

INVENCION DEL ENSAYO

Tradición y modernidad en la obra de Montaigne

ENRIQUE MARTÍNEZ MIURA

El Renacimiento permite la transformación e incluso el hallazgo de nuevos géneros literarios. Uno de ellos, el ensayo, encauza una doble actitud, la mirada introspectiva sobre el yo del escritor y una interrogación más libre al universo exterior al mismo. Como toda forma cultural naciente, el ensayo conforma su idiosincrasia como resultado de una crisis, una lucha que tiene lugar entre las rémoras de los formalismos y los tópicos firmemente asentados de lo viejo contra las manifestaciones de lo nuevo que aún no ha definido los caminos que han de serle propios.

Un escritor que ha llegado a ser paradigmático de la modernidad naciente, Michel de Montaigne, es en sus obras un fiel reflejo de la situación de tránsito intelectual que vive el siglo XVI. Los descubrimientos geográficos comenzados en la centuria precedente posibilitaron un ensanche considerable de la imagen del mundo, sobre todo por la idea que avanzaron los más lúcidos —Las Casas entre ellos, de inmediato el mismo Montaigne— de relativismo cultural por el choque del descubrimiento de formas de civilización con valores no tan sólo distintos sino radicalmente contrarios a los conocidos. Sin embargo, el discurso del ensayista se amolda formalmente a un academicismo, humanista, sí, pero que no es otra cosa que una apariencia de la rigidez del pensamiento medievalizante, donde la palabra de la cultura clásica puede tener más peso que la realidad observada. Únicamente con el derrumbe del aristotelismo escolástico, es decir, con la revolución científica de

Galileo, tendrá lugar, en verdad, el alba del mundo moderno.

Por ello, la originalidad de muchas de las ideas contenidas en los tres volúmenes de *Ensayos* de Montaigne ha de medirse, desde el primer instante, sopesando la estructura escogida por el autor. La cita constante de pasajes clásicos va más allá del embellecimiento o del alarde erudito (Montaigne no indica la procedencia de lo que copia; de otro modo, hubiera respondido a una exigencia de aparato crítico que sólo data de tiempos posteriores y que le habría restado fluidez a su palabra continua), sino que vertebra sus textos. Sin embargo, el sistema organizativo escogido por Montaigne no afecta, salvo casos muy aislados, a la calidad literaria de los *Ensayos*, que en general se mantiene muy alta, flaqueando únicamente al comienzo del tercer libro, volumen donde vuelve a recuperar su pulso a partir del capítulo sexto.

Las citas de los clásicos

Cabría, por supuesto, realizar un estudio pormenorizado de este material citatorio, que funciona como la enciclopedia, sobre todo moral, del escritor. Pero la catalogación exhaustiva o la estadística por autores de las citas sería seguramente un ejercicio menos provechoso que el reconocimiento del valor estructural de las fricciones causadas por su empleo en el seno del texto montaignesco. Una cierta sensación caótica se deriva de esta presencia abrumadora de los materiales clásicos.

Así y todo, una perspectiva se hace necesaria, por cuanto clarifica límites, al tiempo que traza una cartografía ideológica inicial de los *Ensayos*. Por lo que respec-

ta a los primeros, el autor se sirve con mayor abundancia y soltura de las letras latinas; y la razón es bien sencilla, ya que conocía mucho más a fondo esta lengua —afirma incluso que habló antes en latín que en francés— que la griega, acerca de la cual declara su ignorancia en un par de ocasiones (Vol. I, Cap. 26; II, 4).

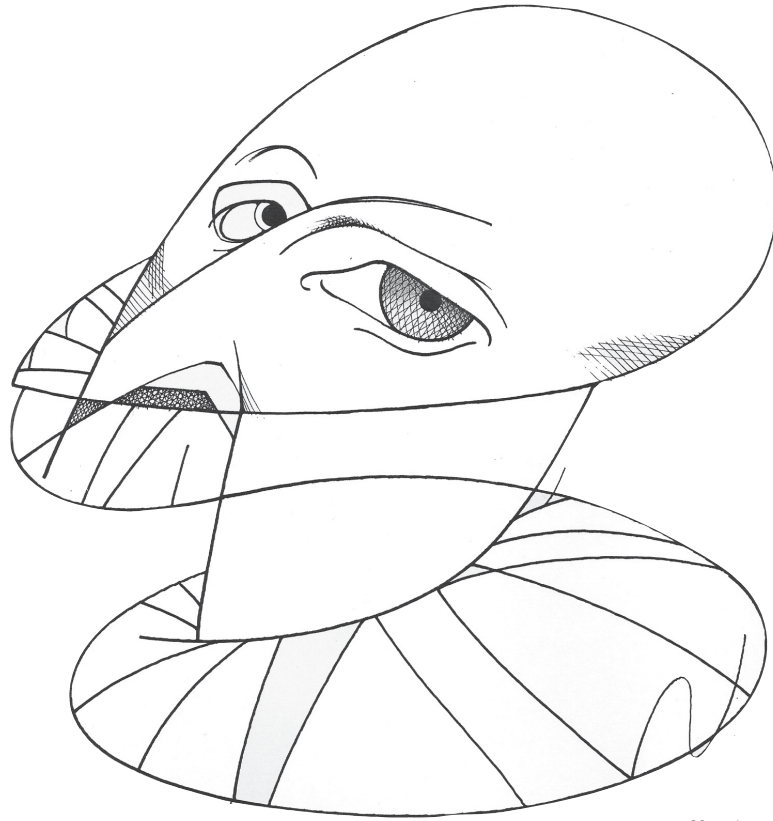
El contenido, para el que el mencionado sistema sirve de armazón, es extremadamente variado, moviéndose desde los temas clásicos de la tradición filosófica —muchos de ellos de una vigencia absoluta todavía hoy— a las anécdotas más triviales. La razón de semejante desigualdad a la hora de la elección de sus asuntos la expresa el autor: no hay nada tan vano que no le interese (I, 13). Aun las cuestiones más vulgares y hasta escatológicas (III, 13) tienen acomodo en sus escritos; y ello sobre todo por un motivo: evitar la repetición, dado que el ensayo debe encerrar entre sus páginas la amplitud del mundo.

