

Taula

Quaderns de pensament

44

(gener-desembre 2012)

Palma, 2012

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia i Treball Social

Revista Taula. Quadern de pensament

Director Honorífic: Dr. Emilio Lledó

Catedràtic de Filosofia i membre de la Real Academia Española

Director: Dr. Francesc Torres

Francesctorresmar@yahoo.es

Secretari editorial: Dr. Andrés L. Jaume

andres.jaume@uib.es

Consell de redacció:

Dr. G. Amengual (UIB), Dr. Miquel Beltran (UIB), Dr. C. J. Cela (UIB),
Dr. P. J. Chamizo (U. Málaga), Dr. J. L. Llinàs (UIB), Dr. J. L. Luján (UIB),
Dra. M. Carmen Paredes (USAL)

Consell editorial

Dr. Juan José Acero (U. Granada),
Dra. Fina Birulés (UB)
Dr. Manuel Cruz (UB),
Dr. Philippe Desan (U. Chicago),
Dr. Llorenç Huguet (UIB)
Dr. Manuel Liz (U. La Laguna),
Dr. Miguel Ángel Quintanilla (USAL),
Dr. Nicanor Ursúa (UPV),
Dra. V. Schifferová (Academia de las Ciencias de la
República Checa. Universidad Carolina de Praga),
Sr. M. Steiner (Academia de las Ciencias de la República Checa),
Dr. Vladimír Urbánek (Academia de las Ciencias
de la República Checa)

Taula. Quaderns de pensament, núm. 44 2012

Revista del departament de Filosofia i Treball Social de la Universitat de les Illes Balears

Director: Francesc Torres

Secretari de redacció: Andrés L. Jaume

© del text: els autors, 2012

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2013

Edició: Edicions UIB. Campus universitari. Cra. de Valldemossa, km 7.5. 07122 Palma (Illes Balears) <http://edicions.uib.es>

Coberta: Jaume Falconer

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Xisco Arts Gràfiques

ÍNDIX

PRESENTACIÓ	7
I. SECCIÓ MONOGRÀFICA. <i>Michel de Montaigne</i>	9
<i>Introduction</i>	11
Philippe Desan & Joan Lluís Llinàs	
1. <i>Réflexions sur la postérité philosophique et politique de Montaigne</i>	13
Philippe Desan	
2. « <i>La forme entière de l'humaine condition</i> ».	
<i>Lectures humanistes de Montaigne</i>	25
Jordi Bayod	
3. <i>La actualidad de Michel de Montaigne en el debate contemporáneo</i>	
<i>sobre la identidad</i>	39
Raquel Lázaro	
4. <i>Montaigne distemporáneo: humanismo y posmodernidad</i>	55
Jesús Navarro Reyes	
5. « <i>Du repentir</i> » (III, 2): <i>scepticism and self-knowledge in Montaigne</i>	71
Luiz Eva	
6. <i>Montaigne e gli intelletuali italiani del '900: Carlo Bo e Leonardo Sciascia</i>	87
Nicola Panichi	
7. <i>Montaignian Meditations</i>	101
Zahi Zalloua	
8. « <i>Je ne suis pas philosophe</i> » <i>de Foucault a Montaigne</i>	111
Pau Frau & Joan Lluís Llinàs	
II. LA CASA DE LA POESIA.....	123
<i>La imatge a Tot jo és una exageració, de Bartomeu Fiol (1933-2011)</i>	125
M. Macarena Dengra Rosselló	
<i>H. P. Lovecraft: creencia estética y asentimiento intelectual</i>	141
Modesto M. Gómez Alonso	
<i>L'aigua dels ulls. Consideracions filosòfiques al voltant de Désert,</i>	
<i>de J. M. G. Le Clézio</i>	153
Miquel Ripoll Perelló	
III. SECCIÓ D'ESTUDIS ESLAUS I COMENIOLÒGICS	165
<i>La Janua linguarum (Salamanca, 1611) de los jesuitas irlandeses de Salamanca</i>	
<i>y la Janua linguarum reserata (Lezno, 1631) de J. A. Comenio</i>	167
Francesc Torres Marí	
<i>Coneixement i mètode en Comenius i Descartes: un estudi comparatiu</i>	177
Andrés L. Jaume	
IV. RESSENYES	185
V. BIBLIOGRAFIA	201

PRESENTACIÓ

Un any més *Taula. Quaderns de Pensament* continua amb la línia editorial encetada al número 43, que va estar dedicat a Hannah Arendt. En aquest cas la secció monogràfica, tal com es va anunciar, es dedica a Montaigne i és coordinada pels especialistes Philippe Desan (Universitat de Chicago i director de *Montaigne Studies*) i Joan Lluís Llinàs (UIB). En aquest número inauguram també una nova secció: el *Butlletí d'estudis eslaus i comeniològics - Bulletin of Slavonic and Comeniological Studies*, dedicat al pensament eslau i a la vida i obra de J. A. Comenius.

Els propers tres números de *Taula. Quaderns de Pensament* seran:

Número 45. Hegel

Número 46. Sellars

Número 47. Schönberg

La direcció

Taula (UIB)
núm. 44, 2012

I. SECCIÓ
MONOGRÀFICA

Michel de Montaigne

INTRODUCTION

Le but de ce numéro spécial est d'offrir à quelques spécialistes de Montaigne la possibilité de rédiger un essai synthétique sur l'importance, l'influence ou la place de Montaigne et de sa pensée sur la philosophie contemporaine. Bref, il s'agit de se poser de nouveau (en ce début du XXI^e siècle) la question de la contemporanéité de Montaigne face aux enjeux de la modernité. Sur le plan épistémologique, la pensée de Montaigne est au croisement de plusieurs disciplines et il paraissait souhaitable de faire le point sur les acquis philosophiques qui de dégagent des écrits de Montaigne dans le contexte présent de remise en cause des valeurs libérales qui ont contribué au fondement de notre modernité. Ainsi, les notions de doute, d'incertitude, de mouvement de la pensée, voire de questionnement de la connaissance, reçoivent aujourd'hui une signification nouvelle dans le contexte de la crise récente liée à la globalisation. La question est de savoir si Montaigne nous aide à décrypter les fonctionnements rationnels et irrationnels qui semblent régler notre existence.

La philosophie moderne privilégie trop souvent le jugement – parfois sous le nom de «sagesse» – sur la pensée immanente. Comment pourrait-on en effet rendre compte d'émanations particulières d'une pensée sans la possibilité d'un regroupement au niveau plus élevé du groupe, de la classe ou tout simplement de l'homme dans ce qu'il a de plus universel? L'enjeu posé par Montaigne consiste à préserver les formes uniques et singulières d'une pensée tout en évitant de rendre cette pensée idiosyncrasique et exceptionnelle. Si notre monde devient soi-disant «global», encore faut-il nous nous préoccuper de garder notre place à une échelle plus locale, plus humaine dirons-nous. Montaigne peut sur ce point suggérer des pistes inexplorées sur ce rapport aussi vieux que le monde entre vie privée et vie publique. Les *Essais* sont un village dans un monde global. Les deux certes se confondent mais conservent néanmoins leurs spécificités. Le rôle de la philosophe – du moins pour Montaigne – serait alors de prendre la juste mesure de ces mondes et de respecter leur juste place. En fin de compte il faut se donner les moyens moraux et politiques de ne pas se faire avaler par ces mondes venus d'ailleurs. La philosophie et Montaigne nous en donnent les moyens.

Quelles sortes de lectures de Montaigne peuvent nous permettre de repenser notre sociabilité élargie? En quoi les *Essais* nous aident-ils à nous interroger et à réfléchir sur les principaux enjeux de nos sociétés. Qu'est-ce qui fait l'actualité de Montaigne? Au lieu d'articles portant sur des points précis des *Essais* ou de la pensée de Montaigne, nous avons privilégié des essais synthétiques qui conduisent à une interprétation subjective et personnelle de ce que l'on peut considérer comme essentiel dans la pensée de Montaigne. Il s'agit finalement d'imaginer un nouveau Montaigne susceptible de nous aider à comprendre et interpréter les problèmes et les enjeux du XXI^e siècle. Comme on le sait, Montaigne s'accommode d'une philosophie sans précepte, sans devise, sans système, mais il reste très éloigné d'une logique de la ressemblance. Il s'évertue presque toujours à relever les différences et préfère concevoir une condition humaine dans ses dissemblances et à partir du principe discriminatoire de *distingo*. C'est cette volonté de distinguer le monde de façon critique qui nous paraît essentielle aujourd'hui et c'est à partir de ce principe organisateur que Montaigne peut nous permettre de concevoir de nouveaux modèles et de nouvelles formes de pensées.

RÉFLEXIONS SUR LA POSTÉRITÉ PHILOSOPHIQUE ET POLITIQUE DE MONTAIGNE

Philippe Desan

The University of Chicago

ABSTRACT: What makes Montaigne a modern author? Why are the *Essais* considered to be the first great philosophical texts announcing Descartes' metaphysics and Modernity? What we like in Montaigne is precisely his hyper-subjectivity, confronting a globalized world. We have come to value and admire the moment of introspection, a retraction of the self-sufficient modern subject. Instead of this essentialist position, we propose a political reading of Montaigne. We argue that philosophical reflections drawn from the *Essais* cannot be separated from their links to a collective entity. Montaigne's way of perceiving the world is also the expression of a collective vision of the same world. Politics were an important constraint on Montaigne's thinking and the isolation in his tower is not so much the expression of a withdrawal from society but a sign of obligation stemming from his political failure. Montaigne writes when his political involvement with the real world is not going as he would like. Montaigne might have preferred to have a political posterity, but instead we have given him a philosophical one.

KEY WORDS: Montaigne, politics, subjectivity, legacy, collectivity.

RESUMÉ: Qu'est-ce qui fait de Montaigne un auteur moderne? Pourquoi les *Essais* sont-ils considérés comme le premier grand texte de la philosophie moderne, une œuvre prémonitoire de l'arrivée de Descartes sur la scène de la métaphysique? Ce qui plaît chez Montaigne, c'est son hypersubjectivité face à un monde de plus en plus objectivé et globalisé. On aime voir en lui le moment de l'introspection, du retrait et de l'autosuffisance. Nous prôtons au contraire une lecture politique de Montaigne. Dans le cas de Montaigne, il nous semble que toute réflexion philosophique extraite des *Essais* ne peut être dissociée d'un rapport à la collectivité: la manière d'être et de penser de Montaigne exprime et détermine également une vie et une pensée collective. Le politique fut une contrainte constante pour Montaigne. L'isolement dans la tour marque moins un renoncement personnel qu'une obligation résultant d'un échec politique. Montaigne écrit quand la politique va mal! L'homme est par nature dirigé par l'action; la réflexion reflète souvent une épreuve et une adversité. Une existence se juge à son engagement public. Sa postérité, Montaigne l'aurait voulue politique. On lui préféra la compagnie des philosophes.

Mots-clé: Montaigne, politique, subjectivité, postérité, collectivité.

Qu'est-ce qui fait de Montaigne un auteur moderne? Pourquoi les *Essais* sont-ils considérés comme le premier grand texte de la philosophie moderne, une œuvre prémonitoire de l'arrivée de Descartes sur la scène de la métaphysique? Deux questions qui semblent d'actualité en ce début du XXI^e siècle, alors que la soi-disant modernité de Montaigne – concept des plus vagues – est de nouveau posée. En fait cette idée de la modernité de Montaigne n'est pas récente, chaque siècle se l'est posée. Elle se réfère à notre capacité de sans cesse réinterpréter les œuvres du passé et de les transformer en objets de consommation adaptés à nos préoccupations du moment. Pour cela nous accommodons les textes à notre condition humaine présente, visible dans notre vie quotidienne, aussi bien sur le plan moral que dans nos pratiques culturelles et scientifiques. La modernité de Montaigne consisterait ainsi à repérer dans les *Essais* ce que nous sommes devenus aujourd'hui. Comme si les questions que se posait l'auteur des *Essais* étaient aussi *nos* questions en ce début du XXI^e siècle. Inutile de dire qu'une telle démarche peut être gratifiante car elle offre la preuve d'un développement ou d'une évolution implacable vers le progrès et la sagesse des temps modernes.

Le message est simple: l'individu triomphe et s'émancipe toujours des systèmes de pensée qui l'empêchent d'exprimer ses plus intimes convictions. Montaigne serait la meilleure preuve de cette liberté inconditionnelle du sujet et de la victoire du jugement privé sur les systèmes ou les écoles de pensée. Bref, la naissance de la philosophie coïnciderait avec une certaine conception de la liberté individuelle et de son expression. On pourrait même arguer que la pensée libérale moderne se donne en quelque sorte le point de départ de son histoire avec Montaigne. Mais ne nous y trompons pas – et c'est ce point que nous voudrions ici souligner –, la plupart des lectures strictement philosophiques de Montaigne sont souvent l'expression d'une forme de récupération idéologique (inconsciente) qui vise à placer le sujet universel sur un piédestal, au détriment de sa dimension purement historique et politique. Bref, le danger a toujours été d'universaliser un Montaigne philosophe au détriment d'un Montaigne politique – souvent passé sous silence – dont l'écriture s'inscrit pourtant dans son époque et demande ainsi à être lue dans son contexte historique immédiat.

Ce genre de récupération philosophique ne sert en fait pas à grand-chose, sinon à nous rassurer nous-mêmes en nous donnant l'illusion d'une marche implacable vers une vie meilleure où l'individu s'épanouit et s'affirme finalement dans toute la complexité de sa subjectivité. Face à cette utopie d'un Montaigne père de la pensée universelle, nous voudrions contrebalancer ici les dangers d'une approche strictement philosophique – qui pour nous correspond au mythe du sujet universel – en faisant resurgir une autre dimension souvent oubliée quand on commente Montaigne, à savoir son existence politique et la conception des *Essais* dans des stratégies de carrière. Car le politique précède le philosophique.

La prémisse méthodologique proposée consiste à rappeler que toute production philosophique dépend irrémédiablement du contexte social, économique et politique qui la structure. Cette inscription du sujet dans son histoire immédiate nous paraît essentielle pour juger de la postérité philosophique de Montaigne. Sans revenir pour autant à une analyse marxiste pure et dure, il faut néanmoins postuler l'existence matérielle et historique de Montaigne avant de se livrer à des analyses qui réifient les jugements de Montaigne en une réflexion universelle à partir de concepts pour la plupart développés bien après lui. Nous avons ailleurs argué contre le mythe d'une ontologie montaignienne

et rappelé que s'il existait bien une dimension philosophique dans les *Essais*, elle passait irrémédiablement et inévitablement par la matérialité d'un corps.¹ Montaigne est existence avant d'être pensée. Il est pour cela nécessaire d'historiciser la production de ses *Essais* et de voir comment ils s'inscrivent d'abord dans le contexte politique, religieux et social de leur temps. S'il existe un projet philosophie chez Montaigne, il a été conçu dans un cadre historique bien précis et jamais renié par lui.

Avant de devenir un auteur moderne, Montaigne fut nécessairement un auteur de son temps. L'historicisation de sa pensée n'est pas de bon ton à notre époque ou tout doit converger vers le moment présent. Comme si l'histoire, depuis l'Antiquité, n'avait été qu'une longue durée préparatoire à notre époque où tout se jouerait soudainement. Cette vision a-historique de la pensée humaine laisse transparaître une idéologie bourgeoise qui ne conçoit l'histoire que comme un *état du présent* et dé-historicise systématiquement la pensée des siècles passés. Le libéralisme économique a fait plier les systèmes de pensée pour les rapporter à la seule vision possible de sa propre notion de progrès universel dont la modernité serait l'aboutissement. Les meilleurs textes du passé posséderaient donc des traces annonciatrices de notre condition humaine présente. Cette idée d'une évolution de la pensée est en soi un problème et Montaigne est là pour nous le rappeler, lui qui est toujours conscient que son interprétation d'aujourd'hui (le moment où il écrit) ne surpasse jamais celle qu'il avait offerte la veille. Toujours dans cet esprit de récupération libérale de Montaigne, récemment on a même fait de lui le premier blogueur, tout comme s'il était impossible de lire Montaigne sans le rapporter à nos activités présentes, même les plus pathétiques ou insignifiantes. La modernité de Montaigne se résumant ainsi à son anticipation de Twitter ou de Facebook. La question qui se pose alors est de savoir si l'on peut lire Montaigne en dehors de son histoire. La réification de Montaigne dans nos réseaux sociaux et l'universalisation des *Essais* comme blog de la modernité sont-elles vraiment nécessaires?

Ce qui plaît chez Montaigne, c'est son hypersubjectivité face à un monde de plus en plus objectivé et globalisé. La liberté du jugement, en dehors des écoles, est mise en avant afin de prouver que le sujet peut toujours comprendre le monde par lui-même. Cette autosuffisance du sujet sorti de sa réalité historique représente le piège par excellence de beaucoup de commentaires contemporains sur les *Essais*. Le lecteur découvre peu d'actions chez Montaigne, mais trop de réflexions pourrions-nous dire. On aime voir en lui le moment de l'introspection, du retrait et de l'autosuffisance. La possibilité d'une vérité théorique du monde reconforte l'idéologie bourgeoise car elle isole le sujet de son environnement social et politique immédiat. Montaigne, reclus dans sa tour, annonce Descartes, enfermé dans un poêle. Montaigne et Descartes ont quitté le monde pour nous offrir la philosophie. Cette philosophie représente un abandon du politique. C'est du moins le mythe moderne d'une certaine conception de la philosophie qui se croit en dehors du social et du politique qui se dégage des mauvais usages philosophiques de Montaigne et de Descartes. Voilà pourquoi nous prônons un Montaigne politique. Certes ce Montaigne politique s'aventure sur les sentiers de la philosophie mais il reste néanmoins conscient de sa place dans la société et dans l'histoire.

¹ DESAN, P. (2008): *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Comme pour donner encore plus de crédibilité à Montaigne, depuis le XIX^e siècle les philosophes et les penseurs se sont résolument écartés du monde. On pensera par exemple à la définition de l'intellectuel donnée par Jean-Paul Sartre. L'intellectuel, le philosophe, crée une distance entre lui et le monde. Il n'évolue plus dans la proximité de l'action politique et juge le monde et l'homme à partir d'une distance artificielle qui le protège des événements. L'histoire de la philosophie est devenue l'histoire du détachement de la société. La philosophie s'est peu à peu transformée en méditation et l'action a été reléguée aux foules ou aux masses qui s'agitent hors du bon sens et le plus souvent sans préméditation. En évacuant le temps, la philosophie s'est dé-historicisée pour donner l'illusion d'une stabilité de l'homme. L'universalité de Montaigne serait en quelque sorte salvatrice. Voilà comment Montaigne a littéralement été vidé de sa dimension politique, ceci au nom d'une modernité a-historique qui n'est que le reflet d'une vision bourgeoise de l'homme. C'est pourtant oublier chez lui l'image essentielle de la « branloire perenne » et l'appréhension d'une temporalité qui est tout sauf universelle. Le temps historique structure les *Essais* et Montaigne fut lui-même un homme d'action (parlementaire, maire de Bordeaux, négociateur entre Henri III et Henri de Navarre). Même l'histoire éditoriale de ses *Essais* possède une forte dose de déterminisme politique, voire de stratégie carriériste.

Très tôt après sa mort en 1592, la question se posait déjà de la lecture politique des *Essais* et de la postérité de Montaigne. Une fois la consubstantialité entre le livre et l'auteur disparue, il ne restait plus qu'un texte assez dangereux pour les esprits faibles. Pour un temps le corps de Montaigne fut remplacé par le corps de Marie de Gournay qui porta littéralement cet enfant qui lui était confié durant presque un demi-siècle.² Dans ses diverses préfaces aux *Essais*, Marie de Gournay tentera de contrôler les dérapages interprétatifs. La fille d'alliance de Montaigne suggère ainsi: «Je voudrais qu'ilz [les *Essais*] fussent rendus plus clairs en quelques lieux et qu'en quelques autres ilz n'eussent pas dit si brusquement des choses de dangereuse interpretation, si elles ne sont a plain éclaircies».³ Dans cette lettre envoyée à Juste Lipse alors qu'elle ignorait encore la mort de Montaigne et n'avait donc pas encore commencé son travail éditorial qui aboutira à l'édition posthume de 1595 chez Abel L'Angelier, Marie de Gournay ne laisse subsister aucun doute sur l'aspect dangereux et controversé des *Essais*.⁴ Elle conclut que «ce livre n'est pas l'entretien des apprentifz ; il s'appelle la leçon des maistres. C'est le breviere des demy dieux, le contrepoison d'erreur, le hors-de-page des ames, la resurrection de la verité, l'helebore du sens humain et l'esprit de la raison».⁵ Rien de moins!

Les *Essais* sont-ils un livre dangereux? En dépit des débordements de langage et de l'extravagance qui la caractérisent, Marie de Gournay n'a pourtant pas tout à fait tort de souligner l'aspect problématique des *Essais*. C'est en effet un texte dangereux dans la

² Rappelons qu'elle mourut en 1640 et que sa dernière grande révision éditoriale des *Essais* date de 1635.

³ Lettre de Marie de Gournay à Juste Lipse, 25 avril 1593), *Justi Lipsi Epistolae - 1594*, éd. Jeanine de Landtsheer, Bruxelles, Palais der Academiën, 1994, n° 1418, p. 145.

⁴ Juste Lipse avait appris trois mois auparavant la mort de Montaigne par une lettre de Pierre de Brach (lettre datée du 4 février 1593). C'est par Juste Lipse (lettre datée du 24 mai 1593) que Gournay apprendra à son tour, tardivement, la mort de Montaigne.

⁵ *Justi Lipsi Epistolae - 1594, op. cit.*, p. 145.

mesure où il échappe même à l'intention première de son auteur. Nous proposons de voir ici comment Montaigne, conscient à plusieurs reprises des risques politiques présentés par ses diverses publications, prendra une série de décisions éditoriales qui auront pour but d'aligner ses écrits sur ses propres ambitions politiques. Ses *Essais* furent toujours un livre au service d'une carrière. Car dès sa première édition en 1580, le livre de Montaigne a toujours été un texte profondément politique. Les considérations philosophiques viennent ensuite.⁶ Il ne s'agit pas d'ignorer ici la pensée philosophique de Montaigne, mais simplement de lui restituer le cadre qui fut le sien. Ce qui nous intéresse est précisément de voir comment la dimension politique des *Essais* a été reléguée à l'arrière-plan au profit d'une mise en avant du moi? Ce fameux moi qui a créé un véritable carcan autour du livre et le définit de nos jours. Si les diverses éditions des *Essais* (1580, 1582, 1588, et l'Exemplaire de Bordeaux) sont marquées par des étapes politiques très différentes dans leur nature et leurs intentions,⁷ elles n'ont pourtant rien à voir avec une quelconque évolution de la pensée de Montaigne. Il faut donc aussi mettre en garde contre les thèses évolutionnistes qui consistent à repérer dans les *Essais* des transformations philosophiques: épicurisme, stoïcisme, fidéisme, sagesse, etc.

Comme on le sait, Montaigne devint auteur par accident; c'est du moins ce qu'il affirme. Méfions-nous pourtant des légendes. À l'en croire, Montaigne se soucie peu de son public⁸ et n'écrit que pour exister après sa mort dans la mémoire de ses parents et amis proches. Il n'est d'ailleurs pas vraiment un auteur: «Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque particuliere et estrangere; moy, le premier, par mon estre universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poëte, ou jurisconsulte» (III, 2, 805).⁹ Son livre est tout autre et l'écriture imprémeditée représente un des *topoi* des *Essais*. Il faudrait donc vérifier si les déclarations répétées de Montaigne sur ces publications privées et particulières (pour son père en ce qui concerne la *Théologie naturelle*, pour son ami disparu dans le cas de la *Mesnagerie de Xenophon*, ou tout simplement «voué à la commodité particulière de [s]es parens et amis» (Au lecteur) pour les *Essais*), peuvent être validées au niveau de la pratique.

L'activité éditoriale de Montaigne ne débute pas avec les *Essais* mais avec une traduction; tout comme si l'aboutissement des *Essais* était en quelque sorte le résultat d'un apprentissage de jeunesse. À notre avis, il faut en effet concevoir la carrière éditoriale de Montaigne sur un plan des plus conventionnels, et il est bon de rappeler que Montaigne fut d'abord traducteur, ensuite éditeur scientifique, ou *editor* dans le sens

⁶ Nous avons développé cette thèse dans «Montaigne: *Politicus Aquitanicus*», *Nouveau Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, n° 3, 2008, p. 345-358; «Le fonds politique, militaire et diplomatique du livre I des *Essais*», in *Montaigne et l'intelligence du monde moderne*, dir. Bruno Roger-Vasselin, Paris, Presses Universitaires de France, CNED, 2010, p. 25-40; et «Service public et vie privée chez Montaigne, 'd'une separation bien claire'?', in *Montaigne contemporaneo*, dir. Nicola Panichi, Renzo Raghianti, Alessandro Savorelli, Pise, Scuola Normale Superiore Edizioni, 2011, p. 143-157.

⁷ Voir notre introduction à la reproduction photographique de l'édition de 1582 des *Essais*, Paris, Société des Textes Français Modernes, 2005.

⁸ Considérons par exemple la façon dont Montaigne se débarrasse de ces encombrants lecteurs à la fin de son «Avis au lecteur»: «ce n'est pas raison que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain».

⁹ Nous citons Montaigne d'après l'édition Villey-Saulnier publiée par les Presses Universitaires de France.

anglais du terme, avant de devenir, enfin, auteur à part entière. Ces étapes éditoriales sont toutes liées les unes aux autres et, comme on le sait, leur interdépendance structurelle aura des répercussions politiques appréciables à une époque où il était dangereux de défendre des idées arrêtées sur des questions de religion et où s'engager dans un camp politique pouvait rapidement se retourner contre soi. Sans pour autant embrasser les thèses de Leo Strauss sur l'écriture cachée et les déclarations entre les lignes, il est cependant nécessaire de situer l'écriture montaignienne au moment des guerres de religion. Philosophier à cette époque, c'est également offrir un commentaire (même silencieux) sur les grands événements des années 1570 et 1580, à savoir le massacre de la Saint-Barthélemy, l'assassinat du duc de Guise, l'assassinat de Henri III et même l'embastillement de Montaigne en 1588.

Philosopher c'est également s'interroger sur des points bien précis de gouvernance et de stratégie militaire. Comment comparer les obligations d'un maire à la liberté du diplomate ou de l'ambassadeur?¹⁰ Dans les *Essais* Montaigne nous offre une réflexion sur cette profession qui semble convenir à son humeur et sa disposition: «Les ambassadeurs ont une charge plus libre, qui, en plusieurs parties, depend souverainement de leur disposition; ils n'exécutent pas simplement, mais forment aussi et dressent par leur conseil la volonté du maistre» (I, 17, 74). Certes, Montaigne n'est pas un homme public et la cour le met mal à l'aise. Il préfère les entrevues privées, plus dans la compétence des diplomates: «J'ayme à contester et à discourir, mais c'est avec peu d'hommes et pour moy. Car de servir de spectacle aux grands et faire à l'envy parade de son esprit et de son caquet, je trouve que c'est un mestier tres-messeant, à un homme d'honneur» (III, 8, 923). Il s'imagine en «tendre negotiateur» (III, 1, 791), médiateur accompli, et préfère les entrevues secrètes aux déclarations publiques. Nous savons par exemple qu'il joua un rôle d'informateur auprès de Matignon. Tout un pan de sa vie, essentiellement politique, transparaît en filigrane dans ces réflexions.

Il est vrai qu'après 1588 Montaigne choisira de passer l'histoire sous silence. S'il évacue l'histoire contemporaine de ses *Essais*, c'est peut-être parce qu'il a appris sa leçon en réaction aux deux incidents éditoriaux – traduction de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond et édition envisagée du *Discours de la servitude volontaire* – qui lui démontrèrent la nécessité d'éviter toute controverse quand on veut durer dans ces temps troublés. Le politique c'est aussi savoir anticiper les polémiques à venir et faire en sorte que l'engagement personnel reste à la mesure des risques pris. On constate que Montaigne devint de plus en plus conscient des répercussions politiques produites par ses décisions éditoriales antérieures, cela dès le début des années 1570. Comme tout bon politique, Montaigne développa au fil des ans une position centriste en évitant systématiquement les positions extrêmes, aussi bien des réformés que des ligueurs.

Le politique – et non pas la politique – est en train de faire une entrée fracassante au XVI^e siècle et Montaigne comprend l'importance de l'écrit et de l'imprimerie comme moyen de propagande politique. Ses propres expériences éditoriales l'ont

¹⁰ Sur ce point, voir MÉNAGER, D. (2000): «Montaigne et la philosophie de l'ambassade», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 17-18, 2000, p. 55-67; LAZARD, M. «Montaigne diplomate», in *Espace, voyage, écriture*, dir. Zoé Samaras, Paris: H. Champion, 1995, p. 22-33. Sur l'ambassade à la Renaissance, nous renvoyons à l'étude fondamentale de MÉNAGER, D. (2001): *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, Paris: Presses Universitaires de France.

inéluçtablement conduit à se méfier de toute publication dont on ne peut maîtriser la réception dans le temps. On pourrait ainsi lire le célèbre avis «Au lecteur» dans cette optique d'une tentative de contrôle au cas où il y aurait des retombées politiques non anticipées. Car même un texte comme les *Essais*, qui prétend se démarquer du politique, n'est pas à l'écart de lectures politiques ponctuelles. Les «affaires» Sebond et La Boétie lui ont démontré la nécessité d'un déminage préventif en matière de politique éditoriale. Comment dire les choses sans donner l'impression de trop s'engager, d'un bord comme de l'autre? La forme même de l'essai serait alors peut-être une réponse à cette grande question de l'engagement politique qui marque la fin de la Renaissance française. C'est en ce sens que Montaigne est bien un politique dans ses politiques éditoriales successives. Son écriture ne prétend jamais être définitive, elle reste à l'essai en attendant d'être confortée par les événements de son temps.

