendo simultáneamente una epistemología propia. "A medida que va traduciendo, Montaigne pule o corrige su propio pensamiento", de hecho "la traducción/ traición de la obra de Sebond es un elemento importante en la formación de las ideas que serán expresadas en la *Apología*" (Hendrick, Ph. 1990, 141 y 165).

La amplia disgresión de la Apología sobre el tema de la inteligencia de los animales se revela como un ensamble de ejemplos, de mirabilia, tomados principalmente de Plutarco, de Sesto Empírico, de Plinio el Viejo, de Claudio Eliano, de Lucrezio. Si tal técnica no aparece ciertamente como original, puesto que se trata de "una práctica común de la retórica humanista, heredada de la tradición de la narración ejemplar (función didáctica, a la vez de ilustración y de garantía del discurso)", el objetivo polémico es la ortodoxia católica a la cual Montaigne opone la "retórica de la paradoja". En efecto, "adoptar el punto de vista del animal es aceptar invertir todo hasta la comparación misma, en la que no es el hombre que sirve de compareciente, sino el animal" (Couturas, C. 1995, 54-57)¹¹. Si la conclusión del relato extraído de los mirabilia es "la incapacidad radical del hombre para interpretar el mundo, verdaderamente, la relación del hombre con su animalidad constituye lo

9 Sebond fue "maître ès arts, docteur en médecine et professeur d'Écriture sainte à l'Université de Toulouse".

10 Las fuentes de Sebond "témoignent d'un grand éclectisme" aun cuando "la filiation partiellement lulliste", que mueve el interés de Charles de Bovelle y Lefèvre d'Étaples, encuentra un límite claro, de hecho "le dessin profond du philosophe catalano-toulousain s'inscrit délibérément à l'encontre du rationalisme bouillant de R. Lulle" (Gay, A. 1990, 40 *sq.*; cfr. anche Simonin, M. 1990, 104). Cfr. Bernoulli, R. 1984, 32-42 *passim*. Algunos años antes Joseph Coppin (1925) buscaba en los *Essais* "plusieurs idées de Sebond".

11 Cfr. Maupoint, M. 1963, 10-24.

positivo del elogio de Montaigne a los animales, y traslada este elogio del nivel de la retórica al nivel de la filosofía” (Gontier, Th. 1999, 97). Mas al topos renacentista de la naturaleza ‘madrina’, a “una razón hipertrofiada, escindida la unidad del hombre”, Montaigne opone el hecho de que “nosotros no estamos ni por encima ni por debajo de los demás” (Gontier, Th. 2004, 43). En realidad Montaigne “superó la psicología tradicional, la cual consideraba las funciones psíquicas no intelectuales como inferiores y como incapaces de alcanzar una sabiduría”, de lo que deriva la atención por la “sabiduría espontánea de los animales y de los hombres simples”¹². Como fundamento de tal antropología subyacen la plenitud armoniosa y la consonancia con la naturaleza, en la conciencia de la dependencia de la psiquis humana confrontada al “encadenamiento de las causas estoicas”¹³.

El “homme dérisoire” de la *Apología* ha valido a Montaigne el ser adscripto a la corriente del escepticismo cristiano, pero de hecho es oportuno “reorientar ligeramente el propósito”, ya que en los *Essais* la mención a Dios “no es de naturaleza espiritual sino filosófica” (Blum, C. 1990, 130 y 132). Una profunda discordancia separa al teólogo catalán de Montaigne, “su manera de aprehender la realidad no es la misma”: a la confianza “en la fuerza de la lógica para comprobar sin la menor duda posible las grandes verdades de la religión” se contraponen la duda. “El concepto de Dios que se extrae del argumento teológico de Sebond está firmemente anclado en el sistema filosófico de la Edad Media. El Dios de la teología, por el contrario, es un Dios más humanizado en armonía con la visión del mundo del Renacimiento” (De Puig, J.

1994, 97, 112 y 172)¹⁴. En verdad, la evocación de las paradojas, de las *miseria hominis* como premisa de la *dignitas hominis*, que aparece entre otros en Ortensio Landi, Agrippa de Netelsheim, Etienne Pasquier, es decir, la utilización teológica del escepticismo cristiano de Erasmo o de Pico della Mirandola, o inclusive de Henri Estienne y Gentien Hervet, es extraña a Montaigne: la *miseria hominis* no puede ser superada, puesto que es justamente “en el horizonte mismo de la animalidad que se constituye la sabiduría de los *Essais*”. Éste es el rechazo a toda antropología platonizante, sugerida por el *Alcibiades*, tendiente a aislar el alma del cuerpo.

2.

