

MONTAIGNE: ESCRITURA Y ESCEPTICISMO¹

PABLO OYARZÚN R.

A Carla Cordua

Introducción

En términos filosóficos, el escepticismo bien puede considerarse de distintos modos: como una escuela, como una actitud, como una estrategia. Podrá cobrar más fuerza en él la demolición metódica de las pretensiones del saber dogmático, la administración de la propia vida en medio de un mundo que el cambio continuo torna inasible o la constante vigilancia de la coerción prejuiciosa del conocimiento en pro de su avance. En unos casos será uso, en otros principio, en un tercero, tal vez, astucia. Pero de cualquier modo, hay un punto que no podrá regateársele: el escepticismo es un momento originario e inseparable de la empresa filosófica, al punto que el sello de la búsqueda de la verdad en que ésta consiste (o que ésta se arroga) es, precisamente, el primario diferendo con los saberes putativos que dominan la escena de la conversación humana. La virtud del antiguo escepticismo, y, ante todo, de la figura legendaria de Pirrón, estriba en haberle conferido autonomía a ese momento, identificándolo con la filosofía sin más.

En otro sitio he sugerido que podría pensarse algo análogo respecto de la literatura: que también habría en ella un momento escéptico originario e inseparable, vigente quizá (aun si sólo es de modo tácito o subreptico) en todo ejercicio literario, y susceptible también de ser inde-

¹ Trabajo presentado en junio de 2001 en el Seminario Central de Investigación del Instituto de Arte de la Universidad Católica de Valparaíso, dirigido por el autor, y dedicado, durante el año 2001, al tema "Literatura y escepticismo".

pendizado y convertido en el epítome de la literatura sin más. El primer lugar en que una conjetura como ésta podría ser sometida a prueba —en sus dos variantes— es la obra de Michel de Montaigne (1533-1592).

El modo en que voy a proceder es relativamente simple. Voy a suponer que el escepticismo que de hecho profesa Montaigne es la matriz de una relación entre yo y experiencia —asunto medular de su obra— que tiene su dimensión propia en la escritura. En consecuencia, tiendo a pensar que la escritura podría ser descrita como operación escéptica por excelencia en la medida en que ejercita la tentativa constante de esa relación. Esa tentativa encuentra su forma en el ensayo, y habrá que dar cuenta de esta acuñación. Mi primer punto consistirá en discutir cuál es la índole de aquel escepticismo; enseguida trataré de bosquejar el nexo entre ensayo y experiencia, para terminar con algunas consideraciones sobre la cuestión del yo y de la escritura. Para cada una de estas tres secciones he tenido a la vista, respectivamente, un ensayo escogido como punto de reparo: la *Apología de Raimundo Sabunde* (II, xii), para la primera, *De la experiencia* (III, xiii), para la segunda, y *De la ejercitación* (II, vi), para la tercera, sin perjuicio de la remisión a otras piezas de la obra.²

El escepticismo de Montaigne

Montaigne cuenta como uno de los grandes nombres en la tradición del escepticismo. Sin embargo, su filiación y su militancia distan de estar garantizadas con títulos estrictos. Tiene que ver con esto que Montaigne no sea lo que propiamente se llama un filósofo, o que sea, como él mismo dice, una “nueva figura: ¡un filósofo impremeditado y fortuito!” (II 218 / II 270): su oficio no es otro que la escritura, y, desde luego, un ejercicio enteramente peculiar de la misma, por la que el escritor la asume como instrumento de espionaje de sí mismo. Con todo, la contribución que hizo Montaigne al renacimiento de la postura escéptica en los albores de la época moderna es poderosa. Gracias a él, que en la *Apología de Raimundo Sabunde* propaga la crítica epistemológica del escepticismo, Sexto Empírico —su fuente para ese fin— alcanza una notoriedad filosó-

² Las citas o paráfrasis remiten, indicando tomo y página, a Michel de Montaigne, *Essais*. Édition présentée, établie et annotée para Pierre Michel. 3 tomos. París: Le Livre de Poche, 1972. He confrontado también la versión española: *Ensayos*. Edición de Dolores Picazo y Almudena Montojo. 3 tomos. Madrid: Cátedra, 1985; para cada cita y referencia he incluido también en el paréntesis las páginas correspondientes de esta edición, si bien todas las traducciones son mías.

fica que no disminuirá de allí en adelante. Desde luego, la rúbrica escéptica de Montaigne se percibe por doquier en sus *Ensayos*. Pero si lo que se desea es contar con un documento principal donde apreciar más nítidamente su entronque con esa postura filosófica, se debe acudir a la *Apología*.

Por cierto, éste, que con ventaja es el más extenso de los *Ensayos* de Montaigne, tiene un motivo religioso y moral. Desde el comienzo del ensayo quedan claras las intenciones del autor. Admitiendo —más o menos irónicamente— que la ciencia puede tener su utilidad, rechaza que ésta sea “la madre de toda virtud, y que todo vicio es producto de la ignorancia” (II 73 / II 132). En vista de la relación con la divinidad, su propósito declarado es discutirle por igual sus derechos a la pretendida iluminación mística y al conocimiento por vía de la razón. Por lo que toca a lo primero (de lo segundo hablaremos luego), si realmente tuviésemos acceso a la verdad divina en virtud de un favor sobrenatural, su distintivo debiera ser la virtud, “la más digna producción de la verdad” (II 78 / II 136 s.); y está claro: el panorama del mundo demuestra que los hombres se valen de la religión de las maneras más mañosas y arbitrarias, acomodando sus principios y preceptos a la particularidad de sus caracteres, intereses y circunstancias. Como corolario del rechazo a todo vínculo directo con Dios resulta que la obediencia es la única nobleza humana; una expresión particularmente aguda al respecto reza: “son la sola humildad y sumisión las que pueden efectuar un hombre de bien. No hay que dejarle al juicio de cada cual el conocimiento de su deber: hay que prescribírselo, no dejarle escoger a su guisa, pues de otro modo, por la imbecilidad y variedad infinita de nuestras razones y opiniones, nos forjaríamos al fin deberes que nos llevarían a devorarnos unos a otros, como dice Epicuro” (II 139 / II 194). Sin embargo, no parece que este alegato constituya el núcleo de la *Apología*, sobre todo si se piensa que la conformidad y el conservadurismo de lo establecido en religión podrían sustraerle al individuo toda capacidad autónoma, y a Montaigne no puede sino atribuírsele la afirmación de esta libertad. Pero esto tendremos que considerarlo más adelante.

De cualquier modo, con el plan de litigio que Montaigne define desde un comienzo, se acusa también la ironía de la defensa de Sabunde que él emprende: la *Theologia naturalis*, que estaba afianzada sobre la convicción escolástica de una consumada unidad de razón y revelación, recibe aquí una defensa oblicua que muy pronto enseña sus aristas de refutación. Lo que este rebatimiento supone es, en buenas cuentas, una cuestión de

principio. Si la prescripción por la que aboga Montaigne —aquella que permitiría resguardar la posibilidad de la virtud— no la recibe el ser humano por inmediata inspiración divina ni puede ser apropiada por él sobre la base de sus limitados medios, entonces sólo la simplicidad y la ingenuidad de la naturaleza pueden dar la regla para la vida buena. En consecuencia, Montaigne desplaza el fundamento tradicional de la religiosidad (se trate de misticismo o racionalismo), al confiarlo a la naturaleza, pero precisamente a una tal que no puede ser acomodada dentro de la horma que quisiera imponerle nuestro conocimiento. Al proponer la cabal inadecuación de la “ciencia divina” a la medida humana y al sugerir que la naturaleza rehuye las intenciones cognoscitivas del sujeto, Montaigne impugna todos los títulos de la ciencia humana, tanto en lo que se refiere a sus alcances epistemológicos como a su influencia moral. Los medios que emplea para esa recusación son extraídos del arsenal de Sexto Empírico, y su objeto es la conflictiva tradición de la filosofía.