Un abîme politique sépare donc les *Essais* de 1580-1582 et ceux de 1588. Entre-temps, la réception des *Essais* permit à Montaigne d'entrevoir la possibilité d'une véritable carrière en tant qu'auteur. Les éditions de 1580 et 1582 des *Essais* répondent à des logiques différentes. La première (1580) possède un *public royal*, la seconde (1582) est de nature plus locale et touche un public bordelais ou du moins périgourdin. Les *Essais* de 1580 rendront possible l'obtention d'une charge publique importante (la mairie) alors que l'édition de 1582 aura un double but: d'abord une opération commerciale non négligeable pour Millanges, mais aussi et surtout la diffusion du nom de Montaigne pour une audience plus large. Selon ce principe de personnalisation, on comprend pourquoi un tel livre doit nécessairement comporter le nom de son auteur comme partie intégrante du titre: *Essais de Messire Michel seigneur de Montaigne*. Dans les éditions de 1580 et 1582 l'accent est mis sur le mot «MESSIRE», en lettres capitales de taille démesurée par rapport au reste du titre. Montaigne est effectivement chevalier de l'ordre de Saint-Michel. Cette dénomination honorifique réservée aux grands seigneurs en dit long sur l'essentiel du projet littéraire de ces deux premières éditions. Les éditions modernes n'ont malheureusement pas conservé ces titres qui donnaient une forte connotation sociale et politique aux écrits de Montaigne.

Il est vrai que philosophie et analyse sociale ne font guère bon ménage. En quoi la conduite particulière d'une vie et les pensées résultant d'expériences singulières peuvent-elles être généralisées? C'est précisément afin de répondre à cette question méthodologique que Durkheim affirme que «non seulement ces types de conduite ou de pensée sont extérieurs à l'individu, mais ils sont doués d'une puissance impérative et coercitive en vertu de laquelle ils s'imposent à lui, qu'il le veuille ou non».¹¹ En fait, Durkheim parle ici de ce qu'il convient d'appeler l'idéologie, ces *ombres* qui accompagnent les systèmes de pensée et qui ressortent de l'inconscient, puisqu'ils reflètent le plus souvent une fausse conscience, suivant les définitions données par Lukàcs et Althusser. Les faits historiques comme les systèmes de pensée résultent de cette idéologie au travail, une idéologie qui dépasse toujours le simple individu et l'inscrit dans un groupe, qu'il le veuille ou non. C'était par exemple la prémisse de Lucien Goldman dans sa célèbre étude sur Pascal. C'est en ce sens qu'une sociologie des

¹¹ DURKHEIM, E. (2007): *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris: PUF, collection Quadrige, p. 4.

Essais devient à notre avis possible.¹² Le politique définit l'écrivain et traverse son projet philosophique.

Le positionnement littéraire et philosophique de Montaigne et de ses *Essais* est déterminé par des réactions à des stratégies et des ambitions politiques et sociales qui le touchent de près, même quand il prétend s'être retiré du monde. Tout retrait sous-entend une prise de position par rapport à une réalité où l'individu pense ne plus avoir sa place. Montaigne ne se conçoit lui-même que dans un projet existentiel qui inclut ceux qui l'entourent. Son moi n'est qu'un rapport aux autres, dans un système d'interactions singulières dont les *Essais* nous autorisent à cerner l'envergure. Sa pensée philosophique – qu'il se refuse par ailleurs à définir ainsi – s'inscrit dans ce que Montaigne appelle une comédie, une comédie plus sociale qu'humaine puisque ses règles sont plus temporelles qu'universelles. Montaigne cite à ce sujet Pétrone: «Le monde entier joue la comédie». Comme si lui-même ne l'avait pas jouée: «Il faut jouer deusment notre rôle, mais comme rôle d'un personnage emprunté. Du masque et de l'apparence il n'en faut pas faire une essence réelle, ny de l'étranger le propre. [...] J'en vois qui se transforment et se transsubstantient en autant de nouvelles figures et de nouveaux estres qu'ils entreprennent de charges» (III, 10, 1011). L'exception de Montaigne n'a rien d'exceptionnel! Les charges publiques d'une vie (ambassadeur, gentilhomme ordinaire de la chambre du roi, maire, gouverneur) forment bien la matière des *Essais*, même si Montaigne prétend les passer sous silence. Les silences sont révélateurs. Difficile donc d'aborder les *Essais* comme un objet de la philosophie sans se soucier de la gestation de cet objet, une construction sur vingt années.

Dans le cas de Montaigne, il nous semble que toute réflexion philosophique extraite des *Essais* ne peut être dissociée d'un rapport à la collectivité: la manière d'être et de penser de Montaigne exprime et détermine également une vie et une pensée collective. C'est en quoi il est difficile de dissocier philosophie et sociologie (dans le sens premier du terme qui est donné par Durkheim). Reprenons ici la thèse de Durkheim: «Est fait social toute manière de faire fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure; ou bien encore, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles».¹³ Cette réflexion sur les «contraintes extérieures» exercées sur une pensée individuelle au premier abord unique et novatrice (pensons à l'essai en tant que nouvelle forme littéraire par exemple) s'applique particulièrement à Montaigne. Le politique fut une contrainte constante pour Montaigne. L'isolement dans la tour marque moins un renoncement personnel qu'une obligation résultant d'un échec politique. Montaigne écrit quand la politique va mal! L'homme est par nature dirigé par l'action; la réflexion reflète souvent une épreuve et une adversité.

Présupposé méthodologique à la lecture des *Essais*: le dernier quart du XVI^e siècle représente une période profondément marquée par une série de bouleversements économiques, sociaux, politiques, religieux et cosmologiques. La philosophie ne se

¹² Nous renvoyons à notre article, «Éléments d'une sociologie des *Essais*», in *Montaigne*, dir. Thierry Gontier et Pierre Magnard, Paris: Editions du Cerf, collection « Cahiers d'histoire de la philosophie », 2010, p. 45-66.

¹³ DURKHEIM, E.: *op. cit.*, p. 14

conçoit pas sur une planète déserte ou une île abandonnée. En ce sens, la fin de la Renaissance pose peut-être mieux que toute autre époque le problème du «social» et de l'«économique» dans leur rapport à toute production littéraire et philosophique. Les *Essais* sont conçus dans une matérialité indissociable de leur contenu pour les lecteurs de l'époque. C'est en quoi ils impliquent une sociologie et sont fondamentalement politiques. Certes, on a souvent mis l'accent sur quelques penseurs «exceptionnels» qui, grâce à leurs écrits, auraient permis l'émergence à la fois d'une nouvelle spiritualité et de la science (Luther, Calvin, Copernic, Galilée), comme si les deux allaient de pair dans une appréhension plus large de la modernité. Selon cette approche, un discours téléologique ou théologique propre à la Renaissance aurait engendré de nouveaux comportements religieux et scientifiques. Bref, de simples changements *qualitatifs* au sein de la superstructure (plus particulièrement dans le domaine spirituel) auraient permis de redéfinir et de réorienter l'organisation économique de la société.

On situe généralement Montaigne dans cette même logique de coupure épistémologique. Montaigne était destiné à devenir Montaigne! Quand il publie ses premiers *Essais* en 1580, il ne jouit pourtant pas encore de la notoriété qui fera de lui un des auteurs les plus importants de la Renaissance française. Le célèbre avis «Au lecteur», daté du 1^{er} mars 1580, reflète cette ambiguïté vis-à-vis d'un lecteur plus qu'incertain. Au tout début de l'année 1580 Montaigne avait soumis à Simon Millanges un manuscrit singulier, hors des catégories éditoriales en vigueur à cette époque. Prenons donc Montaigne au sérieux quand il nous dit que son livre ne s'adresse qu'à peu de gens. Les *Essais* de 1580 et de 1582 n'ont en effet rien de comparable avec ce que deviendra le projet montaignien à partir des années 1585-1588. La critique a malheureusement toujours tendance à établir un amalgame entre les diverses éditions des *Essais* publiées du vivant de l'auteur. Comme si Montaigne avait conçu dès 1572 la fameuse méthode des «allongeails» qui fit sa fortune et contribua largement à sa renommée posthume. Nous aurions ainsi un enchaînement parfait entre les diverses «couches» des *Essais*, une continuité qui aboutirait inévitablement au célèbre Exemplaire de Bordeaux, seul texte capable de rendre compte de l'entreprise littéraire novatrice de Montaigne.

La façon dont Montaigne accumule du texte entre 1572 et 1592 est pourtant motivée par des projets qui nous semblent différents dans le temps. Il est même probable que la pratique systématique des «allongeails» ne sera pleinement développée qu'après 1585, c'est-à-dire postérieurement à son séjour à la mairie de Bordeaux. Il paraît donc essentiel de différencier les raisons qui poussèrent Montaigne à publier ses *Essais* en 1580, 1582, 1588, et à préparer la nouvelle édition sur laquelle il travaillait au moment de son décès. Ces logiques de publication doivent être étudiées dans leur contexte immédiat car elles répondent à des ambitions de carrières différentes de la part de Montaigne.¹⁴ Notre approche consiste pour cette raison à historiciser la pensée de Montaigne et à dé-universaliser ses réflexions philosophiques. Histoire et philosophie occupent toutes deux une place de choix dans sa bibliothèque idéale, mais leur utilisation est motivée par des considérations ponctuelles qui sont d'abord d'ordre sociologique et politique.

¹⁴ Nous reprenons ici le terme de George Hoffmann (*Montaigne's Career*, Oxford, Clarendon Press, 1998) qu'il nous semble néanmoins essentiel de mettre au pluriel. En effet, alors qu'il se lance d'abord dans une carrière de magistrat, Montaigne affichera ensuite des prétentions de médiateur et d'acteur politique avant de devenir, finalement, auteur à part entière.

Après 1588 Montaigne tentera de redéfinir son rapport au politique. Ainsi, les additions dans les marges de l'Exemplaire de Bordeaux établissent une séparation franche avec le politique. Mais cette distanciation est elle-même révélatrice d'une marginalisation politique de Montaigne. Nous pouvons même dire que la marginalisation politique de Montaigne correspond grosso modo à la marginalisation des *Essais*, c'est-à-dire l'écriture dans les marges. On peut enfin parler de retraite, une retraite pourtant forcée par la maladie mais aussi et surtout parce que ses appuis politiques l'ont abandonné. Alors qu'il avait tenté de rapprocher son inclination à la justice et à l'honneur avec les pratiques politiques de son temps, Montaigne semble désormais se démarquer du politique. Liberté et oisiveté vont de pair: «[C] La liberté et l'oisiveté, qui sont mes maistresses qualitez, sont qualitez diametralement contraires à ce mestier là» (III, 9, 992). Montaigne possède du respect pour les grands hommes de l'Antiquité, mais offre une évaluation nuancée des Grands de son époque.¹⁵ On comprend alors que les *Essais* ne soient pas compatibles avec la pratique du politique, surtout à la lumière des événements qui suivent les assassinats du duc de Guise et de Henri III. La situation bien particulière de la Guyenne doit inévitablement être prise en considération pour expliquer les déconvenues de Montaigne en politique.

Nous sommes aux antipodes des premiers *Essais* fondés sur une conviction que la politique et la diplomatie pouvaient être marquées par une âme forte pleine de convictions et qui désirait imposer une pratique nouvelle. Entre 1588 et 1592 Montaigne ne peut qu'offrir une nouvelle perspective pour son entreprise d'auteur. On ne peut pourtant pas exprimer une désillusion sans conserver les traces de pratiques désavouées qui serviront à comprendre le parcours hors du politique. Henri III n'avait pas tenu ses promesses. Marguerite de Valois, connaissant mieux que quiconque ce monarque, parlait en ces termes de son frère: «le Roy estoit de telle humeur qu'il s'offençoit non seulement des effets, mais des imaginations, et qu'estant resolu en ses opinions, sans s'arrester à aucun advis ni d'elle ni d'autre, il executoit tout ce qui luy venoit en fantaisie».¹⁶ Le roi était une véritable girouette et changeait d'avis comme de chemise. Montaigne choisit de ne pas supprimer ses premières vues du politique, mais de les tempérer. La réalisation de l'échec représente un lent parcours et l'aboutissement du politique. Supprimer plus de la moitié du texte aurait certes rendu la position du «dernier Montaigne» plus cohérent, mais les erreurs d'une vie font partie intégrante de l'écriture. Comme il l'assume désormais, Montaigne «fait des Essais qui ne sauroit faire des effaicts [actions]» (III, 9, 992). La philosophie est un refuge pour un homme qui ne peut plus agir.

On peut dire qu'après 1588 Montaigne avait sa carrière politique *derrière lui*, ou du moins qu'il ne possédait de plus les prétentions du début des années 1580. Il constate certes que l'«on corrompt l'office du commander quand on y obeit par discretion, non par subjection» (I, 17, 74), mais il offre une conclusion bien éloignée de la première version de ce chapitre: «D'autre part, pourtant, on pourroit aussi considerer que cette obeissance si contreinte n'appartient qu'aux commandemens precis et prefix. Les ambassadeurs ont une charge plus libre, qui, en plusieurs parties, depend

¹⁵ BALSAMO, J. (2005): «'Ma fortune ne m'en a fait voir nul': Montaigne et les grands hommes de son temps», *Travaux de littérature*, vol. XVIII, 2005, p. 139-155.

¹⁶ *Mémoires de Marguerite de Valois, reine de France et de Navarre*, in *Collection complète des mémoires relatifs à l'histoire de France*, éd. Claude Bernard Petitot, Paris: Foucault, 1823, t. XXXVII, p. 152-153.

souverainement de leur disposition; ils n'exécutent pas simplement, mais forment aussi et dressent par leur conseil la volonté du maistre. J'ay veu en mon temps des personnes de commandement reprins d'avoir plustost obei aux paroles des lettres du Roy, qu'à l'occasion des affaires qui estoient pres d'eux» (*ibid.*). Comme l'ambassadeur, Montaigne s'est émancipé des contraintes du politique. La servitude volontaire n'est plus d'actualité et il règne un vent de liberté dans son écriture. Mais cette liberté n'est qu'un jeu de langage, un exercice philosophique qui ne débouche sur aucune action. Montaigne fait de la philosophie pour apprendre à mourir, jadis il avait fait de la politique pour apprendre à mieux vivre.

La vision discordante de la charge d'ambassadeur exprimée par cet ajout tardif dans l'Exemplaire de Bordeaux est en désaccord total avec les premières positions de Montaigne vis-à-vis de cette fonction. Cette déclaration est aussi en contradiction avec l'exemple rapporté plus haut de l'ambassadeur du Pape Jules II auprès du roi d'Angleterre. De même, après 1588, Montaigne se fera une idée bien différente des fonctions publiques. Ainsi, il rapportera bientôt cette «science» à lui-même et non plus au service d'un État ou d'un roi: «C'est, au demeurant, une tres utile science que la science de l'entregent. Elle est, comme la grace et la beauté, conciliatrice des premiers abords de la société et familiarité; et par consequent nous ouvre la porte à nous instruire par les exemples d'autrui, et à exploiter et produire nostre exemple, s'il y a quelque chose d'instruisant et communicable» (I, 8, 49). Vivre en société, voilà le véritable objet de la science. Le reste n'est que de l'encre sur du papier.

L'arrivée sur le trône de Henri de Navarre, désormais Henri IV, donna peut-être de nouvelles idées à Montaigne. Ils étaient après tout d'une proximité géographique et ses négociations quelques années auparavant l'avaient rapproché de ce roi dont il fut l'hôte. Nous savons que Montaigne écrivit à plusieurs reprises à Henri IV pour relancer sa carrière politique. Une réponse du roi au début janvier 1590 donna l'occasion à Montaigne de rédiger une belle lettre où transparait sa joie d'avoir «deigné considérer mes lettres».¹⁷ Montaigne lui rappelle la confiance qu'ils s'étaient mutuellement donnée. Il montre aussi qu'il se tient informé des développements politiques et vante «le franc zelle & merveilleuse prudence de monsieur le mareschal de Matignon». Il confie au roi qu'il sait que Matignon n'envoie pas tous les jours de bons rapports, comme s'il connaissait lui-même la teneur des lettres rédigées par le lieutenant-gouverneur de Guyenne. Mais cette dernière intrusion de Montaigne en politique représente une illusion. Cette lettre fait ressortir pour la dernière fois le démon du politique. Montaigne aimerait se rendre à Paris ou en quelque lieu où se trouvera le roi. Il pourrait une fois de plus mettre ses *Essais* de côté pour retrouver le sens de sa vie. La philosophie le rapproche de la mort, la politique lui redonnerait la vie. La détérioration rapide de sa santé ne lui permettra pourtant pas d'entreprendre ce séjour à la cour du nouveau roi de France.

En septembre 1590, une nouvelle lettre à Henri IV nous montre un Montaigne moins optimiste. Il n'attend désormais plus rien et n'hésite pas à afficher son désintéressement: «Je n'ai jamais reçu bien quelconque de la libéralité des Rois, non plus que demandé ni mérité [un tel bien], et [je] n'ai reçu nul payement des pas que j'ai employés à leur service, desquels Votre Majesté a eu en partie connaissance. Ce que j'ai fait pour ses

¹⁷ Original à la BnF, Fonds Dupuy 63, f. 77-78, reproduite par le docteur Payen, *Nouveaux documents inédits*, 1850, p. 30-33.

prédécesseurs [Charles IX et Henri III], je le ferai encore beaucoup plus volontiers pour elle. Je suis, Sire, aussi riche que je me souhaite. Quand j'aurai épuisé ma bourse auprès de Votre Majesté, à Paris, je prendrai la hardiesse de le lui dire, et [a]lors, si elle m'estime digne de me tenir plus longtemps à sa suite, elle en aura meilleur marché que du moindre de ses officiers». ¹⁸ Montaigne fait référence à une lettre rédigée par le roi le 20 juillet de la même année. Il ne semble pourtant pas avoir remis les pieds à Paris après 1588. Le ton de Montaigne laisse transparaître une certaine connivence, ¹⁹ mais Henri IV ne reprendra le contrôle de la capitale qu'en mars 1594 et Montaigne ne vit jamais ce moment. Dans cette lettre Montaigne exprime le sens du devoir accompli, la fierté de celui qui a servi son pays. Une existence se juge à son engagement public. Sa postérité, Montaigne l'aurait voulue politique. On lui préféra la compagnie des philosophes.

Bibliographie

- BALSAMO, J. (2005): «'Ma fortune ne m'en a fait voir nul': Montaigne et les grands hommes de son temps», *Travaux de littérature*, vol. XVIII, 2005, p. 139-155.
- COCULA, A.-M. (1996): «Montaigne et Henri IV: une impossible rencontre», in *Montaigne et Henri IV*, dir. Claude-Gilbert DUBOIS, Biarritz: Terres et Hommes du Sud, 1996.
- DESAN, P. (2008): *Montaigne. Les formes du monde et de l'esprit*, Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- DESAN, P. (2010): «Montaigne: *Politicus Aquitanicus*», *Nouveau Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne*, n° 3, 2008, p. 345-358.
- DESAN, P. (2010): «Le fonds politique, militaire et diplomatique du livre I des *Essais*», in Bruno ROGER-VASSELIN (dir.), *Montaigne et l'intelligence du monde moderne*, Paris: Presses Universitaires de France, CNED, 2010, p. 25-40.
- DESAN, P. (2011): «Service public et vie privée chez Montaigne, 'd'une separation bien claire'?', in Nicola PANICHI, N.; Renzo RAGGHIANI, Alessandro SAVORELLI (dirs.), *Montaigne contemporaneo*, Pise: Scuola Normale Superiore Edizioni, 2011, p. 143-157.
- DESAN, P. (2010): «Eléments d'une sociologie des *Essais*», in Thierry GONTIER et Pierre MAGNARD (dirs.) *Montaigne*, Paris: Editions du Cerf, collection «Cahiers d'histoire de la philosophie», 2010, p. 45-66.
- DURKHEIM, E. (2007): *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris: PUF, collection Quadrige.
- HOFFMANN, G. (1998): *Montaigne's Carrer*, Oxford: Clarendon Press.
- LAZARD, M. «Montaigne diplomate», in *Espace, voyage, écriture*, dir. Zoé Samaras, Paris: H. Champion, 1995, p. 22-33.
- MÉNAGER, D. (2001): *Diplomatie et théologie à la Renaissance*, Paris: Presses Universitaires de France.
- MÉNAGER, D. (2000): «Montaigne et la philosophie de l'ambassade», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, n° 17-18, 2000, p. 55-67.

¹⁸ Original à la BnF, Fonds Dupuy 61, f. 155, reproduite par Payen *Documents inédits* 1847, p. 5-6.

¹⁹ Voir COCULA, A.-M. (1996): «Montaigne et Henri IV: une impossible rencontre», in *Montaigne et Henri IV*, dir. Claude-Gilbert Dubois, Biarritz: Terres et Hommes du Sud, 1996, p. 29-37.

«LA FORME ENTIÈRE DE L'HUMAINE CONDITION». LECTURES HUMANISTES DE MONTAIGNE

Jordi Bayod

ABSTRACT: Following a brief review of several interpretations of Montaigne that have raised the issue of his possible humanism, this article examines three particularly relevant passages on the subject from his *Essays*: the quotation of the famous dictum «Homo sum: humani nihil a me alienum puto», the statement that «Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition» and, finally, the consideration that «il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste». The analysis of these three passages highlights the problematic nature of Montaigne's alleged humanism.

KEY WORDS: Humanism, human condition, liberalism, human equality, mature.

RESUM: Després de fer un ràpid repàs de diverses lectures de Montaigne que han plantejat la qüestió del seu possible humanisme, l'article examina tres passatges especialment rellevants dels *Assaigs* pel que fa a aquest tema: la citació del cèlebre dictum «Homo sum: humani nihil a me alienum puto», l'afirmació que «Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition» i, a l'últim, la consideració que «il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste». L'anàlisi d'aquests tres passatges posa en relleu el caràcter problemàtic del suposat humanisme de Montaigne.

PARAULES CLAU: humanisme, condició humana, liberalisme, igualtat humana, naturalesa.

I

L'humanisme de l'autor dels *Assaigs*, lluny de ser indiscutible, com podria pensar-se, ha semblat sovint problemàtic. Posarem alguns exemples d'aquest dubte, fent abstracció ara de l'ambigüitat del concepte.¹ Max Horkheimer, a «Montaigne und die Funktion der Skepsis» (1938), constata l'absència en el perigordí d'un «humanisme actiu», capaç de transformar la societat en un sentit racional. Per Horkheimer «no hi ha humanisme sense una clara presa de posició enfront dels problemes històrics de l'època; l'humanisme no pot existir com a mera confessió de si mateix».² Per part seva, Maurice Merleau-Ponty, en un article publicat el 1947 a *Les Temps Modernes*, troba que Montaigne no aporta cap solució al problema de l'home: «En toute conscience, il ne peut donc être question de résoudre le problème de l'homme, il ne peut s'agir que de décrire l'homme comme problème.»³ Pocs anys després, el 1951, Francis Jeanson, estret col·laborador de Sartre, redueix l'actitud del nostre gentilhome a «un humanisme plutôt négatif»: «C'est une morale de la non-intervention, du respect des libertés existantes et de la tolérance à l'égard de quelque opinion que ce soit.»⁴ Jeanson voreja l'anàlisi psicològica, unes pàgines més avall, tot insistint en la mateixa idea: «Les plus éminentes qualités humaines de Montaigne sont négatives [...]. Cet "humaniste" n'aime pas les hommes: il s'aime à travers eux...»⁵ No sorprèn gaire, és clar, que un *existencialista*, delerós d'«engagement», d'intervenció activa en la solució dels problemes de la humanitat, resti insatisfet davant els mèrits del *nonchalant* gentilhome (potser Jeanson es recorda del que Jules Michelet va dictaminar sobre els *Assaigs* a la seva *Histoire de France*: «Ce livre fut l'évangile de l'indifférence et du doute».)⁶

Des de la perspectiva de l'historiador de les idees, Miguel A. Granada, en llegir l'«Apologie de Raymond Sebond», en particular les pàgines dedicades a comparar l'ésser humà amb els restants animals, aixeca acte que, en efecte, som molt lluny del que se sol entendre per humanisme renaixentista: «Cabe considerar estas páginas de la *Apologie* como un verdadero y plenamente deliberado tratado *Anti-dignitas hominis* contra las obras de Manetti y demás autores, contra el platonismo de corte ficiniano y piquiano tan extendido en la Francia del siglo XVI.»⁷ Són tants els passatges dels *Assaigs* tendents a menystenir l'ésser humà, que Henri Gouhier es pregunta pel possible «antihumanisme» del perigordí.⁸ La seva resposta és, tanmateix, que a Montaigne no hi

¹ De tota manera, pot valer com a referència l'esforç de Tzvetan Todorov. Per ell l'humanisme pot resumir-se en tres característiques: «l'autonomia del jo» (*jo* haig de ser la font de la meua acció), «la finalitat del tu» (*tu* n'has de ser l'objectiu) i «la universalitat dels ells» (*ells* pertanyen tots a la mateixa espècie humana) (*Le jardin imparfait*, París, Grasset, 1998, p. 48-49).

² Citem el text de Horkheimer a partir de la traducció castellana de M. del Rosario Zurro, inclosa a M. HORKHEIMER (1982): *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid: Alianza, p. 137-201 (p. 197). Cf. la crítica de Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, París, Gallimard, 1993, p. 491-492, 501.

³ M. MERLEAU-PONTY, «Lecture de Montaigne», a Id., *Signes*, París, Gallimard, 2000, p. 250-266 (p. 255).

⁴ F. JEANSON, *Montaigne*, Seuil, 1994, p. 75.

⁵ F. JEANSON, *cit.*, p. 93.

⁶ J. MICHELET, *Histoire de France*, t. X: *Henri IV*, París, Flammarion, 1895, p. 119.

⁷ M. A. GRANADA, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, p. 229.

⁸ H. GOUHIER, *L'anti-humanisme au XVIIIe siècle*, París, Vrin, 1987, p. 67.

ha certament «un humanisme flamboyant», però sí «un humanisme sans illusions, un humanisme sans drame, un humanisme même souriant». Montaigne fa professió, segons Gouhier, d'«un humanisme modeste, sans prétention à la grandeur, sans nostalgie existentielle». Recolçant-se en el Pascal de l'*Entretien avec M. de Sacy*, l'estudiós francès analitza el que sembla una ambigüitat constitutiva del pensament de Montaigne. Hi hauria un primer moment de «révolte [...] sanglante de l'homme contre l'homme» en què el gentilhome es llançaria a demostrar, com a «pur pyrrhonien», la nihilitat de l'ésser humà mentre es troba desproveït de la fe. En un segon moment acabaria acomodant-se, portat per una certa peresa, a la pobra realitat humana, i renunciant a qualsevol pretensió de superar-la (si no és mitjançant la intervenció de la «mà extraordinària» de Déu, però, com precisa Gouhier, «pour Montaigne cela veut dire: à Dieu de jouer»: és Déu, si de cas, qui ha de actuar!).⁹

Per Gouhier, el projecte de Montaigne de cercar una moral purament natural acaba amb «un constat d'échec», però Montaigne s'acomoda a aquest fracàs. L'humanisme de Montaigne no fa un drama de la impossibilitat que té l'home per anar més enllà de si mateix: «Montaigne accepte l'homme tel qu'il est»; «Débrouillons-nous afin de vivre le moins mal possible».¹⁰ Una conclusió molt semblant, la de Gouhier, a la que formula Alexandre Koyré en examinar l'escepticisme del perigordí: «Devant ce vide, que fera donc Montaigne? Il ne fera rien du tout. Il admet son échec. Il s'accepte tel qu'il est [...]. Les *Essais* ne sont pas un traité du désespoir mais un traité du renoncement.»¹¹

Menció especial mereix la influent reacció de Jean-Yves Pouilloux contra la idea d'un Montaigne humanista en treballs com «La question de l'identité» i «La forme maîtresse». En aquest últim, publicat el 1999, Pouilloux assenyala —i critica— de manera concreta i precisa els que al seu parer són els punts de suport principals de «ce qu'on appelle l'humanisme de Montaigne». Per Pouilloux tal lectura es recolza particularment en la interpretació d'una frase emblemàtica que apareix cap a l'inici del capítol «Du repentir»: «Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition» (III, 2, 805),¹² una frase que al seu torn s'acordaria a la perfecció amb un altre emblema humanista, el cèlebre vers de Terenci «Homo sum, et humani nihil a me alienum puto».¹³

El passatge del capítol «Du repentir» ha servit sovint, com indica Pouilloux, per atribuir a Montaigne una concepció essencialista de l'home: aquest, malgrat la seva diversitat i variabilitat, tindria una essència comuna que romandria constant a través del temps i de l'espai. El jo montanià es reconeixeria en darrer terme subsumit en l'universal humà, de manera que allò que d'entrada es presentava com un discurs merament subjectiu cobraria un interès universal. Recolçant-se en això, bona part de la crítica ha

⁹ H. GOUHIER, *cit.*, p. 68-69.