Como solitario apartado del mundo (al menos en los momentos de escritura, porque también ejerció, bien que por cortas etapas, cargos públicos), Montaigne se nutre de su biblioteca, que es su marco ético y cultural; biblioteca compuesta por mil volúmenes (así lo expresa en III, 12), cifra por completo desmesurada en el siglo XVI.

Pero ya como contradicción de partida, ese recurso permanente a la cita clásica se alza no sólo como hilo conductor, que agrupa en su torno el flujo de pensamientos del autor, sino que no pocas veces ejerce la función contraria; esto es, de quiebra de la unidad, de desasosegante vuel-

ta atrás que dispersa la modernidad de la propuesta del ensayo por la imposición de la costura de las letras clásicas. El injerto del texto ajeno llega hasta a interrumpir la confesión más íntima para ensartar entonces la frase forjada, dispuesta casi automáticamente; acudiendo a un repertorio prefabricado; o sirve también para sustituir la palabra propia al tocar temas personales puede que dolorosos. Admitido el sistema, parecería que el escritor se diera cuenta del efecto dispersor de su uso, sacando como contrapartida un aprovechamiento sutil de la alternancia rítmica de las lenguas francesa y latina, raramente la griega. De manera explícita, equipara las frases entresacadas de lecturas con materiales de acarreo (I, 25), que va disponiendo en su discurso propio como argamasa. No menos se da ese transvase e intercambio entre las ideas del autor antiguo y las del mismo Montaigne, quien se siente incapaz ya de distinguir unas de otras (II, 10).

En general, Montaigne procede a idealizar la antigüedad y la cultura que ésta produjo; no son pocos los puntos de los *Ensayos* que muestran una incompreensión y un desprecio casi absolutos hacia los logros de su propia época. Por eso, resulta todavía más paradójica su actitud cuando se comprueba que lo que busca en el clasicismo no son las grandes consecuciones de la instauración del racionalismo filosófico o los niveles de perfección alcanzados por la literatura; se recrea en todo ello, sí, pero lo que más le atrae es una visión del ser humano que cuajó en varias escuelas y que al ensayista le seduce (II, 17) por lo que tuvo de envilecedora y anu-



Montaigne

lante. Pero esa idea de que la antigüedad fuera una edad dorada causa cierta ceguera del juicio de Montaigne, que es incapaz de echar una ojeada a la realidad cultural que le rodea, de dedicar algo de su tiempo de lectura a los modernos, de reconocer su época de viajes y exploraciones como la llamada a transformar las concepciones dogmáticas sobre los lugares respectivos de la Tierra y el hombre. Sigue pensando que con griegos y romanos la ciencia llegó a su máximo esplendor, cuando ya en 1543 Reticus había publicado, muerto su autor con el libro en las prensas, *De revolutionibus orbium caelestium* de Copérnico.

Esa misma actitud que tiende a ver en Cicerón, Séneca y Catón los ejemplos supremos del comportamiento privado y ciudadano; en Escipión, el genio militar por excelencia, es la que otorga a la reflexión filosófica un rango que, en ocasiones, puede sobreponerse al dato empírico. Se trata, naturalmente, del peligro de la atadura al principio de autoridad, contra el que habrá de luchar la ciencia hasta Galileo. En los *Ensayos*, esta polarización queda actualizada contradictoria, fogosamente, y con no menos fertilidad por los caminos que se abren al razonamiento independiente.

Casi a la manera de semilla que hará que se tambalee todo el edificio de la autoridad antigua edificado por Montaigne, el escritor confiesa —tal vez inocentemente, pero puede que también introduciendo de modo deliberado un elemento discordante en el discurso— que carece por completo de autoridad para ser creído

(I, 26). Entonces, ¿los escritos son dignos de confianza en virtud de las condiciones, bien subjetivas, bien públicas, de los autores?; y en ese caso, ¿cuáles serían unas y otras? La solución acaso se encuentre escogiendo un camino distinto, mas por el momento éste se encuentra infranqueable.

Confrontando su criterio personal con el peso de la tradición clásica, Montaigne se rinde —o finge hacerlo, mas lo que cuenta es lo declarado públicamente— a la fama y la autoridad de los autores antiguos (II, 10). Junto a esta terminante declaración de principios, pueden rastrearse en los tres volúmenes de los *Ensayos* frases, aunque de alcance más restringido, en la misma línea de acatamiento sin crítica del legado de romanos y griegos, como cuando se aceptan sin discusión las aseveraciones —única y exclusivamente por suyas— de Plutarco, César o Plinio (I, 27), o se asegura doblar la opinión personal a las clásicas (II, 2), o tener como saber único en una materia lo transmitido por estos autores (III, 13). Y, sin embargo, la duda se abre paso; se afirma que ha de comprenderse el legado de la antigüedad: no sólo conservarlo y transmitirlo, sino apropiárselo (I, 25). Como clímax de la críti-

ca a la tradición, se pone en tela de juicio la aceptación sin más de la dogmática del sistema aristotélico, imperante por el crédito generalizado que merece el estagirita. A partir de este punto cero del racionalismo montaignesco, no es superior el parecer de Platón al del escritor (I, 26). Habrá de juzgarse, en suma, la validez de una argumentación no por la autoridad reconocida y multisecular de quien la sustenta sino por su propia coherencia en un plano lógico.

Racionalismo

Desorden temático y choque de ideas en las páginas de los *Ensayos*, pues, pero inmediatamente algunos puntos del texto se constituyen como soportes del resto. El del racionalismo es uno de estos puntales decisivos. Aceptado que el entendimiento humano queda encerrado dentro de límites más estrechos de lo que comúnmente se está dispuesto a reconocer, sólo el método racional cuenta con la garantía que le da su disposición continua a la autocritica como para afrontar el proceso de explicación del mundo. Por eso, debe traspasarse el umbral del mito, aun el de la cosmología poética de los griegos (II, 12).