Ya en 1595 Jean de Champaignac enumeraba en su *Traité de l'immortalité de l'âme* los peligros ínsitos en la paradoja de la razón animal, contra la que se manifestará fervidamente Bossuet, pasada la primera mitad del 1600. Si Descartes separa el tema del alma de las bestias de la quinta parte del *Discours de la méthode*, ello se debe al hecho de que el objetivo polémico no es ya la verborragia escolástica, sino los *Essais* de Montaigne. Por consiguiente, la tesis de los animales-máquina –la diferencia radical entre el hombre y el animal reside en el alma, que pertenece sólo al primero y que se manifiesta mediante el lenguaje– se opone al discurso sobre los animales de la *Apología* de Raimond Sebon, en el que Descartes advierte “no una simple humillación del hombre, sino el germen de una psicología materialista destructora del dogma de la inmortalidad del alma humana” (Gontier, Th. 1999, 94). En la línea de Champaignac

12 A propósito de la “sabiduría ignorante” Cave, T. 1997, 309.

13 *Essais*, III, 2, 793, en Montaigne, M., 1962. La noción de ‘ciclo’ propia de la cosmología estoica demuestra que ella es una filosofía del ‘fluir’, como consecuencia, de ahí deriva una cierta afinidad con la ‘movilidad’ de Montaigne.

14 Ménager, D. 1995, 149-151, sostiene que “le *distingo* scolastique n’a rien à voir avec celui de Montaigne, puisque [...] c’était ‘un terme d’école dont on se servait pour défaire d’un argument’”. Éste se hallaba de hecho muy cerca de la ironía del *Elogio* erasmiano en relación a la escolástica medieval. En verdad “le *distingo* lui-même trouve une partie de sa signification dans la tradition de la *diairesis* (division) platonicienne. Même s’il ne cite pas les passages majeurs de Platon sur la science de la division, qui permet de donner une figure intelligible à la multiplicité du sensible, [...] Montaigne connaît leur importance, peut-être même depuis l’enseignement de Grouchy au collège de Guyenne. Montaigne n’est pas ramusien [...] mais il ne peut ignorer le recours presque systématique de Ramus à la pratique de la dichotomie. Les traces de cette méthode de la division, plus ou moins systématiques, sont nombreuses dans les *Essais*”.

encontraremos a Jean de Silhon, artífice de un modelo meramente mecanicista de explicación de los animales, quien se pronunciará contra la *Sagesse* de Charron, y por lo tanto contra el escepticismo de Montaigne, en *Les deux Vérités, l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme* (1626) y en *De l'immortalité de l'âme* (1634)¹⁵.

Vale la pena poner en relieve la ausencia en Montaigne de un acercamiento a la riqueza de los bestiarios medievales. En verdad “el historiador medievalista no puede no encontrar lo animal. Parece bien que en Occidente, ninguna otra época lo había pensado, contado y puesto en escena con tanta frecuencia e intensidad”. La reflexión medieval se nutría, en relación a ella, en la ciencia antigua, recabada en las páginas de la *Naturalis historia* de Plinio el Viejo, de los *Collectanea rerum mirabilium* de Caio Giulio Solino, de la primera mitad del siglo III, o finalmente, de las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla, del siglo VII, en base a las cuales, dos siglos más tarde, entre el 842 y el 846, Raban Maur construyó los 22 volúmenes del *De universo* o *De rerum naturis*, escrito que luego repercutirá en tantos compendios enciclopédicos de la edad medieval. Queda aún por recordar la suerte corrida por el *Physiologus*, texto anónimo, redactado entre los siglos II y III, presumiblemente en aquel ambiente alejandrino en el que cultos helénicos orientales se mezclaban con la doctrina cristiana. Se planteaba el interrogante sobre “los significados morales y teológicos susceptibles de atribuirse a las diversas especies del mundo”, y en verdad, frecuentemente, los hombres medievales han considerado a los animales como moralmente perfectibles y por lo tanto imputables por sus actos. De ello brinda testimonio la amplia casuística “de los procesos que les fueron aplicados y, desde el

siglo XIII, las penas a las que fueron condenados como si fueran seres humanos” (Duchet Suchaux, G. y Pastoureaux, M. 2002, 6 y 114).