¹⁰ H. GOUHIER, *cit.*, p. 67-69.

¹¹ A. KOYRÉ, «Entretiens sur Descartes» (1937), recollit a Id., *Introduction à la lecture de Platon suivi de Entretiens sur Descartes*, París, Gallimard, 1962, p. 178.

¹² Citem els *Assaigs* per l'edició de Pierre Villey (*Les Essais*, París, PUF, 1988, 3 vol.), encara habitual en els estudis sobre Montaigne malgrat les seves conegudes limitacions (prescindim, però, de l'estratigrafia).

¹³ J.-Y. POUILLOUX, «La question de l'identité», a Id., *Montaigne. L'éveil de la pensée*, París, H. Champion, 1995, p. 173-187; Id., «La forme maîtresse», a MARIE-LUCE DEMONET (ed.), *Montaigne et la question de l'homme*, París, PUF, 1999, p. 33-46 (p. 33).

descobert en Montaigne, al capdavant, un disseny menys egocèntric que el de descriure's a si mateix. Però potser és Michael Screech qui ha anat més lluny en aquesta interpretació en el seu famós *Montaigne and Melancholy* (1983). Segons ell el passatge, la frase més important de tot Montaigne, ha d'entendre's en clau aristotèlica i tomista, i significa simplement que la forma sencera de l'espècie humana es troba continguda en l'interior de cada individu humà. Per Screech l'estudi de si mateix com a home particular que efectua Montaigne li proporciona els mitjans per descobrir el que és l'home en general.¹⁴ Aquesta base conceptual, d'altra banda, acostaria l'autor dels *Assaigs* a la noció de fraternitat humana. I Screech, en aquest punt, remet a dos passatges bessons de *La servitud voluntària*, l'obra juvenil de La Boétie admirada per Montaigne, sobre la unitat i germanor del gènere humà.¹⁵

D'acord amb Pouilloux, és important precisar que l'expressió «l'humaine condition» usada per Montaigne no designa cap «natura humana» o identitat genèrica de l'«Home». També André Tournon ha insistit en el fet que en aquest passatge Montaigne és molt lluny de tota concepció essencialista: «Ce terme de "condition" change tout».¹⁶ No hi ha fixació de l'èsser humà en una essència, en una forma ideal; «condition humaine» és més aviat, sosté Tournon, una noció jurídica que fa referència a les diverses possibilitats de la vida humana individual i col·lectiva, a «le cadre dans lequel se dispose la diversité aléatoire des "accidents humains", autrement dit le cadre de la vie concrète, de l'ensemble de ses possibilités et de leur contingence radicale».¹⁷

Cal dir, però, que no han faltat lectures humanistes de Montaigne d'un tenor diferent. El 1955 Donald Frame publica *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of a Humanist*, un treball en què defensa l'evolució del perigròrdi des de l'elitisme de l'ideal del savi autosuficient fins a una forta simpatia per la sort de la gent més humil. Per Frame l'humanisme cobra els darrers anys de la vida de Montaigne una nova significació, «plenament humana».¹⁸ Un plantejament que potser no dista gaire del que presenta Judith Shklar a «Putting Cruelty First» (1982). Per Shklar, Montaigne situa per primer cop la crueltat en el centre de l'ètica com a *summum malum*, de manera que evitar-la esdevé més important que qualsevol iniciativa constructiva.¹⁹ A «Montaigne et

¹⁴ M. A. SCREECH, *Montaigne et la mélancolie. La sagesse des «Essais»*, trad. francesa de Fl. Bourgne i J.-L. Haquette, París, PUF, 1992, p. 134-137, 139-141. Una posició similar ha estat defensada sovint; cf., per exemple, G. GOUGENHEIM i P.-M. SCHUHL, *Trois essais de Montaigne*, París, Vrin, 1967 (1a. ed. 1951), p. 67; R. BADY, *L'homme et son «institution» de Montaigne à Bérulle, 1580-1625*, París, Belles Lettres, 1964, p. 98; J. STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*, cit., p. 190; J.-L. MARION, «Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo?*», a V. CARRAUD i J.-L. MARION (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, p. 229-266 (p. 252-255).

¹⁵ M. A. SCREECH, cit., p. 144-145. Vegeu E. de La Boétie, *La servitud voluntària*, ed. J. Bayod, Barcelona, Quaderns Crema, 2001, p. 88-89.

¹⁶ A. TOURNON i VAN DUNG LE FLANCHEC, «*Essais*» de Montaigne. Livre III, Neuilly, Atlande, 2002, p. 144.

¹⁷ A. TOURNON, «Action imparfaite de sa propre essence...», a *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, cit., p. 33-47 (p. 42); cf. Id., *Montaigne. La glose et l'essai*, Lió, Presses Universitaires de Lyon, 1983, p. 273; «Route par ailleurs». *Le «nouveau langage» des «Essais»*, París, H. Champion, 2006, p. 130-141. Marion rebutja la posició de Tournon en l'article ja citat «Qui suis-je ...», p. 252-255.

¹⁸ D. FRAME, *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of a Humanist*, Nova York, Columbia University Press, 1955, p. 134, 166, 168.

¹⁹ Cf. J. SHKLAR, «Putting Cruelty First», a Id., *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1984, p. 7-44; cf. ALAN LEVINE, «Cruelty, Humanity, and the Liberalism of Fear: Judith Shklar's Montaigne», a *Montaigne Studies*, 20, 2008, p. 157-170.

l'humanisme», Robert Aulotte fa seva la fórmula de l'«humanista humanitzat» encunyada per Frame i destaca l'«exceptionnel sens de l'humain» que l'autor dels *Assaigs* demostra en una època particularment turbulenta. Un sentit de l'humà que es fa palès, per exemple, quan s'insurgeix contra els horrors de la tortura (II, 5, 368-369) o quan intenta redimir uns nens captaires (III, 13, 1082).²⁰ En una línia semblant, Claude-Gilbert Dubois escriu que per Montaigne «il ne s'agit pas [...] d'exalter la dignité de l'homme dans l'abstrait, hors de sa situation historique, mais de la sauver à chaque instant des indignités que l'illogisme et les tensions historiques font commettre aux hommes».²¹ Pel seu cantó, André Comte-Sponville pensa que en el cas de Montaigne — com, després, en el de Lévi-Strauss — pot parlar-se d'un «antihumanisme teòric» que dissol l'home (*sabem* que no és sinó un animal entre els altres) i a la vegada d'un «humanisme pràctic o moral» (*volem* que l'ésser humà sigui plenament humà). En suma, l'humanisme de Montaigne seria voluntat, lluita, deure.²²

Des d'un angle més teòric, Emmanuel Faye, en un estudi sobre la filosofia francesa al Renaixement publicat el 1998, no veu en el plantejament de l'autor dels *Assaigs* cap renúncia, sinó més aviat l'autoafirmació de l'home. Si bé Faye opta per no usar el terme «humanisme», que considera anacrònic i ambigu,²³ crida l'atenció sobre una important pàgina del capítol, «Des prières» (I, 56), en què Montaigne, tot declarant-se «humaniste et philosophe», autor d'escrits «purement humains et philosophiques», separa netament aquest domini filosòfic o humà de la teologia. Enfront de les freqüents «interprétations “théologisantes”», que en ocasions arriben a fer de Montaigne un «anti-humaniste», Faye subratlla el nou sentit filosòfic que pren el mot «humanista» en el perigordí, molt a prop ja de l'«homme purement homme» de Descartes.²⁴

Val també la pena fer esment de la perspectiva oberta per Pierre Magnard en una sèrie d'articles i al llibre *Questions à l'humanisme* (2000). Magnard recorre a una hermenèutica càlida i subtil per reivindicar l'humanisme «generós» de Montaigne (manllevo l'expressió a Tournon). Aquest humanisme inclusiu, «sans réserve», es basaria en una concepció de la humanitat com a «condició» i no com a «natura», en la qual tindria cabuda «l'infinie variabilité d'un être que ne délimite aucune nature, aucune essence, aucune race, aucune espèce», «d'un être capable d'assumer tous les modes,

²⁰ R. AULOTTE, «Montaigne et l'humanisme», a *Montaigne. Penseur et philosophe* (1588-1988), París, H. Champion, 1990, p. 7-15 (p. 12 i 13).

²¹ CL.-G. DUBOIS, «Montaigne ou la reconquête de la dignité humaine sur l'inhumanité des temps», a *La Dignité de l'homme (Actes du Colloque de la Sorbonne, novembre 1992)*, París, Champion, 1995, p. 173-183 (p. 173).

²² A. COMTE-SPONVILLE, «Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les “Essais”», *Revue Internationale de Philosophie*, 46, 1992, p. 234-279 (p. 272-273).

²³ Cf. E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París, Vrin, 1998, p. 28-32.

²⁴ E. FAYE, *cit.*, p. 186; Id., «La philosophie de l'homme de Montaigne et Charron face à la censure des théologiens», a *Montaigne et la question de l'homme, cit.*, p. 145-179 (p. 156-159). En un altre lloc sostenim que Montaigne, en aquesta pàgina del capítol «Des prières», dialoga amb el prefaci de la segona edició del *De constantia* de Justus Lipsius, publicada el 1585 («Montaigne i la “filosofia cristiana”. Anàlisi d'una pàgina del capítol “Des prières” dels “Assaigs”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 21, 2010, p. 47-74). Cal precisar que ja Lipsius, davant les crítiques teològiques, reivindica la «saviesa humana» i les «lletres humanes», però, al contrari que Montaigne, ho fa assumint el tòpic que en aquestes hi veu meres serventes de la religió.

toutes les manières, toutes les allures de vie, encore homme aussi bas qu'il s'abêtisse». Magnard subratlla, en efecte, que el caràcter inclusiu de l'humanisme de Montaigne no s'atura davant el que de vegades es considera inhumà: «À ce compte le malade, le fou, le marginal, le criminel sont encore des hommes»; «Vue par un tel témoin, l'humanité accueillait indistinctement tous les hommes, sans exclusive parce que sans considération de ce qu'il eût été digne de considérer comme humain».²⁵

II

Som conscients que la història intel·lectual, com la literària, es funda en bona mesura en els contrasentits, petits o grans.²⁶ Per part nostra, intentarem no aixecar gaire els ulls del text mateix de Montaigne, per intentar aportar certa clarificació a alguns dels passatges que semblen més rellevants en la discussió sobre el seu humanisme. Començarem fixant-nos en l'«emblemàtic» vers de Terenci «Homo sum: humani nihil a me alienum puto».²⁷ Com se sap, trobem aquesta sentència pintada en una biga del sostre de la biblioteca de Montaigne.²⁸ Tanmateix, als *Assaigs* només és present al capítol «De l'yvrongnerie» (II, 12, 346) en una forma modificada: «Humani a se nihil alienum putet» (Que no consideri aliè res d'allò que és humà). No sembla que la deformació de la famosa sentència obeeixi a una qüestió de simple ajustament al context. Com remarca Hugo Friedrich, Montaigne la utilitza per fer una crida a acceptar les limitacions de la condició humana, com si digués al presumpte «savi»: «Toi non plus, tu n'échapperas pas à la condition humaine. [...] Plie-toi à ta condition et à ses infirmités, impossible d'y couper».²⁹ En efecte, poc abans d'inserir el vers de Terenci, Montaigne argumenta que el savi, per més que ho sigui, no deixa de ser home — i per tant un ésser ben miserable — «Tant sage qu'il voudra, mais en fin c'est un homme: qu'est il plus caduque, plus miserable et plus de neant? La sagesse ne force pas nos conditions naturelles» (II, 2, 345-346). És un plantejament important en Montaigne, que es va repetint al llarg dels *Assaigs*. No ens costarà trobar declaracions semblants que denunciïn qualsevol somni de suprahumanitat: «L'homme ne peut estre que ce qu'il est, ny imaginer que selon sa portée» (II, 12, 520); «Ny que l'homme se monte au dessus de soy et de l'humanité: car il ne peut voir que de ses yeux, ny saisir que de ses prises» (II, 12, 604); «Tant parfaicts

²⁵ P. MAGNARD, *Questions à l'humanisme*, París, PUF, 2000, p. 43, 103, 146. Cf. A. Tournon, «Route par ailleurs», *cit.*, p. 129.

²⁶ Cf. ANTOINE COMPAGNON, «Montaigne hoy», pròleg de Montaigne, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007, p. xi-xxviii (p. xiv i xxvi): «¿Acaso el contrasentido no constituye la vida misma de la literatura? Sin él, permanece encerrada en las bibliotecas como los muertos en los cementerios. [...] Se ha leído todo lo que se ha querido en *Los ensayos*, y está muy bien así: es una prueba de la fuerza de la literatura.»

²⁷ TERENCI, *Heauton Timorumenos*, I, 1, 77. La frase és glossada a Ciceró, *De officiis*, I, 9, 30; *De legibus*, I, 12, 33; *De finibus*, III, 19, 63; Sèneca, *Epistulae*, 95, 53; Sant Agustí, *Epistulae*, 155, 4, 14.

²⁸ ALAIN LEGROS, *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, París, Klincksieck, 2000, p. 339-340.

²⁹ H. FRIEDRICH, *Montaigne*, trad. Robert Rovini, París, Gallimard, 1984, p. 187. Cf. G. HOFFMANN, art. «Terence», *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, PHILIPPE DESAN (ed.), París, Honoré Champion, 2004, p. 960, que assenyalava que, entre els diversos sentits que s'atribuïen a la sentència de Terenci, Montaigne la utilitza aquí com «une admonition d'humilité faite à l'homme».

hommes qu'ils [els filòsofs] soyent, ce sont tousjours bien lourdement des hommes» (III, 4, 835); «C'est tousjours à l'homme que nous avons affaire, duquel la condition est merveilleusement corporelle» (III, 8, 930). Més que a un ideal de solidaritat o fraternitat humana, com podríem esperar, l'ús que Montaigne fa de la coneguda sentència correspon a aquest leitmotiv dels *Assaigs*: l'advertiment que per a qualsevol home és impossible i insensat pretendre «escapar a l'home»: «Ils veulent se mettre hors d'eux et échapper à l'homme. C'est folie [...]» (III, 13, 1115).³⁰

El mateix Friedrich suggereix (però és una pista que no sembla que s'hagi seguit mai) que molt probablement Montaigne pren la versió de la frase de Terenci que apareix a «De l'yvrongnerie» d'una pàgina de *l'Elogi de la follia* d'Erasmus.³¹ Hi és present gairebé en la mateixa forma i en un context força similar. Erasmus (o més aviat la Follia) acaba de rebutjar el concepte estoic de savi, que, segons diu, correspon, més que a l'home, a «una espècie de déu nou» i fa pensar en una mena d'estàtua «del tot estranya a qualsevol sentiment humà [ab omni prorsus humano sensu alienum]». ³² Afegeix que la majoria s'estima més tenir com a magistrat, general, marit, convidat o amo, un home ordinari, «un home qualsevol, pres a l'atzar, d'entre la multitud dels necis», en suma un home tal «que no consider[ia] aliè res d'allò que és humà [qui nihil humani a se alienum putet]». La frase té un sentit força proper en Erasmus i en Montaigne. En Erasmus, però, poseix, sembla, un significat més positiu. Val, diguem-ho així, com a expressió de la plena humanitat de l'home ordinari (enfrent del savi estoic). Per Montaigne es tracta més aviat de l'advertiment que ningú, per savi que sigui, pot escapar de les passions inherents a la condició humana.

En un altre lloc, en un afegit tardà al capítol «De l'amitié», Montaigne cita la frase que segueix la famosa sentència a l'obra de Terenci. Ho fa després de consignar la seva negativa a donar lliçons als altres (i potser, implícitament, a rebre-les): «Je ne me mesle pas de dire ce qu'il faut faire au monde, d'autres assés s'en meslent, mais ce que j'y fay. *Mihi sic usus est; tibi, ut opus est facto, face*» (I, 28, 192).³³ Ara bé, si repassem un moment l'escena d'*El botxí de si mateix* (*Heauton Timorumenos*) de Terenci, comprovarem que es tracta d'una pàgina satírica. Un personatge prou ridícul anomenat Cremes atabala amb preguntes i comentaris impertinents el seu veí Menedem. Aquest últim, per treure-se'l de sobre, li etziba: «¿Tant de lleure et deixen, Cremes, les teves coses, que et fiques en les estranyes [aliena] que no t'interessen?» (75-76). Aleshores, tot buscant justificar el seu interès pels afers aliens, Cremes argumenta ampul·losament: «Home sóc: res d'humà no tinc per estrany». Menedem replica al veí tafaner amb la frase al·legada per Montaigne: «Aquest és el meu costum; tu fes com et convingui».

Hi descobrim, en aquesta resposta, la invocació de la llibertat individual enfrent d'un «humanisme» més aviat fatu utilitzat per legitimar la ingerència en la vida aliena. En

³⁰ Cf. també III, 5, 893, i la pàgina III, 13, 1115 en general.

³¹ ERASME, *Laus stultitiae*, 30; ASD, IV, 3, 106 (cito per la traducció catalana de Jaume Medina, *Elogi de la follia*, Barcelona, eds. 62, 1982). Sobre la intensa relació entre Erasmus i Montaigne, vegeu sobretot MICHEL MAGNIEN, «Montaigne et Erasme: Bilan et perspectives», a *Montaigne and the Low Countries* (1580-1700), Paul J. Smith i Karl A. E. Enenkel (eds.), Leiden, Brill, 2007, p. 17-45.

³² Cf. Montaigne, I, 44, 271.

³³ TERCENCI, *Heauton Timorumenos*, 80 (vegeu-ne l'edició catalana de Pere i Joan Coromines, a Terenci, *Comèdies*, I, Barcelona, Bernat Metge, 1936). Ciceró se serveix d'aquesta frase a *De finibus*, V, 10, 29.

citar la resposta de Menedem a l'argument de la solidaritat humana adduït per Cremes, Montaigne reclama el dret a viure lliurement la pròpia vida sense que s'hi immisceixin els altres. La frase fa pensar en molts altres passatges dels *Assaigs*. Per exemple, al començament del capítol «De la solitud» (I, 39) el perigordí es desempallega sense contemplacions de la idea, clàssica i tradicional, que hem nascut, no per a nosaltres mateixos, sinó per a la comunitat: «Et quant à ce beau mot dequoy se couvre l'ambition et l'avarice: Que nous ne sommes pas nez pour nostre particulier, ains pour le publicq, rapportons nous en hardiment à ceux qui sont en la danse [...]» (I, 39, 237).³⁴ En aquest mateix capítol, abans de citar un altre significatiu fragment de Terenci, Montaigne es lamenta: «Nos affaires ne nous donnoient pas assez de peine, prenons encores à nous tourmenter et rompre la teste de ceux de nos voisins et amis» (I, 39, 242).³⁵ Al final de «De trois commerces» (III, 3) llegim una declaració molt contundent que va en la mateixa direcció: «Je vis du jour à la journée; et, parlant en reverence, ne vis que pour moy: mes desseins se terminent là» (III, 3, 828). (En un afegit posterior al passatge Montaigne conclou la seva valoració sobre determinades comunitats monacals amb una altra sentència categòrica: «Et trouve aucunement plus supportable d'estre tousjours seul, que ne le pouvoir jamais estre».)³⁶ A «De la vanité» (III, 9) Montaigne fa seva una idea rebutada expressament al *De constantia* de Justus Lipsius: «Joinct que certes à peu pres *tantum ex publicis malis sentimus, quantum ad privatas res pertinet* [Només sentim els mals públics en la mesura que afecten els nostres interessos particulars]».³⁷ Aquests i molts altres passatges similars dels *Assaigs* posen en qüestió, al nostre parer, l'«humanisme» de Montaigne. ¿No som més a prop, en realitat, del plantejament que en el seu moment farà un liberal com J. S. Mill: «[...] The individual is not accountable to society for his actions, in so far as these concern the interests of no person but himself»?³⁸

III

Fixem-nos ara, de nou, en la cèlebre afirmació «Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition». No podem sinó fer nostres les precisions de Pouilloux o Tournon: no ens sembla que Montaigne mostri aquí cap interès a postular una essència

³⁴ Contrasteu-ho amb Plató, *Carta IX*, 358 A; Ciceró, *De officiis*, I, 7, 22; *De finibus*, II, 14, 45; Lucà, *Pharsalia*, II, 383; Sèneca, *Epistulae*, 95, 53.

³⁵ El fragment de Terenci pot traduir-se així: «Ja és prou que un home hagi de buscar-se i ficar-se al cor algú [quod] que estimi més que a si mateix!» (*Adelphoe*, I, 1, 38-39; trad. J. Coromines, Barcelona, Bernat Metge, 1960).

³⁶ III, 3, 829.

³⁷ III, 12, 1047; la frase llatina prové de Titus Livi, XXX, 44. Cf. J. LIPSIVS, *De constantia*, I, 8.

³⁸ J. S. MILL, *On Liberty*, 5. Han defensat el liberalisme o «protoliberalisme» de Montaigne, per exemple, NANNERL O. KEOHANE, «Montaigne's Individualism», *Political Theory*, 5 (3), 1977, p. 363-390 (p. 384); ALAN LEVINE, *Sensual Philosophy. Toleration, Skepticism, and Montaigne's Politics of the Self*, Lanham, Lenxington Books, 2001, p. 168 i 250. Cf. també A. COMPAGNON, «Montaigne hoy», *cit.*, p. xxviii: «La tolerancia y la libertad — la libertad negativa de Isaiah Berlin — tales son en efecto los valores supremos exaltados en *Los ensayos*».

o natura humana universal. Com resumeix Faye, «il n'est pas question, ici, de statuer ontologiquement ou logiquement sur la relation de l'espèce à l'individu, ou de l'universel au particulier».³⁹ Però, podem seguir Pouilloux quan proposa entendre-hi «chaque homme supporte la forme entière de la nécessité de la mort»?⁴⁰ No és això incórrer en una hermenèutica massa subtil? La frase de Montaigne té un sentit positiu que no pot obviar-se. Aquest caràcter positiu es posa de manifest amb una mica més de claredat si ens fixem en les paraules immediatament anteriors: «Je propose une vie basse et sans lustre, c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée qu'à une vie de plus riche estoffe» (III, 2, 805). S'estableix dins d'aquest fragment un interessant joc de correspondències. D'una banda, els termes «chaque homme» evocuen les expressions «une vie basse et sans lustre» i «une vie populaire et privée» (també, és clar, «une vie de plus riche estoffe»); d'altra banda, el sintagma «la forme entière de l'humaine condition» reitera d'alguna manera el que s'ha dit amb les paraules «toute la philosophie morale». El difícil terme «porte» (conté?, comporta?) té simplement, ens sembla, un sentit proper al d'«attache». I tot plegat remet a l'*incipit* del capítol: «Les autres forment l'homme; je le recite et en represente un particulier bien mal formé [...]» (III, 2, 804). Sota aquesta llum, es pot dir que la sentència en qüestió expressa l'equivalència de tots els homes des del punt de vista de la formació humana, de la filosofia moral: qualsevol home, per mal format que estigui, per comuna o vulgar que sigui la seva vida, «porte» la plenitud de possibilitats existencials de què és susceptible l'ésser humà, i per tant té el mateix valor com a exemple per a la filosofia moral.

Hi ha altres passatges dels *Assaigs* que poden evocar-se en aquest punt. Després de tot, en Montaigne no hi falten les afirmacions de la igualtat humana: «Car les hommes sont tous d'une espece [...]» (I, 14, 51); «Les ames des Empereurs et des savatiers son jettees à mesme moule» (II, 12, 476). Però fixem-nos en la sentència «Un petit homme est homme entier, comme un grand», que es troba a la part final del capítol «Que philosopher c'est apprendre à mourir» (I, 20, 96). A la seva font (sens dubte Sèneca, *Epistulae*, 93, 7) la frase al·ludeix a l'estatura física i serveix de terme de comparació per afirmar que una vida breu pot ser una vida «perfecta».⁴¹ Montaigne sembla que la posa en relació directament a la durada de la vida (acaba de dir: «Encore que ton aage ne soit pas achevé, ta vie l'est»). Amb tot, el paral·lelisme entre «la forme entière de l'humaine condition» i «homme entier» («homo perfectus» a Sèneca) és suggestiu. Totes dues expressions apunten cap a una plenitud o integritat que és ja present en aquelles vides que tendim a prejutjar com a incompletes per la seva aparent irrellevància.

Tanmateix, un altre passatge que se sol lligar amb la sentència en qüestió ens obre una perspectiva una mica diferent: «La vie de Caesar n'a poinct plus d'exemple que la nostre pour nous; et emperière, et populaire, c'est tousjours une vie que tous accidents

³⁹ E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit., p. 226.

⁴⁰ J.-Y. POUILLIUX, «La forme maîtresse», cit., p. 35.

⁴¹ «Quemadmodum in minore corporis habitu potest homo esse perfectus, sic et in minore temporis modo potest vita esse perfecta» (D'igual manera que dins una estatura petita l'home pot ésser perfecte, així pot ésser perfecta la vida dins la menor mesura de temps). La trad. és de Carles Cardó (Barcelona, Bernat Metge, 1930).

humains regardent» (III, 13, 1073-1074).⁴² En principi, també aquesta frase té una significació positiva: estableix l'equivalència entre la vida «populaire» i la d'un gran personatge com Cèsar a efectes d'exemplaritat (i per tant, segurament, de «philosophie morale»). El que domina, però, és el sentit negatiu: l'avertiment que cap home —ni tan sols Cèsar— pot considerar-se exempt dels «accidents humans». Montaigne sembla que ha reflexionat sobre l'assumpte des de molt abans. Ja la «Carta sobre la mort de La Boétie» recull els seus dubtes sobre la capacitat humana de transcendir aquests «accidents»: «Je luy dis [a La Boétie] que jusques lors j'avois pensé que Dieu ne nous donnast guieres si grand avantage sur les accidens humains, et croyois malaysement ce que quelque-fois j'en lisois parmy les histoires».⁴³

En realitat, és ben possible que ja el sintagma «la forme entiere de l'humaine condition» tingui un cert sentit negatiu: marcar un límit a les possibilitats de l'humà, un límit que cap ésser humà no pot transcendir. Montaigne vol subratllar, ens sembla, que «un [homme] particulier bien mal formé» (com ell mateix) conté ja totes les possibilitats de què l'home en general és capaç. No som gaire lluny de la idea negativa, recurrent als *Assaïgs* com hem vist, que cap home, per excepcional que sigui, no pot escapar a la condició humana, que cap home no pot considerar-se mai aliè a la humanitat.

Però intentarem fer un pas més. Volem cridar l'atenció (no som els primers que ho fem)⁴⁴ sobre l'analogia de la frase que ens ocupa amb un passatge agosarat i radical que apareix a l'«Apologie», a les pàgines que despleguen el «bestiari». La connexió amb aquestes paraules que no fan referència a la condició humana sinó al conjunt de la natura és tan subtil com intensa: «C'est une mesme nature qui roule son cours. Qui en auroit suffisamment jugé le present estat, en pourroit seurement conclurre et tout l'advenir et tout le passé» (II, 12, 467).⁴⁵ Així doncs, sembla que de la mateixa manera que tot home «porte» la totalitat de la condició humana, qualsevol estat de la natura ens pot servir, ben examinat, per conèixer la realitat natural de tots els temps. Per dir-ho amb Marcel Conche, Montaigne s'oposa aquí a la idea d'una naturalesa fecunda i creativa.⁴⁶ La natura és sempre igual a si mateixa. Com diu un altre passatge important de l'«Apologie», ho enclou tot «dans les termes de son progrez ordinaire» (II, 12, 575). Podem deduir de tot això que, en parlar de «la forme entiere de l'humaine condition», Montaigne adverteix que la «humanitat», com la naturalesa, és sempre igual a si mateixa? Això és ben bé el que sembla que es desprèn també d'altres afirmacions: «L'homme ne peut estre que ce qu'il est [...]» (II, 12, 520); «Ce sont tousjours bien lourdement des hommes» (III, 4, 835); «C'est tousjours à l'homme que nous avons affaire [...]» (III, 8, 930).

⁴² Sembla que el primer que va assenyalar aquesta relació va ser ERICH AUERBACH, «“L'humaine condition”», a Id., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad. I. Villanueva i E. Imaz, México, FCE, 1996 (1a. ed. alemanya 1942), p. 265-291 (p. 276).

⁴³ MONTAIGNE, «Fragment d'une lettre [...]», a Id., *Oeuvres complètes*, ed. A. Thibaudet i M. Rat, París, Gallimard, 1962, p. 1347-1360 (p. 1353).

⁴⁴ Cf. MICHAEL BARAZ, *L'être et la connaissance selon Montaigne*, Toulouse, José Corti, 1968, p. 14.

⁴⁵ En un altre lloc hem assenyalat el paral·lelisme entre aquest passatge i el fragment VI, 37 de les *Meditacions* de Marc Aureli (J. BAYOD, «“Que la vie du monde est infinie”: Montaigne y la tesis de la eternidad del mundo», *Les Dossiers du Grihl* [en línia], p. 50-55).

⁴⁶ M. CONCHE, «Avec Montaigne et sans lui», a Id., *Philosopher à l'infini*, París, PUF, 2005, p. 79-92 (p. 91).