Todo lo asistemáticamente

que se quiera, intercalado aquí y allá, en contradicción con ideas radicalmente opuestas también presentes, el racionalismo de Montaigne es uno de los enfoques posibles para emprender la lectura de sus *Ensayos*. Se articula como estructura de la inteligencia, por lo que en esto es previo a todo discurso, alcance o no altura filosófica, si bien puede igualmente poseer *a posteriori* un valor práctico en el sentido de máquina para medir la congruencia y solidez de unas lucubraciones que por personales podrían perderse en lo fantasioso (I, 21). No obstante, es imposible admitir un plan de adecuar la redacción del conjunto de los textos montaignescos a la razón; e incluso si aquél hubiese existido en algún instante en la mente de su autor, su concreción se habría visto enfrentada a múltiples adulteraciones por el fluir libre permitido a la escritura. Montaigne reconoce que no le es dado alcanzar un racionalismo totalmente estricto y cerrado (III, 1).

Cierto que por lo menos se trazan las fronteras, identificando con claridad los peligros y falsedades que residen en las zonas que escapan al método. El pensamiento rutinario acaso sea el fango más embrutecedor (I, 23), por cuanto embota la cuchilla más afilada de la razón: el ejercicio de la crítica.

Por supuesto que es forzoso que los límites actúen asimismo como presión interior; esto es, por un lado, la vida del ser humano ofrece situaciones en que la razón queda desconectada, inoperante: el universo emotivo en general y sus extremosidades en particular, como la inmersión en el arrebato de la voluptuosidad

dad (II, 11) (que si ponemos en relación con las ideas montaignescas acerca de la mujer, debía de ser una necesidad vergonzante para el autor); y por otro, la reflexión por su medio en torno a determinadas materias se revela infructuosa. Dichas materias, naturalmente, son las de orden metafísico. Por lo que respecta al primero de los casos, en la invariabilidad del juicio racional encuentra Montaigne un asidero, el núcleo último de su personalidad, frente a las tormentosas e imprevisibles transformaciones del ánimo zarandeado por las pasiones, e incluso como correctivo de las tendencias naturales puede que erróneas de cada individuo (II, 8). Centro inalterable que es la verdadera identidad del yo de Montaigne, ya que si las pasiones son mudables, el juicio —como método, no como resultado— se mantiene igual a sí mismo (II, 17).

El problema de la postura de Montaigne frente a la religión es mucho más complejo. Al escribir sobre Ramón Sabunde, cuya obra tradujo al francés, se pregunta acerca de la viabilidad de una demostración racional de los dogmas del credo cristiano, inclinándose, pese a su admiración por el filósofo catalán, que tuvo ese proyecto, a considerar tal objetivo como una osadía (II, 12).

Todavía más: las abundantes páginas dedicadas a asuntos religiosos vienen finalmente a escamotear un tanto la actitud del autor hacia la cuestión, lo que por otro lado se explica en grado sumo por el tiempo de intolerancia y belicosidad entre creencias que le tocó vivir. Sólo de modo un poco colateral, en un contexto ambiguo que puede aludir tanto a las materias de la astronomía como a las religiosas, nos enteramos de que el escritor se sitúa al lado de Sócrates, quien consideraba como lo más sensato no juzgar las cosas celestes (II, 12). No hay que insistir en que la metáfora “cielo” aludía por igual en el mito griego y en la cosmovisión neodantesca renacentista a la divinidad. El más que probable agnosticismo mon-

taignesco no sería entonces sino una aplicación rigurosa, la única posible, del racionalismo al problema de la entrada o no en la discusión de mundos metafísicos hipotéticos.

No es de extrañar, en consecuencia, que si la crítica se alza como impedimento contra todo pronunciamiento acerca de estos asuntos, con respecto a otros más bajos y degradados, que conformaban la variada y folclórica trama de la superstición del momento, con sus encantamientos, prodigios y brujerías, se muestre Montaigne encastillado en una postura inflexible y condenatoria, achacando a la blandura de las mentes del vulgo la única causa de su fe en semejantes cosas (I, 21).

Razón personal y mundo exterior

Ahora bien, un punto crucial para medir la modernidad de los *Ensayos* se encuentra en la conexión, en una relación dialéctica, de esa razón personal con el mundo exterior. Y es el juicio ajeno el que puede aportar elementos críticos que sirvan de acicate o de factor correctivo (II, 29). Si Montaigne pudo estar dando a su aserto una orientación de mejoramiento moral, no por ello deja de afectar a la gnoseología. Esto es, el mundo exterior es real, puede ser conocido y este conocimiento, como objeto de uso intersubjetivo cuando es expresado de palabra o por escrito, está sujeto a crítica.

En esta línea, el ensayista parece darse cuenta de los peligros del esencialismo, porque indica sus dudas acerca de un hombre que no tenga dimensión, color o ser, o una belleza fuera de la aplicada a lo concreto (II, 12). Se caería, en caso contrario, en un verbalismo puro y simple, porque, como señala en uno de sus pasajes más vigentes, el nombre no es sino lo que denota a la cosa, exterior a la misma y que no abarca su hipotética substancia (II, 16). Desde luego, la palabra pierde así una supuesta capacidad encantatoria, por cuyo efecto su pronunciación o aun

escritura resonase en lo más profundo de la entidad aludida, mentalidad perteneciente a un estadio primitivo, mágico-religioso en el fondo, y que Montaigne cuestiona (I, 26).

Ese verbalismo, una sucesión de términos encadenados de modo más o menos florido pero sin correlación con un mundo conceptual claramente definido, constituye el terreno resbaladizo propio de una retórica vacía. Sólo el sustrato de un catálogo ideológico estructurado es capaz de reanimar el uso de la lengua en que el escritor o ensayista se expresa (III, 5), que en otro caso se convierte en una sucesión de lugares comunes. Se trata, en última instancia, de un nuevo ataque al principio de autoridad: la palabra no adquiere todo su valor en tanto que emanada de una u otra fuente (II, 12), sino por su correspondencia con una realidad material exterior o un sistema de razonamiento coherente y cerrado.