No pretendo ofrecer un catastro de la utilización —y muchas veces la repetición— de los argumentos de Sexto, organizados más o menos sueltamente según el esquema de los diez tropos. Lo que me interesa son dos cosas: discutir brevemente el concepto que Montaigne tiene del conocimiento y, como ya dije, discernir su modo peculiar de profesar el escepticismo.

En cuanto a lo primero, el dictamen de Montaigne es inequívoco. Todo nuestro conocimiento —y desde luego su dechado, la filosofía— es esencial y condenadamente humano. “El hombre no puede ser más que lo que es, ni imaginar más que según su alcance” (II 183 / II 236), reza una frase que es de rigor en esta polémica. La búsqueda de la verdad no está teleológicamente dirigida por la verdad misma —de manera que, como antes pudo querer Aristóteles (y después, por cierto, Hegel), hasta el error es un momento de esta última—, sino que nace del desconcierto y permanece para siempre afectada por la debilidad humana: la perplejidad originaria es insalvable, y el esfuerzo por superarla sólo produce nuevas perplejidades, que las formas del saber sólo pueden revestir y engalanar artificiosamente: “y ciertamente la filosofía no es más que una poesía sofisticada” (II 205 / II 257). El consabido panorama de las agudas controversias de los filósofos es la cantera más rica de donde extrae Montaigne las pruebas para mostrar “la vacilación del espíritu humano en torno a toda materia” (II 169 / II 222). Una vez desnudado nuestro pretendido y presuntuoso conocimiento de sus atavíos alambicados —y ésta es una práctica proverbial en la crítica de Montaigne— se hace manifies-

to lo que está en su fundamento: no el imperativo del absoluto, sino el aguijón del apetito. El deseo de saber es, en última instancia, sólo eso: un deseo que, al menos por su forma, vale lo mismo que todo otro deseo que mueve al hombre. En consecuencia, su único motivo es el placer:

No ha de parecer extraño que gentes desesperadas por la captura no hayan dejado de encontrar placer en la caza: siendo el estudio de suyo una ocupación placentera, y tan placentera que, entre las voluptuosidades, los estoicos prohíben también la que viene de la ejercitación del espíritu, quieren sofrenarlo y consideran intemperancia el mucho saber.” (II 169 / II 222)

Sin embargo, por su contenido, se trata de un deseo *sui generis*, a causa del cual el adepto obsesivo acaba por poner en riesgo su propia integridad, mental o física. Tal como sugiere de Man, subyace a la argumentación de Montaigne la convicción de que “el objeto del conocimiento es esencialmente contradictorio: está en contradicción con la existencia de su propia estructura intencional. En todo acto de conocimiento hay una profunda grieta que conduce a un dilema insoluble: su objeto sólo puede ser conocido si deja de existir el agente que conoce... Sin este sacrificio, no puede existir un conocimiento verdaderamente objetivo.”³

El imperativo de despojarse de este deseo ofuscador cimienta en Montaigne la actitud escéptica, precisamente en el punto en que afirma el carácter irreducible del yo que está atenazado en la empresa cognoscitiva y al que sólo le cabe la odiosa alternativa de sucumbir en su logro o en la desesperación por el logro. Es, entonces, el yo, el *moi-même* de Montaigne, el que se enuncia como el vórtice de imposibilidad del conocimiento, pero también el que descubre, en el intervalo de su enunciacón, la posibilidad de dar cuenta de sí como ese vórtice, el que se describe y se escribe —múltiplemente— en tales términos. Hay en esto un matiz que lo distingue de sus antecesores.

La reseña de los filósofos escépticos que ofrece Montaigne (II 158-163 / II 213-217) está fielmente basada en la exposición de Sexto. Pero quizá un punto en la secuela de sus comentarios (hay numerosos sitios en que vuelve sobre los varios aspectos de su postura) puede resultar interesante para lo que nos ocupa. Un pasaje en que Montaigne arguye sobre las debilidades y defectos del lenguaje —“La mayor parte de las ocasiones

³ Paul de Man, “Montaigne y la trascendencia”, en *Escritos críticos*. Madrid: Visor, 1996, 86.

de trastorno del mundo son gramaticales" (II 191 / II 245) — apunta a la dificultad de formular el ideario constitutivo del pirronismo:

Veo que los filósofos pirrónicos no pueden expresar su concepción general en ninguna manera de hablar; pues les sería preciso un nuevo lenguaje. El nuestro está todo formado de proposiciones afirmativas, que les son por completo enemigas. De modo que cuando dicen: "dudo", se los agarra por el pescuezo para hacerlos confesar que al menos aseguran y saben eso, que dudan. Así se han visto obligados a salvarse por medio de esta comparación con la medicina, sin la cual su humor sería inexplicable; cuando pronuncian: "ignoro", o "dudo", dicen que esta proposición se evacua a sí misma junto al resto, ni más ni menos que el ruibarbo que empuja fuera los humores malignos y con ellos se evacua a sí mismo.

Esta fantasía se concibe con más seguridad mediante la interrogación: "¿Qué sé yo?", como la he puesto en la divisa de una balanza."⁴ (II 192 / II 245)

En la indecisión de la interrogante (gesticulada acaso con el levantamiento de hombros que significa, a su vez, el equilibrio de los platillos de la balanza), en una indecisión que precisamente deja en vilo el saber y sus enfáticas aserciones, se dilata un plazo para la dehiscencia del yo.

¿En qué punto se podría reconocer la diferencia principal que hace de Montaigne un escéptico peculiar? Tal vez la manera más sucinta de formularla sea llamar la atención sobre la distancia aparente que separa el canon escéptico de la suspensión del juicio de la continua actividad enjuiciadora que ejerce Montaigne en sus *Ensayos*, y que les da a muchos de sus enunciados un tono sentencioso característico. Sin embargo, se trata de una actividad que carece de un criterio externo a ella misma: es un juicio individual y personal, sin axiomas ni reglas a priori, que tiene su pertinencia en la oportunidad, la situación y la coyuntura en que el sujeto se encuentra. Una de las descripciones más ilustrativas de la situación del juicio en Montaigne se lee en la *Apología*: "Yo no hago más que ir y venir: mi juicio no siempre avanza; flota, vaga" (II 244 / II 294). Con todo, es una fuerza libre y privativa, en que el yo individual afinca toda la autoridad y soberanía que le es dable: "El juicio tiene en mí una sede magistral, o al menos se esfuerza por ello escrupulosamente; deja que mis apetitos si-

⁴ La pregunta "Que sais-je?" aparece grabada bajo la figura de una balanza en una medalla que Montaigne hizo acuñar a comienzos de 1756. La divisa fue incorporada al frontispicio de la edición de los *Ensayos* de 1635, preparada por la Srta. De Gournay.

gan su curso, tanto el odio como el amor, incluso el que me profeso a mí mismo, sin alterarse ni corromperse por su causa. Si no puede reformar a su guisa los demás aspectos, al menos tampoco se deja deformar por ellos: hace su juego aparte" (III 364 / III 349). Este juicio vacilante y a la vez independiente de Montaigne, y la escritura en que se despliega sin término fijo, es, por lo pronto, su versión específica del escepticismo, una versión que de ningún modo es ajena a lo que él mismo llama el "humor" de la postura. Y quizá esto nos informe sobre la inflexión que Montaigne le da al escepticismo, abriendo precisamente en el momento suspensivo de la *epojé* el tiempo para una labor de inscripción del yo a partir de su experiencia.