IV

Volem, a l'últim, ocupar-nos d'una idea que, segons ens assegura el mateix Montaigne, defensava amb freqüència: «Ce que je maintiens ordinairement, qu'il se trouve plus de difference de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme» (II, 12, 466). La mateixa opinió apareix a «De l'inegalité qui est entre nous»: «A la verité, je trouve si loing d'Epaminundas, comme je l'imagine, jusques à tel que je connois, je dy capable de sens commun, que j'encherirois volontiers sur Plutarque; et dirois qu'il y a plus de distance de tel à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste [...]» (I, 42, 258), un capítol en què Montaigne insisteix sobre «les extremes differences qui sont entre nous» (I, 42, 260) i sobre la gran distància que separa el savi de la multitud: «Comparez luy [amb el savi] la tourbe de nos hommes, stupide, basse, servile, instable, et continuellement flotante en l'orage des passions diverses qui la poussent et repoussent: pendant toute d'autrui; il y a plus d'esloignement que du Ciel à la terre [...]» (I, 41, 260). Com assenyala Pouilloux, és una fórmula ruda i xocant en boca d'un humanista.⁴⁷ No pot estranyar gaire la reacció de Todorov, que a *Nous et les autres* (1989) comenta amb duresa: «Dans son attachement aveugle à la "coutume", Montaigne renonce non seulement aux jugements absolus mais même à l'unité du genre humain: la différence culturelle l'emporte sur l'identité naturelle. [...] On imagine facilement toutes les conséquences qu'on pourrait tirer d'une telle maxime: certains hommes ne méritent-ils pas d'être traités pire que les bêtes?».⁴⁸ I tanmateix, amb una hermenèutica més subtil, Magnard albira en «ce paradoxe qu'il est communauté plus certaine entre bêtes et hommes qu'entre hommes» la postulació d'una humanitat transespecífica capaç d'assumir com a pròpies «toutes les allures de vie sans exclusion ni discrimination du déviant, de l'anomal, de l'anormal, du fou, du mutant, voire du monstrueux».⁴⁹

En realitat, Montaigne abraça un tòpic que circulava feia temps pel pensament europeu. Com recorda Luca Bianchi, Maimònides havia assenyalat, a la *Guia dels perplexos*, que el comportament dels individus de l'espècie humana és tan heterogeni que podria pensar-se que formen part d'espècies diferents: «In specie hominum, adeo quod invenies duos homines diferentes in moribus, sicut si essent duorum specierum».⁵⁰ A començaments del segle XVI Pomponazzi havia recorregut a una concepció similar, potser per influència del gran filòsof jueu.⁵¹ A *De immortalitate animae* (1516) trobem

⁴⁷ J.-Y. POUILLOUX, *Montaigne. L'éveil de la pensée, cit.*, p. 176; cf. Id., «La forme maîtresse», *cit.*, p. 34. Vegeu també A. TOURNON, «L'humaine condition», *cit.*, p. 23.

⁴⁸ T. TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, París, Seuil, 1989, p. 56; vegeu la crítica a Todorov de FERRAN SÁEZ MATEU, *L'antihumanisme de Montaigne en el pensament de Todorov i Lévi-Strauss*, a J. M. BERMUDO (ed.), *Del humanismo al humanitarismo*, Barcelona, Horsori, 2006, p. 63-76 (p. 71-74). En canvi, a *Le jardin imparfait, cit.*, p. 15, 67, tot distingint «individualisme» d'«humanisme», Todorov sosté que Montaigne presenta la primera versió coherent de la doctrina humanista a França.

⁴⁹ P. MAGNARD, *Questions à l'humanisme, cit.*, p. 137-138.

⁵⁰ MAIMÓNIDES, *Dux Neutorum*, París, 1520, II, 40, f. 66r, citat a L. Bianchi, «Pomponazzi "politicamente corretto"? La disuguaglianza fra gli uomini nel *Tractatus de immortalitate animae*», a Id., *Studi sull'aristolismo del Rinascimento*, Padua, Il Poligrafo, 2003, p. 63-99 (p. 85).

⁵¹ L. BIANCHI, «Pomponazzi "politicamente corretto"?», *cit.*, p. 85.

diversos passatges en aquest sentit. Per exemple, al capítol 9, després d'establir el principi que la natura sempre procedeix per graus, el filòsof de Màntua assegura que són gairebé infinits els homes que sembla que estan dotats de menys intel·ligència que molts animals: «Sunt animalia, quae ad tantam perfectionem perveniunt, ut intellectum habere existimentur [...]. Immo infiniti fere homines minus videntur habere de intellectu quam multae bestiae».⁵² Al temps de Montaigne Jean Bodin, a *Les six livres de la République* (1576), al·lega una idea similar amb el propòsit de rebutjar els «Estats populars».⁵³ I al *Quod nihil scitur* (1581) de Francisco Sánchez pot llegir-se un comentari que va en la mateixa direcció: «Denique sunt homines quidam, quos maxime dubites an rationales, an potius irrationales vocare debeas. At contra bruta videre est, quae maiore cum ratione rationalia dicere possis quam ex hominibus aliquos».⁵⁴ Sánchez en fa un argument contra l'existència de l'universal «home» i a favor de la tesi que només existeixen els individus: «Quomodo enim verum esset, dicere omnem hominem rationalem, si plures aut solus unus irrationalis sit?».⁵⁵

Creu l'autor dels *Assaigs* que la diferència que separa uns homes dels altres —en concret, el savi de l'ignorant— és tan gran que en rigor no pot parlar-se d'una identitat humana compartida? La fórmula ens fa pensar, en efecte, en l'«antropologia de l'equivocitat» que Bianchi atribueix a la tradició averroista (i a Pomponazzi en particular), una antropologia segons la qual la diferència entre doctes i incultes és tan gran com la que hi ha entre vius i morts.⁵⁶ Abans de treure'n massa conseqüències, caldria, però, remarcar que Montaigne presenta la frase en qüestió més com una declaració polèmica que com una asserció doctrinal. I potser hauríem de donar per descomptat un cert grau d'hipèrbole en un narrador amant de les paradoxes i inclinat a «grossi[r] et enfle[r] [s]on subject» (III, 11, 1028).⁵⁷ En tot cas, ens sembla que l'extrema diferència moral o intel·lectual a què Montaigne es refereix no suposa la destrucció d'una certa unitat humana.⁵⁸

De fet, quan el perigordí en un passatge de l'«Apologie» (II, 12, 501-502) utilitza expressament la imatge de la diferència entre vius i morts, tot citant uns versos de Lucreci («le peuple, / Qui vigilans stertit, / mortua cui vita est prope jam viuo atque

⁵² P. POMPONAZZI, *De immortalitate animae*, B. Mojsisch (ed.), Hamburg, F. Meiner, 1990, 9, p. 100 (vegeu també, 8, p. 54; 14, p. 228); cf. L. BIANCHI, «Pomponazzi “politicamente corretto”?», *cit.*, p. 77-78.

⁵³ J. BODIN, *Les six livres de la République*, Gérard Mairet (ed.), París, Librairie Générale Française, 1993, VI, 4, p. 537.

⁵⁴ F. SÁNCHEZ, *Quod nihil scitur*, S. Rábade i altres (eds.), Madrid, CSIC, 1984, p. 128.

⁵⁵ *Ibidem*. Sobre el nominalisme de Sánchez, vegeu M. A. GRANADA, «Francisco Sanchez et les courants critiques de la philosophie du XVIe siècle», *Bruniana & Campanelliana*, 15, 1, 2009, p. 29-45 (p. 38).

⁵⁶ L. BIANCHI, «Filosofi, Uomini e Brutti. Note per la storia di un'antropologia “averroista”», *Rinascimento*, 2a sèrie, 32, 1992, p. 185-201 (p. 189, 191). Cf. M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unió con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, p. 23, 274-275.

⁵⁷ Cf. E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, *cit.*, p. 51.

⁵⁸ Cf. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1, París, Gallimard, 1969, p. 71.

videnti»), ho fa preservant la unitat del gènere humà.⁵⁹ En aquest passatge, en efecte, l'autor dels *Assaigs* parla de «l'homme en sa plus haute assiete» i de «la hauteur extreme de l'humaine nature» per referir-se a la minoria dels esperits selectes («ce petit nombre d'hommes excellens et triez»), i afirma que «les maladies et les defauts» que es trobin en aquesta elit podran ser extrapolats al conjunt de la humanitat: «Les maladies et les defauts que nous trouverons en ce college là, le monde les pourra hardiment bien avouer pour siens» (II, 12, 501-502). Per dir-ho amb els termes del passatge de «Du repentir», ara invertits, el que val per a «une vie de plus riche estoffe» ha de valer *a fortiori* per a «une vie basse et sans lustre». Ara bé, observeu que l'èmfasi és posat de nou en les limitacions de la condició humana. Una cosa sembla clara: per l'autor dels *Assaigs* almenys sense ajuda divina ni l'elit dels homes excelsos ni la majoria d'homes comuns poden anar més enllà de «la forme [...] de l'humaine condition». Ara bé, que Montaigne consideri que tal forma es troba completa, «entière», tant en els uns com en els altres podria ser un bon argument per defensar que, efectivament, «aquest príncep dels egotistes»⁶⁰ va ser a la seva manera un humanista.

⁵⁹ Averrois sostenia, en efecte: «Manifestum est quod praedicatio nominis hominis perfecti a scientia speculatiua, et non perfecti, siue non habentis aptitudinem quae perfici possit est aequiuoca: sicut nomen hominis, quod praedicatur de homine uiuo, et de homine mortuo [...]» (Averrois, *Proemium in libros Physicorum*, cit. a L. BIANCHI, «Filosofi, Uomini e Bruti...», p. 191-192). Els versos de Lucreci corresponen a *De rerum natura*, III, 1048 i 1046 amb lleugers canvis (el poble «que ronca despert, que, gaudint de la vida i de la vista, té una vida gairebé morta», adaptem la trad. de Miquel Dolç, Barcelona, Laia, 1986). La mateixa imatge és present al *Convivio* de Dante i a alguns dels diàlegs italians de Giordano Bruno (vegeu M. A. GRANADA, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, Barcelona, Herder, 2005, p. 66-69, 172).

⁶⁰ EMERSON, Ralph W: *Representative men*, «Montaigne; or, the Skeptic».

Bibliografia

- AULOTTE, R. (1990): «Montaigne et l'humanisme», a *Montaigne. Penseur et philosophe* (1588-1988), París: H. Champion, 1990.
- BADY, R. (1964): *L'homme et son «institution» de Montaigne à Bérulle, 1580-1625*, París: Belles Lettres.
- COMTE-SPONVILLE, A.: «Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les “Essais”», *Revue Internationale de Philosophie*, 46, 1992, p. 234-279.
- DUBOIS, CL.-G. (1995): «Montaigne ou la reconquête de la dignité humaine sur l'inhumanité des temps», a *La Dignité de l'homme (Actes du Colloque de la Sorbonne, novembre 1992)*, París: Champion, p. 173-183.
- FAYE, E. (1998): *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París: Vrin.
- FRAME D. (1955): *Montaigne's Discovery of Man: The Humanization of a Humanist*, NovaYork: Columbia University Press.
- GOUGENHEIM, G. i SCHUHL, P.-M. (1967): *Trois essais de Montaigne*, París: Vrin, (1a. ed. 1951).
- GOUHIER, H. (1987): *L'anti-humanisme au XVIIe siècle*, París: Vrin.
- HORKHEIMER, M. (1982): *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid: Alianza.
- LEVINE, A. (2008): «Cruelty, Humanity, and the Liberalism of Fear: Judith Shklar's Montaigne», a *Montaigne Studies*, 20, 2008, p. 157-170.
- MAGNARD, P. (2000): *Questions à l'humanisme*, París: PUF.
- MARION, J.-L. (2004) «Qui suis-je pour ne pas dire “ego sum, ego existo”», a V. CARRAUD I J.-L. MARION (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París: PUF, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. (2000): «Lecture de Montaigne», a Id., *Signes*, París: Gallimard.
- POUILLOUX, J.-Y. (1999): «La forme maîtresse», a DEMONET, M.-L. (ed.), *Montaigne et la question de l'homme*, París, PUF, 1999
- SCREECH, M. A. (1992): *Montaigne et la mélancolie. La sagesse des «Essais»*, trad. francesa de Fl. Bourgne i J.-L. Haquette, París: PUF.
- SHKLAR, J. (1984): «Putting Cruelty First», a Id., *Ordinary Vices*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.
- STAROBINSKI, J. (1993): *Montaigne en mouvement*, París: Gallimard.
- TODOROV, T. (1998): *Le jardin imparfait*, París: Grasset.
- TOURNON, A. (1983): *Montaigne. La glose et l'essai*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- TOURNON, A. (2006): «Route par ailleurs». *Le «nouveau langage» des «Essais»*, París: H. Champion.

LA ACTUALIDAD DE MICHEL DE MONTAIGNE EN EL DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE LA IDENTIDAD

Raquel Lázaro

Universidad de Navarra

ABSTRACT: The issue of identity, which is connected with *self-understanding*, is a very important question in modern thinking, especially in Montaigne's writings and also in those of Descartes. In this respect, the french moralist and Descartes can both be tied in with one of the most widely read authors in the 16th and 17th centuries: St. Augustine. Identity has once again become a subject of increasing relevance. Bodei, Parfit, Singer, Spaemann and Taylor have debated on the theme, starting out from certain modern philosophical assumptions. In this paper, we aim to link this contemporary debate on identity with Montaigne, Descartes and St. Augustine in order to gain a better insight into the concept of «the self» when he put the question about self-understanding and to see to what extent epistemological and ontological assumptions have changed with current debate on the subject of identity.

KEY WORDS: Identity, «the self», Montaigne, Descartes, St. Augustine.

RESUMEN: La cuestión sobre la identidad remite al *propio conocimiento*. Es una cuestión clave en el pensamiento moderno, especialmente en los escritos de Montaigne, y también en la obra cartesiana. Tanto el moralista francés como Descartes están conectados, en esta cuestión, con uno de los autores más leídos en los siglos XVI y XVII: San Agustín. Hoy en día la pregunta por la identidad vuelve a tener creciente actualidad. Bodei, Parfit, Singer, Spaemann y Taylor han debatido sobre identidad partiendo de algunas claves filosóficas modernas. Es nuestro propósito, en este breve estudio, poner en conexión aquel debate contemporáneo sobre identidad con Montaigne, Descartes y S. Agustín para comprender mejor cómo se entiende el «yo», cuando pregunta por sí mismo y ver, hasta qué punto, el debate actual ha variado sus premisas epistemológicas y ontológicas.

PALABRAS CLAVE: Identidad, «yo», Montaigne, Descartes, S. Agustín.

1. Introducción

El mandato délfico: «Hombre, concóctete a ti mismo», vuelve a tener creciente actualidad. Ese concóctete tiene que ver con la propia *identidad*: ¿quién soy yo?, ¿existe algo que permita saberse *uno y el mismo*? La identidad apunta a la comprensión de nosotros mismos.¹ El hombre contemporáneo puede responder sobre su identidad desde la multiplicidad fenomenológica que compone la vida; sin embargo, la respuesta acerca del *yo profundo*, —el subsistente—, no resulta fácil, ni inmediata. Se extiende el convencimiento, hoy, de que nada permanece más allá de la percepción efímera del puntual presente.

Nos proponemos estudiar la cuestión en la modernidad temprana: ¿Cómo entendió Montaigne la identidad, cuando es el yo, quien toma la tarea del propio conocimiento? La vuelta sobre uno mismo, intentando superar la multiplicidad sensible, fue la senda montañista y dejó profunda huella en autores del XVII. De otra parte, S. Agustín —muy leído durante aquella primera modernidad— ya transitó la vía de la interioridad. Su contexto intelectual y su concepción del hombre no fueron del todo ajenos al montañista. Encontramos en ambos: la pugna entre el *hombre interior* y el *hombre exterior*, y el protagonismo de la experiencia. Sin embargo, ¿coinciden en la respuesta sobre autonocimiento e identidad?

Montaigne parece un postmoderno en el albor de la modernidad, quizá por ello adquiere hoy notable protagonismo. ¿Qué aporta a la discusión contemporánea sobre identidad? Y, en diálogo con él, ¿qué añaden Descartes y Agustín? Los tres son figuras claves en el itinerario filosófico que prima la interioridad. Acercarse a Montaigne, desde la cuestión identitaria, es incidir en uno de los temas que mejor alumbraba la doctrina expuesta en sus *Ensayos*.

2. Del debate contemporáneo sobre identidad

Se anuncia, hace tiempo, el fin de la modernidad. La razón, en su versión racionalista, está en crisis. Su pretensión de dar cuenta *a priori* de todo *el saber* de modo universal y necesario ha resultado fallida. Ahora el gusto por lo universal se torna en gusto por lo particular, la unidad de orden metafísico deja paso a la multiplicidad de orden empírico. La razón ha devenido, en el transcurso de los tres últimos siglos, una mediación instrumental, calculadora, puesta al servicio de la técnica científica y olvidadiza de toda vocación metafísica. El escepticismo adquiere nuevo protagonismo en nuestros días.

La crisis de la razón redundará en crisis de lo humano. El hombre pregunta, de nuevo, quién es él. La indagación en la cuestión y su respuesta supone, para algunos, *inventar un hombre nuevo*. ¿Ser racional sigue siendo rasgo identitario del hombre? Pero, cuando la vida se experimenta amenazada por una razón instrumental y tecnificada, que pretende ejercer un dominio despótico, ¿qué significa *racional*? Remo Bodei ha señalado que el

¹ Cfr. TAYLOR, Ch. (1996): *Fuentes del yo*, Paidós: Barcelona, pp. 44-47.

intento de cambiar toda herencia biológica técnicamente, así como lo recibido hasta ahora como legado de leyes de la naturaleza o voluntad divina, tendrá consecuencias sobre la naturaleza humana.²

Para Bodei la identidad construida por la biotecnología concede mayor libertad, al tiempo que un complejo mundo de nuevos significados.³ Donde está su potencialidad, está su amenaza: «A tal cuerpo —que pronto será pluritransplantado y provisto de numerosas prótesis proyectadas para incrementar sus funciones y prestaciones— corresponde frecuentemente, en cambio, una conciencia que corre el peligro de sufrir supinamente relaciones de dominio (...), el uso político de las técnicas y de los *media* ponen en discusión las tradiciones del humanismo europeo con sus valores de dignidad y libertad (...), amenazando con introducir nuevas formas de planificado sometimiento gregario. Es decir, existe el riesgo de crear hombres y mujeres de criadero, aunque procurándoles la satisfacción de legítimas necesidades primarias y secundarias (...) (alimentación, sexo, diversión)».⁴

Ahora bien, ¿querríamos vivir en *Matrix* sometidos al dominio biotecnológico del poder político?, ¿preferiríamos una autoconservación y placer permanentes a una vida más arriesgada, pero obrada desde el yo?, ¿no tendemos ya de alguna manera hacia un *Gran Hermano* que, con la pretensión de asegurarnos técnicamente *determinada calidad* de vida, amenaza con destruirla precisamente en aquello que la caracteriza: el riesgo, el estar más allá de un control absoluto, etc.?

Parfit,⁵ Singer,⁶ Taylor⁷ y Spaemann⁸ han debatido en las últimas décadas sobre *qué significa persona* y *cuál es su identidad*. Sus cuestiones están implícitas en las planteadas por Bodei: ¿cómo se relacionan *persona e identidad* con *sustancia y conciencia*? Estos cuatro autores se remontan a Descartes y Locke; y, explícita o implícitamente, toman en cuenta la aportación de Montaigne. La identidad⁹ es una cuestión típicamente moderna. Debatir sobre ella es retrotraerse a la Francia e Inglaterra del XVII. Hagámoslo en diálogo con nuestros contemporáneos.

Parfit y Singer, herederos del empirismo de Locke, acentúan la *conciencia psicológica* como lo distintivo del yo, que Locke llama *persona*.¹⁰ Distinguen entre *ser hombre* y *ser persona*. «Hombre» queda definido por un *organismo biológico*; mientras que «persona» significa *tener biografía*, es decir, tomar conscientemente decisiones libres, y mantener la conciencia de la continuidad y conectividad de los estados físicos y psicológicos del sujeto. Su tradición empirista les aleja de entender al sujeto como

² Cfr. BODEI, R. (2007): «¿Hacia humanos de criadero?», en *Thémata*, 39, 2007, pp. 15-22.

³ Cfr. BODEI, R. (2008): «Pensar el futuro. Incertidumbre y complejidad», en *Daimon*, suplemento 2, 2008, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ Cfr. PARFIT, D. (2004): *Razones y Personas*, Madrid: A. Machado Libros

⁶ Cfr. SINGER, P. (2003): *Ética práctica*, Madrid: Cambridge University Press.

⁷ Cfr. TAYLOR, Ch. *Op. cit.*

⁸ Cfr. SPAEMANN, R. (2000): *Personas*, Pamplona: Eunsa.

⁹ Cfr. ARENAS, L. (2002): *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*, Madrid: Biblioteca Nueva. Cfr. también LINÑAS BEGON, J. Ll. (2006): «Los Essais como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal», en *Daimon*, 37, 2006, pp. 59-71.

¹⁰ LOCKE, J. *An Essay concerning Human Understanding*, 1690, II, xxvii, §21 y 26.

sustancia. Por tanto, nada hay permanente, salvo la continuidad física de un cuerpo con un cerebro que percibe. No existen *egos sustanciales* cartesianos, sino conciencias psicológicas cargadas de percepciones y experiencias sensibles que se suceden y se mantienen conectadas.¹¹ Llamamos *yo* a una secuencia de *identidades personales* que perduran psicológicamente, sin ser nada subsistente.¹² Montaigne podría suscribir algunas de estas afirmaciones.

Singer no concede que *la vida de un hombre* en sus primeras fases de crecimiento tenga valor absoluto; no valdría más que la de un animal no racional, pues, mientras no se desarrolle la conciencia de sí, la capacidad de sentir, etc., los niveles de conocimiento entre animales y hombres son similares. Singer retoma la vieja cuestión, que también Montaigne y Agustín discutieron: ¿es el *hombre* superior al *animal no racional*?

Taylor y Spaemann responden a Parfit y Singer desde una filosofía que da peso a las cuestiones ontológicas, y no reniega del humanismo cristiano. Taylor acentúa el horizonte moral: la identidad que, en parte, se es y, en parte, se alcanza desde el obrar, tiene que ver con la *realización del bien* dentro de un plexo de relaciones sociales — tradición, nación, política, religión, etc. —. El bien es la sustancia de la vida, y de la relación que el hombre guarde con él nace la identidad. Ese bien es *fin*: algo trascendente que da orientación última a la existencia. La modernidad, en cambio, no lo entiende así; la vida, entonces, se comprende reducidamente. Parfit y Singer detentan, justamente, versiones reduccionistas. Taylor atiende explícitamente al legado montañista. Destaca la importancia que para Montaigne adquiere el *yo que pregunta*, quien busca conocerse desde su experiencia particular, dentro de un contexto moral.

Spaemann rebate la distinción entre hombre y persona de Parfit y Singer. Persona no se define por la *conciencia de la continuidad*, pues nos identificamos a nosotros mismos a través del tiempo, sin ser consciente de todos los estados anteriores. La *identidad numérica* es constitutiva de la persona;¹³ su identidad es la de un ser vivo, cuya *vida consciente* no es primero consciente de sí como conciencia, sino como vida, es decir, como impulso a un fin. Un ser tal existe antes de ser consciente, sólo posteriormente toma conciencia de sí. Montaigne también entiende al hombre como *unidad anímico-corporal*, y es tarea del *hombre vivo* — cada yo particular — tomar conciencia de sí; pero se distanciaría de Spaemann respecto al fin, pues para el francés nunca se alcanza la perfección del ser, jamás alcanza perfectamente su fin.

Spaemann rehabilita que para el hombre *ser es vivir*, que no queda reducido a la vida de la conciencia, pues, hay una continuidad de la conciencia que no es conciencia de la continuidad.¹⁴ Lo continuo tiene el carácter de una identidad — *un algo uno y lo*

¹¹ Parfit precisa, por relación a Locke, que la conectividad entre los estados de conciencia no hace falta que sea fuerte: «soy la misma persona que yo mismo hace veinte años, aunque ahora no esté conectado fuertemente a mi mismo de entonces». PARFIT, D. *Op. cit.*, p. 383.

¹² Cfr. FINNIS, J. *Intention and Identity. Collected Essays: Volume II*. Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 150.

¹³ Cfr. SPAEMANN, R. *Op. cit.*, pp. 88-89.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 143. Millán-Puelles recoge la misma idea: el ser que soy no se reduce a ser sujeto consciente. El quién sea uno, respondido desde el yo, es la experiencia de una conciencia inadecuada, una subjetividad que no es completamente transparente a sí en sus vivencias, la subjetividad se vive «cuerpo», no sólo «conciencia», la realidad biológica forma parte de la identidad que se pretende conocer. Cfr. MILLÁN-PUELLES, A. (1967): *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp, pp. 117 y 385.

mismo— que es más que conciencia. La persona no es el resultado de un desarrollo, sino la *estructura característica* de ese desarrollo. El ser de la persona es la vida de un hombre, que pertenece biológicamente al género humano, pero que podría tomar distancia de su propia esencia, es decir, la podría realizar o no; pero, si la cumpliera, la realizaría novedosamente; he ahí su *identidad singular*. También Montaigne defenderá la *originalidad* de cada *yo*, pero siempre vinculada a la única esencia posible al hombre: la imperfección. Montaigne no toma al *yo* desde una naturaleza universal y teleológica, sino en su condición particular, siempre inacabada.

He aquí lo principal del *status quaestionis* acerca de uno de los debates contemporáneos sobre identidad. Bodei, Parfit, Singer, Taylor y Spaemann coinciden, al menos, en dos puntos:

1. Buscan la solución al problema tal como lo dejó planteado la primera modernidad, de la que nos vamos a ocupar ahora.
2. Entienden que la identidad no se resuelve desde esencias universales abstractas, pues aquella reclama que la persona concreta —el *yo*— obre.

No coinciden, obviamente, en sus respuestas. Bodei, Parfit y Singer se decantan por un dualismo de corte racionalista, el primero, y empirista, los últimos. En cambio, Taylor y Spaemann defienden una sustancia compuesta, que tomando conciencia de sí, realiza su esencia singularmente a través del obrar moral y la cultura. La identidad, entonces, es creada por las acciones, a partir de subjetividades reales, seres sustantivos que tienen identidad racional, la ejerzan o no. De hecho, esto es lo peculiar y paradójico de la *identidad* que, en cierto modo, *rebasa al yo*. La realidad que somos es más rica que nuestro conocimiento de ella. Nadie se conoce de modo completo. Nadie alcanza un perfecto ajuste entre su ser y su conocer. *Mi yo* no queda suficientemente expresado en una secuencia de percepciones, tampoco en un concepto humano, ni nombre propio,¹⁵ eso es sólo —según la tesis cristiana— propio de Dios: el *Logos divino expresa* quién es Dios.

3. Vida e identidad en Montaigne y Descartes

Nuestro tiempo histórico se asemeja al inicio de la modernidad filosófica. Aunque la aplicación técnica no había llegado tan lejos, sí estaban presentes, desde finales del XVI, ciertas notas vigentes también hoy. El escepticismo, la violencia y el auge de las ciencias constituían parte del escenario en que se alumbró el sujeto montañista, y su antítesis, el

¹⁵ También Carlos Thiebaut señala este punto. Si bien hay una diferencia clara entre su propuesta y la nuestra. Thiebaut sostiene que el nombrar antiguo es dominador frente al moderno, que exige la tarea ética en presente de construir la propia identidad sin el metatexto de sentido que da creer en el Ser. Sin embargo, aquí, queremos indicar que la creencia en Dios no anula la tarea ética de realizar la propia identidad, si bien el hombre no la construye sólo, sino —como veremos en S. Agustín— desde quien da el ser. La mística auténtica no anula al hombre, ni su tarea ética, sino más bien, evita el autoengaño, libera de aquello que impide reconocer y construir la identidad. Cfr. THIEBAUT, C. (1990): *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Madrid: Visor, p. 206.

cartesiano. Esas notas son también escenario para el hombre contemporáneo que, en cambio, ya no se reconoce mayoritariamente en la identidad fuerte y definida del *cogito* cartesiano, sino más bien, en una razón débil, que abandonada al escepticismo no pretende alcanzar identidad alguna definitiva: «El típico problema postmoderno de la identidad, se refiere sobre todo, a cómo evitarla, cómo mantener siempre todas las opciones abiertas, sin comprometerse con ninguna en particular».¹⁶ Pero, ¿no es ésta la propuesta montañista?, ¿qué modernidad¹⁷ ha quedado clausurada?

Encontramos corrientes postmodernas que acogen la fórmula identitaria monañista: la tarea del hombre es *ensayarse*¹⁸ una y otra vez, sabiendo que jamás alcanza la verdad que lo define. Somos en el «decirnos», pero «ningún decir» es definitivo; el *ensayo* es necesario para una identidad en permanente construcción.¹⁹ El yo no se conoce como sustancia, sino como *acción y juicio contradictorio y cambiante*; tal como se percibe es, por tanto, el yo es justamente *lo no idéntico*. Cada hombre particular se conoce a sí mismo, no conforme a una esencia universal permanente, sino en su *condición natural* de agente en continuo movimiento. El *yo montañista* se experimenta temporal, contingente, mudable e imperfecto. La identidad se pretende efímera e inaprensible. Pero, ¿no es esto una contradicción en los términos? De Montaigne podemos señalar «rasgos identitarios»: donde nació, quién era su padre, a qué se dedicó, etc.-, si bien, nunca aprehenderemos completamente su ser singular, que, sin embargo, ha de permanecer, pues de lo contrario ¿a quién adscribir esos rasgos? No conocer absolutamente la identidad, no significa no conocerla en absoluto.