Pero, como es notorio, se alza ineludiblemente la contradicción montaignesca fundamental, el uso abrumador de la cita, procedente de la cultura antigua, que avala tanto como puede encorsetar un pensamiento original. Una solución a este problema cabría encontrarla en el nivel lingüístico, en tanto que oposición sólo de palabras mas no de conceptos (en I, 40 se apunta ligeramente esta posibilidad). El autor no deja de percatarse de este tipo de dificultades, de lo que es prueba su crítica de la prisión en que degenera el uso de los formulismos retóricos, donde la compleja estructura de las cláusulas aplasta las posibilidades fecundas del fondo (III, 8) y mucho más todavía cuando efectúa la autocrítica de su estilo; confiesa sinceramente que le hubiera gustado encontrar una forma más apropiada para presentar su trabajo, que tal como se encuentra le parece “informe y sin orden” (II, 17).

A un nivel superior que en cualquier otro autor, la disparidad entre contenido y forma lleva a un choque interno de los materiales constitutivos del dis-

curso, conflicto que puede concretarse, como es obvio, en una mala lectura de lo escrito por parte del receptor. Montaigne es consciente de este escollo (II, 12); el escritor exterioriza además su preocupación por atender a las dificultades inherentes tanto al fondo como a la forma (III, 8), objetivo éste para el que sólo supo encontrar el afianzamiento, entonces difícilmente esquivable, de las letras clásicas.

Las fricciones entre las ideas y su expresión pueden incluso tomar rasgos extremos, como cuando un tema que hoy nos puede seguir pareciendo moderno se presenta bajo una forma antigua, arcaizante (I, 42).

He aquí la paradoja suprema, porque los *Ensayos* en su conjunto están destinados no a exponer el pensamiento de su autor o a enumerar sus gestos vitales o sus actitudes ideológicas sino a cartografiar el mapa de la esencia del yo de Montaigne (II, 6). Este desmentido del postulado anti-esencialista de otras partes de los *Ensayos* puede tener una interpretación doble: la más sencilla, un descuido dentro de una obra que tiene mucho de aluvión y poco de plan; y la más profunda, la realidad última del escritor es la única accesible en su intimidad radical a ese *alter ego* al que le está destinado el acto mismo de la escritura.

Mas lo cierto es que no encontramos un momento que ponga en entredicho la indagación toda montaignesca como lo hace el fragmento en que declara impudicamente un falaz principio que, pese a estar tomado del pensamiento griego antiguo, resume perfectamente la actitud sofista del autor francés: respecto de cualquier cosa cabe argumentar tanto a favor como en contra (I, 47). Y si, en el marco de comienzo de capítulo que tiene la cita, la frase parece diluirse a renglón seguido como un simple adorno brillante, no puede ponerse en duda que el aceptar una aseveración semejante conlleva implicaciones muy peligrosas, ya que cuestiona la seguridad de todo conocimiento y, tal vez an-

tes que nada, mina la raíz ética de un discurso que de esa suerte se tambalea. No obstante, la elección de la frase puede obedecer a razones de mayor peso, resonando a este respecto otro pasaje de los *Ensayos*, donde el humanista francés nos proporciona acaso la causa última de esa posible volubilidad del juicio argumentador: somos dobles en nuestro interior, creemos y descreemos simultáneamente en la cosa, la idea o el comportamiento que de cara a los otros decimos defender o condenar (II, 16).

Declaración harto cínica en muchos sentidos, porque burla toda posible firmeza de las convicciones pero que remueve, bien que oscuramente, las capas profundas del psiquismo humano.

En otro lugar (II, 12), sin embargo, la frase sofista anterior aparece matizada al ser puesta en relación con un sujeto, de modo que ahora la argumentación de la razón en uno u otro sentido dependa de la apariencia de verdad

o falsedad que alternativamente pueda ofrecer el asunto. Este relativismo tiene aquí un valor muy distinto; esta vez es, según otro pasaje (II, 12), la causa de la incertidumbre radical que lleva siempre consigo todo humano.

Conocimiento

¿Son, entonces, posibles el conocimiento y la ética? Preguntas capitales de la tradición filosófica a las que Montaigne da contestación según su modo acostumbrado de proceder; esto es, fragmentaria y dispersamente. Pero lo más destacado es que, en éstas y otras cuestiones, el ensayista roza y aun se adentra en el planteamiento conceptual filosófico, por mucho que pretenda precisamente no practicar dicha disciplina, que a sus ojos no es sino una manera de poesía sofisticada (II, 12).

Mas aquí se renueva la contradicción radical montaignesca, con un abismo que escinde lo dicho de lo hecho. Aunque acepta

el dictado oscurantista de acuerdo con el cual al hombre le fue negada por la divinidad toda opción de conocer o, siguiendo a epicúreos y estoicos, estaba destinado a confundirse y engañarse; o, más platónicamente, sería impedida toda indagación sobre el mundo y sus causas (II, 12), no puede decirse que el individuo Montaigne obedeciese esa suelta orden sino más bien todo lo contrario; en tal sentido, son plenamente gnoseológicos varios párrafos de señalada importancia de los *Ensayos*.

La actitud de Montaigne ante todo este embarullado asunto del conocimiento humano conserva un grado muy acusado de vigencia por lo que hace a algunas de las conclusiones establecidas, no tanto por los razonamientos que conducen hasta las mismas o por las dudas que se alzan aún sobre el carácter del propio acto cognoscitivo (II, 12).