Ensayo y experiencia

Eso que podríamos denominar el "escepticismo incidental" de Montaigne plantea dificultades inmediatas al lector habituado a textos filosóficos que están contruidos a partir del celo de la coherencia y del encadenamiento estricto de las razones; un celo que en la metafísica se presenta como voluntad de saber la condición de todo saber. Montaigne es reacio a todo afán de sistema y a todo énfasis programático, y reivindica su derecho a contradecirse y a cambiar de opinión. Es cierto que si forzamos esta renuencia hasta el extremo, nos veremos conducidos al desmenuzamiento ilimitado del "pensamiento de Montaigne", que arrastraría consigo incluso ese derecho doméstico y su menester circunstancial, y socavaría la posibilidad de levantar juicio acerca de todo. Pero en lugar de la catástrofe del pensamiento y su reclusión pasmada en la clausura de un yo puntual y ciego, hallamos en su obra su más intenso y dúctil dinamismo: éste extrae su posibilidad precisamente de la inminencia de esa catástrofe.⁵

En la tentativa de Montaigne (en su "*essai*") reside, pues, un núcleo paradójico activo. No es ajena a este núcleo la cuestión de la experiencia, y ya vale como síntoma que la misma palabra "*essai*" signifique "experiencia" y que Montaigne la profiera repetidamente en este sentido. De hecho, *essai* (de *exagio*, "pesar", con idéntica raíz que "examen") tiene las acepciones de "intento", "prueba" y "experiencia", antes de adquirir la de "obra didáctica de carácter ligero y provisional". Montaigne recorre y combina constantemente estos sentidos en su obra, a tal punto que los límites entre todos ellos se vuelven difusos. El efecto más ge-

⁵ Sobre esto hablaré más adelante, en la tercera sección.

neral de esta fluidez semántica podría describirse quizás como una contaminación inevitable y diligentemente asumida entre las dimensiones de la escritura y la experiencia. Esta contaminación define la eficacia de ése que llamo el núcleo paradójico del ensayo. Si recordamos estas dos cosas: que la paradoja es lo que contraría la opinión común (en la medida en que sigue, respecto de ésta, un curso aberrante y marginal), y que la *doxa* ha sido concebida como la criatura esencial de la experiencia, como el saber propio de la empiria, podemos suponer, entonces, que el mencionado núcleo implica un tipo de relación peculiar y nuevo con la experiencia. Lo que se pondría de manifiesto en esta relación sería la eficacia paradójica de la experiencia misma, su reticencia singular a toda previsión y programa.

¿Cómo habría que pensar esta experiencia de la paradoja de la experiencia que estaría en el fundamento de los *Ensayos*? La posibilidad que queda excluida por principio es concebirla al modo de la aporía en su formato clásico, que libera al pensamiento del atavismo dóxico y abre, así, el espacio de su pretensión epistémica. Es precisamente esa pretensión lo que Montaigne ha querido descorazonar, de modo que lo que aquí cabría denominar “aporía” no remite a una dimensión de saber transempírica (la de lo no-manifiesto, lo causante o fundante, lo esencial, etc.), sino que devuelve a la experiencia misma como único contexto de validación y despliegue del saber. No obstante, la forma del saber no es aquí, propiamente, la de la *doxa*, prendada de su verosimilitud. La eficacia paradójica de la experiencia reclama un poder de discernimiento, capaz de aprehender lo imprevisible en su peripecia por su diferencia con lo regular, y capaz, al mismo tiempo, de aprehender que lo verdaderamente regular es, precisamente, esa diferencia. Tal poder —ya lo hemos anticipado— es el juicio, a condición de que se lo entienda, si puedo decirlo así, como la *vida del pensamiento*.

El juicio (éste que llamado el “juicio vacilante” de Montaigne) posee un rigor *sui generis*, ajeno a la coherencia sistemática y compatible con la versatilidad empírica. Ese rigor nada tiene que ver con la disposición de un método cuyas reglas pudieren ser establecidas antes y en ausencia de los temas, materias y objetos. Montaigne insiste en que la infinidad de las diferencias y matices en todas las cosas invalida la aspiración a una clausura orgánica del saber; aporta la prueba de la experiencia (el uso, la práctica) con su ilimitada diversidad para socavar todo proyecto escolástico. El “saber” que propone muestra abiertamente sus características: la carencia de reglas firmemente preestablecidas, la generalidad no deductiva, el

tiento, lo rapsódico, secuencial y fragmentario; y tales son las notas mismas del “ensayo”. Pero, ciertamente, éste no se agota en el azar de lo que se presenta y del primer modo de habérselas con ello. Debe prestarse atención al término con el cual Montaigne describe continuamente su propia ocupación, y que es inseparable de la noción y de la práctica del ensayo: el *estudio* (*étude, studium*, vinculado a *spoudeo, spendo*), la escrupulosa aplicación a cada cosa para pronunciar veredicto acerca de ella y para disponerse a sí mismo como esa aptitud de juzgar a través de su constante ejercicio. La estudiosidad del ensayo indica el rigor *sui generis* de que hablábamos; sería su matriz —si así podemos llamarla— una *lógica de la ocurrencia*, una *lógica de la invención*, que articula el venir incidente del caso con el dictamen oportuno acerca de él.

El “ensayo” no es, pues, el resultado de una averiguación, sino su movimiento mismo, y ni siquiera el proceso en acto de la pesquisa, si por tal se entiende una tentativa que se articula en torno a la posibilidad de alcanzar, por su medio, un conocimiento asegurado. Veamos lo que apunta Montaigne sobre el particular en el ensayo extenso que cierra la obra, y que lleva el título *De la experiencia*:

Los sabios dividen y denotan sus fantasías más específicamente, y al detalle. Yo, que no veo otra cosa que lo que el uso me informa, sin regla, presento en general las mías, y a tientas. Como en esto: pronuncio mi sentencia por artículos descosidos, como de cosa que no se puede decir a la vez y en bloque. La relación y la conformidad no se encuentran en almas tales como las nuestras, bajas y comunes. La sabiduría es una construcción sólida y entera, donde cada pieza tiene su rango y lleva su marca: “*Sola sapientia in se tota conversa est.*” (III 366 / III 351 s.)

Experiencia y estudio formarían la trama esencial del ensayo, al menos según lo que enseña este ensayo postrero. Veamos en qué contexto cardinal se encuentran inscritas estas nociones y cuáles son las relaciones que dicho contexto rige.