Hoy, al diseñar un *hombre nuevo* interesa perpetuar el *ensayo*. Quizá por ello, Montaigne esté de moda. Pero, quizá, ese diseño también derive de las promesas cartesianas en la parte VI del *Discurso*, las cuales atañen, no al *cogito*, sino al *hombre, unión de alma y cuerpo* —denominada también *persona*—²⁰. Es el *hombre* quien vive en medio de la contingencia y usa las ciencias experimentales en su acción cotidiana.

Spaemann afirma que la *vida* es la cuestión clave para la filosofía del siglo XXI, y es Alquié²¹ quien señala que la *vida* es revisada a partir del dualismo cartesiano, pensada de un modo nuevo. Si bien, el nuevo rumbo del pensar moderno lo había iniciado, en parte, Montaigne, a quien —sin decirlo expresamente— responde Descartes. Vida e identidad están conectadas.

¹⁶ GONZÁLEZ, A. M. (2009): *Ficción e identidad. Ensayos de cultura postmoderna*, Madrid: Rialp, p. 129.

¹⁷ Montaigne propone otra modernidad. Cfr. LLINÀS BEGON, J. LI. (2009): *L'home de Montaigne*, Barcelona: Proa, p. 128.

¹⁸ Técnicamente para Montaigne el término *ensayar* significa: «experimentar, en el sentido de ponerse a prueba para conocer la propia fuerza y debilidad, su propia naturaleza», LLINÀS BEGON, J. LI. *Art. cit.*, p. 65.

¹⁹ Cfr. Cfr. THIEBAUT, C. *Op. cit.*, pp. 134, 180-181 y 200.

²⁰ «Uno es una sola persona, que tiene juntos un cuerpo y un pensamiento», Carta de Descartes a Elisabeth, 28 de junio de 1643, en *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*, Paris: Flammarion, 1989, p. 75.

²¹ Cfr. ALQUIÉ, F. (1990): *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París: PUF (1ª ed. 1950).

3. 1. El yo de Michel de Montaigne

Para Montaigne la moral es un vivir en sociedad y un aprender a no temer la muerte. El moralista francés se interroga por su vida. No quiere investigar notas universales y esenciales sobre el hombre en general, sino conocer *quién es él mismo*. La *auténtica filosofía* busca el retiro de la propia alma, para que se examine minuciosamente, en detalle. El alma no debe obrar para exhibirse, sino que ha de penetrar obstinadamente su interioridad, ocuparse de sí. Eso son los *Ensayos*:²² el ocuparse de Michel de Montaigne de sí mismo.²³

Su *libro* quiere mostrar que el *hombre es sólo hombre*.²⁴ No puede remontarse por encima de la Humanidad, ni comprenderse desde Dios, Ser perfecto. La exposición del vivir de Montaigne busca patentizarlo. La vida humana transparenta su condición sensible, siempre particular; trasluce perpetua imperfección: ahí está el *hombre concreto*. Es preciso buscar el propio conocimiento, antes que el del mundo, porque las cosas las recibimos no según su ser, sino según el propio yo. Se inicia el giro de lo ontológico hacia lo psicológico. La metafísica es imposible: el ser no es accesible.²⁵ El objeto de conocimiento es el individuo, y cada uno sólo se conoce a sí mismo.

El ideal montañista es moral, como en los antiguos filósofos, hay que aprender a vivir,²⁶ circunscribir la vida. Pero, el parámetro no puede ser ajeno al juicio que cada uno hace de sí. No se conoce verdad alguna que pueda medir la vida. Quien intenta conocerse, aspira a ser *sabio*, y éste prefiere siempre la diferencia de la propia particularidad a cualquier semejanza compartida. Como señala Taylor,²⁷ el autoconocimiento que Montaigne busca es el individual, el vivir en su diferencia irreplicable. Aboga por la originalidad de cada uno, para que no desaparezca. Insistir en la propia experiencia, le libera de parámetros universales, porque en éstos el *yo particular* de Montaigne no aparecería con los *límites de su propia condición*. La naturaleza, entonces, no se entiende como vehículo de perfección moral —esencia dinámica y teleológicamente incoada—, sino como la unión de alma y cuerpo, donde el vivir se deja sentir más a través de lo corporal pasional, que de lo inteligible racional, he ahí la tarea moral. La identidad no queda esclarecida desde una doctrina general sobre la naturaleza, o la sustancia. Hay que saberse un yo distinto, con un peculiar modo de ser y gozarse en ello.

El *yo particular* se ordena según las costumbres del país y del tiempo en que vive. Serán normas morales asumidas por cada *yo*, pero no cabe preguntarse por su fundamento,²⁸ pues trasciende el ámbito sensible. El *yo* está derramado en la experiencia

²² Cfr. MONTAIGNE, M. (1962): *Oeuvres complètes*, París: Ed. Thibaudet-Rat. Gallimard, Cfr. FRIEDRICH, H. (1968): *Montaigne*, París: Gallimard, pp. 363-364.

²³ Cfr. MONTAIGNE, M. *Essais* II, 16, p. 610.

²⁴ Cfr. MONTAIGNE, M. *Essais* II, 13, p. 590.

²⁵ Cfr. MONTAIGNE, M. *Essais* II, 12, p. 586.

²⁶ Cfr. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1988): «La presencia de Montaigne en la filosofía del siglo XVII», en C. Baliñas Fernández, (ed.), *Actas del Simposio sobre filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 59-76.

²⁷ Cfr. TAYLOR, Ch. *Op. cit.*, pp. 194-199.

²⁸ Cfr. DESAN, P. (2009): «Montaigne: Essais de morale ou morales de l'essai?», en *Pensée morale et genres littéraires*, París: PUF, p. 14.

de lo múltiple, inserto en un movimiento incesante. No hay nada *permanente* desde donde comprenderse como *uno y lo mismo*. Montaigne no se *descubre* como «sustancia»,²⁹ sino como sujeto vano, variante, fluctuante; según la inconsistencia de los propios juicios y deseos se toman las demás cosas.

El hombre Michel de Montaigne es un *yo ánimico-corporal* volcado hacia afuera, exhibiéndose en *la exterioridad de su actuar*. Las acciones humanas, manifestativas del *yo*, se contradicen entre sí, son tantas como juicios particulares. Montaigne hace suya la premisa empirista: los sentidos son comienzo y fin de la ciencia humana.³⁰ Todo conocimiento nos llega por ellos, y validan la única sabiduría posible: el reconocimiento invencible de la propia *ignorancia*³¹ acerca del ser y la verdad de las cosas. Buscamos la verdad y el ser, pero no los hayamos. Montaigne, no los niega. Insertos en lo sensible, nada perdura en el tiempo, nada permanece uno y lo mismo, salvo el Ser eterno, Dios. Pero, sería *orgullo* de la razón pretender conocer ese Ser, o, asemejarse a Él. La inteligencia humana sólo origina disputas, no establece unidad. Falta acuerdo entre las opiniones de los *filósofos*, siempre pretenden ir más allá de las apariencias, y *creer* que el hombre es árbitro y fiscalizador del mundo.

Montaigne aprende esta *sabiduría* con el retiro del *hombre interior*. El *yo* de Montaigne se sabe encarnado, vive volcado hacia un exterior que reclama su acción según la forma del negocio, de la guerra, de la acción política, o de una búsqueda vana de saber. Ese *yo ajetreado*,³² necesita retirarse a lo interior de sí para presenciar y así averiguar quién es. Cuando Montaigne lleva a cabo ese retiro en la torre de su castillo, la vuelta hacia el *hombre interior* le convence aún más de la imposibilidad de hacerse cargo de sí desde alguna verdad: «nuestro juicio natural no distingue con claridad lo que examina»,³³ pues «nuestra comprensión, nuestro juicio y, en general, las facultades de nuestra alma padecen con las continuas alteraciones del cuerpo». ³⁴ Todo llega al interior mediado por lo corporal: pasiones, enfermedades, sentidos. Luego, con la liberación de la actividad externa el *yo* no gana alguna esencia universal que le permita saberse uno y el mismo. El *yo*, siente su condición corporal, no reposa en algo imperturbable. No cabe abandonar el cuerpo, ni remontarse por encima de él. El retiro del mundo confirma la condición que ese *yo* ya tenía en él: la única sabiduría posible es asumir la contradicción³⁵ que supone vivir. El *hombre interior conocido* no reposa más

²⁹ El *yo* no puede ser objetivado. Cfr. NAVARRO REYES, J. (2005): *La extrañeza de sí mismo: identidad y alteridad en Michel de Montaigne*, Sevilla: Fénix, pp. 111 y 113. Cfr. DESAN, P. *Art. cit.*, p. 4.

³⁰ Cfr. MONTAIGNE, M. *Essais* II, 12, pp. 571-2.

³¹ Cfr. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1984): *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*, Málaga: Universidad de Málaga.

³² Cfr. NAVARRO REYES, J. (2007): *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 47-82.

³³ MONTAIGNE, M. *Essais* II, 12, p. 545.

³⁴ *Ibid.*, II, 12, p. 547.

³⁵ Entre los acercamientos contemporáneos a los *Ensayos* está el de Foucault. Comparte con Montaigne el gusto por la diversidad y la multiplicidad. Montaigne sería el único filósofo que, tras el Renacimiento y antes de Descartes, liberó su razón y recorrió el camino de la duda a través de la locura bajo la forma de la contradicción. Lo esencial a «la locura» es la no permanencia en alguna verdad, la imposibilidad del pensamiento mismo. Cfr. FOUCAULT, M. (1967): *Historia de la locura en la Época Clásica*, México: Fondo de Cultura Económica, vol. I, p. 77.

que el *exterior*, también el alma pasa de un juicio a otro; sin embargo, ha aprendido que debe vivir su propio camino.

Montaigne se conduce desde la condición empírica en la que su yo se experimenta. El hombre Michel de Montaigne es un *yo no sustancial* desplegado en la multiplicidad fenomenológica de su propia acción, es puro cambio. Nada hay que lo unifique.

Montaigne se sitúa muy lejos de la suficiencia del *cogito* cartesiano con sus evidencias. Quien, como Montaigne, intente conocerse, no encontrará motivo alguno de vanagloria. El hombre busca granjearse gloria externa, pero si se mira con detenimiento no verá nada que le sirva de halago. Sería deseable alcanzar la virtud y gobernarse por la razón, pero nos hemos de conformar con unas mínimas reglas morales. La sociedad en torno ve *el rostro*, es decir, lo externo de cada uno; pero quien mira en su interior, en el alma, percibe una continua mudanza de juicios, deseos y aspiraciones. La *sabiduría* de Michel de Montaigne enseña que se es un necio. La grandeza de alma no está en elevarse, sino en circunscribirse, vivir sin rebasar los límites naturales.

Comprenderlos bien hace que Montaigne cuestione hasta qué punto el hombre es superior a los animales. Pertrechado en su razón y orgulloso de poseerla, el hombre mide todo según sus parámetros. Sin embargo, tras repasar despacio las notas y acciones comunes entre bestias y hombres, y denunciar la torpeza humana al imitar desde la inteligencia y el arte aquello que los animales hacen naturalmente y por instinto, concluye que la Naturaleza a todos dotó de lo necesario para conservar el ser; sin embargo, es el hombre el único que, con frecuencia, desea cosas que ni son necesarias, ni naturales. Tal arrogancia la ejerce el hombre desde su condición racional, y ese orgullo le abaja más que elevarle.

De una parte, su «enemigo filosófico» es la razón estoica; de otra, en los *Ensayos* se mezclan elementos cristianos y epicúreos. Quizá por ello Pascal en parte lo defendió, mientras que Arnauld y Nicole lo atacaron.³⁶ Ahora bien, de entre las escuelas antiguas destaca la de Pirrón. El escepticismo es la única actitud para acatar la ciencia divina desde la sola fe; pues la razón como ciencia humana siempre fracasa en su intento de dar con verdades absolutas. El elevarse de lo humano se debe sólo a la gracia que el cristianismo da gratuitamente, no a la virtud estoica. No obstante, los *Ensayos* no muestran el andar del hombre desde la gracia —esa es la queja pascaliana,³⁷ y el contrapunto agustiniano—. La tarea del propio *conocimiento* es la experiencia de no alcanzar nunca un saber definitivo. Cabe *narrarse* las propias experiencias, pareciendo así que el texto fija lo que de suyo es inaprensible.³⁸ Como es sabido frente al *yo empírico* de Montaigne, Descartes descubre un *yo metafísico*. Frente a la inaprensible identidad del *yo montañista*, se descubre la clara identidad del *sujeto cartesiano* como sustancia pensante.

³⁶ Cfr. ARNAULD, A.; NICOLE, P. (1993): *La Logique ou l'art de penser*, París: Vrin, (1ª ed. 1662), pp. 267, 272-3.

³⁷ Cfr. FONTAINE, N. (2001): *Mémoires en histoire des Solitaires de Port-Royal*, Edition critique par Pascale Thouvenin, París: Honoré champion, p. 608.

³⁸ Cfr. LLINÁS, J. LL. *Art. cit.*, pp. 66 y 70. Distingue Llinàs en todo caso entre el Montaigne narrado y el vivo, he ahí la paradoja.

3. 2. El descubrimiento del yo en Descartes

Descartes se descubre como un *yo subsistente* al margen de su cuerpo. Se conoce esencial y existencialmente como sustancia, separada de la multiplicidad sensible externa, previamente abandonada. Este *yo pienso*, a diferencia del montañista —*yo siento, yo me ensayo*—, se sabe esencialmente conciencia, pero abstracta. Cuando el *yo vive*, lo hace en cuanto hombre —tercera noción primitiva—, como unión de alma y cuerpo. La vida cotidiana rescata al *yo* de la ardua tarea metafísica, y le hace tomar conciencia del cuerpo, que se deja sentir y reclama atender el mundo contingente. El *yo*, en tanto que *res cogitans*, es la unidad de una conciencia como *interioridad inmanente* con dificultad para integrar la multiplicidad externa particular. El hombre al margen de lo sensible, se sabe *cogito*: su ser es su pensar; pero, la acción que implica vivir, no se explica desde la *res cogitans* y su saber metafísico, sino desde la transformación del mundo que opera *la persona* desde la moral, la medicina y la mecánica. En esas esferas el *yo* es la conciencia de su propia corporalidad, y su identidad estriba en mantener la libertad de su juicio en medio del mecanicismo extenso que le amenaza, especialmente, el mantenerse dueño ante las propias pasiones.

También Descartes tiene su experiencia de retiro. En los cuarteles de invierno, la vuelta cartesiana hacia el interior —a diferencia del retiro montañista—, descubre un yo capaz de verdad. Pero, la verdad metafísica encontrada está separada de la vida.³⁹ Pues, vive propiamente no el *cogito*, sino la unión de alma y cuerpo, que señala al hombre verdadero. Éste vive mundanalmente, disfrutando de todo lo que la pasión le otorga en este mundo cara a su felicidad. Hay que aprender a dominar la *res extensa*, por ella las pasiones se hacen presentes, y podrían confundir a la *res cogitans* en el transcurrir cotidiano del vivir, dada la unión de las dos sustancias. Para esa vida Descartes promete mejoras incalculables desde la técnica y la ciencia. Éstas librarán al hombre de enfermedades, y retrasarán la muerte.

Las promesas cartesianas se han cumplido en buena medida, pero el cumplimiento mismo es una amenaza —como decía Bodei—. La *filosofía última* en Descartes no es metafísica, sino filosofía práctica en su sentido de *pragmata*: transformación de la vida mediante la acción técnica, lo último es *poiesis*. El dualismo de las sustancias segmenta la filosofía y concede protagonismo a lo experimental, pero no permite reconciliar la verdad eterna y permanente con la experiencia particular de lo múltiple. El hombre se encuentra inmerso en ambos campos: de una parte, una sustancia pensante que aspira a la verdad y, de otra parte, se sabe también un cuerpo en un mundo externo, que amenaza la libertad de esa conciencia.

4. El hombre exterior y el hombre interior en S. Agustín

Cuando Taylor estudia la historia de la identidad moderna, busca saber qué es un agente moral. Una clave es comprender la interioridad. Ese objetivo le lleva a S. Agustín, Montaigne y Descartes. Siguiendo esa pista, volvemos ahora sobre el Obispo de Hipona.

³⁹ Cfr. ALQUIÉ, F. *Op. cit.*, p. 343.

Agustín es un autor muy leído en el XVII. Como Descartes, combatió el escepticismo. Agustín mantiene la triada *existir, vivir y pensar* conectada con la verdad y, en este punto, el giro moderno que inauguran Montaigne y Descartes es notable. Para Montaigne, existir es vivir sin acceder a la verdad; para Descartes, pensar es acceder a la verdad, pero no se vive desde ella; para Agustín, el vivir más excelso es contemplar la verdad.

La razón principal para ir a Agustín, no es que haya sido leído por Montaigne y Descartes, ni que sea fuente principal de sus tesis;⁴⁰ sino porque Montaigne y Agustín discutieron temas semejantes. Así, el *yo montañista* encuentra su antítesis tanto en el *cogito cartesiano* como en el *espíritu agustiniano*. El Obispo de Hipona es tan crudo o más que Montaigne en la descripción de la imperfección humana; en cambio, muestra *experiencialmente* que esa condición no tiene la última palabra.

Uno de los temas que acercan a S. Agustín y Montaigne es la distinción entre el *hombre interior* y el *hombre exterior*. Esta cuestión importante para la identidad— nos lleva a dos textos fundamentales: el libro X de las *Confesiones*⁴¹ y el libro XII del *Trinitate*.⁴²

Montaigne en los *Ensayos* se apoya en Agustín para afirmar que el hombre es la unión de un espíritu y un cuerpo, si bien nadie puede comprender cómo es posible. Como hiciera siglos más tarde el francés, Agustín pregunta: «¿Quién soy yo...?, ¿cuál es mi naturaleza?»⁴³ y responde algo muy montañista: «una vida cambiante, multiforme».⁴⁴ Agustín *excursionea* por el interior de su espíritu, recorre su memoria y encuentra en ella una complejidad profunda e infinita. Se sabe un *yo*, un espíritu, que realiza operaciones diversas sirviéndose de los sentidos, pues antes que espíritu se sabe hombre, es decir, un alma y un cuerpo, el uno interior y el otro exterior. El *hombre interior* —el alma— aprende con auxilio del *hombre exterior* —el cuerpo—. El *yo espíritu* conoce a través de los sentidos; pero no todo. He ahí una importante diferencia respecto a Montaigne. Agustín descubre en su interior no sólo imágenes, sino las *cosas mismas*, nociones intelectuales que no llegaron allí a través de nada corporal. Igualmente, gracias a la memoria, se acuerda de las cosas que hizo, del tiempo y lugar donde actuó y de los sentimientos vividos. La memoria conserva su experiencia personal: ahí el hombre se encuentra consigo mismo.

El cuerpo necesita bienes sensibles, pues estamos inmersos en una vida temporal. Pero, Agustín nunca desconecta esos bienes particulares de otros más excelsos: los propios de la parte más noble, el alma. Si en Montaigne el peso estaba en lo sensible, en

⁴⁰ Montaigne en los *Ensayos* cita *La ciudad de Dios*, y *De ordine*, a través de Justo Lipsio. Hace referencia también a las *Retractaciones*. Mersenne, Colvius y Arnauld recomendaron a Descartes la lectura de *La ciudad de Dios*, libro XI, c. 26. Descartes declara no haber leído antes a Agustín, y tras hacerlo concluye que su propuesta es distinta.

⁴¹ AGUSTÍN, S. (2007), *Confesiones*, Tradc. José Cosgaya, Madrid: BAC, pp. 309-375.

⁴² AGUSTÍN, S. (2006): *Obras Completas de S. Agustín. Escritos apologéticos. T. V. La trinidad*. Tradc. Luis Arias, Madrid: BAC, pp. 551-585.

⁴³ AGUSTÍN, S. *Op. cit.*, (2007), p. 333.

⁴⁴ *Ibid.*

Agustín está en lo espiritual. Gracias al alma, el hombre pregunta y aspira al bien más alto, que es algo inmutable, no corpóreo, situado más allá de espacio y tiempo. Ese bien es la Verdad, identificada con Dios. Pero, tal bien no lo alcanza el hombre con sus solas fuerzas —también Montaigne lo subraya—; sin embargo, la razón no le estorba, siempre y cuando cumpla ciertas condiciones, pues esa *verdad eterna que se busca*, no es tanto una forma de conocimiento teórico, como experiencia reveladora de una identidad singular. Acceder a la verdad requiere cierta ascesis: vencer la satisfacción de los sentidos del hombre exterior: los del cuerpo; vencer la concupiscencia del conocimiento: evitar la curiosidad y la frivolidad; evitar la mentira: rectitud de vida y conducta; vencer la tentación de la autojustificación y de la autocomplacencia: aparcarse el orgullo; y, finalmente, saber que ascender hasta lo más alto es obra de la gracia.

La vía de la interioridad para Agustín es elevación del hombre a la verdad, a Dios. Para ello el *hombre exterior* ha de disponer de sus bienes a favor del bien supremo del *hombre interior*, no permitir que el alma se detenga en bien particular alguno, lo que equivaldría a su prostitución. ¿Cuándo y de qué modo el hombre exterior se impondría? Vayamos al libro XII del *Trinitate*.

El *hombre exterior* se asemeja a los animales por su parte sensible. Pero, así como el alma hace vivir al cuerpo, la verdad hace vivir al alma. El alma es lo más noble, atender a su bien es lo adecuado al orden del espíritu. A diferencia del cuerpo animal, el del hombre está erguido, por tanto, su mirada se eleva por encima de las cosas corpóreas y apunta al cielo, a lo más alto. Esa mirada es símbolo de dos actitudes posibles: la piedad y la justicia, o bien, el orgullo. Si el hombre sigue la senda primera procurará no derramarse demasiado hacia el exterior, y atenderá a lo corporal por relación a lo eterno, se ajustará al orden que Dios ha establecido para lo creado. En cambio, si el hombre sigue la senda del orgullo —que Montaigne describe en la *Apología de Raimundo Sebiunda*—, vivirá volcado hacia fuera y actuará torpemente, es decir, buscará como fin lo que el cuerpo apetece, y el alma se hará entonces esclava de aquellas sensaciones; querrá poseer el mundo externamente sin tenerlo interiormente. No atenderá a la verdadera ley que rige las cosas —el orden—, sino que intentará someter el universo a su ley: experimentar el propio poder, el capricho de tomarse como centro. Cuando el hombre cede a la tentación de querer ser como Dios por esa vía, entonces se asemeja a las bestias, se rebaja a bienes sensibles, en lugar de gozar de las cosas eternas, que es sabiduría, no ciencia.

Agustín reconoce que habitualmente hay una parte de la atención racional puesta en las cosas mudables, sin ellas sería imposible vivir. Ahora bien, esa atención ha de estar ordenada a la contemplación, donde se aprende la verdad eterna; si bien, *esa mirada no es dada a todos*. No todos acceden a la verdad, aunque todos son capaces de ella. Agustín cuenta su experiencia, como Montaigne y Descartes la suya. Quiere *confesarnos* en términos especulativos su encuentro con la verdad, su experiencia de Dios.

El *hombre interior* percibe con certeza su existir particular, pero se puede equivocar respecto a quién sea. Ahora bien, el alma en *su conocerse* puede alcanzar lo universal de su esencia. Entiende Agustín que no todo lo que es, vive; y no todo lo que vive, lo hace según su forma más alta que es el pensar. La vida de la inteligencia es la más alta, y el *alma lo sabe*. Ahora bien, el *hombre interior agustiniano* encuentra dentro de sí la verdad como algo que él no ha producido, esa verdad es medida y orden. La verdad y lo divino comparten ciertas notas: necesidad, eternidad, inmutabilidad. Dios se halla en la intimidad de la auto-presencia, es lo último que encuentra Agustín en la búsqueda del

propio conocimiento. Encontrar a Dios no es una amenaza para la libertad, sino la experiencia de la liberación del autoengaño: el yo no se reconoce en lo más sensible, sino en la medida objetiva de la realidad propia y de todo lo real; pero el *encuentro de lo divino es singular*, una experiencia de elevación más allá de las propias fuerzas. Agustín coincide con Descartes en que la voluntad puede negar la verdad, pero aquel no lo plantea como un problema cognoscitivo, sino moral:⁴⁵ es posible conformarse con un bien inferior al propio.

5. Conclusión

Concluamos brevemente. S. Agustín, Montaigne y Descartes retoman el *conócete a ti mismo* por la vía de la interioridad y con una finalidad práctica: conocerse es condición para *saber vivir*. Ahora bien, el punto de diferencia lo marca cómo entiende cada uno el *vivir* y su relación con la *verdad*. El *yo montañista* es empírico y contradictorio, buscador de una verdad que jamás alcanza; el *cogito cartesiano* es racional y abstracto, conocedor de una verdad que no informa su vivir como hombre y, por último, el *espíritu agustiniano* es inteligible y contemplativo, la verdad es su vida.

La vía de la interioridad invita a recogerse, pide abandonar al hombre exterior, corporal y sensible. Este esfuerzo aparece en Montaigne, en Descartes y en Agustín. El moralista se aleja del ajeteo de la exterioridad mundana en la torre de su castillo, el racionalista se retira a sus cuarteles de invierno para darse a la reflexión y el converso se adentra en sí ascéticamente. Los tres tienen su experiencia de retiro, y relatan biográficamente su itinerario y descubrimientos.

S. Agustín entiende que el mundo sensible es camino al inteligible. He ahí una diferencia con Montaigne y Descartes, para quienes el mundo sensible siempre es obstáculo para alcanzar la verdad y el ser de las cosas. Agustín piensa que, incluso, la experiencia sensible es reveladora de mi existencia como ser pensante, si bien, contemplar la verdad es experiencial.

Al mirar dentro de sí, Agustín descubre que el alma es morada de la verdad, ante la cual el alma se conoce finita, contingente, y mudable. Desde la verdad, da cuenta de sí. La verdad es el bien supremo, y vivir conforme a ella es una tarea moral: la vida no está separada de la verdad a diferencia de lo que ocurría en Montaigne y Descartes. Según Agustín la verdad nos eleva hacia lo absoluto, Dios, por eso requiere siempre de la iluminación divina y del desasimiento de lo sensible, de cierta ascesis.

En el caso de Agustín no encontramos un yo contradictorio como el montañista, salvo cuando el hombre cede a la tentación del orgullo, y vive para los bienes particulares. La metafísica agustiniana es realista, Dios es el Ser, el fundamento. A diferencia de la tradición moderna que separe fe y razón, en el humanismo agustiniano trabajan juntas. No hace falta que el hombre abandone la razón para llegar a Dios, basta aprender a ordenarla, pues «el alma, de manera fáctica y esencial está en tensión por relación a la verdad. En su finitud e insuficiencia ella encuentra el dinamismo que la

⁴⁵ Cfr. TAYLOR, Ch. *Op. cit.*, p. 154.

lleva a su origen y fundamento». ⁴⁶ La fe no es superstición en Agustín, sino experiencia que confirma lo aprendido desde la razón, si bien la rebasa.

Descartes encuentra la verdad y el fundamento, pero separados de la vida y no resulta fácil conectarlos con la acción particular y concreta. La tarea de conducirse se dirige a un vivir mundano, desconectado del mundo trascendente. En el caso de S. Agustín, la verdad es orden y el bien supremo. Su búsqueda es la tarea que da la regla para vivir y la identidad se alcanza en la medida en que se la contempla, pues ahí el alma conoce su singularidad.

Descartes privilegia la filosofía como exploración de la naturaleza a fin de dominarla; mientras que Agustín privilegia la filosofía como itinerario del alma hacia Dios. En Agustín es importante la memoria del origen; en Descartes el dominio del futuro; en Montaigne la contingencia del presente. Para el primero, la verdad es la tarea misma del vivir: lo interior y lo exterior se reconcilian; para el segundo, la verdad es el gozo de la conciencia, pero no del hombre en su vivir cotidiano, quién opta por el dominio del mundo externo; para el tercero, no es posible vivir al margen de lo múltiple, luego desde la interioridad se circunscribe lo externo ensayándose continuamente, mostrándose como lo no idéntico.

En el mundo contemporáneo encontramos estas tres propuestas identitarias. El humanismo realista, representado por Spaemann y Taylor, aboga por una identidad descubierta y realizada desde una razón abierta al ser, a la trascendencia y capaz de verdad; en cambio, Parfit, Singer y Bodei recogen en buena medida algunas de las propuestas montañista y cartesiana, pero el precio pagado por la autonomía moderna como emancipación del ser es que la libertad hoy se ve fuertemente amenazada ante la absolutización del dominio de la razón instrumental, y la identidad se hace efímera.