El saber humano es incierto, sometido constantemente a revi-

sión, falible (I, 10); en suma, como lo son los sentidos en que se han de basar las apreciaciones más directas (II, 12). Pero lo que hoy estaríamos dispuestos a colocar del lado de los métodos y recursos de ese saber (la epistemología, en el caso de la ciencia), mediante la crítica continua de los planteamientos teóricos y los resultados obtenidos, como así lo ha hecho alguien como Popper, Montaigne lo sitúa del lado de la cosa estudiada, cuya naturaleza última, la única considerada como verdadera, es inalcanzable por definición, cayendo en un esencialismo (II, 12) que no duda en negar en otras partes de sus escritos. Empero, es rescatable su propuesta de que todo conocimiento es una aproximación al tema considerado; incluso cuando aquello que se juzga es completamente exterior al autor, quien hasta en un caso semejante aplica el pensamiento en forma de tentativa, de ensayo (I, 50) (lo que da una dimensión reforzada



REVISTA DE libros
—10.º aniversario—

Consiga gratis el CD-ROM único de REVISTA DE libros con todos los artículos desde el número 0 al 119

Suscríbese a Revista de Libros por dos años y recibirá en un único CD-ROM diez años de Revista de Libros

Si quiere conseguir este CD-ROM y ya es suscriptor, lo único que tiene que hacer es renovar su suscripción por dos años

Consígalo ahora mismo llamando al teléfono 91 319 48 33 o a través del correo electrónico: suscripciones@revistadelibros.com

REVISTA DE
libros
DE LA FUNDACIÓN CAJA MADRID

Rafael Calvo, 42, 2.º esc. izda. 28010 Madrid www.revistadelibros.com

al título bajo el que se agrupan los escritos), porque sólo a sí propio quiere darse a conocer las cosas (II, 10); es coherente, desde luego, que si Montaigne reconoce que escribe de forma asistemática, la verosimilitud que de ahí se derive se encuentre sometida a inspección. Lo que es válido para el yo sapiente de Montaigne es extensible al resto de los humanos que tratan de disminuir su nivel de ignorancia.

Un planteamiento así arrastra inevitablemente efectos colaterales de orden moral, por cuanto elude el dogma y predispone a la tolerancia (I, 56). En este punto, Montaigne se acerca a un socratismo (II, 12) en el que más que seguirse al pie de la letra la paradójica frase atribuida al filósofo, según la cual se sabe lo que se ignora y se ignora lo que se sabe, admitiría como conocimiento sólo aquel que incluyese en su seno como condición indispensable de existencia el estar sometido a limitaciones. Una incidencia del saber sobre la cosa a la que se acerca bajo la forma de conjetura razonada y se expresa como probabilidad, dentro de una larga tradición de la filosofía y la ciencia occidentales que arranca en el mismo Sócrates, pasa por Cicerón (*Tusculanas*, I, 9), al que Montaigne cita, y tiene en nuestro tiempo a su mejor defensor en Popper, cuyas raíces socráticas son claramente muchas. En tanto que conjetural, todo conocimiento está sujeto a un debate definido por dos notas: carece de límite temporal, nunca ha de darse por concluido en la creencia de que ya se ha obtenido la certeza absoluta que se buscaba; y su universalidad —extensión que asimismo cree que posee el ansia de saber (III, 13)—, más allá de gremios y camarillas, puesto que todo razonamiento sólido tiene derecho a ser incluido en el mismo. Apunta también el escritor francés, bien que de forma embrionaria, el problema de las relaciones entre la elaboración teórica y la observación empírica, que en su sostén mutuo le parece que vienen a cerrarse en un círculo vicioso (II, 12).

En resolución, Montaigne busca para sus escritos un lenguaje que pueda servirle para estas ideas sobre el conocimiento, una forma de expresarse que introduzca la duda, de tal forma que lo expresado lleve en su interior la posibilidad contraria, no la formulación aseverativa, dogmática (II, 12). Esto explica, por otro camino, el desorden constructivo o el estilo casi caótico.

Algo muy distinto, desde luego, es el dominio de Montaigne del saber de su tiempo, especialmente el saber científico. De las ciencias de su época de las que efectivamente tiene noticia el autor, cree que es la geometría —aunque tal vez se refiriese a las matemáticas en sentido amplio— la que ha desarrollado, en la formalización de sus demostraciones, un conocimiento probable que casi confluye con la certeza (II, 12). Ridiculiza sin compasión los pretendidos saberes de las pseudociencias, como la alquimia, la prospección adivinatoria del futuro o los intentos por comunicar con los muertos (II, 12). En el extremo opuesto de las matemáticas, aunque aceptando su condición científica, se encuentra la medicina, que Montaigne execra sin paliativos, evitando recurrir a sus servicios pese a estar enfermo (II, 37; III, 13). En esto seguía el ensayista una prolongada tradición literaria de burla de la pequeñez de las victorias del hombre en su lucha con la muerte.

Muchos párrafos de los *Ensayos* corroboran la impresión de un desconocimiento casi total por parte de su autor de los fenómenos de la naturaleza al aceptar explicaciones fantasiosas de la etología animal (I, 21). Pero lo más curioso es que en medio de los cuentecillos sobre los animales (incluidas las narraciones acerca de los supuestos sentimientos de solidaridad de hormigas y elefantes hacia sus congéneres), que pudo haber tomado del folclore, no deja de darse un chispazo, tal vez intuitivo, porque las otras afirmaciones chocan frontalmente con una observación por poco

cuidadosa que fuese de los hábitos de los seres vivos. Se trata del comentario concerniente a la perfecta adaptabilidad de las criaturas al fin de la supervivencia, enmarcado ello en el medio natural de su desenvolvimiento (II, 12). Por supuesto que este enfoque abre el camino de un pensamiento evolucionista, mas sería por completo anacrónico aplicárselo al texto montaignesco, dado que además la idea no es ampliada, silenciándose el mecanismo por el que el medio produciría los hipotéticos resultados adaptativos.