Al comienzo del ensayo citado se puede constatar un movimiento argumental que va dirigido precisamente a fijar las premisas a partir de las cuales se puede alcanzar la conclusión antes referida acerca del saber, cuyo sesgo escéptico es patente. El movimiento tiende, pues, a establecer las bases para una circunscripción del deseo de conocimiento, que resulta en su extenuación. Por lo pronto, se trata de averiguar cuáles son esas bases; más tarde será preciso determinar qué rendimiento espera obtener Montaigne de tal labor de minado. En todo caso, si hablamos de

circunscripción, no implicamos con ello que sea la mera repulsa de toda posibilidad de conocimiento. No se trataría, sin más, de abolir todo fundamento y toda expectativa de saber, tampoco de trazar sus estrechos límites en vista de las precariedades humanas y del abigarramiento fenoménico, sino de transformar esencialmente el estatuto mismo del saber, haciendo tema suyo exclusivo a su sujeto.

El texto empieza —y aquí, ya lo sabemos, debe prestarse atención al soslayo irónico— por estatuir lo que podríamos denominar, en general, el *principio filosófico*: “No hay deseo más natural que el deseo de conocimiento” (III 351 / III 337). Para satisfacerlo ensayamos todos los medios. Montaigne se refiere a dos fundamentales: razón y experiencia; esta última “es un medio más débil y menos digno” (ibíd.), pero no podemos despreciarla si lo que se trata es la verdad. En vista de la *verdad*, de esa “cosa tan grande”, razón y experiencia son los medios; la diferencia entre ambas es de *seguridad* y de *rango*. Pero inmediatamente el texto problematiza el primer aspecto de la diferencia. La seguridad de la razón en vista de la posesión de la verdad se desdibuja apenas se atiende a la multiplicidad de sus formas, en lo cual no difiere de la experiencia; esa multiplicidad debilita nuestra posibilidad de atenernos a la razón: “La razón tiene tantas formas, que no sabemos a cual aferrarnos, la experiencia no tiene menos” (ibíd.). Como se verá, esta primera matización de la diferencia tiende a mantener como única diferencia real el rango, la jerarquía, que es una diferencia más que nada formal. Desde los primeros pasos de este ensayo, asistimos a una alteración profunda de la relación entre la razón (como capacidad para la posesión fundada y cierta de la verdad) y la experiencia.

En esta alteración juega un papel esencial un primer sentido de la noción de experiencia, bien acreditado por la determinación tradicional de este concepto:

La consecuencia que queremos extraer de la semejanza de los acontecimientos es insegura, en la medida en que siempre son desemejantes: no hay ninguna cualidad tan universal en esta imagen de las cosas que no sea la diversidad y la variedad. (III 351 / III 331)

Ésta es una convicción acendrada del ideario de Montaigne. Sin embargo, no se la debe tener por un punto de vista excluyente. Más adelante, en el curso de la discusión sobre las interpretaciones (que tocaré luego), Montaigne completará esta idea con la que la equilibra:

Como ningún acontecimiento y ninguna forma se asemejan enteramente a otra, así también ninguna difiere de otra enteramente. Ingeniosa mixtura de la naturaleza. Si nuestros rostros no fueran semejantes, no se podría discernir al hombre de la bestia; si no fuesen desemejantes, no se podría discernir al hombre del hombre. Todas las cosas se relacionan por alguna similitud, todo ejemplo cojea y la relación que se extrae de la experiencia es siempre defectiva e imperfecta; siempre se unen las comparaciones por alguna esquina. (III 357 s. / III 343)

Tenemos, pues, una doble condición: la interminable diversidad de los acontecimientos y las formas *y también* la existencia de similitudes puntuales entre las cosas; el hecho de que ninguna cosa sea idéntica a otra en todos los aspectos, *y también* que ninguna cosa sea absolutamente diferente a alguna otra en algún aspecto. Por lo pronto, se trata de observar el contrapeso que se ofrecen una y otra premisa. Sin duda, Montaigne atribuye ambas condiciones a la disposición esencial y originaria de la naturaleza: “La naturaleza se ha obligado a no hacer otra cosa no fuese desemejante” (III 352/ III 338). Pero no tiene ningún sentido convertir tales asertos en enunciados de principios metafísicos. Más bien lo contrario parece convenir en este caso. La negación de que los principios absolutos de la identidad y la diferencia tengan validez y aplicabilidad en el todo de los acontecimientos, excluye la posibilidad de circunscribir en términos categoriales a la “naturaleza” (concebida aquí, si puedo decirlo de esta forma, como unidad disyuntiva de las cosas y eventos), es decir, desalienta fundamentalmente toda pretensión de la razón de abarcar exhaustivamente dicha totalidad. La función de estas premisas es, pues, eminentemente crítica, negativa, y no cabe que se les dé un mayor alcance que el del argumento polémico al cual pertenecen.

Para entender lo que está en juego aquí, me limitaré a discutir la que constituye una primera sección del ensayo, donde se examina el problema de las leyes y de sus interpretaciones (III 351-361). Éste es el campo en que se despliega de manera preferente la razón, la cual, pues, aparece concebida implícitamente como facultad de ley, y asimismo como facultad de interpretación. Y es que no debe suponerse que la interpretación es sólo un agregado extrínseco a la ley, sino que representa un momento que le pertenece inevitablemente; se trata del momento de su aplicación, es decir, de la necesidad de cubrir el hiato entre la generalidad de la ley y la singularidad minuciosa de los acontecimientos.

El argumento de Montaigne se organiza en nudos paradójicos. El primero de ellos indica que es erróneo pretender limitar la libertad de

los jueces en la interpretación de las leyes estableciendo nuevas que enmarquen a las precedentes. Cada nueva ley es un nuevo estímulo a la interpretación y, por tanto, el mal que de ese modo se intenta remediar se agrava, y no hay ninguna ley que pueda, por su propia fuerza, detener el proceso hermenéutico, puesto que ella misma será tema de exégesis encontradas, aun si se trata de "la palabra expresa de la Biblia" (III 352 / III 338). Enseguida, la vanidad de la multiplicación de las leyes proviene de la imposibilidad de aquello mismo en que habría de estribar su recta vigencia, es decir, abreviar la distancia que separa la ley del caso. Ésta no es, por lo tanto, una simple distinción de grado, sino una diferencia, si se quiere, ontológica. Sus señas son la desproporción absoluta del número (el contraste entre generalidad y singularidad) y la inmovilidad y fijeza de la ley frente a la mudanza de los actos y los hechos (III 352 s. / III 338 s.). En tercer lugar, esta misma variación sugiere que las únicas leyes valederas serían las que nos da la naturaleza, "siempre más felices que las que nos damos nosotros" (III 353 / III 339). Éste es un punto mayor: se trata de la segunda inscripción del concepto de naturaleza en el texto, entendida ahora como fuente primordial de legalidad, con la cual podrían corresponderse, del lado de la creación humana, aquellas leyes que son "las más deseables, ...las más raras, más simples y más generales" (ibíd.), como las de la edad dorada que se figuran los poetas o como lo insinúa la previsión del rey Fernando de Castilla, al no enviar jurisconsultos a las colonias de las Indias. La idea que gobierna esta afirmación es una idea de sabiduría de la naturaleza: si ésta es la fábrica de la diversidad (cf. III 352 / III 338), a ella debe confiarse la legislación de tal diversidad, lo que equivale a suponer que la naturaleza no produce sin regla, si bien ésta no es humanamente acuñable. En cuarto lugar, y por último, la incertidumbre de la ley (el hecho ineludible de estar expuesta a la proliferación de las interpretaciones) se profundiza no sólo por la imposibilidad de cubrir el hiato entre ella y el caso particular, sino por estar hecha de palabras, cada una de las cuales es susceptible de exégesis: "¿Por qué nuestro lenguaje común, tan fácil para todo otro uso, se vuelve oscuro e ininteligible en un contrato y un testamento, y el que tan claramente se expresa, diga lo que diga y escriba lo que escriba, no halla en esto ninguna manera de declararse que no sea dudosa y contradictoria?" (III 353 s. / III 339). Podemos observar aquí que el resorte de esta incertidumbre lingüística es el interés: parece sugerirlo el ejemplo de los contratos y testamentos. Pero, ciertamente, resultaría imposible separar la cuestión del interés de la

cuestión de la ley, puesto que toda ley debe regir sobre nuestros intereses.