Bibliografía

- AGUSTÍN, S. (2007): *Confesiones*, Tradc. José Cosgaya, Madrid: BAC.
- AGUSTÍN, S. (2006): *Obras Completas de S. Agustín. Escritos apologeticos. T. V. La trinidad*. Tradc. Luis Arias, Madrid: BAC.
- ALQUIÉ, F. (1990): *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, París: PUF (1ª ed. 1950).
- ANGLÈS, M. (1992): *El «cogito» en S. Agustín y Descartes*. Barcelona: Cuadernos de Espíritu, Balmes.
- ARENAS, L. (2002): *Identidad y subjetividad. Materiales para una historia de la filosofía moderna*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- ARNAULD, A.; NICOLE, P. (1993): *La Logique ou l'art de penser*, París: Vrin, (1ª ed. 1662).

⁴⁶ Cfr. ANGLÈS, M. *El «cogito» en S. Agustín y Descartes*. Cuadernos de Espíritu, Balmes, Barcelona, 1992, p. 63.

- BODEI, R. (2007): «¿Hacia humanos de criadero?», en *Thémata*, 39, 2007.
- BODEI, R. (2008): «Pensar el futuro. Incertidumbre y complejidad», en *Daimon*, suplemento 2, 2008.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1984): *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*, Málaga: Universidad de Málaga.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. (1988): «La presencia de Montaigne en la filosofía del siglo XVII», en C. Baliñas Fernández, (ed.), *Actas del Simposio sobre filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 59-76.
- DESAN, P. (2009): «Montaigne: *Essais* de morale ou morales de l'essai?», en *Pensée morale et genres littéraires*, París: PUF.
- FINNIS, J. *Intention and Identity. Collected Essays: Volume II*. Oxford University Press, Oxford, 2011.
- FOUCAULT, M. (1967): *Historia de la locura en la Época Clásica*, 2 vols., México: Fondo de Cultura Económica.
- FONTAINE, N. (2001): *Mémoires en histoire des Solitaires de Port-Royal*, Edition critique par Pascale Thouvenin, París: Honoré champion.
- FRIEDRICH, H. (1968): *Montaigne*, París: Gallimard.
- GONZÁLEZ, A. M. (2009): *Ficción e identidad. Ensayos de cultura postmoderna*, Madrid: Rialp.
- LOCKE, J. (1963): *The Works*, Vol. II. *An Essay concerning Human Understanding*. Aalen: Scientia Verlag. Book II. Chapter xxvii, pp. 19, 20 y 26.
- LLINÀS BEGON, J. LL. (2009): *L'home de Montaigne*, Barcelona: Proa.
- LLINÀS BEGON, J. LL. (2006): «Los *Essais* como escritura filosófica y la pregunta por la identidad personal», en *Daimon*, 37, 2006, pp. 59-71.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1967): *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp.
- MONTAIGNE, M. (1962): *Oeuvres complètes*, Paris: Ed. Thibaudet-Rat. Gallimard.
- NAVARRO REYES, J. (2005): *La extrañeza de sí mismo: identidad y alteridad en Michel de Montaigne*, Sevilla: Fénix.
- NAVARRO REYES, J. (2007): *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- PARFIT, D. (2004): *Razones y Personas*, Madrid: A. Machado Libros.
- SINGER, P. (2003): *Ética práctica*, Madrid: Cambridge University Press.
- SPAEMANN, R. (2000): *Personas*, Pamplona: Eunsa.
- TAYLOR, Ch. (1996): *Fuentes del yo*, Paidós: Barcelona.
- THIEBAUT, C. (1990): *Historia del nombrar. Dos episodios de la subjetividad*, Madrid: Visor.

MONTAIGNE DISTEMPORÁNEO: HUMANISMO Y POSMODERNIDAD*

Jesús Navarro Reyes

Universidad de Sevilla

ABSTRACT: The starting point of the paper is Heidegger's well-known diagnosis of humanism, which considers it to be just another form of anthropocentric metaphysics, oriented at the control of beings. Distinguishing between different forms of humanism that emerged in the Renaissance, this paper claims that Heidegger only seems to have been correct in some cases (Pico della Mirandola, Ficino or Pomponazzi), but not in others (such as the sort of rhetoric humanism revived by Grassi, or Montaigne's sceptical humanism). Focusing on the latter, this paper purports that we should not regard the author of *The Essays* as our contemporary (i.e. as if his thinking had occurred and yet continues to be *present* in us), but as our 'distemporal' (as if it had not occurred and thus is still *absent*). He would thus be more relevant today in terms of what he still has to say than in what he has already told us.

KEY WORDS: Humanism, existentialism, metaphysics, Modernity, Postmodernity, Martin Heidegger, Michel de Montaigne.

RESUMEN: Tomando como punto de partida el conocido diagnóstico de Heidegger acerca del humanismo (según el cuál éste no sería más que otra forma de metafísica antropocéntrica, orientada hacia el dominio del ente), se subraya aquí la necesidad de distinguir entre las distintas formas de humanismo que surgieron en el Renacimiento. Con respecto a algunas de ellas (Pico della Mirandola, Ficino o Pomponazzi), el diagnóstico de Heidegger parece acertado, pero no es así con respecto a otras (como el humanismo retórico revalorizado por Grassi, o el humanismo escéptico de Montaigne). Centrándose en este último, el artículo reivindica la necesidad de pensar al autor de *Los Ensayos* no como nuestro contemporáneo (efectivamente acontecido, y perdurando aún *presente* en nosotros), sino más bien como nuestro 'distemporáneo' (no realizado y, por tanto, todavía *ausente*). De modo que su vigencia residiría hoy más en lo que aún tendría que decirnos que en aquello que nos ha dicho ya.

PALABRAS CLAVE: Humanismo, metafísica, Modernidad, Posmodernidad, Martin Heidegger, Michel de Montaigne.

* Este artículo se ha redactado con la ayuda del proyecto «Agencia, normatividad y racionalidad. La presencia del sujeto en la acción» (FFI2011-25131) Ministerio de Investigación e Innovación del Gobierno de España (2012-2015).

Data de recepció: 23-IV-2012. Data d'acceptació: 07-IX-2012.

Poco después de acabar la segunda Guerra Mundial, Martin Heidegger responde con su célebre *Brief über den Humanismus* a una serie de cuestiones que le había dirigido el joven filósofo francés Jean Beaufret. La primera de estas cuestiones —«Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’?»— daba por sentado que sería deseable encontrar un nuevo sentido para tal término, e inquiría por el modo de devolvérselo. Tras la debacle del Holocausto y la devastación de la guerra, Beaufret planteaba la necesidad de repensar lo humano y colocar una vez más el concepto de hombre como piedra de toque del pensamiento venidero.

La respuesta de Heidegger es bien conocida: explícitamente reacio a ser identificado con «ismo» alguno, y considerando urgente en concreto hacer patente su desvinculación del existencialismo *à la Sartre* —que poco antes se había identificado, precisamente, con una forma de humanismo—,¹ Heidegger rechaza lo presupuesto en la pregunta de Beaufret: en su opinión, lo fundamental no es *cómo* dar de nuevo sentido a la palabra «Humanismo», sino *si* efectivamente es preciso dárselo, o si, por el contrario, al perseverar en la reivindicación de tal etiqueta, estamos volviendo a caer, una vez más, en los postreros errores de la historia de la metafísica.

Heidegger no se quiere humanista porque considera que el humanismo, como intento de ubicar al hombre en el centro de nuestra concepción del mundo, responde a una intención desviada y espuria. Al humanismo es inherente, en su opinión, un antropocentrismo peligroso, dado que su reivindicación de la dignidad de lo humano antepone el valor del ente hombre a toda manifestación originaria y primigenia del ser. Como mucho, tal actitud podría conducir al hombre al pretencioso puesto de «déspota del ente»: dueño y señor de la creación, ente supremo gobernante del mundo. Una dignidad demasiado baja, señala Heidegger con ironía, porque priva al hombre de un título que en su opinión habría de ser más elevado: el de «pastor del ser», o «guardián de su morada». En lugar de responder con autenticidad a esta sumisa misión, la vía del humanismo habría constituido un episodio más de la historia de la metafísica, otro intento de someter el ser al dominio del ente, hurtándole su manifestación propia, contribuyendo a su inevitable ocultación. Así, para Heidegger, todo humanismo funda o se funda en una metafísica, en una interpretación del ente que da la espalda al ser.

Pero ¿por qué habría de ocurrir tal cosa si, como señala el propio Heidegger, el humanismo no es más que un esfuerzo por «meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, ‘inhumano’, esto es, ajeno a su esencia».² ¿Cabe imaginar vocación más apropiada que la de reconocer aquello que le corresponde a uno de suyo, cuidar de ello, y contribuir a su florecimiento? ¿Puede haber deseo más apropiado para el género humano que éste, más acorde a las necesidades de un presente cada vez más inhumano, o deshumanizado? ¿Qué razones podría tener Heidegger para condenar tal intención?

Las razones tienen que ver con su concepción de la historia de la metafísica y, en particular, de su desarrollo en la etapa moderna, que hunde sus raíces en el humanismo clásico. Desde sus primeras manifestaciones romanas en adelante, sostiene Heidegger, todo humanismo ha supuesto la «esencia» general del hombre en su carácter de «animal

¹ Lo hizo en una célebre conferencia en el parisino Club Maintenant, titulada *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, 1999.

² *Carta sobre el Humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2004, p. 21.

racional», idea que no es propiamente *falsa*, ni ante la cual quepa hacer una *refutación* —dado que toda refutación es vana en el ámbito del pensar—, pero que dota a esa aproximación de una perspectiva inevitablemente metafísica. Al hombre se lo considera según esta tradición principalmente como ente, como algo que es, delimitando a partir de ahí lo que le corresponde de modo genuino, a diferencia de otros entes: «como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios» (p. 26). Su esencia se determinaría así, según esta tradición, como diferencia específica dentro del género de la animalidad; lo que le corresponde de suyo vendría determinado por el ordenamiento metafísico de lo que hay en el mundo, de modo que

el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la animalitas, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. (26-27).

El hombre del humanismo podrá ser el más excelso de los animales, pero no deja de ser uno entre ellos, por mucho que a su naturaleza carnal o biológica se le venga a añadir la mental o espiritual. El juicio de Heidegger es inapelable: «Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica» (pp. 23-24), y «la Metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas» (p. 27).

Pensar la verdadera dignidad del hombre más allá de todo humanismo sería, para Heidegger, asumir que su esencia reside no en su animalidad, por muy sofisticada o ilustre que ésta sea, sino en lo que hace de él algo radicalmente distinto: su capacidad para ponerse a la escucha del ser y permitir su desocultación. Su verdadera dignidad no residiría en él mismo, en lo que el hombre es como ente, sino en su posibilidad de dejar aparecer al ser: algo que no *es* él mismo porque, si el ser fuera —si fuera el hombre, o si fuera cualquier otra cosa—, entonces sería otro ente más, y se habría borrado la diferencia entre el ser y el ente. Ese acto de humildad habría de instarlo a abandonar sus vanas pretensiones de enseñoramiento, de llegar a ser dueño y señor del ente, déspota del mundo. Lograr ese pleno dominio sería para el hombre inevitablemente una victoria pírrica, vía de su propia destrucción, olvido de su función trascendental. De ahí que su acto de humildad —aparentemente una pérdida, en la medida en que imposibilita o dificulta su posición de dominio— constituya, no obstante, su mayor ganancia, pues con ella «Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad» (p. 57). Tal custodia, es bien sabido, no habría de corresponder a disciplina epistémica alguna —pues no se trata de captar intelectualmente la verdad del ser y plasmarla en una teoría o un sistema—, sino más bien a una manifestación discursiva poética, que dejaría hablar al ser, sin esforzarse por apresararlo en la rigidez de un discurso objetivista, ni mucho menos cientificista. Es en ese dejar hablar al ser, más que tomando arrogantemente la palabra, como se alcanzaría la verdadera grandeza del habla.

Para Heidegger, en el humanismo estaría *in nuce* la forma específica que habría de adoptar la metafísica en la época moderna, que califica en otro lugar como «la época de la imagen del mundo»: ³ época en que el mundo deviene mera *imagen*, pasando el

³ Cfr. *Caminos de bosque*, versión de Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, pp. 63-90.

hombre a ocupar el lugar crucial donde tal imagen queda recogida o constituida: el *sujeto*. Al yo pensante cartesiano se llega a través de este ideal de control técnico de la realidad, que ya estaba implícito en la metafísica precedente desde Platón, pero que alcanza su apogeo en la versión subjetivista moderna donde la verdad queda reducida a la certeza, y el principal objetivo de nuestra historia cultural pasa a ser el control técnico de la naturaleza: de los recursos naturales y de nuestra propia naturaleza. Problemas a los que ha conducido la Modernidad, ante los que aún hoy hemos de encontrar nuestro camino, averiguando cómo evitar concebir al hombre como mera cosa, a la naturaleza como mera presa, y a la historia como progreso inapelable de dominio y sometimiento. Siendo nuestra intención acometer esta tarea, nos dice Heidegger, estaremos errando el tiro si comenzamos esforzándonos por devolver algún sentido a la palabra «Humanismo».

No es éste el lugar para criticar los tintes mesiánicos del discurso heideggeriano, su tenaz carácter anti-ilustrado, ni su controvertible relación con el totalitarismo político, aspectos todos que han salido a la luz en el sonado debate filosófico sobre el futuro de lo humano, y ante los cuales es nuestra intención —fallida quizás— no posicionarnos aquí; aunque sí aspiramos a cuestionar el acierto de Heidegger a la hora de descartar, con un mismo amplio gesto de rechazo, la pertinencia de *toda* forma de humanismo a la hora de afrontar los retos que ha de acometer el pensamiento contemporáneo. Aun constatando con Heidegger el diagnóstico de nuestra época, cabe denunciar el carácter limitado de su interpretación del humanismo, y lo que quizás pudiera verse como una carencia de finura al reconsiderar las aportaciones de esta tradición cultural.

Lo cierto es que tal crítica ya tuvo lugar incluso desde el interior de su propia escuela, y siguiendo no muy de lejos su propio planteamiento, como hizo su discípulo Ernesto Grassi al reivindicar el humanismo literario, ingenioso y retórico iniciado con Dante, Bruni, Boccaccio o Salutati, desarrollado en un Valla o un Vives, y culminado en Vico. Tal y como sostiene en su *Filosofía del humanismo*,

en lo que atañe a su originalidad, la específica significación filosófica del Humanismo no consiste ni en una vuelta a la metafísica tradicional de cuño platónico o neoplatónico, ni en una antropología que pone el acento principal en el hombre y en sus valores inmanentes, sino en el filosofar sobre y a partir del problema de la palabra.⁴

Frente a una versión del humanismo que conduciría al racionalismo moderno, contribuyendo a ubicar al sujeto pensante como centro articulador de toda realidad, potencia controladora y omniabarcante, el humanismo reivindicado por Grassi asumiría el carácter descentrado del propio sujeto pensante, otorgando prioridad a la palabra, a lo dicho, a la forma del lenguaje y a su capacidad de manifestación. No tanto a lo consciente, decidida y voluntariamente *expresado* por el yo-autor como a lo que queda dicho o manifiesto en la palabra a través de su retórica:

⁴ *La filosofía del humanismo, preeminencia de la palabra*, trad. esp. de Manuel Canet, introducción de Emilio Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 71, citado por J. Sánchez Espillaque en «Del humanismo del Renacimiento al renacimiento del Humanismo», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 16, 2011, pp. 25-35. Cfr. de la misma autora *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, presentación a cargo de Emilio Hidalgo-Serna, Sevilla, Fénix Editora, 2010.

Uno de los problemas centrales del humanismo, empero, no es el hombre, sino la cuestión del contexto originario, del horizonte o 'patencia' en el que aparecen el hombre y su mundo. Lo sorprendente, que usualmente se pasa por alto, es que estos problemas no son tratados en el humanismo por medio de una confrontación especulativa lógica con la metafísica tradicional, sino más bien en términos de análisis e interpretación del lenguaje, especialmente del lenguaje poético.⁵

Esa prioridad de la palabra, definitoria de cierta tradición del humanismo renacentista que ha sido injustamente despreciada como «meramente literaria» y no propiamente filosófica, sería, en opinión de Grassi, digna de ser reivindicada hoy, frente a la deriva racionalista del pensamiento moderno posterior a Descartes.

¿I qué decir de la posición de Montaigne, tan reacio él a otorgar dignidad a las vanas palabras, tan desconfiado con respecto a la belleza del discurso, hasta el punto de considerar un insulto que se exalte la retórica de su obra? Desde luego, parece difícil salvarlo de la crítica heideggeriana por la vía de Grassi, haciendo de él otro humanista retórico —aunque su peculiar *manierismo* y la centralidad en su pensamiento de la idea de *forma*, subrayada recientemente por Philippe Desan,⁶ podrían contribuir a esta identificación. Mas tampoco sería apropiado identificarlo sin más con otras manifestaciones no retóricas del humanismo renacentista, estas sí consideradas como auténticamente filosóficas por la tradición doxográfica —en cuya entusiasta reivindicación de la dignidad de lo humano sí parece acertado Heidegger al denunciar una tendencia antropocéntrica que habría constituido, en realidad, otra vuelta de tuerca de la cerrazón metafísica. No sería apropiado identificarlo con aquel humanismo 'filosófico' porque el de Montaigne se distingue netamente de las versiones precedentes del Renacimiento, que podríamos posicionar en torno a dos grandes paradigmas: el de Pico della Mirandola por una parte, y el de Marsilio Ficino y Pietro Pomponazzi por otra. Vallamos por partes.

El humanismo de Pico, tal y como se refleja en su *Oración de la dignidad del hombre*, es fruto de la fascinación ante la versatilidad humana: un humanismo que encuentra la mayor grandeza del hombre en su desvinculación de toda esencia preestablecida, en su capacidad para inventarse de cero, para llegar a ser cualquier otra cosa que su espíritu sea capaz de concebir. Así, según Pico, éstas fueron las instrucciones que le dio el «supremo Hacedor» al hombre una vez creado:

No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que

⁵ ERNESTO GRASSI, *Heidegger y el problema del humanismo*, trad. U. Pérez Paoli, nota al lector y bibliografía de E. Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 2006

⁶ *Montaigne: les formes du monde et de l'esprit*, París, PUPS, 2008.

son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu.⁷

Para Pico, la peculiaridad del hombre reside en su carencia de límites, en la indeterminación absoluta de su esencia, en la apertura de su destino a lo más inesperado. Su única esencia estriba en la libertad de su voluntad, de modo que su destino no viene determinado por su naturaleza, sino que queda abierto al sentido que él mismo quiera conferirle —algo que no está al alcance de ninguna otra criatura: ni de las bestias inferiores, ni de las criaturas celestes. Además, podríamos añadir, en la medida en que esa indeterminación es otorgada al género humano, y no sólo al individuo en particular, su naturaleza se hace historia: es a través de la propia praxis humana como el hombre, en el devenir del tiempo, llega a ser aquello que quiere ser. Su esencia se identifica así con su *progreso*.

Es la de Pico una posición radical, que reivindica una ausencia completa de todo tipo de determinación: ni física, ni astrológica, ni moral. Se abre así ante el hombre una perspectiva de dominio y enseñoramiento absolutos, no sólo sobre la naturaleza circundante, sino ante todo sobre sí mismo. Dueño de sí, al hombre le queda abierta la puerta para ser dueño del mundo. Esta voluntad de control subyace al ideal moderno de ciencia, y se extiende también al propio modelo político, como vemos claramente ya en Maquiavelo que, aun siendo consciente de las determinaciones de la fortuna, aspira a domesticarlas a través del método. Así, es bien conocida su ecuación «si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna»: si siempre fuéramos capaces de adaptar nuestra propia naturaleza a las cambiantes circunstancias, nunca estaríamos al arbitrio de la fortuna, sino que seríamos dueños de nuestro propio destino.⁸

En Ficino y Pomponazzi, por el contrario, a pesar de las profundas diferencias entre sus planteamientos, encontramos un punto común que los diferencia de Pico, y nos invita a ubicarlos en el otro lado de nuestra escueta catalogación. Neoplatónico el primero y neoaristotélico el segundo, ambos coinciden al reivindicar un modelo de hombre anclado en sus respectivas concepciones metafísicas del mundo. Bien es cierto que ambos subrayan la versatilidad del hombre, al igual que Pico, pero, a diferencia suya, conciben tal versatilidad dentro de unos límites dados, estimando que la dignidad del hombre reside precisamente en aquello que Pico le niega: su *esencia*. Reside en *lo* que es, en *cómo* es; no en su pura indeterminación, sino la posición, más o menos establecida, que le ha correspondido en el orden de la creación. Así, según Kristeller, Ficino «asigna al hombre y a su alma un lugar central, pero fijo, en la jerarquía universal de las cosas», a diferencia de Pico, según el cual «el hombre no tiene una naturaleza determinada, ni tampoco un lugar fijo en la jerarquía de los seres; de alguna manera, se encuentra situado fuera de ella».⁹

⁷ GIOVANNI PICO DE LA MIRANDOLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, ed. y trad. de Pedro J. Quetglas, Barcelona, PPU, 2002, pp. 50-51.

⁸ *Il Principe; Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, edición de Piero Gallardo, Novara, Edizioni per il club del libro, 1966, p. 138. Según la traducción de Miguel Ángel Granada: «Si se cambiase la naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas, nunca cambiaría la fortuna», *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1998, p. 136.

⁹ PAUL OSKAR KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, comp. M. Mooney, trad. Federico Patán López, México, FCE, 1982, p. 238.

Con respecto a Pomponazzi el hombre es un milagro, sí, pero ligado a la naturaleza, subyugado a la necesidad de sus leyes, dotado de una esencia propia que le es dada desde el origen, de la cual no puede desligarse, y a la cual no puede escapar. A Pomponazzi, la idea de Pico acerca de la indeterminación de lo humano habría de antojársele absurda y contradictoria: considerar que el destino del hombre no depende más que de sí mismo, del despliegue interno y caprichoso de su propio arbitrio, es sacarlo del orden del mundo, introducir una anomalía —en el sentido originario de falta de ley o de norma— en el cosmos que perturbaría todo el sistema, convirtiéndolo así no en el más digno, sino acaso en el más despreciable de todos los entes. Considera el paduano que, por el contrario, la vida del hombre está tan anclada al devenir del mundo y a sus leyes como cualquier otra criatura:

Ese orden estará siempre en los siglos infinitos, hasta la eternidad; no está en nuestro poder, sino en el poder del hado... Y así como vemos que la tierra, fértil ahora, ha de ser estéril más tarde, y que los grandes y ricos se volverán humildes y míseros, así se determina también el curso de la historia... Si luego preguntase alguno: ¿qué juego es éste?, convendría responderle que es el juego de Dios.¹⁰

En Ficino y Pomponazzi encontramos formas de humanismo que podríamos calificar como «esencialistas», y que quizás resultan más fácilmente reconciliables con la tradición metafísica; la de Pico della Mirandola, en cambio, apunta a una suerte de existencialismo *avant la lettre* —aunque aquí sería preciso hacer importantes matizaciones. Para empezar, el discurso de Pico carece por completo del dramatismo del pensamiento existencialista, que ya habrá tenido que transitar por el desencanto de la Modernidad avanzada, por los desequilibrios insuperables de su modelo de progreso, por su tendencia a la autodestrucción, y por la constatación de su irracionalidad inherente. Pero, sobre todo, la diferencia radical de Pico con el existencialismo propiamente dicho reside en que el primero aún no ha problematizado la naturaleza de ese marco moral en el que el hombre indefinido habrá de realizar sus elecciones. En Pico asistimos, sí, a una reivindicación de la existencia vacía y desnuda como única esencia de lo humano, una indefinición ante la cual el hombre habrá de inventarse a sí mismo y adueñarse de su propio destino; pero vemos aún que la verdadera dignidad humana reside en la elección de los órdenes morales superiores, que le vienen previamente dados y establecidos. Así, señala Kristeller, «la dignidad del hombre está en la libertad de elección porque las diferentes posibilidades que se le abren incluyen las más altas; sólo alcanzará el hombre su dignidad plena cuando elija la posibilidad más elevada»; de modo que «de ninguna manera quiere decirnos este pensador que la naturaleza humana en cualquiera de sus formas, o la elección humana en cualquiera de sus variedades, es igualmente buena o digna» (ídem). El impulso de Pico invitó al hombre europeo a transformar su pasiva *historia de salvación* en una historia de autosuperación, de autoconstrucción, en un ideal de progreso, pero aún daba por establecido el orden moral al que tal progreso habría de

¹⁰ P. POMPONAZZI, «Epilogus sive peroratio», en *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de predestinationis*, ed. Richard Lemay, Lucania, 1957, II, 1, 44, p. 451-453; citado por Moisés González en *Introducción al pensamiento filosófico: filosofía y modernidad*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 118-119, cuya interpretación de Pomponazzi seguimos aquí.

acogerse, y que no sería puesto en cuestión, al menos, hasta la transmutación de los valores que habría de operar Nietzsche.

A pesar de estas matizaciones, en el humanismo de Pico della Mirandola, y en su importante diferencia con los de Ficino o Pomponazzi, se ve con claridad el motivo por el que Heidegger censura por igual toda forma de humanismo, incluido el existencialismo sartreano. Por supuesto, su censura caería sobre el humanismo «esencialista», en la medida en que su reivindicación de lo humano aspira a ubicarlo rígidamente en el orden de lo real, metafísicamente estructurado desde la perspectiva de lo ente, aunque no sería menor su rechazo del hombre de Pico, prototipo del sujeto moderno déspota del ente, eje de un modelo de pensamiento y de cultura decididamente antropocéntrico. Y en nada ayudaría a Pico el hecho de que la dignidad de lo humano no resida en la esencia que le habría correspondido a priori, dentro de una rígida concepción metafísica del mundo, dado que su infinito potencial de autoconstitución seguiría dando la espalda a la manifestación del ser, quedando expuesto por ello al mismo tipo de crítica que Heidegger dirigió al existencialismo de Sartre.

Pero el humanismo de Montaigne no es el humanismo «proto-existencialista» de Pico della Mirandola ni el humanismo «esencialista» de Pietro Pomponazzi o Marsilio Ficino. Todos ellos comparten el optimismo y la alabanza hacia lo humano, aunque difieran en lo que consideran más propiamente humano, y en los motivos que han de conducir hacia esa visión positiva; Montaigne, en cambio, carece de tal optimismo. No considera que al hombre le corresponda ni un digno lugar estable y permanente, a medio camino entre lo mundano y lo divino, que haya de justificar una grandeza inapelable, ni una potencia autotransformadora capaz de abandonar toda esencia definida, haciendo de él un nuevo dios en la tierra, dando pie a una historia de progreso indefinido donde pueda ganarse esa dignidad. Lo primero lo duda Montaigne abiertamente: el hombre no es más que el bufón de la gran farsa del mundo, un Don Nadie con pretensiones, inflado de vanidad y arrogancia, incapaz de reconocer que su posición en el cosmos es mucho menos central de lo que le gustaría. Con respecto a lo segundo, la infinita potencia transformadora del ser humano, su capacidad de inventarse y dotarse de una nueva esencia, no es ya que Montaigne lo dude: es que lo teme. El poder que tiene el hombre no le parece tan admirable como temible, dada su incapacidad para hacer buen uso de él, como un niño con un arma por juguete. Su tendencia innata a la crueldad, su repulsión instintiva ante toda forma de diferencia, su desconfianza espontánea hacia sus congéneres y su voluntad de poseer más de lo que cabalmente le corresponde hacen de él un animal peligroso, al que más le hubiera convenido no ser tan poderoso, ni poderse dar forma a su antojo.

El humanismo de Montaigne es así un humanismo escéptico: no confiado en la dignidad de lo humano, ni en su potencial indefinición ni en lo excelso de su esencia, sino desconfiado con respecto a ésta, escarmentado, podríamos decir, tras una experiencia vital y epocal dolorosamente decepcionante. Ahora bien: la decepción con la que Montaigne contempla lo humano, sin acabar de decantarse ni por la risa ni por el llanto, no lo conducen hacia un nihilismo negativo y apesadumbrado. Su melancolía es limitada, y siempre esconde una sonrisa en contrapunto. Esa es una de las riquezas de su escritura, que acaba ofreciendo al lector todo un canto a la finitud humana y a la volubilidad de sus placeres, una incitación a la moderación del juicio y el equilibrio en la reflexión, una reivindicación de la intimidad y la libertad de la conciencia. Es el suyo un humanismo sin exaltación, sin euforia; escarmentado, pero no por ello menos jovial.

Entre la existencia humana de Pico de la Mirandola, pura indefinición y libertad capaz de ubicarse en el mundo a su antojo, y la naturaleza humana de Ficino o Pomponazzi, fijamente determinada, como una joya encastrada en el rígido orden metafísico del cosmos, la apuesta de Montaigne es por la *condición* humana. «Chaque homme porte la forme entiere, de l'humaine condition», nos dice.¹¹ ¿Pero en qué consiste este humanismo de la *condición* humana, que no es exaltación de la existencia humana y su progreso, ni de la inmutable esencia o naturaleza del hombre?

Para empezar, la frase citada aparece en uno de los numerosos pasajes de su obra donde se esfuerza por justificar la peculiar perspectiva que ha adoptado en ella. No son los *Essays* una obra acerca del hombre en general, sino acerca de un hombre en particular, su propio autor, un atrevimiento que se vio en necesidad de justificar repetidas veces. Para Montaigne, el estudio de sí mismo es su física y su metafísica, el alfa y el omega de su investigación. A él se reduce en realidad todo el contenido de la obra. Por mucho que la intención explícitamente autorretratística estuviera limitada a un momento de la producción del texto, como señaló Pierre Villey, toda la obra está en realidad impregnada de este giro manierista. Su humanismo asume así, en efecto, al hombre como punto de partida, pero al hombre concreto y, aún más concretamente, al caso particular que a él mismo le correspondió ser.