Se trata de concepciones totalmente ausentes en Montaigne, así como también resultan ausentes aquellos animales fantásticos, monstruosos, que los bestiarios medievales situaban habitualmente en regiones lejanas del espacio y del tiempo y que una lábil frontera separaba de los animales reales. En los *Essais* no hay lugar para el basilisco, especie de monstruo con cuerpo de serpiente y cabeza de gallo, ni para los cinocéfalos, con cuerpo de hombre y cabeza de perro, ni para el licornio, cuerpo de asno o caballo con un único cuerno frontal. Son ajenas a Montaigne las preocupaciones moralizantes, ya presentes en la cultura clásica, así como la distinción entre animales cristológicos e innobles: el buey es casto y paciente; el león, figura heráldica muy frecuente en los escudos de armas medievales, adquiere, a partir del siglo XI una dimensión intensamente cristológica; el elefante, casto, modelo de virtud; el ciervo, símbolo de fecundidad y de resurrección frente al murciélago, animal nocturno, dotado de una connotación decididamente negativa. Ambigua es la simbología del gallo, en un principio lúbrico, sucio y vanidoso, que adquirirá luego una connotación valiosa a punto tal de llegar a ser el emblema del rey de Francia; del cerdo, a quien se atribuían *impurezas, gula, lujuria e ira*, pero que será también compañero fiel de los santos; o del asno, quien remite a fuerzas diabólicas, es símbolo de ignorancia, de estupidez y de testarudez aunque también de humildad, de obediencia y de paciencia. Si bien es cierto que los bestiarios se difundieron sobre todo en Francia y en Inglaterra en los siglos XIII y XIV –aún cuando no faltan testimonios posteriores, muy inferiores desde el punto de

15 Cfr. Gontier, Th. 1998, 4 ; a propósito de las tesis antitéticas expuestas por Rorarius en *Quod animalia bruta (saepe) utantur melius homine*, redactado en 1544 pero publicado póstumo en 1626, y por Péreira en *Antoniana Margarita* editado en Medina del Campo en 1554: “on accusera Descartes d'avoir plagié l'ouvrage de Péreira dans la v^e partie de Discours de la méthode ; aussi peu sérieuse que paraisse cette accusation, elle fera l'objet d'une réponse de la part de Descartes (*Lettres du 23 juin 1641*, AT, III, 386) et d'un éclaircissement de la part d'A. Baillet”. Verdaderamente, “Rorarius et Péreira ne sont que les représentant des deux partis opposés sur cette question: d'un côté, ceux qui attribuent aux animaux une faculté intellectuelle, de l'autre, ceux qui nient en eux toute faculté psychique ; les partisans de l'intelligence des bêtes, et ceux des animaux-machines”. Mais “le lecteur du xvii^e siècle reconnaît immédiatement les véritables ‘pères fondateurs’ de ces partis: Montaigne et Descartes, qui n'ont pas seulement l'audace de soutenir des thèses extrêmes, mais qui les ont développées et ont tenté de les intégrer au sein d'une pensée cohérente”.

vista iconográfico– el reino animal, hasta inicios del 1500 es abordado frecuentemente con una mirada curiosa, imaginativa. Así, a la Escala de las cosas naturales Bouelles agrega la de las aptitudes morales e intelectuales, como testimonio de intereses diferentes de aquellos estrictamente naturalísticos. Si el mito de la *translatio studii* indicaba la adquisición del saber griego y latino dentro del modelo de racionalismo medieval, es decir orientado a la comprensión del texto sagrado y no ya un fin en sí mismo, que encuentra autojustificación en su dignidad, todo aparece ahora alterado, y aquella iconografía, todavía bien arraigada en el otoño del Medioevo, será totalmente ajena a Montaigne, poco más de un siglo después.