Un primer resultado de esta argumentación es específicamente epistemológico: se trata de la borradura de la verdad, que es precisamente aquella "cosa tan grande" que convoca todos nuestros esfuerzos. En concomitancia con ella, ocurre en el texto una segunda inscripción del concepto de experiencia, que discretamente la eleva a condición de criterio: "No sé qué decir sobre ello, pero por experiencia se siente que tantas interpretaciones disipan la verdad y la rompen" (III 354 / III 340). Lo que en este colapso epistemológico está en obra es la multiplicación y relatividad de la opinión, que torna confusa la inteligencia de todo aserto que lleve consigo una aspiración enfática a la verdad: "Jamás dos hombres juzgan parecidamente acerca de la misma cosa, y es imposible ver dos opiniones exactamente semejantes, no solamente en hombres diversos, sino en el mismo hombre a diversas horas" (ibíd.). Asistimos aquí a una ampliación del efecto proliferante que con fines de controversia explota todo este argumento. A la multiplicidad ilimitada de los acontecimientos responde la multiplicidad ilimitada de los pareceres, de modo que la ley queda flanqueada por ambas, y vaciada por ambas de su fuerza de verdad. El conocimiento depositado en ella se deshace en la ignorancia por obra de la posibilidad incontenible de glosar.

Esta posibilidad no es meramente teórica: es una pulsión humana, cuyas consecuencias no pueden ser más frustrantes:

¿Encontramos sin embargo un final a la necesidad de interpretar? ¿Se ve algún progreso o avance hacia la tranquilidad? ¿Necesitamos menos abogados y jueces que cuando esta masa de derecho estaba todavía en su primera infancia? Al contrario, obscurecemos y sepultamos la inteligencia; no la descubrimos más que merced a tantos cercados y barreras los hombres desconocen la enfermedad natural de su espíritu: éste no hace más que husmear y rebuscar, y va dando tumbos sin cesar, construyendo y embrollándose en la tarea, como nuestros gusanos de seda, y se asfixia. (III 355 / III 341)

En el reconocimiento de esa pulsión que tiene lugar en el presente ensayo volvemos a encontrar la diatriba que Montaigne dirigía contra la ambición de saber en la *Apología*,⁶ es ahora la interpretación infinita la

⁶ La razón, argüía más atrás, es facultad de ley y de interpretación, en un contubernio indiscernible de ambas funciones. La acometida de Montaigne contra las leyes ciudadanas es, en este sentido, perfectamente solidaria de su detracción del anhelo maniático de conocer. Lo que son las interpretaciones forenses a la ley civil, lo son las interpretaciones filosóficas a la ley natural: "Los filósofos, con mucha ra-

que encarna aquel singular apetito: "No es sino la debilidad particular la que nos hace contentarnos con lo que otros o nosotros mismos hemos encontrado en esta caza del conocimiento; uno más hábil no se contentará con ello... No hay ningún fin para nuestras inquisiciones, nuestro fin está en el otro mundo" (III 355 s. / III 341). El ser humano es un "animal hermenéutico", que se ve impulsado a interpretar sin término, no sólo por el acicate del interés en sentido estricto (la preocupación por lo propio), sino también por el interés en sentido amplio (la curiosidad por lo ajeno). Esta interpretación ilimitada ("hay más que hacer en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas", III 356 / III 342) ofrece ahora un nuevo hecho fundamental: esa especie de movimiento autogenerador de las glosas. La naturaleza, como fábrica de la diversidad, es reflejada perversamente por el espejo deformante de la fábrica del sentido. La diferencia entre una y otra estriba en la riqueza creadora de la primera y en la esterilidad de la segunda.

A diferencia del anterior, un segundo resultado general de la crítica de la ley es moral: se trata ahora de su desvinculación esencial respecto de la justicia, a la cual se supone que debe expresar y servir. Así como la proliferación de los comentarios e interpretaciones disipa la verdad, tornando completamente incierto el sentido de la ley y su pertinencia respecto del caso, la similitud de los casos —en algún punto, al menos—, permite que, en la aplicación de la ley, es decir, nuevamente, en su interpretación, se destruya o deforme la justicia:

Puesto que las leyes éticas, que conciernen al deber particular de cada uno en sí, son tan difíciles de establecer como vemos que lo son, no es de extrañar que aquellas que gobiernan a tantos particulares lo sean aun más. Considerad la forma de esta justicia que nos rige: es un verdadero testimonio de la humana imbecilidad, tanta contradicción y error hay en ella. Lo que consideramos favor y rigor en la justicia, y hallamos tanto que no sé si entre ellos se encuentra a menudo el término medio, son partes enfermas y miembros injustos del cuerpo mismo y de la esencia de la justicia. (III 357 s. / III 343 s.)

Desde luego, Montaigne no tiene que esforzarse para acumular ejemplos. En toda la jurisprudencia prolifera la obcecación congénita de los hombres, de manera que no hay cómo acordar la justicia al pormenor

zón, nos remiten a las reglas de la Naturaleza; pero no saben qué hacer con tan sublime conocimiento; las falsifican y nos presentan su rostro pintado con color demasiado subido y demasiado artificioso, de lo cual nacen tantos retratos diversos de un tema tan uniforme" (III 362 / III 347).

con la justicia en grande: el resultado invariable es el perjuicio general. Con esto quedan echadas las bases para rematar la crítica de la ley en un sentido radical que anticipa ciertas difamaciones de Nietzsche, desmascarando lo que está en su origen y en su destino, que no es otra cosa que la combinación aciaga de la torpeza y el estrecho interés humano:

Y es que las leyes se mantienen en vigencia no porque sean justas, sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad; no tienen otro. Que bien les sirve. Suelen estar hechas por los necios, más a menudo por gentes que, por odio a la igualdad, carecen de equidad, pero siempre por hombres, autores vanos e irresolutos. (III 360 s. / III 346)