De este modo, Montaigne no reflexiona desde una metafísica preestablecida —ni la aristotélico-tomista, por mucho que algunos hoy parezcan empeñados en demostrarlo, ni ninguna otra. Tampoco lo hace desde los conocimientos establecidos en su época para ninguna disciplina académica, no estando verdaderamente versado en ninguna de ellas —si acaso en el derecho, de cuyas prácticas, más que de sus doctrinas, están impregnados los *Essays*, como ha señalado André Tournon. Y, quizás lo más esencial de todo, tampoco asume la teología como punto de partida. Aun siendo un firme defensor del catolicismo en una de las épocas donde el enfrentamiento religioso se hizo más enconado y virulento, su obra no es una defensa de los dogmas católicos ni de su concepción del mundo. Haría falta aquí hilar fino al referirnos a su escurridiza «Apología de Raimundo Sabunde» y a numerosos pasajes de su obra donde el catolicismo recibe explícita consideración, aunque probablemente acabaríamos concluyendo que, si bien Montaigne se define como católico, no es desde esta posición desde donde reflexiona, sino que expone constantemente su propia identidad religiosa a la confrontación con aquellas que él mismo podría haber adoptado, tanto en su contexto inmediatamente circundante como en el más lejano, en el tiempo o el espacio. De manera que Montaigne no parte en defensa de una concepción metafísica del mundo, ni expone una doctrina establecida que pueda extraerse del libro como su contenido doxástico, ni se entrega al proselitismo de una posición religiosa dada. Montaigne parte de su propia experiencia en busca de una sabiduría inasible y escurridiza cuyo objeto, aun siendo alcanzado a través de sí, no reside sólo en sí mismo.

«Nous n'avons aucune communication à l'estre», nos dice el bordolés en su «Apología» (p. 601). Carecemos de comunicación alguna con el ser —frase ciertamente terrible, que da mucho que pensar. El contexto en el que aparece es una reflexión, tomada de Plutarco, acerca del tiempo y la eternidad, donde se constata la imposibilidad para nosotros, seres mundanos condenados a la temporalidad, de tomar consciencia de

¹¹ *Les Essais*, ed. Pierre Villey, París, PUF, 1992, p. 805.

la eternidad de lo divino. Dios, desprovisto de todo límite temporal, puro ser sin comienzo ni fin, ni, por lo tanto, duración alguna —en el sentido en que cabe aplicar el término a nuestra propia existencia—, nos resultaría absolutamente *otro*. Empero, más allá de esa limitación contextual, la frase se presta a la reflexión, y es muy posible que Montaigne —tan dado él a realizar préstamos descontextualizados— nos la regalara siendo consciente de que íbamos a considerarla también en sí misma, en su infinito potencial de significación.

Si no tenemos comunicación alguna con el ser, estando siempre en el limbo del devenir, cabe preguntar qué otras formas de comunicación sí están a nuestro alcance y, en particular, qué es lo que comunica la *escritura*, cuál es el objetivo de la misma, qué habrá de plasmar la reflexión cuando se transforme en texto. Aquí es donde el escepticismo de Montaigne llega para quedarse, para transformar por completo su pensamiento. Si es imposible saberse en la verdad —no ya *estar* en ella, que bien pudiera ser el caso, sino saber que uno está en ella, y saberlo de un modo definitivo e inapelable—, todo el discurso corre el peligro de flotar en el vacío, de no ser más que vanas palabras. Quizás el punto más difícil en una interpretación de Montaigne esté en distinguir entre su posición escéptica —su constatación de que no tenemos comunicación con el ser, y de que no está por tanto a nuestro alcance poseer la verdad— y el relativismo abierto y decidido propio de la sofística. Su defensa del valor de la manera, de los modos de sostener la propia posición, plasmados en ese peculiar ‘arte de conversar’ que defienden sus *Ensayos*, podrían ser malinterpretados como una apología de la retórica vacía, del artilugio sofístico; un desprecio de la verdad en beneficio de la belleza del discurso convincente. Nada estaría más lejos de su intención, enemigo declarado de la vanidad del lenguaje y terco como ninguno en la denuncia de lo injusto. ¿Cómo lograr la cuadratura del círculo y sostener, sin abandonar el escepticismo, una noción de verdad que nos permita escapar a la vacuidad sofística y al más puro relativismo moral? Ese es uno de los retos fundamentales de los *Ensayos*, que su autor acomete con inimitable maestría, y que aún nosotros hemos de afrontar en nuestros días.

Mas volvamos a la idea de *condición*. Es preciso distinguirla, decíamos antes, tanto de la indeterminada existencia humana de Pico de la Mirandola como de la determinada esencia o naturaleza humana del humanismo «esencialista». La idea de que cada hombre lleva *en sí* la forma entera de la condición humana justifica, a ojos de Montaigne, la aparente vanidad de su proyecto. Ha escrito sobre sí mismo como podría haber escrito sobre cualquiera, del mismo modo que ha escrito sobre unos temas como podría haber escrito sobre otros: todo es igual porque todo está en todo, porque la escritura no queda restringida al objeto tratado, sino que se entreteje con el entramado del mundo. Es gracias a ello que la humanidad misma sale a la luz en la reflexión sobre sí de un hombre concreto, por mucho que éste esté «particularmente mal formado».

No es por tanto una reflexión que aspire a la universalidad abstracta, sino a algo que podríamos calificar, a riesgo de coquetear con el absurdo, como universalidad concreta. No aspira a conocer el mundo y a los otros abstrayendo hacia una esencia común, sino centrando la vista en un caso particular. Por decirlo recordando a Ricoeur, Montaigne no parte del yo —ese *cogito* que acabará quebrado en la Modernidad— sino de *sí mismo*.¹² Decir «yo» no es para él el punto de partida, el anclaje en una certeza inamovible, sino,

¹² *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira Calvo, Madrid, Siglo XXI, 1996.

si acaso, algo que quizás podrá decir al final de su camino. No es algo que encuentre, y de lo que parta, sino el resultado al que tal vez le conduzca su andadura, quedando bien consciente de las dependencias y deudas que habrá establecido en el camino.

Reflexionar desde sí mismo es asumir un comienzo marcado indeleblemente por lo contingente, por la facticidad que a cada cual caracteriza. No es una reflexión que comience desde cero, que haga *tabula rasa* de lo que hay para construir un pensamiento certero y permanente. Es, por el contrario, asumir que no se posee la raíz de lo dicho; que, en el fondo, aquello que uno piensa elude impiamente cualquier esfuerzo por apresararlo. Es encontrarse en la trama de la existencia sin ser su dueño; es saberse falible, saberse menesteroso, estar abierto a la imprevisible irrupción de lo diferente. El proyecto de Montaigne no aspira a extender los límites de la consciencia hasta hacerla coextensiva con el mundo; no aspira a constituir una base epistémica sobre la cual asentar la certeza de lo real. Por el contrario, es una reflexión que aspira a explorar una consciencia no fundamentante, como ponen de manifiesto los pasajes donde atiende a la naturaleza de los sueños, los límites de la vida consciente, los caprichos del inconsciente, lo incontrolable de la pulsión sexual, los entresijos de nuestras motivaciones ocultas o la irreconciliable multiplicidad simultánea de nuestras inclinaciones. No responden esos momentos de los *Ensayos* a la voluntad de negar la opacidad e irracionalidad de estos aspectos de nuestra existencia, sino a una vocación de constatar, desde la propia consciencia, sus límites ineludibles, que a su vez son condición de su propia existencia, pues habrán de delimitar su forma y su figura. Son los intentos de un sujeto concreto de mantenerse a flote sin llegar nunca a hacer pie, ni pretenderlo.

Este humanismo de la *condición* humana —que no parte de la dignidad del hombre como dueño y señor de sí mismo, ni de su esencia establecida en el contexto de una metafísica dada— podría haber resultado afín al Heidegger de *Ser y tiempo*, cuyo proyecto consistió precisamente en recomenzar la andadura del pensamiento no en el sujeto trascendental, ubicado decididamente fuera del mundo, ni en el hombre-hecho, objeto de conocimiento de las ciencias empíricas, sino en la facticidad del *Dasein*. En la estrategia heideggeriana que antepone a la pregunta por el ser la pregunta por su *sentido*, es decir, por aquello que sea el ser *para mí*,¹³ está en cierto modo la misma idea que subyace a los *Ensayos*: comenzar la reflexión en uno mismo, sin asideros en disciplinas metafísicas o científicas que hubieran de pervertir ese giro primigenio, y sin escapar a la facticidad de la existencia refugiándose en un sujeto puro, supuestamente constituyente del mundo. Y fue la de Montaigne, además, una reflexión que tomó como punto de partida el propio carácter mortal: la necesidad de pensarse en la finitud temporal, afrontando cara a cara ese aspecto ineludible de nuestra condición que nos constituye internamente como seres contingentes, a medio camino entre dos nada, saboreando el amargor de la angustia que resulta de esa fugaz transitoriedad.

Sí, podría haberle resultado afín, pero la obra de Montaigne carece del carácter y el temple que, según Heidegger, habría de requerir su tarea. La jovialidad desenfadada del ensayista, tan apreciada por Nietzsche, debía de resultarle sin duda frívola y banal al autor de *Ser y tiempo*, ante el carácter titánico de la misión que quería acometer. Y, sobre todo, Heidegger podría considerar que su crítica general del humanismo es aún más

¹³ Cfr. *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, 1944, §2.

pertinente en el caso de Montaigne, dado que él, más aún que ningún otro humanista, presta atención a la *animalidad* del hombre, más que a su pretendida humanidad. Bien es cierto que a Montaigne se lo podría acusar, con Heidegger, de pensar al hombre más desde su *animalitas* que hacia su *humanitas*; aunque, una vez que precisemos bien el sentido de esos términos, puede que en el acierto de esta hipotética acusación heideggeriana esté precisamente la clave de su error. Y es que la animalidad desde la que Montaigne piensa al hombre no sería la que supuestamente le corresponde como ente dentro de una jerarquía metafísica del mundo. Es la animalidad de una carne que se siente a sí misma en la enfermedad y en el dolor, pero sobre todo en el gozo de una sensualidad recuperada, sentida conscientemente tras haber hecho *epojé* justo de lo que la metafísica y la teología nos habían dicho acerca de ella. El animal que surge aquí y allá en los *Ensayos* es el que rompe los esquemas preconcebidos de esa metafísica, el que nos descoloca en el mundo circundante, que creíamos haber dominado mediante nuestros conceptos. No es el animal sobre el cual se aúpa el metafísico para reivindicar la dignidad de su propia naturaleza humana, sino el animal que corroe la base de esa jerarquía; el animal que le devuelve la mirada despertando su compasión ante lo no semejante; el animal con quien encuentra más cercanía que con sus supuestos congéneres; el animal que le hace sospechar que tal vez no sea él quien juega, sino quien es jugado; el animal que le recuerda impertinentemente que su esencia no está preservada a salvo en el bastión de la racionalidad, sino que él, hombre, también es *bicho*.¹⁴

Releer a Montaigne desde esta perspectiva implica asumir un modelo de hombre que, decididamente, lo piensa desde su animalidad. Es la suya así una reflexión cuyo valor reside precisamente en lo que la tradición racionalista le había recriminado: su complacencia con nuestro carácter miserablemente corporal, con nuestra naturaleza más mundana. Que esta posición de inicio haya de constituir su fracaso, al estar sometido a una concepción del hombre que permanece anclada en la estructura metafísica del mundo, es sumamente discutible. El hombre de carne y hueso del que (y desde el que) nos habla Montaigne no es ni la criatura pecaminosa y concupiscente de la tradición cristiana ni el animal racional que la tradición metafísica creía haber catalogado de modo definitivo en el orden de lo real, ni el germen del sujeto moderno, desvinculado del orden del mundo y librado a la tarea de construir su propia esencia en el devenir histórico del progreso. Es la suya probablemente otra tradición, como ha puesto de manifiesto Michel Onfray en su *Contrahistoria de la Filosofía*:¹⁵ una tradición decididamente antiplatónica en la que el uso del mundo, el disfrute de los placeres terrenales, el gusto por lo concreto y el conocimiento casuístico aparecen como guías para un filosofar auténtico.

De modo que Montaigne, decimos, piensa en efecto más al hombre desde su *animalitas* que hacia su *humanitas*. No parece que haya que recriminar a Heidegger su desacierto en este punto, pues su juicio general acerca del humanismo da en el blanco

¹⁴ Complace reconocer aquí la deuda contraída con Federico Rodríguez Gómez por las incontables conversaciones mantenidas durante la elaboración de su tesis doctoral *El bestiario de Jacques Derrida. Estudio filosófico de su poética zoográfica* (Universidad de Sevilla, 2012).

¹⁵ Cfr. *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, trad. M. A. Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 189-302.

también — más aún, quizás — con el ensayista. Donde no acierta es en la idea de que ese enraizamiento en la animalidad haya de condenar a Montaigne a una posición metafísica a la vieja usanza. Para Montaigne, la animalidad de lo humano es precisamente uno de los elementos que perturba los cimientos metafísicos de nuestra concepción del hombre.

Quizás el principal problema de la lectura heideggeriana resida en que sólo es capaz de denunciar en el humanismo que constituyera el germen de «la época de la imagen del mundo», de la Modernidad entendida como momento en que nos percatamos de que sólo es posible pensar el mundo a partir de la imagen del mismo que queda en la retina del sujeto trascendental. Visto así, el humanismo no habría constituido más que la antesala de una de las etapas de la historia de la metafísica, contribuyendo al olvido del ser que se habría venido prolongando desde los griegos. Pero a Heidegger parece escapársele el potencial pervertidor de esa tradición que latía en ciertas formas de aquel humanismo. Vio acertadamente que, en un aspecto del humanismo renacentista, en su antropocentrismo decidido, en su reivindicación de la dignidad del animal racional, estaba la base sobre la que se habría de construir un pensamiento cerrado a toda manifestación de la diferencia ontológica; pero no acertó a señalar que otras formas del humanismo abrían a su vez posibilidades divergentes, que quizás cupiera asumir como modelos para nuestro propio tiempo presente.

En este sentido, Stephen Toulmin ha señalado con finura que, en la salida de la Modernidad, en el comienzo de esa nueva etapa que no acaba de recibir unánimemente un nombre y que, aun a sabiendas de la insatisfacción que produce el título, podríamos llamar Posmodernidad, está la urgencia de reapropiarnos el legado humanista, desnudándolo de los prejuicios con los que la tradición racionalista los había vestido.¹⁶ Revitalizar el humanismo escéptico, siguiendo a Toulmin, habrá de implicar una apuesta decidida por la apertura de nuestro modelo de racionalidad, por la construcción de un marco tolerante de coexistencia social, por la recuperación de lo particular, lo local y lo temporal, que habían sido eliminados en beneficio de lo universal, lo general y lo eterno. Así, Toulmin, reubicando la historia de las ideas en una reflexión más amplia sobre la sociedad y el contexto en que estas ideas florecieron, invita a reconsiderar los motivos que condujeron a partir del XVII a un modelo de conocimiento abstracto, descontextualizado, dominado por una lógica formal y vacía. El contrapunto de Montaigne habría de mostrar, en su opinión y en la nuestra, qué alto coste habrían tenido los logros modernos del intelecto, en cuanto a modestia intelectual, apertura de miras y tolerancia.

Es probable que muchos de los dilemas a los que hemos de enfrentarnos en nuestro tiempo, como señala Heidegger, procedan de ciertos olvidos que han conformado nuestra manera de mirar, de pensar y de vivir en la tradición occidental. Pero lo que parece más discutible es que la mejor manera de diagnosticar ese olvido sea apelando al ser como lo olvidado, lo oculto, lo despreciado por una perspectiva obsesionada con la idea y con el control técnico subyacente a la mirada metafísica. Es decir: que la salida esté en la reivindicación de algún tipo de comunicación privilegiada con el ser. Tal vez quepa encontrar en Montaigne la posibilidad de una salida distinta, mejor ubicada de cara a muchos de los problemas del presente que la tendencia mesiánica de Heidegger a

¹⁶ *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, trad. B. Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001.

elevar la conversación a una posición ontológica desde la cual es difícil no verlo erigirse como guía tocado por la gracia de una revelación. Pues hay un pequeño paso entre considerarse el pastor del ser y aspirar a convertirse en el único legítimo pastor de los hombres.

El autor de los *Ensayos*, en cambio, no podría estar más lejos de esa intención. Aunque también hay quien duda de que la suya sea una actitud mínimamente efectiva ante los problemas del presente. Parece Montaigne demasiado dado al individualismo asocial, con su humanismo del hombre concreto y su aparente tendencia al conservadurismo más cobarde y conformista. Demasiado desvinculado del imperativo de la verdad, con su escepticismo pirrónico, entregado a una vorágine de opiniones donde no es posible encontrar el norte. Demasiado obsesionado por evitar el sufrimiento y entregarse a los pequeños placeres, con su hedonismo desenfadado e irresponsable. ¿Cómo podría ofrecer un modelo para el individuo contemporáneo, ante la insoslayable urgencia de los peligros que le acechan? ¿Cómo proponer el humanismo de Montaigne como paradigma para nuestra contemporaneidad, si nuestra crisis parece reclamar todo lo contrario: la certeza del visionario, la seguridad del reformista, la voluntad de sacrificio del líder?

Al igual que sostuvo Heidegger con respecto a Beaufret, la cuestión no es qué responder, sino si la propia pregunta es efectivamente pertinente, pues no parece que refleje una imagen acertada del humanismo escéptico de Montaigne, sino más bien una caricatura torpemente esbozada por el racionalismo ulterior. ¿Es realmente la suya la vía del individualismo hedonista, la comodidad de la molicie, donde un yo egoísta se retira del mundo para salvarse en soledad con sus placeres y sus pequeños disfrutes? ¿Conduce su escepticismo hacia un nihilismo negativo, egoísta y carente de compromisos, donde la imposibilidad de apresar la verdad en una certeza inquebrantable nos abandone en el océano de las opiniones indiferentes? Ninguna lectura atenta y desprejuiciada de los *Ensayos* puede contestar afirmativamente a estas preguntas. El recogimiento en el yo concreto no conduce a Montaigne al abandono del mundo socialmente compartido, ni del compromiso político: sólo aboga por una distancia en la que se preserva la integridad del propio agente y de su acción. Es un individualismo comprometido con su contexto, consciente no sólo de que yo soy yo y mi circunstancia, sino también de que —como continúa el adagio orteguiano, habitualmente cercenado en este punto— si no la salvo a ella, no me salvo a mí. Y su escepticismo no lo conduce hacia un relativismo indiferente, el *todo vale* de un nihilismo destructivo, sino que preserva el convencimiento firme en los valores y principios que constituyen la médula de su existencia.

Que la firmeza de sus compromisos no arraigue en principios abstractos ni se apoye en certezas epistémicas inquebrantables no quiere decir que su humanismo abandone el mundo, se lave las manos ante el imperio de la injusticia, o caiga en un relativismo burdo e insostenible. Ese es precisamente el reto que afronta, en cuyo esfuerzo puede quizás aún resultar actual o pertinente.

Aunque convendría terminar apuntando que hay al menos dos formas de reivindicar actualidad para un autor, y no está claro cuál haya de corresponder al ensayista. La primera es la actualidad de la presencia, de la persistencia, y consiste en considerar que el autor en cuestión aún es nuestro contemporáneo: alguien que sigue siendo actual porque permanece, porque aún podríamos identificarnos con lo que él fue. La segunda, en cambio, da prioridad a lo que aún nos tiene que decir: es la actualidad de la ausencia, de la diferencia, y consiste en señalar que la vigencia del autor reside en lo distinto que

es de nosotros, en cómo *no* se realizó y, por tanto, *no* pudo perdurar, ni puede persistir en nosotros, dado que nunca llegó a ser, quedando la suya, tal vez, como una posibilidad abierta (aún) no acontecida. Si bien es innegable que, en cierto sentido, Montaigne es nuestro contemporáneo, pues huellas suyas perduran en nosotros, de momento parece más acertado pensar que es actual sobre todo en el segundo de estos sentidos; es decir, que es nuestro *distemporáneo*, dado que lo verdaderamente relevante de su obra hoy no es lo que de ella perdura, ni mucho menos lo que quedó ‘anticuado’ y ya pasó, sino lo que nunca llegó a ser. Porque su Modernidad, que no fue la nuestra, propiamente no llegó a tener lugar, y quizás esté aún por venir. Tal vez nuestra Posmodernidad, si alguna vez llega, vaya a ser también la suya.

«DU REPENTIR» (III, 2): SCEPTICISM AND SELF-KNOWLEDGE IN MONTAIGNE

Luiz Eva

Universidade Federal do Paraná (Brasil)

ABSTRACT: This paper aims to offer a new interpretation of the famous introductory passage to «Du repentir» (Essais III, 2) more in keeping with its philosophical scepticism. I mainly purport that, in spite of the originality of Montaigne's project of self-portrayal, it can consistently be seen as being founded upon a sceptical negative argument about knowledge in general (and knowledge of the self in particular). First, I will argue that the usual claim that Montaigne is relying on a Heraclitean picture of the world is misguided insofar as his text can be more precisely related with the Pyrrhonian for practical life (as it is presented by Sextus Empiricus), namely the *phainómenon*. I subsequently consider Montaigne's remark on how each man bears the whole form of the human condition. I suggest that it should be construed as an example of how he fails to obtain self-knowledge, rather than as indicating how to achieve it. Finally I speculate on why he does not see his search for self-knowledge as being pointless, and how this introduction ties in with the main theme of «Du repentir».

KEY WORDS: Montaigne, *repentir*, scepticism, self-knowledge, Auerbach.

RESUMEN: Este artículo tiene como objetivo ofrecer una nueva interpretación del famoso texto introductorio del «Du repentir» (Essais III, 2) que se encuentra en mayor coherencia con su escepticismo filosófico. Mi tesis principal sostiene que el proyecto montaigneano de retratarse a sí mismo, a pesar de su originalidad, puede considerarse estructurado sobre un argumento escéptico negativo respecto al conocimiento en general (y al conocimiento del yo en particular). En primer lugar, sostendré que la concepción usual de que Montaigne se apoya en una imagen heracliteana del mundo es errónea, en la medida en que su texto puede ser relacionado de manera más precisa con observaciones escépticas pirrónicas respecto a su criterio, el *phainómenon*. Posteriormente, consideraré la célebre observación montaigneana de que todo hombre carga con la forma entera de la condición humana: en lugar de indicar cómo lograr el conocimiento de sí mismo, sugiero que ella debe ser entendida como una muestra de su fracaso en dicho intento. Finalmente, mostraré por qué Montaigne no considera su búsqueda del autoconocimiento como un sinsentido y cómo esta introducción está conectada con el tema principal del «Du repentir».

PALABRAS CLAVE: Montaigne, *repentir*, escepticismo, autoconocimiento, Auerbach.

In his remarkable *Mimesis*, Erich Auerbach presents Montaigne's *Essais* as a pioneering attempt to depict the human condition in Western literature by examining his own self.¹ Bringing to light many of the resources employed by Montaigne to achieve his «portrait du moi», Auerbach focuses on the famous introductory pages of the chapter «Du repentir» (III, 2)² to show how they reveal Montaigne's method, in an almost syllogistic way: I describe myself; I am a creature subject to constant change; *ergo* the description of myself must also constantly change. According to Auerbach, the rambling and fanciful way Montaigne writes is, in reality, the result of following an experimental method, observing the incidental movements of his life and tracking his continuously changing self as precisely as he can. And even if his style «breaks through the limits of a purely theoretical disquisition», we could, Auerbach suggests, here recognize a properly epistemological enterprise, by which Montaigne aims to know himself as a way to gain more general knowledge about the human condition.³ More precisely, Montaigne's self-description, insofar as he is continuously aware of the coherence of his personality, leads him to a «spontaneous apprehension of the unity of his person emerging from the multiplicity of his observations. In the end there is unity and truth; [...] it is his essential being which emerges from his portrayal of the changing».⁴

Another accepted way of reading the opening lines of «Du repentir» stresses not the epistemological, but the ontological dimension of Montaigne's reflections –namely, his Heraclitean picture of the world, produced by his adoption of a view according to which «everything is in movement»:⁵ «Le monde n'est qu'une branloire perenne : Toutes choses y branlent sans cesse, la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte : et du branle public, et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant...». Accordingly, his own self is only part of a more general continuous flow of Nature in which, like in Heraclitus' river, we cannot be twice the same. As remarked upon by Henry, this does not actually correspond to a more accurate interpretation of Heraclitean philosophy (which stresses change and permanence equally), this is to be explained by the fact that the main sources available to him (Estienne's *Poesis Philosophica* and Plutarch's *Moralia* translated by Amyot) do not offer evidence for this modern interpretation of Heraclitus.⁶ Montaigne would owe Plutarch's Heraclitus, according to this reading, the «experience of mobility».

Still, even though we have here two different standard ways of understanding Montaigne's work, it seems not to be difficult to reconcile them. Auerbach takes for granted that movements of the self follow from its natural condition, and if he identifies a paradox between change and stability, it is rather as a figure of style.⁷ But there seems to be no obstacle to reading the *Essays* as a picture that closely tracks Montaigne's

¹ AUERBACH (2003), pp. 285-311.

² *Les Essais*, III, 2, 804-806 BC, Auerbach (2003), 285-288. The references to *Les Essais* will indicate, in this order, the number of the book, the chapter, the page and the lay of the text according to the different editions as considered by Villey's edition.

³ See AUERBACH (2003), 290, 301

⁴ *Ibid.*, p. 294.

⁵ See, among others, SCREECH, M. A. (1992); JOUKOVSKY, F (1991), HENRY, P. (1992).

⁶ Cf. JOUKOVSKY (1991), apud HENRY (1992), pp. 8-9.

⁷ See AUERBACH (2003), p. 289.

changing self, which moves as he forms part of a changing reality. Yet these two interpretations seem to be equally at odds with (or at least point out some limitation of) another usual reading of Montaigne, which emphasizes his scepticism. Particularly, Auerbach acknowledges that other texts in Montaigne comments on his method are connected with his praise of «ignorance» goes beyond any factual knowledge, but only as a way of clearing a path to the kind of knowledge in which he is truly interested, namely self-knowledge.⁸

Reading Montaigne's *Essais* as a product of scepticism is no new development, though some recent scholarship has demonstrated a renewed interest in it, especially in the wake of Popkin's *History of Scepticism*.⁹ This work has called modern readers' attention to how Montaigne's *Apology of Raimond Sebond* is constructed along the lines of ancient Pyrrhonian arguments to such an extent that it became a key work through which this philosophy entered into modern debates. As Popkin shows, many Early Modern philosophers have acknowledged it, and at least one of them –Pascal– viewed Montaigne's reflections, in its whole, as a product of his own scepticism.¹⁰ But can the statement that «each man bears the whole form of the human condition» be understood in a sceptical vein?

In this paper, I aim to provide some evidence for an interpretation of «Du repentir» along more sceptical lines. I think that Auerbach is clearly right in saying that nothing resembles Montaigne's project and its achievement before him. I will argue, however, that in spite of its originality, this project can be consistently taken, in its main lines, as structured upon a sceptical negative argument concerning knowledge in general (and knowledge of the self in particular). By the same token, Montaigne's self-description may be taken, to a large extent, as placed in the sphere of what the Pyrrhonians called the *phainómenon* –the mere appearance of the world in our ordinary experience, which they took as a practical criterion, not to be taken for a criterion of knowledge. I will start by accounting for why Montaigne's admittedly subjective approach can be taken as a result of his scepticism. In the next steps, I will follow the main divisions of the text placed in the beginning of «Du repentir» as examined by Auerbach. As the first lines of this text provide the basis for the Heraclitean interpretation of Montaigne, they will also offer an occasion for showing why I think this is a misguided interpretation, as well as the opportunity to notice a problematic aspect of them apparently unnoticed by Auerbach. This will provide me a first element for a sceptical framework to Montaigne's portrait, which allows me to move to his remark on the whole form of the human condition: instead of helping to achieve knowledge of the self, it should be taken, I suggest, as exhibiting how he *fails to gain self-knowledge*. Finally I will consider briefly why Montaigne does not see his search, in spite of that failure to achieve knowledge, as pointless, and how this could be connected with the main theme of his chapter.

⁸ Ibid., 293-294. The passages he comments on are *Les Essais* I, 50, 301-302AC and III, 11, 1030B.

⁹ POPKIN (2003). See, among others, BRUSH (1996), SCHIFFMANN (1984), BRAHAMI (2001), GIOCANTI (2001), EVA (2007), FLORIDI (2010).

¹⁰ PASCAL (1981) I, 160.