Es tanto más sorprendente que Montaigne siga creyendo que la teoría heliocéntrica ptolemaica de epiciclos es la única verosímil para explicar el ordenamiento cósmico (II, 12); claro que en ese momento la adhesión pública al copernicanismo podía traer consecuencias peligrosas. Por lo que respecta al pitagorismo, según el cual el universo estaría estructurado a la manera de un sistema armónico de tipo musical (creencia ya completamente arrinconable en la categoría de las fabulaciones míticas en el momento de redactarse los *Ensayos*), Montaigne lo cita de pasada (II, 12), sin concederle ni espacio ni crédito.

Acaso lo único que verdaderamente le importa al ensayista de la naturaleza que le rodea es que haya sido capaz de engendrar al ser humano. De modo casi temático, surge la incoherencia montaignesca: la razón es lo característico de la especie humana pero también la causa de su perdición; no duda en creer que el hombre sería feliz si únicamente consistiera en animalidad pura: es la capacidad reflexiva la que se alza como una barrera que impide la realización hedonista de los planes personales (I, 30). Por cierto que todas las opiniones negativas sobre la especie humana se agudizan si se trata de la mujer. La misoginia impenitente del escritor aparece por doquier en los *Ensayos*; basta indicar que las personas de sexo femenino le parecen menguadas de modo constitutivo en inteligencia (I, 28) para

rechazar esta parte de su obra como la más caduca.

Su anteojera antropocéntrica le lleva a dotar a los irracionales de todas las cualidades humanas, como son la libertad para escoger, la inclinación hacia la amistad y la fidelidad una vez establecido este lazo (II, 12), pero elevadas hasta un grado de perfección. En el extremo opuesto, sin embargo, afirma taxativamente la separación abismal existente entre lo animal y lo humano; aun así —y por ello precisamente es todavía más valiosa la postura— proclama como muy deseable el respeto hacia todas las formas vivientes (II, 11). No duda que el ser humano esté dotado de la apariencia más bella de todas, aspecto que en su opinión no hace sino reflejar la imagen de la divinidad (II, 12); con todo, no menos significativo es que en otro punto Montaigne (también en II, 12) niegue que se haya alcanzado un acuerdo generalizado acerca del concepto de belleza. No importa, en el fondo, esa presunta belleza humana, porque lo trascendente es la esencia espiritual de ese ser. Montaigne acepta sin crítica este planteamiento (II, 12), el carácter dual cuerpo-alma, que no era en su época sino la definición dogmática de lo humano procedente de la doctrina católica. Si se trata o no en este caso de un peaje intelectual, que el escritor paga gustosamente a fin de pasar de matute las ideas auténticamente suyas, no tan ortodoxas, por la aduana del control del poder religioso, no es cuestión que podamos esclarecer ahora con facilidad. Por otro lado, es indudable la presencia de planteamientos que matizan este aserto general. Para empezar, a escasa distancia en el texto (II, 12), se defiende la preeminencia del cuerpo y el dictado ineludible de la mortalidad. Otro condicionante del dogma es la declaración de incognoscibilidad de todo ser humano (acuciada incluso cuando es la comprensión del yo propio la que se intenta), que el ensayista lanza escudándose en Bernardo de Clara-val y Heráclito (II, 12). El pro-

blema se agudiza desde el momento en que Montaigne acusa —se autoacusa— al hombre de ser un comediante la mayor parte del tiempo (III, 10), aun cuando en otro fragmento radicalmente opuesto se dedica expresamente a condenar la mentira (I, 8). Encuentra en el juicio humano aquello que debería distinguirlo del bruto, un flujo inconstante (I, 1), sujeto a la agitación de sus humores (I, 38). En tales circunstancias, todo queda inevitablemente bajo sospecha: ¿es posible el conocimiento?; y, sobre todo, ¿es posible la ética?

Pero fuesen cuales fueren los conocimientos alcanzados por una época o por una persona, Montaigne se plantea la conveniencia del conocimiento; esto es, la dimensión ética del saber. En un pasaje por completo sorprendente (II, 12) —que contradice tantos otros, según el continuo tejer y destejer montaignesco— afirma que los mismos fines se consiguen mejor y más puramente por medio de la ignorancia que sirviéndose de la ciencia. Roza aquí otra vez el ensayista el oscurantismo medievalizante, para el que conocer era el mal. En la línea del *Eclesiastés*, a mucha sabiduría, mucho pesar; o la afirmación paulina de que la lucha por saber lleva al hombre a la locura, antecedentes ambos citados por Montaigne en su texto.

Ética

El problema crucial de la ética no es otro que el de la decisión, algo que sólo corresponde al hombre, puesto que los animales, por ser máquinas, se comportan bajo los dictados de su mecanismo; o lo que es lo mismo, el grado de libertad del ser humano en su actuar. Replantear la cuestión de la libertad es volver a la vida la vieja cuestión del determinismo, que en la época de Montaigne tiene todavía la posible connotación de ordenamiento rígido emanado de una divinidad omnisciente, no el sentido de universo como artefacto de relojería, idea que ha de esperar a Laplace.

Enfrentado a este obstáculo, el ensayista se pierde en círculos vi-

ciosos; por un lado, descarga al ser humano de toda responsabilidad moral, basándose en que sus acciones le han sido programadas por los dioses (II, 12); por otro, en un regreso algo más meditado al tema (II, 29), no pasa de un intento de elucidación poco fructífero, aquejado hasta de verbalismo. El hipotético sujeto cognoscente divinizado tendría noticia de todos los sucesos físicos o psicológicos del Cosmos pero, siguiendo la teología del momento, no dispondría, de cara a los futuros, de una previsión en sentido estricto, por la colocación fuera del tiempo de la deidad. Montaigne trata de deshacer el nudo mas lo que consigue es enredarse todavía más: el saber divino del acontecimiento del mundo humano aún no sucedido no es la causa eficiente de que éste ocurra de hecho. Podría llegar a ser de otro modo, bien por una razón fortuita, o bien por una de tipo voluntario. Dadas las premisas dogmáticas de las que parte Montaigne para emprender su argumentación, este último resquicio por el que penetra el libre albedrío es toda una victoria pírrica.