Éste, podría decirse, es el epítome del pensamiento de Montaigne sobre la ley, en el cual está contenida a su vez buena parte de su planteo escéptico. La dualidad de razón y misticismo que habíamos reconocido en la *Apología* enseña ahora su unidad fundamental: no hay una verdadera discordia entre ambos, sino, a fin de cuentas, una estrecha solidaridad. Es el propio anhelo humano de conocimiento el que, exasperado, busca refugio, si no en la apariencia fraudulenta de los discursos, en la pretendida autarquía de su facultad privilegiada. El dogmatismo es la síntesis perversa en que se dan satisfacción ambas presunciones, cancelando el empleo independiente de las fuerzas de cada cual. El daño principal que perpetran las leyes y sus funcionarios lesiona a aquello que más concretamente define al individuo y que es su bien máspreciado: su libertad. "Estoy tan contento con la libertad que si me prohibieran el acceso a cualquier rincón de las Indias viviría de alguna manera más incómodo" (III 360 / III 346). La actitud de Montaigne ante la ley ciertamente no es socrática. El individuo particular debe hacer todo lo posible por no caer bajo su jurisdicción, mantenerse todo lo retirado que pueda, a fin de no exponerse a la sentencia corrompida de los magistrados. La libertad individual, que no se postula aquí como principio o como idea, sino que es entendida como libertad de movimiento —"mi libertad de ir y venir", dice Montaigne (ibíd.), que, creo, debe entenderse en el doble sentido físico y espiritual, es decir, como libertad del propio cuerpo y del propio juicio— es puesta por sobre toda eminencia de la ley, particularmente si se trata del cúmulo caótico de las leyes francesas.

El yo escrito

Experiencia y estudio, decía antes, forman la trama esencial del ensayo. Su nudo, en todo caso, está en el yo, el yo individual de Michel de

Montaigne. Si en el ensayo *De la experiencia* se recorre un largo trecho para relativizar, desde todos los ángulos, las relaciones entre razón y experiencia, y para defraudar la confianza de los hombres en sus discutibles recursos, el remanente que de ello queda en vista de las tareas inquisitivas del saber, y que, desde su declarada nimiedad, se expande sin término, es la consideración de sí mismo. Así, al cabo de la discusión que he referido en el acápite anterior, Montaigne apunta: "Yo me estudio más que ningún otro tema. Es mi metafísica, es mi física" (III 361 / III 346). Esta matrícula del yo define la modificación decisiva que aporta Montaigne al estatuto del saber a partir de la imbricación de su sujeto en la experiencia, y es también la condición bajo la cual esta misma puede ser estimada como la quintaesencia de la sabiduría, en cuanto es "suficiente para instruirnos en lo que necesitamos" y nos aporta así el saber necesario para gobernar la vida: "En la experiencia que tengo de mí hallo bastante con que hacerme sabio, si fuese buen estudiante" (III 362 / III 348). Lo congruo de la experiencia se debe a que en ella se da el comercio originario entre el yo y el mundo (la naturaleza), es decir, que no hay ningún evento que no suponga un yo, un testigo, entendido éste como algo que entra en la definición expresa del acontecimiento mismo.

La regla fundamental de este saber es mínima y difícil a la vez: se trata de atenerse a la "ley general del mundo", a las reglas de la naturaleza. Este prurito y esta entrañable sabiduría de la naturaleza eran, precisamente, lo que se anunciaba en uno de los nudos paradójicos de la crítica de las leyes humanas que reseñamos antes. Dirá Montaigne en *De la experiencia*: "En este universo me dejo llevar con ignorancia y negligencia por la ley general del mundo... Entregarse a la naturaleza lo más simplemente es entregarse lo más sabiamente" (III 361 s. / III 347 s.). Y es la experiencia el espacio de remisión a las "reglas de la naturaleza", el espacio en que éstas ejercen su eficacia a través de la minucia de los acontecimientos. Por ello mismo la naturaleza no está concebida aquí como una totalidad actual o virtual de tales reglas, en cuanto no es un orden predecible de los sucesos. El factor esencial que parece operar en esto es el tiempo. La naturaleza (el "mundo") se nos da temporalmente, momento a momento, conforme nos relacionamos con ella. Esto implica dos cosas: primero, que la relación originaria entre yo y naturaleza es una relación gobernada por la necesidad (la naturaleza me presenta de sí misma lo necesario para conducirme en cada situación, a condición de que yo sea un buen aprendiz), pero una necesidad que es siempre local, puntual, inscrita en la contingencia de la misma relación; y luego, que la naturaleza nun-

ca se presenta en su totalidad, extensiva o intensiva, y menos absoluta (lo cual repugna a su parsimonia esencial), sino siempre circunstancialmente y a través de su "ingeniosa mezcla" de similitud y semejanza.⁷

Pero el yo que es principio de este saber no es invocado a título de entidad preconstituida a la que habría que referir los sucesos de la experiencia como los accidentes a una sustancia, o una que se construye paulatinamente a través de las vicisitudes de su vida hasta llegar a ofrecer un perfil acabado, o una, en fin, que desde la atalaya de cierto momento consumado de su existencia procede a exponer los hechos de que ha sido protagonista o testigo y sus pareceres al respecto. De ahí que su "ensayo" no componga una autobiografía, ni unas memorias ni menos una novela de formación, por mucho que determinados pasajes de su obra puedan evocar de una u otra manera los dos primeros géneros y quizá, sobre todo, el segundo. Así tampoco es la narración la forma principal de los *Ensayos*, si bien hay periodos suyos que están articulados como relatos. Tales periodos se subordinan siempre al vaivén de las cavilaciones del autor o dan sustento ilustrativo a sus pronunciamientos sentenciosos. Pero aunque la vocación de los *Ensayos* sea esencialmente reflexiva, el yo que en ellos habla tampoco es, al modo cartesiano, la instancia sintética de una relación invariante de pensamiento y existencia ni presenta su reflejo escrito.

Si miramos el aspecto que la obra ofrece desde el punto de vista de los azares que le acaecen al sujeto, habría que decir que en Montaigne, todo (o casi todo, si descontamos el poder de discriminación, que tampoco tiene índole estable ni es facultad de una sustancia), todo o casi todo es accidente; toda (o casi toda) la materia de que está hecho el yo es incidental. El yo se configura en la experiencia y a través de ella. Y tampoco es acumulativa esta configuración: una secuencia de casos no se deposita como sedimento macizo que pudiese formar, a la larga, un espesor ontológico del yo; no es posible la totalización reminiscente de la experiencia de una vida, porque la memoria es frágil y falible.⁸

⁷ "Ingénieux mélange de nature" (III 357 / III 343), proclama el pasaje en que Montaigne señala esta dualidad y que leímos antes. La conveniencia de la naturaleza para el requerimiento humano supone que ella, a despecho de su infinita variedad, ofrece —en virtud del principio de la semejanza— todo lo requerido, no para conocerla, sino para atenerse a ella.

⁸ Lo que vale en general para todos, lo predica multiplicado Montaigne de sí mismo. Cf. el comienzo irónico del ensayo noveno del primer tomo, *De los mentirosos*: "No hay hombre al que menos le siente meterse a hablar de la memoria

Habría que decir que el accidente cobra en Montaigne toda su envergadura, en la medida misma en que se emancipa de su encuadre metafísico. En la experiencia, como referente último de todo discurso, pasión y parecer, el accidente hace una muy distinta figura a la que enseña como mero adlátere de las cosas rotundas. Es su mismísimo elemento y su compás, y es, por idéntica razón, la provocación más aguda a que puede ser sometido el yo. Su marca propia es la de la muerte. De seguro no hay otro sitio en la obra de Montaigne donde esta calidad se acuse de manera más inequívoca que en el sexto ensayo del Libro II, bajo el título *De la ejercitación*. Una breve reseña puede ser oportuna.