BIBLIOGRAFÍA

- Barsanti, Giulio. 1992. *La Scala, la Mappa, l'Albero. Immagini e classificazioni della natura fra Sei e Ottocento*. Firenze: Sansoni.
- Bernoulli, René. 1984. De Sebond à Montaigne. En Blum, C. et Moureau, F. *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*. Genève-Paris: Slatkine.
- Blum, Claude. 1893. Écrire le 'moi'. J'ajoute, mais je ne corrige pas. En Tétel, M. *Actes du colloque international Montaigne (1580-1980)*. Paris: Nizet.
- Blum, Claude. 1990. L'être et le néant. Les *Essais*, voyage au bout de la métaphysique. En Blum, C. *Montaigne. Penseur et philosophe (1588-1988)*. Paris: Champion.
- Boyer, Frédéric. 2010. Un animal dans la tête. En Birnbaum, J. *Qui sont les animaux?* Paris: Gallimard.
- Brunschvicg, Léon. 1995. *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*. Paris: Pocket.
- Canguilhem, Georges. 1955. Organisme et modèles mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne. *Revue philosophique* (Paris) 145: 281-299.
- Cassirer, Ernst. 1968. *Historia de la filosofía moderna*. Milano: Saggiatore.
- Cave, Terence. 1997. *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVI^e siècle: Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*. Paris: Macula.
- Colomer, Eusebi. 1990. Raimond Sebond, un humaniste avant la lettre. En Blum, C., *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond, de la "Theologia" à la "Théologie"*. Paris: Champion.
- Comparot, Andrée. 1975. *Augustinisme et aristotélisme de Sébond à Montaigne*. Paris: Éditions du Cerf.
- Coppin, Joseph. 1925. Étude sur la grammaire et le vocabulaire de Montaigne d'après les variantes des *Essais*. En *Mémoires et travaux publiés par des professeurs des Facultés catholiques de Lille, fascicule XXIX*. Lille: S.I.L.I.C.
- Couturas, Claire. 1995. Les exemples animaliers dans l'*Apologie* de Raymond Sebond. *Bulletin de la société des amis de Montaigne* (Paris: Société des amis de Montaigne) 39-40.
- D'Ancona, Alessandro. 1889. *Journal du Voyage de Michel de Montaigne en Italie par la Suisse et l'Allemagne en 1580 et 1581*. Nouvelle édition avec des notes par le Prof. Alexandre D'Ancona. Città di Castello: Lapi.
- De Puig, Jaume. 1990. L'impensable rationnel dans les *Liber creaturarum* de Raimond Sebond. En Blum, C. *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond, de la "Theologia" à la "Théologie"*. Paris: Champion.
- De Puig, Jaume. 1994. *Les sources de la philosophie de Raimond Sebond (Ramon Sibiunda)*. Paris: Champion.
- Delumeau, Jean. 1983. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècle*. Paris: Fayard.
- Duchet Suchaux, Gaston y Michel Pastoureau. 2002. *Le bestiaire médiéval. Dictionnaire historique et bibliographique*. Paris: Le Léopard d'or.
- Esclapez, Raymond. 1990. L'échelle de Nature dans la *Théologie naturelle* et dans l'*Apologie* de Raimond Sebond. En Blum, C. *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond, de la "Theologia" à la "Théologie"*. Paris: Champion.
- Fontenay, Élisabeth de. 2010. Un abécédaire. En Birnbaum, J., *Qui sont les animaux?* Paris: Gallimard.
- Gay, A. 1990. La *Theologia naturalis* en son temps: structure, porté, origines. En Blum, C. *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond, de la "Theologia" à la "Théologie"*. Paris: Champion.
- Godman, Peter. 2000. *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*. Leiden–Boston–Cologne: Brill.
- Gontier, Thierry. 1998. *De l'homme à l'animal. Montaigne*. Paris: Éditions en format réduit.
- Gontier, Thierry. 1999. D'un paradoxe à l'autre. L'intelligence des bêtes chez M. et les animaux–machines chez Descartes. En Faye, E. *Descartes et la Renaissance*. Paris: Champion.
- Gontier, Thierry. 2004. Animaux. En Dasan, Ph. *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Champion.
- Gueroult, Martial. 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier.

- Hendrick, Philip. 1990. Traductores traidores: Montaigne y Sebond. En Blum, C., *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond, de la "Theologia" à la "Théologie"*. Paris: Champion.
- Lévi-Strauss, Claude. 1973. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.
- Limbrick, Elaine. 1990. Métamorphose d'un philosophe théologien. En Blum, C., *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond, de la "Theologia" à la "Théologie"*. Paris: Champion.
- Macho, Thomas. 2002. Animal. En Wulf, Ch. *Cosmos, cuerpo, cultura. Enciclopedia antropológica*. Milano: Bruno Mondadori.
- Mancini, Sandro. 1996. *¡Oh, un amigo! En diálogo con Montaigne y sus intérpretes*. Milano: Franco Angeli.
- Maupoint, Marcel. 1963. Le "Bestiaire" de Montaigne. En *Bulletin de la société des amis de Montaigne* (Paris) 25.
- Ménager, Daniel. 1995. Montaigne et l'art du *distingo*. En O'Brien, J. *Montaigne et la rhétorique*. Paris: Champion.
- Miernowski, Jan. 1998. *L'ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des "Essais"*. Paris: Champion.
- Montaigne, Michel de. 1962. *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard.
- Nakam, Géralde. 1984. *Les "Essais" de Montaigne, miroir et procès de leur temps*. Paris: Nizet.
- Popkin, Richard H. 1995. *Historia del Escepticismo, desde Erasmo a Descartes*. Milano: Anabasi.
- Ricci, Saverio. 2008. *Inquisidores, Censores, Filósofos en el escenario de la Contrarreforma*. Roma: Salerno.
- Rodis-Lewis, Geneviève. 1964. Le domaine propre de l'homme chez les cartésiens. *Journal of the History of Philosophy* (Johns Hopkins University Press) 2. Rodis-Lewis, Geneviève. 1978. Limitations of the Mechanical Model in the Cartesian Conception of the Organism. En Hooker, M. *Descartes. Critical and Interpretive Essays*. Baltimore, London: Johns Hopkins.
- Simonin, Michel. 1990. La préhistoire de l'*Apologie* de Raimond Sebond. En Blum, C., *Montaigne: Apologie de Raimond Sebond, de la "Theologia" à la "Théologie"*. Paris: Champion.