No es poco; la intervención de la voluntad personal garantiza un margen para la libertad y la responsabilidad, condiciones imprescindibles para la viabilidad de la ética. La falta de organicidad de la exposición del texto montaignesco impide aquí nuevamente apreciar en los *Ensayos* un cuerpo de pensamiento ético coherente y desarrollado. Se constituyen simples fogonazos que van desde el planteamiento casi trivial (I, 5. “¿Debe el jefe de una plaza sitiada salir a parlamentar?”), pasando por la cuestión clásica de la relación entre los medios y los fines (II, 23), para recalar al fin en la aceptación más general de la existencia de unos principios normativos. En un rasgo autocontradictorio típico, se niega que tales principios de conducta puedan provenir de otra fuente que la divinidad y en el mejor de los casos sean cosa diversa de la conveniencia del más fuerte (ambas posturas en

II, 12). Sin embargo, reconoce que la educación recibida por él mismo y sus coetáneos hubiera debido tener como finalidad la mejora del comportamiento personal y no el almacenamiento de los datos de cultura (II, 17). Esto implica de modo ineludible una ética, probablemente orientada de forma vaga hacia las enseñanzas de la escuela estoica (I, 20), pero que así y todo es puesta en entredicho en otro párrafo: aquel en que el hombre concreto Montaigne declara paladinamente la nula importancia que concede a la impresión que causa en los demás (II, 16). La construcción excluyente de la riqueza interior propia que dice perseguir parece no obligar a nada con respecto al otro, negándole incluso la opción al afecto (se conoce, empero, la gran amistad que el escritor profesó al también autor literario y precursor de la idea de soberanía popular Étienne de La Boétie, cuya muerte en 1563 le marcó profundamente). Este egotismo fue elevado por el ensayista al nivel de un método de trabajo, pero en cierto sentido los *Ensayos* vinieron a ser un contrapeso, un dar cuentas en público de aquello que no podría ser exigido por ninguna autoridad humana (III, 2).

En consecuencia, no es de extrañar que estas ideas éticas, dispersas aquí y allá, cuajen en otras, ahora ya sobre las formas de organización de la sociedad humana, de marcado cariz autoritario y conservador. En esto sí que es Montaigne absolutamente transparente, porque a lo largo de los tres volúmenes de sus escritos no oculta ni una sola vez su admiración por Esparta en perjuicio de los avances democráticos atenienses; y ello aunque reconoce que los lacedemonios practicaban el culto de las armas y el desprecio de las letras. Siguiendo a Platón, es contrario a toda reforma, considerando que las instituciones públicas han de ser inamovibles, ya que el cambio de una ley acarrearía más daños que beneficios (I, 23); en su criterio, la innovación se ve siempre seguida de un aumento de la injus-

ticia y de la aparición de un gobierno tiránico (III, 9). Libertad, en suma, que debe conceder la ley sólo al noble (I, 42), porque el siervo, siguiendo a Cicerón (*Paradojas*, V, 1), lo es por su condición natural inferior, su debilidad y abulia, no a causa de una fuerza que le domine (III, 9). Uno de los pocos destellos, puede que el único, dentro de esta zona rígida del pensamiento de Montaigne es su oposición a la tortura como procedimiento de indagación judicial, si bien más por motivos de orden práctico —incertidumbre sobre la veracidad del resultado— que verdaderamente ético.

Pero no es la organización de las relaciones humanas lo que más preocupa a Montaigne, por mucho que llegara a ejercer como alcalde de Burdeos en dos ocasiones, sino la introspección, el estudio del único yo humano que le resulta accesible, el suyo propio. Un yo que disecciona con escalpelo, sacando a la luz tanto sus depresiones como sus euforias, para así mostrar en toda su crudeza unas desigualdades de la conducta y de las ideas que apoyarían incluso la tesis de una patología psicológica. Bajo una formulación desde luego embrionaria, aparece en sus textos aun la idea —ahora tan moderna— de negación de la personalidad como entidad inalterable; todo lo contrario: el yo interno está construido por infinidad de piezas que se combinan azarosamente (II, 1).

Un yo que, a su vez, parece estar escindido en dos, no en el sentido psiquiátrico de la esquizofrenia definida por Bleuler, sino por la presencia de una parte activa y otra pasiva. Aquella porción es la que busca —mente, alma o cualquier otra substancia según las doctrinas dualistas—, y sin embargo, en Montaigne, no todo está bajo su dominio, porque los hallazgos son muchas veces algo que se escapa de su control (I, 10). Asoma incluso el problema moderno —aún no definitivamente cancelado— del cerebro y la mente, que Montaigne plantea en los términos de su dificultad para comprender los me-

canismos de correlación de las impresiones de tipo inmaterial sobre el organismo (II, 12). Por supuesto, la inclusión de una taxativa frase de Lucrecio, “El espíritu debe ser de naturaleza corpórea” (*De rerum natura*, III, 176; la cita de Montaigne en II, 12), hace sospechar una solución materialista al dilema. Poco después, el autor expresa sus muchas dudas al respecto, para reconocer finalmente, puede que con desgana, la existencia del “alma” y su “inmortalidad”, pero no menos que las argumentaciones a favor de esta postura han sido históricamente muy endeble (II, 12).

Ahora bien, la lucidez se iguala con el lado más frío del yo, capaz de observar hasta el propio dolor, cuando éste se adueña del sujeto (I, 14). Como los etólogos modernos, Montaigne piensa que nos movemos tan sólo por la procura del placer y la evitación del dolor.

A pesar de todo, encuentra en la pérdida del autodomínio el peor mal imaginable (II, 2); esto no encaja del todo bien con otra de las ideas axiales montaignescas, la del desorden del pensamiento (I, 4), que si es coherente con la infructuosidad de las indagaciones del semiyo más activo, choca frontalmente con la postura en general racionalista del autor en otros muchos puntos de su legado. Los razonamientos parecen gozar aisladamente de cierta consistencia, pero como conjunto no serían más que una masa informe (II, 12; aquí se acoge a la fe religiosa como principio organizador).