La razón y la instrucción —sostiene aquí Montaigne— no son competentes para orientar nuestros actos: se requiere el ejercicio, la adquisición de experiencia. Los filósofos más ilustres se han esforzado por exponerse deliberadamente a los rigores de la fortuna. Pero la ejercitación se muestra inútil ante la muerte. Es posible fortalecerse contra los dolores y demás males, “pero, en cuanto a la muerte, no podemos ensayarla más que una vez; todos somos aprendices cuando llegamos a ella” (I 528 / II 53). No obstante, hay un modo de experimentarla, cuando se ha sufrido un revés violento que ha hecho a la víctima perder todas sus facultades corporales y anímicas. Montaigne relata entonces el grave accidente que sufrió al caer de su montura, camino a casa. Detalladamente, con asombrosa prolijidad, describe todo el proceso de su agonía y de su paulatina vuelta a la vida, oscilando siempre en el umbral de la muerte. En esta descripción juega un papel fundamental la idea de que las pasiones y pensamientos que se tiene en ese trance no son propios: sin fuerza para reconocerse a sí misma el alma, como en el sueño, se deja llevar por fantasías e impresiones superficiales. Y así como “los dolores que siente el pie o la mano mientras dormimos no son nuestros”, así también los pensamientos del herido “eran... vanos, nebulosos, movidos por los sentidos de la vista y del oído; no venían de mí... eran ligeros efectos que producían los sentidos por sí mismos, como por costumbre; lo que ponía en ellos el alma era en sueños, tocada muy ligeramente y como acariciada y regada sólo por la blanda impresión de los sentidos” (I 535 / II 61).

que yo. Pues apenas reconozco sus trazas en mí y no creo que haya en el mundo otra tan monstruosamente falla. Todas mis otras partes las tengo viles y comunes. Pero en ésta creo ser singular y muy raro, y digno de hacerme un nombre y una reputación” (I 63 / I 69).

El registro de este peculiar estado de enajenación y de la morosa vuelta en sí vale teóricamente a la manera de un *cogito* inverso, en la medida en que evidencia la insalvable contaminación de la subjetividad por lo que le acaece, su condición originariamente vulnerable y la radical impureza de su pensamiento. Es precisamente el accidente, y la imposibilidad de apropiárselo en el instante de su ocurrencia, lo que la constituye y determina. La admirable anotación que hace Montaigne sobre el azoro de su memoria ilumina bien el punto:

No quiero olvidar que la última cosa que pude recuperar fue el recuerdo de este accidente; y me hice repetir varias veces adónde iba, de dónde venía, a qué hora me pasó eso, antes que pudiera concebirlo... Pero mucho después y al día siguiente, cuando mi memoria vino a entreabrirse y a representarme el estado en que me hallaba en el instante que percibí aquel caballo abalanzarse sobre mí, pues lo había visto pisarme los talones y me di por muerto, pero este pensamiento había sido tan repentino que el miedo no tuvo tiempo para engendrarse, me pareció que era un relámpago que me golpeaba con una sacudida el alma y que volvía del otro mundo. (I 536 s. / II 62)

Al cabo de este minucioso relato (y no es cosa menor observar cómo se entrelazan, aquí y en otros sitios, ensayo y narración), Montaigne justifica su exclusiva ocupación consigo mismo contra las habituales censuras que se dirige al discurso egocéntrico. No se trata solamente de la lección que para sí —y quizá para algún otro— ha extraído de parecido percance y de esta vecindad de la muerte, sino del propósito general de inspeccionarse a sí mismo, de estar en todo instante al acecho del propio pensamiento. Este pensarse y escudriñarse a sí mismo pensando, este desdoblamiento reflexivo es el persistente escozor de Montaigne que sólo puede aplacar la rascadura continua de la pluma. Y precisamente la escritura delata la imposibilidad de toda coincidencia categórica y limpia del yo consigo mismo.

Es una empresa espinosa, y más de lo que parece, seguir una andadura tan vagabunda como la de nuestro espíritu; penetrar las profundidades opacas de sus repliegues internos; escoger y detener tantos aires menudos de sus agitaciones... Hace mucho años que no me tengo sino a mí mismo por objeto de mis pensamientos, que no registro ni estudio sino a mí mismo... Pinto principalmente mis cogitaciones, tema informe, que no puede ser objeto de producción manufacturera... No son mis gestos lo que escribo, sino yo, sino mi esencia.” (I 537, 539 / II 63, 64 s.)

Pero, ciertamente, declaraciones como éstas, aunque de ellas rebosen los *Ensayos* y quiera tomárselas por enunciados generales del plan de la obra, no han de ser divorciadas de su contexto, porque precisamente en éste adquieren un peso peculiar. Ya he intentado sugerirlo: el accidente, como forma del acontecimiento en la experiencia, trae impreso el marchamo de la muerte. Y éste sella a su vez el acto de la escritura. La tensión entre el trance letal provocado por el atropello, y caracterizado por un desasimiento de sí, y la ocupación obsesiva consigo mismo, designan la tarea de escribir como reiterativo acto de captura del yo en el intervalo aventurado en que su ser está expuesto a la extrema labilidad.

Por ardua que pueda ser esta labor —“No hay descripción parecida en dificultad a la descripción de sí mismo, ni tan ciertamente útil” (I 538 / II 63)—, y aunque en ella nunca llegue a restituirse el yo a lo que podría presumirse es —y ya se sabe que no es, que no puede ser— su desnuda integridad, algo absolutamente decisivo resulta de aquí para su contextura y su instalación. Escribirse el yo en todo momento al borde de la muerte es tenerse a sí mismo y entretenerse a cada momento como traza irreducible en el mundo. El ensayo *Que filosofar es aprender a morir*, vigésimo del primer tomo, que enhebra reflexiones de Cicerón, Séneca, Horacio y Lucrecio con las propias del autor, insiste en lo imprevisible del desenlace fatal y recusa la escapatoria vulgar que consiste en no pensar en él. Si lo que se quiere es sustraerse a su opresivo dominio, preciso es afrontarlo acostumbrándose a él por medio de la cavilosa frecuentación. Así favorece Montaigne la “premeditación de la muerte [porque] es premeditación de la libertad” (I 134 / I 130). Pero precisamente en medio de su consideración ilustrada irrumpe la persona de Montaigne, obstinadamente ocupada con la “imaginación de la muerte”, aun en sus briosos años juveniles: “A cada minuto me parece que me escapo... Me deslizo por doquier; a medias me he despedido ya de cada uno, salvo de mí mismo. Jamás hombre alguno preparase a dejar el mundo más pura y plenamente ni se desprendió de él más de manera más universal como espero hacerlo. Las muertes más muertas son las más sanas” (I 135 s. / I 131 s.). Cabría preguntar qué gana el yo con esta aparentemente lúgubre intimidad. Pues bien, tal como lo sugiere este ensayo, tal como lo enseña *De la ejercitación*: gana la perentoriedad de su presente.

En este sentido, el yo es el orto de una temporalización aguda: se profiere en el ya, en el ahora, y es inseparable de él. El comienzo del ensayo *Del arrepentimiento*, segundo del tercer tomo, es quizá uno de los lugares más sobresalientes en que se formula esta condición, con lúcido

señalamiento del afán de fijar la fugacidad del lapso en que el yo adviene a sí mismo. Bajo la divisa de que “el mundo no es sino un tembladero (*branloire*) perenne”, Montaigne declara que

Yo no puedo asegurar mi objeto. Va trémulo y vacilante con una ebriedad natural. Lo tomo en un punto tal y como está en el instante en que me entretengo con él. Yo no pinto el ser. Pinto el paso: no un paso de una edad a otra, o, como dice el pueblo, de siete en siete años, sino de día a día, de minuto a minuto. He de acomodar mi historia al momento (*à l'heure*). Podré cambiar enseguida, no sólo de fortuna, sino también de intención. Es un registro de diversos y mutables accidentes y de imaginaciones irresueltas, cuando no contrarias; sea que yo mismo soy otro, sea que tome los temas bajo otras circunstancias y consideraciones. Tal vez sea que me contradigo, pero la verdad, como decía Demades, no la contradigo nunca. Si mi alma pudiera hacer pie, ya no me probaría (*je ne m'essaierais pas*), me resolvería; pero siempre está aprendiendo y poniéndose a prueba. (III 25 s. / III 26 s.)

Esta verdad de que habla Montaigne es enteramente otra que la que busca apresar la ciencia: universal, estable, objetiva. El tembladero que es el mundo —constelación abierta de acontecimientos— suprime de plano la posibilidad de una verdad invariable. Por eso, la temporalidad afecta a la verdad misma: “Pues ni la verdad misma tiene el privilegio de ser empleada en todo momento y de todas formas: su uso, por noble que sea, tiene sus circunscripciones y límites” (III 368 / III 353). Pero también por eso mismo tampoco se trata de la fijación del hecho, es decir, de la forma histórica de la verdad. No hay propiamente hechos en el universo de Montaigne, o bien todo lo que pudiera aspirar a esa condición —instancia indesmentible y consumada de la experiencia en que ésta pudiera hacer pie— es esencialmente inseguro, en la medida en que no depende de su exclusivo peso, sino de la coyuntura en que el yo se relaciona con él: y, en efecto, el putativo “hecho” no es sino esta coyuntura. Como bien dice de Man de Montaigne, “su tiempo es exclusivamente el presente... Pero... ese tiempo presente no es el presente de Montaigne en el momento de tener tal o cual experiencia: es el presente de Montaigne en el momento de escribir. No se trata de una separación entre el fenómeno del que se escribe y el momento en que Montaigne escribe, sino de una separación formal entre la acción realizada y la observación que Montaigne hace de ella mediante el discurso.”⁹

⁹ Paul de Man, “Montaigne y la trascendencia”, *op. cit.*, 91.

Esta sugerencia, unida a lo antes señalado, podría dar una clave explicativa de los *Ensayos*, en la medida en que pongamos en primer plano el acto de su escritura. Si el cuidado de la propia vida es la suma de todo saber,¹⁰ cabría preguntar: ¿por qué, si el “arte de vivir” es aquella suma, abrir el hiato de la escritura? Pero la escritura del libro y la configuración del yo son una y la misma cosa. “Aquí, vamos de acuerdo y al mismo paso, mi libro y yo” (III 27 / III 28). La escritura es la inscripción del yo en un presente, que queda, por así decir, datado de una vez por todas, pero que a su vez no tiene ninguna preferencia sobre los demás presentes de dicha inscripción. El carácter esencialmente inquieto, incidental y problemático del acto de escribir es lo que le da al yo su presente, cada vez, y lo que le da lugar al yo en cada presente. La escritura es el cuerpo verídico del yo, pero de un yo que no es nada al margen de ese cuerpo.

Desde el punto de vista del saber, el yo puntualmente inscrito, y como poder y pasión de inscripción, posee, por una parte, universalidad negativa. No descansa en lo fiable de una identidad, sino que reincide siempre en la vaciedad de la ignorancia. Tal como la temporalización que mencionábamos también afecta a la verdad misma, la cual queda limitada a las “circunscripciones y límites” de la oportunidad, así también la experiencia ahonda aquí su vinculación al error, restándose a su posible eficacia veritativa para el establecimiento de leyes y reglas constantes: aprendemos de nuestros errores, sí, pero de ellos aprendemos, sólo y precisamente, que erramos.

Por otra parte, esa misma universalidad tiene un lado positivo. El conocimiento que tengo de mí mismo (paradójicamente caracterizado por la vaciedad de que hablaba recién) vale también para todos los demás en cuanto al universal “ser humano”. *Del arrepentimiento*, que insiste en lo que diferencia el propósito de Montaigne de todos esfuerzos de saber antropológico que lo han precedido, cautivos del celo de instruir (“Yo no enseño, yo cuento”, III 27 / III 28), estipula esto con toda la claridad deseable: “cada hombre lleva la forma entera de la condición humana” (III 26 / III 27). En la aguda conciencia que posee Montaigne acerca de la novedad esencial de su empresa, consistente en la omisión de toda credencial del autor, se acuña por primera vez la idea de un “ser universal” del individuo: “Los autores se dan a conocer al pueblo por alguna marca par-

¹⁰ “Nada hay tan hermoso y legítimo como actuar bien y debidamente como hombre, ni ciencia tan ardua como saber vivir bien y naturalmente (*nouvellement*) esta vida” (III 409 / III 395).

ticular y externa; yo, el primero, por mi ser universal, como Michel de Montaigne, no como gramático, poeta o jurisconsulto” (ibíd.).

La experiencia es el medio de esa (doble) universalidad, la escritura su órgano o, como estaba diciendo, su cuerpo.

¿Por qué, finalmente, podría o debería haber una profunda connivencia entre escepticismo y escritura?

En nuestras previas discusiones habíamos observado la significación que adquiere el yo individual en el escepticismo, así como su preciso emplazamiento en el ahora, en el presente de su pasión, en la actualidad de su experiencia. El yo escéptico, notábamos, carece de toda unidad sustantiva y permanece abocado a la diversidad y dispersión de los fenómenos, con los cuales, y al margen de las abusivas imputaciones y de las explicaciones abstrusas de que los hace objeto el *logos*, entabla relación a través del efímero desfiladero del instante. Me suponía yo que tal vez sería factible pensar que esta angostura que la razón discursiva no puede explotar ni administrar, porque necesita tiempo para llevar a cabo su cometido, puede dilatarse en su propio seno, y dar lugar a otras formas y usos del discurso: cierta idea de la literatura habría de insinuarse así. Creo verosímil sostener que la obra de Montaigne da cuenta de semejante posibilidad. En ésta ocurre esa cosa sorprendente que consiste, no en ir a la caza del conocimiento, sino de sí mismo, no en acechar la realidad, sino en espiarse el propio individuo, no en seguir buscando, sino en hallarse, por azar, a sí mismo: “Y también me pasa esto: que no me encuentro cuando me busco; y me encuentro más por topetazo que por la inquisición de mi juicio” (I 73 / I 77). La cualidad fragmentaria — entrecortada, digresiva, casi despistada— del ensayo de Montaigne acusa la constitución astillada y fortuita del yo, y la escritura no es el hilván que une las trizas y momentos, sino la operación en que éstos reverberan multiplicadamente, marcando la endeble insistencia del yo en cada presente. Ella ocupa —ahora— el lugar que el saber ha dejado vacante.

Junio de 2001

Universidad de Chile y Pontificia Universidad Católica de Chile