Parece fácil, en un primer momento, identificar la parte investigadora del yo con la inteligencia, que no duda ni por un segundo en distinguir de la memoria (I, 9; I, 25; III, 8), en el sentido de separar la biblioteca personal interior del grado de agudeza con que se use, si bien el ensanche de aquélla conlleva un intelecto más despierto (I, 25). Y, sin embargo, lo recordado es lo que garantiza en cada instante la preservación de la identidad (I, 9). La memoria es el hombre, nueva

luz sobre la cuestión, que vendría a explicar desde otro ángulo la construcción de los *Ensayos* con los ladrillos de las citas clásicas. La memoria forma hasta la base de la misma ética (I, 9).

Los datos albergados en la memoria se presentan de manera autónoma ante la mitad más lúcida del yo (II, 12). Esta creencia en el acto de recordar como un fluir independiente de la voluntad —así como su enfoque del tema onírico, en el sentido de la validez de los sueños como aporte al material diurno del pensamiento (I, 14)— ha llevado a algunos estudiosos de Montaigne a defender al ensayista como un protoformulador del psicoanálisis. En realidad, la cuestión de la libre asociación de ideas no es aprovechada por el autor francés más que en provecho de su propia escritura. Intuye que en este vagar involuntario de una cosa a otra ha de encontrarse la estructura del yo; por lo tanto, es la que acepta para el manar de su texto como la forma óptima de plasmar ese diagrama anímico por medio del lenguaje y la guía del azar. Su yo es lo único que le interesa; así lo declara sin pudor una y otra vez (II, 6; III, 13), reconociéndose como el alfa y el omega de sus estudios y su escritura. Aun las anécdotas más triviales que Montaigne introduce en los *Ensayos* deben entenderse como apoyos secundarios destinados igualmente a la consecución de ese plan.

Es casi una consecuencia lógica que de la omnipresencia de este autoexamen se derive el dominio de otro asunto, puede que todavía más recurrente, el de la extinción, que tampoco es vista de un modo universal, puesto que lo que preocupa al autor es su muerte personal, no la del ser humano en sentido abstracto. Identidad y acabamiento están, en el fondo, íntimamente ligados, pues no hay nada más propio del yo que su modo de morir. Varios pasajes del texto inducen a pensar en un Montaigne obsesionado por la idea del final (I, 20) y algún otro nos lo muestra golpeado por la desesperación

(I, 14), si bien reconoce, con no poco sadismo, informarse gustosamente del final de los otros (I, 20); tales exteriorizaciones por medio de la escritura ponen de manifiesto que esta cuestión fue la central de la vida del escritor y no menos habría sido el núcleo de una filosofía, de haberla elaborado, alrededor de este problema. Aquí y allá afirma que lo importante no es el brevísimo instante en que se pasa del ser a la nada, porción mínima de tiempo que por su cortedad ha de volver imperceptible todo sufrimiento (II, 6), sino la interminable reflexión previa que puede degenerar aun en la locura (I, 14). La salida del laberinto le viene dada por la opinión de Epicuro: la muerte no existe mientras se vive, la vida no cuenta cuando ya se está muerto (I, 20).

Matizando este tronco central de su pensamiento, introduce la idea de la muerte como valor moral, como mejoramiento (I, 33) y como cumplimiento del sentido teleológico de la existencia del hombre (I, 39). La debilidad de estos párrafos hace creer en un tributo apático a la ortodoxia religiosa de la época. La base de la doctrina oficial sobre el asunto le hace reconocer como deseable el desprecio de la vida (I, 20), lo que si es un anticipo del gusto barroco por la muerte, contradice los temblores padecidos por el escritor a lo largo de los tres volúmenes de los *Ensayos*.

La conciencia del término final obliga al yo a encarar el mundo exterior, la realidad, especialmente el tiempo. Muy montaignescamente, tampoco aquí pierde el ensayista la oportunidad de contradecirse: el yo del que escribe estaría idealmente colocado fuera del tiempo, en una suerte de presente inalterable construido por sus cavilaciones; naturalmente, el libre fluir de ideas precisa desplegarse en el tiempo, siendo su consecuencia principal la capacidad para alterar el estado del yo.

En cuanto a la otra vertiente de la realidad, la del mundo físico, cree que las cosas que lo for-

man nos resultan, en muchos sentidos, inaccesibles a causa precisamente de las ideas que nos formamos de ellas (I, 14). Imposible saber si un desarrollo de este enfoque habría podido llevar a Montaigne hasta un concepto similar al de cosa en sí, ajena a todo sujeto cognoscente, instaurado por Kant; lo cierto es que esparcido entre lo efectivamente dicho por el ensayista francés reconocemos la postura de que el exterior al yo acaba finalmente impregnado por las peculiaridades de su interior (I, 14), lo que es una manera, primitiva si se quiere, de rendirse ante el hecho de que el observador incide en las manifestaciones de lo contemplado.

La misma naturaleza real es compartida por los objetos salidos del trabajo intelectual del hombre, como las obras de arte (I, 24). En este sentido de la lógica interna, aplicado a los razonamientos contenidos en los propios *Ensayos*, al mismo autor se le pueden escapar consecuencias deducibles, queridas o no, de lo fijado sobre el papel (II, 8, 12). Puede que semejante formulación responda al platonismo ferviente del escritor, pero lo indudable es que tal como queda recogida en los *Ensayos* está más cerca, aun dentro de su carácter germinal, de las representaciones en sí de Bolzano o del Mundo 3 de Popper que de las formas platónicas entendidas de manera estricta. ■

[Michel de Montaigne: *Ensayos*. Edición príncipe en tres volúmenes de 1588. Hay traducción castellana reciente: Edición y traducción de Dolores Picazo y Almudena Montojo. Madrid, Cátedra, 1987].

Enrique Martínez Miura es crítico musical. En la actualidad, ocupa el cargo de redactor jefe de la revista *Scherzo*.