The first thing to notice concerning scepticism and self-examination in Montaigne, is that many essays are equally relevant for both themes, even if it is hard to see how they are connected. In the *Apology*, after considering the fanciful nature of our presumed knowledge about the external world, Montaigne asks if would we not be better acquainted with Man, an object we have close at hand. However, the situation here is the same:

...[Les philosophes] font [de l'homme] une chose publique imaginaire. C'est un subject qu'ils tiennent et qu'ils manient: on leur laisse toute puissance de le descoudre, renger, rassembler et estoffer, chacun à sa fantasie; et si [pourtant] ils ne le possèdent... Notre condition porte que la cognoissance de ce que nous avons entre mains est aussi esloigné de nous et aussi bien au dessus des nuages que celle des astres...¹¹

Certainly his self-description aims to provide a better picture than that, one that every man could find on closely considering himself; but when Montaigne comes to this topic he finds in himself only «vanity and weakness», leaving room for some suspicion about whether or not what he grasps can properly be called knowledge.¹² In the chapter «On presumption», Montaigne returns to the topic: his disappointment with those who presume to know «Mercury's epicycle» is justified by the difficulties he finds in his own studies about man.¹³ And in the beginning of the chapter «On Democritus and Heraclitus», the variations of his judgments, by which he describes himself in his *Essays* are presented as subordinate to «doubt et incertitude, et à ma maitresse forme, qui est l'ignorance».¹⁴

In «Du repentir» both themes are present again. Montaigne informs us that he «parle enquerant et ignorant, me rapportant de la resolution, purement et simplement, aux creances communes et legitimes; Je n'enseigne point, je raconte».¹⁵ Montaigne not only connects «ignorance», but also «inquisition» with scepticism: in the *Apology*, the Academic sceptics are represented as those who unearthed human ignorance in a philosophical way, and the Pyrrhonian sceptics as those who remain indefinitely searching, because the most complete ignorance refuses even the claim that we do not know nothing, as we read at the beginning of Sextus Empiricus' *Hypotiposes*¹⁶ (which Montaigne read in Estienne's Latin translation, and extensively employed as a source in the *Essays*, though they are never directly quoted.) In his text, the Greek Pyrrhonian author goes on explain how his book is to be understood: it does not intend to offer does not intend to offer any truth (that the sceptics, after all, claim to be unavailable), but only an account of what seems to the sceptic to be the case, in the same way historians do: «By way of preface let us say that in none of the matters to be discussed do we affirm that things certainly are just as we say they are: rather, we report descriptively (*historikós apangélomen*) on each item according to how it appears to us at the time».¹⁷ A few lines

¹¹ II, 12, 538AC.

¹² II, 12, 565-566AB.

¹³ II, 17, 634AC.

¹⁴ I, 50, 301-302AC.

¹⁵ III, 2, 806B.

¹⁶ *Les Essais*, II, 12, 502A.

¹⁷ *Outlines of Pyrrhonism* (HP), I, 4.

below, Sextus qualifies his report as a description of merely personal, subjective impressions, as opposed to descriptions of external reality.¹⁸

Now, even if Montaigne's particular project of self examination is different from anything we may find in Sextus, he describes his own text as a «recit» that aims only to depict «passing» as opposed to «being», and his *Essays* as presenting nothing more than his «humeurs et opinions»:

[...] Ce sont ici mes humeurs et opinions; je les donne pour ce qui en est de ma creance, non pour ce qui est à croire. Je ne icy qu'à descouvrir moy mesmes, qui seray par adventure autre demain, si nouvel aprentissage me change. Je n'ay point l'autorité d'estre creu, ny ne le desire, me sentant trop mal instruit pour instruire autre.¹⁹

Montaigne's aim of portraying his own self certainly requires us to go beyond simply taking his text as only offering a description of his personal impressions, but the parallel between these texts shows (aside from many other pieces of evidence establishing Montaigne's interest in scepticism) that his project arguably assumes, on a more basic level, a sceptical perspective about the use of language comparable to the one offered by Sextus. This does not require that both share the same general view of language anymore; the point here concerns only tracking down what plausibly appears to be Montaigne's source, so that we can more clearly account for his intention.

*

But does Montaigne's new project drive him beyond the bounds of a sceptical kind of reflection? If he is describing man's ontology as one of an essentially «moving being» this would be the case. Heraclitus' philosophy is only one among many about which the sceptic suspends his own judgment, opposing it to others (for instance, that of Parmenides, who takes the Being to be incompatible with movement) that are in conflict with it and that he takes to be equally supported by rational arguments.

As was noted, Montaigne's references to Heraclitus are sparse and do not provide evidence for a greater familiarity with his philosophy.²⁰ Besides the beginning of «Du repentir», the only text that suggests a closer contact with Heraclitus is a long quotation from Plutarch's «The E at Delphi» placed at the end of the *Apology*.²¹ Let us notice, however, that even if Heraclitus is remembered in this key passage, he is not the only philosophical authority invoked; Plato and Pythagoras are also called in support (the first as taking the moving world as an illusion); Montaigne employs a quotation from Lucretius as well. Moreover, as in III, 2, Montaigne describes the pervasive movement of Nature to maintain that «nous n'avons aucune communication à l'estre». Here, still more clearly, this remark is offered by way of the conclusion of a long chapter almost entirely built on sceptical arguments, and just after its more radical development, in

¹⁸ As Sextus puts it when explaining the meaning of Pyrrhonian philosophical slogans: «But the main point is this: in uttering these phrases they say what is apparent to themselves and report their own feelings without holding opinions...» HP, I, 15.

¹⁹ I, 26, 148A.

²⁰ HENRY (1992), 7-8.

²¹ II, 12, 601-603A.

which Sextus' Pyrrhonian Modes of argumentation are systematically employed to undermine our faculties of knowledge. How we can combine these different philosophical references?

One tempting possibility would be to read it as a kind of reconsideration of an older theme. Aenesidemus, a dissident from the later Academy was probably the main instigator of the revival of Pyrrhonism that took place around the first century B.C. According to Sextus, «Aenesidemus and his followers used to say that the Sceptical persuasion is a path to the philosophy of Heraclitus».²² Is that not what seems happen here? However, a closer examination of Sextus' chapter on the differences between Scepticism and the philosophy of Heraclitus can falsify this hypothesis. As Sextus puts it, providing a rationale for Aenesidemus' saying, «the idea that contraries appear to hold of the same thing leads to the idea that contraries actually do hold of the same thing; and while the Sceptics says that the contraries appear to hold of the same thing, the Heracliteans go on from there to the idea that they actually hold of the same thing».²³

Sextus, in his turn, refuses any association between Pyrrhonism and Heracliteanism. While Heraclitus maintains many dogmas –such as the *ecpyrosis* and the view that the same thing is the subject of opposite realities– the Pyrrhoneans take them as examples of a dogmatist's rashness and refuse to assent to them.²⁴ More important, that the contraries appear to hold of the same thing is not an experience of the sceptics but of everyone, including the dogmatic philosophers; it is, as Sextus puts it, a «preconception common to all men», «a common material» of experience. If, then, Heraclitus begins with something available to everybody, there is no reason to claim that the sceptical philosophy (rather than any other) is particularly a path to Heraclitean philosophy.²⁵ Briefly, from a sceptical viewpoint, the fact that experience shows us conflicting perspectives of the same thing is only part of the *phainómenon*, the common experience according to which the sceptic, like anyone else, follows practical life. What is particular to Heraclitus is the production of an ontology out of this experience, taking it as indicative of how reality is in itself.

We can now see not only that the sources Montaigne could rely upon for Heraclitus' philosophy are not limited to Estienne and Plutarch, but also that his description of a pervasive movement in Nature can be philosophically coherent with his scepticism. Montaigne tackles the problem of Heraclitus' ontological thesis, as presented by Sextus, only in passing. In the *Apology*, he compares different positions on this topic and explicitly rejects, among others, the statement according to which the being is the subject of contradictory predicates: «[if] everything is in all things, then nothing is in any thing, since nothing is where everything is».²⁶ Furthermore, Sextus' text makes Montaigne's remark about painting, not the being, but only the passing, unexpectedly clear. This is also presented as a way of accepting, not a philosophical position on the matter, but the

²² HP I, 210.

²³ *Id. ibid.*

²⁴ HP I, 211.

²⁵ HP I, 210-211. About the relations between Heraclitus' philosophy and scepticism see Polito (2004), Perez-Juan (2005).

²⁶ *Les Essais*, II, 12, 585A.

«common and legitimate beliefs»: «Que je parle enquerant et ignorant, me rapportant de la resolution, purement et simplement, aux creances communes et legitimes. Je n'enseigne point, je raconte».²⁷ Certainly Montaigne may have relied upon the image of Heraclitus' river, as well as the Renaissance interpretation of Hericlitean philosophy, but, as with many of his sources, he uses it to his own particular purposes. In any case, he is clear enough about the philosophical meaning with which he endows it. What we should learn instead from this parallel is how rich Montaigne's interpretation of the Pyrrhonian notion of the *phainómenon* –what appears to us simply as a matter of fact, which can be experienced by everyone– can be.

*

Nonetheless, could scepticism provide a different approach for Montaigne's project as it is depicted in the beginning of «Du repentir?» From the start, this chapter is concerned with an opposition between particularity and universality: «Les autres forment l'homme, je le recite: et en represente un particulier, bien mal formé: et lequel si j'avoy à façonner de nouveau, je ferois vrayement bien autre qu'il n'est: mes-huy c'est fait...».²⁸ Here Montaigne sets up a double contrast between himself and «the others»: they aim to form men, and to do so they have to rely on some universal model of what Man is. This is the perspective of normative moral philosophy, as it is traditionally understood. Montaigne, on the other hand, aims to describe only his particular self, and not with the purpose of re-forming it.

According to Auerbach, Montaigne's method is the only one that can adequately track its object to attain knowledge of what it truly is. This could be inferred, more precisely, from the way he presents two of its aspects: «les traits de ma peinture ne fourvoyent pas, quoy tant qu'ils se changent et diversifient...» – and, just below: «Tant y a que je me contredis bien à l'avanture, mais la verité, comme disoit Demades, je ne la contredy point». However, Montaigne's allusion to Demades is baffling. The Athenian ambassador was reputed to be a talented improvisational orator, but also a politician who switched his political positions because of bribes.²⁹ As becomes clear later in Montaigne's chapter, he believes that the only guideline he requires in his work is to have «fidelity» (presumably to his own changing opinions), but Demades' example should make us wary of taking fidelity to his opinions as a method for providing truth.

²⁷ Would not Montaigne's commitment to «common beliefs» be an even stronger reason to set him apart from scepticism? This is a much more complicated topic that I do not intend to discuss here. To put it briefly, there has been a lively debate in the scholarship about ancient scepticism's refusal of beliefs, but it is not as evident as it would seem that the sceptical philosopher would abandon all his beliefs. This is certainly not true for Academic scepticism, and even the Pyrrhonists claim to accept some sort of *dogmata*, at least in Sextus' account. (See HP I, 13-15) Montaigne himself, as I have argued elsewhere, is quite aware of such controversies, and he recognizes that at least some forms of scepticism are plainly compatible with accepting beliefs. (For more details, see EVA 2007).

²⁸ III, 2, 805B.

²⁹ See DIODORUS OF SICILY *Biblioteca Historica*, XVII, 15. According to Villey, Montaigne owned Amyot's translation of this work, printed in 1559. (See *Les Essais*, I, xlvi)

In any case, Montaigne is not claiming that his traits do not err *because* they do change and vary, but that they do *though* (*quoy que*) they vary.³⁰ And as a result, he says, «Je ne peux assurer [fixer] mon objet». Is this to be accounted for as the grasp of his object or just the opposite? It is a commonplace that Baroque painting was obsessed with the representation of movement, but Montaigne does not go so far as to say that his object is well represented in spite of how it moves. Moreover, not only the object is in movement, but the whole Nature, and each thing moves in a double way, one public and one particular: «Toutes choses y branlent sans cesse... et du branle public, et du leur.» The final effect seems to be more aptly described as one in which Montaigne lacks a fixed point, and so is unable to finish his picture: «Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois : elle est tousjours en apprentissage, et en espreuve.»

As we have seen, the Pyrrhonian sceptics search indefinitely because they are unable to recognize any truth or to establish that we cannot find the truth (as the Academic philosophers did, according to Sextus). But could «movement» count as a reason for that inability? Among the Modes that Sextus presents as means to achieve the suspension of judgment, the Fifth of those attributed to Aenesidemus opposes different positions, intervals, opposes different positions and intervals. These differences produce different perceptions, which conflict with one another in such a way that we cannot tell which of them should be chosen as representing what is true of things in themselves.³¹ For instance, Sextus says, «[t]he same boat appears from a distance small and stationary, but from close at hand large and in motion».³² As we know, Montaigne takes part in the criticism of Aristotelian cosmology that would soon lead to new theories of movement and intense philosophical debate about the problem of the existence of absolute space. In addition, Sextus explains that ancient Pyrrhonians organized their Modes of argument to obtain *epokhé* in three major groups: those deriving from the subject judging; those derived from the object judged; and those derived from their combination (condensed in the «relativity mode»³³). Montaigne does not refer to «movement» as meaning only local movement, but as also including change in a more general way – including the change of circumstances that the Fourth Mode takes as a reason for suspending judgment.³⁴ Still, as we have seen, Montaigne maintains that a double movement, one internal and one external, affects everything.

My suggestion, then, is that Montaigne simply means here that the way in which different changes overlap leaves us without benchmarks by which to determine what is true. But the more relevant aspect of this doubt does not lie in the consequences of knowledge of external objects, already targeted by ancient scepticism. I think we are

³⁰ Auerbach writes: «The word *quoique*, here sharply employed as a precise syntactic vinculum, brings the problem out of in bold relief...» (AUERBACH, *op.cit.* p. 289) This vinculum, however, is not one of causation, but rather of allowance, and so assumes an opposition, even if it a slight one.

³¹ HP I, 118.

³² *id. ibid.*

³³ HP I, 38-39.

³⁴ See HP I, 100-117: things appear differently according to our age, to our state of health (or sickness), to our state of soberness (or drunkenness) etc., and we are not able to tell which of them truly corresponds to how the object is in itself. In Sextus' classification this is a Mode related only to the subject.

here faced with a new and maybe more radical form of scepticism, derived specifically from how Montaigne understands himself as object of investigation. In other words, insofar as we cannot tell if our changes are properly changes of what we are ourselves, or changes due to exterior causes, we cannot take these changes as representing knowledge of the self. As we read in «Du repentir» about *Les Essais*: «C'est un contrerolle de divers et muables accidens, et d'imaginacions irresoluës, et quand il y eschet, contraires: soit que je sois autre moy-mesme, soit que je saisisse les subjects, par autres circonstances, et considerations».³⁵ Montaigne is not stating that he is changing, but that the way he experiences change may be a product of a change in his own self or of different circumstances of perception, and that he is not able to tell which of these two possibilities is correct. So as he says that his painting does not err, instead of taking his picture as providing knowledge of himself, we would do better to take it as, at best, providing a truthful account of Montaigne's subjective experience of himself: «divers et muables accidens et d'imaginacions irresolues et, quand il eschet, contraires».³⁶ But this is only a report of the «passing», of how he appears to himself as a changing subject, a description of the *phaenomena* not to be unduly taken for knowledge of what the self is.

*

Surprisingly, the next paragraph of the text seems to take a different path. «Je propose une vie basse, et sans lustre: C'est tout un, On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privee qu'à une vie de plus riche estoffe: Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition».³⁷ After having indicated the particularity of his own philosophical enterprise, he now seems to point to how it could collaborate in a more traditional venture. If Montaigne's project of examining himself could provide better knowledge of what Man is, even if he is not directly interested in reforming himself, he could at least provide a reliable picture for those who are. But to move from his particular portrait to a more general knowledge of what man is («c'est tout un») he seems to need a major premise for the implicit argument here, which could be provided by this law-like statement: «each man bears the whole form of the human condition».

How should we understand this particular assertion, keeping in mind the way Montaigne stresses that the lessons he learns from experience are only valid for his own use?³⁸ Could this be taken to mean that his personal experience could be generalized, on some level, for anyone, because he bears the whole form of the human condition? In this case, this statement amounts to saying that Montaigne already has, at least on this level, some definite knowledge of what Man is (in general), and this seems to be at odds with his original intention (to describe a particular man) and, more generally, with the sort of research he aims to do. On the other hand, we may remember here that Montaigne says later in the chapter that anyone who listens carefully to himself can discern some

³⁵ III, 2, 805B.

³⁶ *id. ibid.*

³⁷ *id. ibid.*

³⁸ See *e.g.* II, 10, 408C; II, 12, 561A.

«leading form» particular to himself.³⁹ Even so, how could that particularity be discerned from a form of human condition that is, in opposition, general and equally borne by everyone?

To face these problems, it may be important to bear in mind that «form» is a central concept in Aristotle's *Physics*, and that we more than once find Montaigne employing scholastic vocabulary with an ironic twist, in order to contrast it with traditional philosophy. He writes, for instance, in the same vein: «Je m'estudie plus qu'autre subject. Je suis ma physique et ma metaphysique... En ceste université, je me laisse ignoramment et negligemment manier à la loy generale du monde. Je la sçauray assez quand je la sentiray».⁴⁰ For Aristotle's *Physics* (to put it quite generally) to have knowledge of something by its form is to know what makes it essentially what it is, by means of predicates which belong to it in an essential, non-accidental way.⁴¹ This concept may still be found, to some extent, in Descartes. Regardless of how he goes beyond the bounds of the traditional *Physics*, Descartes identifies the «form» of man as «reason» insofar as this is what is specific to man in opposition to other beings, and believes himself to be thus far entirely in agreement so far with the scholastic picture of what man is.⁴² I invoke Descartes here only in the hope of clarifying Montaigne's meaning, even if by contrast. The point is that if we say that «each man bears the whole form of the human condition» in this traditional sense, then current in philosophical debate, we should then be assuming that each man bears the whole set of predicates belonging to the human condition.

We could perhaps assume that there is some metaphysical way to understand «bearing» in order to give a plausible meaning to this statement, at least insofar it is taken as a general statement about Man. But it appears to be much more difficult to conciliate it with having knowledge of what a *particular self is*. For we should expect that Montaigne's gaining knowledge of himself, in this precise sense, would imply that he could sort out the predicates that belong essentially to his own self from those that do not. But when he says that each man bears the *whole form* of the human condition, he is stating precisely the opposite of this, and then this law-like statement surprisingly becomes something that only hinders him from telling what he essentially is as a particular self. And this paradoxical outcome becomes still more clear when we take into account the following remark later added by Montaigne: «Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque speciale et estrangere: moy le premier, par mon estre universel: comme, Michel de Montaigne: non comme Grammairien ou Poëte, ou Jurisconsulte».⁴³ Montaigne's «universal being» is not identified here as what he shares with other human beings (as in Descartes' idea of reason as the form of Man), but as what is essential to his being Montaigne (as opposed to any incidental properties, such as his being a writer). This would be, however, not just something intrinsic to Montaigne, something that he possesses in some hidden recess of his personality, but

³⁹ III, 2, 811B.

⁴⁰ III, 13, 1072-1073BC. See also I, 26, 146A, where Montaigne opposes his own study to that of students of traditional philosophy in the Universities.

⁴¹ See, for instance, *Physics* 198a36. I do not presume, however, that Montaigne has in view Aristotle's text itself.

⁴² See particularly the beginning of Descartes' *Discours de la Méthode*.

⁴³ III, 2, 805C.

something connected with how he communicates himself to others. But what could this «universal being» be if he is proposing the opposite – namely, that he perceives himself as capable of varying within a larger range of possibilities than men usually think they can, as for instance in the text below?

Non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat. Je donne à mon ame tantost un visage, tantost un autre, selon le costé où je la couche. Si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement. Toutes les contrarietez s'y trouvent selon quelque tour et en quelque façon. Honteux, insolent; chaste, luxurieux; bavard, taciturne; laborieux, delicat; ingenieux, hebeté; chagrin, debonaire; menteur, veritable; sçavant, ignorant, et liberal, et avare, et prodigue, tout cela, je le vois en moy aucunement, selon que je me vire; et quiconque s'estudie bien attentivement trouve en soy, voire et en son jugement mesme, cette volubilité et discordance. Je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. Distingo est le plus universel membre de ma Logique.⁴⁴

In short, my suggestion is that the «universal being of Michel de Montaigne» (as well as the «whole form of the human condition» which is present in each man) is not the concept by which we should expect to achieve knowledge through his peculiar research; it is rather a formulation of a paradox he (and each man) is faced with when searching for knowledge of himself as an individual –and presumably in a deliberate way (if we assume the meaning these concepts have in the traditional philosophical view he is pointing to from the start). This does not mean at all that Montaigne could not seriously proceed to an examination of himself leading to important discoveries. The point is that this paradox should move us to another approach to the text: Montaigne would be thereby preventing us from taking what he finds as *knowledge* of his self – as a capacity to sort out which predicates define him essentially as Michel de Montaigne. This would be just another way of leading the reader to have an appropriate assessment of his work: everything that he can grasp through this kind of examination is the «passing» –the features that he can recognize as appearing to be his own predicates in a certain moment–and not the «being» –what he essentially and permanently is.

According to this reading, Montaigne's reflections would operate here with a more precise (Aristotelian) concept of knowledge than it is usually acknowledged. This is not implausible, either from a historical or a contextual perspective. It might be instructive to compare them with what we read in other contemporary sceptical texts, such as Francisco Sanchez's *Quod Nihil Scitur*, published in 1581 and possibly quoted by Montaigne before the last redaction of the *Essais*. Sanchez's conclusion that «nothing is known» is presented as a consequence of the Aristotelian conception of knowledge. Even if this conception, according with which knowledge is a perfect apprehension of

⁴⁴ II, 1, 335AC, see also 337A: «...Nous sommes tous de lopins, et d'une contexture si informe et diverse, que chaque piece, chaque momant, faict son jeu. Et se trouve autant de difference de nous à nous mesmes, que de nous à autrui...»

things (*scientia perfecta rei cognitio est*), is the most adequate we can find, we can have no actual knowledge which could correspond to it.⁴⁵ As does Montaigne, Sanchez argues that this applies not only to knowledge of external things, but also to knowledge of oneself: «Poor man, miserable and imperfect, how can he know anything else if he does not know himself neither what is in him and with him?»⁴⁶ However, as Sanchez explicitly aims to acquire true knowledge of Nature by means of an experimental method and direct observation, he outlines an alternative epistemological theory based in an imperfect notion of apprehension, which is more familiar to us and allows for variations in clarity, scope and degree. Comparing, then, the apprehension we can have of external objects and what is internal to us, he takes the external senses to be better able to distinguish the form of objects than what happens with internal apprehension, but that, on the other hand, the latter is capable of attaining a higher degree of certainty.⁴⁷

But Montaigne does not seem to have shared this most optimistic dimension of Sanchez's epistemology. While Sanchez remarks on the certainty of the acquaintance of an individual with his internal perceptions come close to Descartes' analysis of the self (which transforms his remarks into an argument against scepticism), Montaigne's reflections about self-knowledge would be rather closer to Pascal's sharp criticism of Descartes's metaphysical reflections about the self. Even though Pascal complained about Montaigne's concern with himself, he read the *Essais* mainly a sceptical work, and among the many aspects in which he improved Montaigne's sceptical arguments we should perhaps include his reflections about the knowledge we can have of the self:

Qu'est-ce que le *moi*? Un homme se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir? Non; car il ne pense pas à moi en particulier; mais quelq'un qui aime quelqu'un autre à cause de sa beauté, l'aime-t-il? Non: car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime par mon jugement, par ma mémoire, m'aime-t-on, *moi*? Non, car je puis perdre ses qualités sans me perdre moi-même. Ou est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'ame?⁴⁸

Nevertheless, the sceptical dimension of Montaigne's reflection about the self was almost completely outweighed by the prevailing tendency to take his portrait as offering knowledge of what the self is. Naturally, this has implications for how to access other dimensions of Montaigne's reflections, particularly concerning the kind of research he is doing, and we cannot conclude without considering some of them, even if very briefly.

*

Montaigne raises the question of the utility of his book in the next paragraph of «Du repentir», in the following terms:

⁴⁵ SANCHEZ (1988), 22 ss.

⁴⁶ *ibid.*, 54.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, 58.

⁴⁸ PASCAL, *Pensées*, 688-323, in PASCAL (1981).

Mais est-ce raison, que si particulier en usage, je pretende me rendre public en cognoissance? Est-il aussi raison, que je produise au monde, où la façon et l'art ont tant de credit et de commandement, des effects de nature et crus et simples, et d'une nature encore bien foiblette ? Est-ce pas faire une muraille sans pierre, ou chose semblable, que de bastir des livres sans science ? Les fantasies de la musique, sont conduits par art, les miennes par sort...⁴⁹

If his book does not provide «*science*» (or knowledge), as this text seems to confirm⁵⁰, he explains that he relies on a method to write it: «Pour la parfaire [i.e., his work], je n'ay besoing d'y apporter que la *fidelité*: celle-là y est, la plus sincere et pure qui se trouve...» Consequently he and his book are so closely tied that it displays its author in a way that no other book does: the result is somewhat similar to what art produces, insofar as no one has more closely examined his object than he did.⁵¹ We could well suspect that his second remark bears some irony (insofar as Montaigne is his own object), but, as Auerbach has rightly noticed, many texts indicate clearly enough that he is seriously concerned with an examination of the self that has practical consequences. As he puts in «De l'exercitacion», his study is a very unusual one, only tried by a few men whose names we barely know: «Il n'est description pareille en difficulté à la description de soy-mesme, ny certes en utilité...»⁵²

Now, if Montaigne seriously tries to describe his experience of himself, where precisely is the difference between the approach that I am outlining here and Auerbach's? Is it a simple matter of redefining the notion of knowledge, or does the picture change when placed in a sceptical framework? I do not intend to fully answer this question here, but I am inclined to say that Auerbach's rich analysis remains in many ways compatible with the reading I am putting forth here.⁵³ He has specific concerns with the History of Western Literature and Montaigne's analysis is only a small part of a larger project. Yet, insofar as it implicitly embeds an important philosophical assumption that I am questioning here, I think that there is room for a different appraisal of, among other topics, the sort of research Montaigne understands himself to be doing, and the acknowledged utility of his work. In particular, while Auerbach claims that Montaigne knows himself because he is always conscious of the unity of his own personality, I think that Montaigne's scepticism makes him aware, instead, that any particular impression he has of himself can be taken as properly offering knowledge, *precisely because* each impression can contradict another in a different moment: «Moy à cette heure et moy tantost somme bien deux; mais quand meilleur, je n'en puis rien

⁴⁹ III, 2, 805B.

⁵⁰ As Aristotles writes, in his Physics (197a16-24): «Thus to say that chance is unaccountable is correct. For an account is of what holds always or for the most part, whereas chance belongs to a third type of event. Hence, since causes of this kind are indefinite, chance too is indefinite.»

⁵¹ III, 2, 805C.

⁵² II, 6, 366C; Even if he refers to his study as a «*science*» in comparison to others', he also writes: «Comme dict Pline, chacun est à soy-mesmes une très bonne discipline, pourveu qu'il y ait la suffisance de s'espier de près. Ce n'est pas ici ma doctrine, c'est mon estude; et n'est pas la leçon d'autrui, c'est la mienne...».

⁵³ I think it is particularly true in what refers to Auerbach's remarks on the deceptions caused by the usual methods for examining himself. See Auerbach (2003), p. 298-299.

dire... C'est un mouvement d'yvroigne, titubant, informe, ou des joncs que l'air manie casuellement selon soy...»⁵⁴

Montaigne refers more than once to the paradoxical dimension of the human search for truth, a pursuit we cannot refuse even if we are unable to reach the end.⁵⁵ In «On Experience», he presents this idea by means of a fable by Aesop, according to which some dogs, eager to reach prey they seemed to see at a distance in the ocean, started to drink water to dry the path to it, but finally drowned.⁵⁶ This may suggest that the activity of portraying himself may not be quite clearly separable from the quest for self-knowledge. In this case, the problem is even deeper, and concerns the meaning that could be attached to research that does not really expect to find the object of its investigation – a problem that may be raised, more generally, about how to understand the kind of research that the Pyrrhonian sceptic claims to be doing.

Interestingly, however, both Montaigne and the ancient Pyrrhonians claim that, at least in some sense (that is different for both) they reach their goal by chance. Sextus explains that the sceptics searched for tranquility with the expectation that they could reach it by the possession of the truth but that, even though they could not find it, tranquility followed as if by chance.⁵⁷ In Montaigne's case, chance is what composes his own «fantasies»: «Je sens ce proffit inespéré de la publication de mes meurs qu'elle me sert aucunement de reigle... Cette publique declaration m'oblige de me tenir en ma route, et à ne desmentir l'image de mes conditions».⁵⁸ Here, instead of following from what he knows of himself, the utility of Montaigne's work appears as it offers the occasion for a practical decision inciting him to follow a more stable line of action. As he writes, in «De la gloire»: «... Me peignant pour autrui, je me suis peint en moy de couleurs plus nettes qui n'estoyent les miennes premières. Je n'ay pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur».⁵⁹ Here again we find Montaigne discussing the utility of his book, opposing those who consider themselves only «par fantasie» in one given moment to those who actually study themselves, as he does, to make a «registre» of this study across time and in good faith.⁶⁰ Now, if Montaigne claims here that his portrait can allow him to change, it is not because of its truthfulness, but because it gives him occasion to transform the model along the process of representation; or, as he puts it, by how the act of looking to himself made him change his own colors, instead of those of the painting. Again, we have here a practical decision reached because of something he discovered during the process of the painting.

In all of these examples, the effects of Montaigne's study seem to depend upon his habit of reviewing the way he tried to depict himself in another moment. And this is the case with another important remark he makes in «Du Repentir», about how anyone could find some «leading form» of his own: «il n'est personne, s'il s'escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maîtresse, qui luicte contre l'institution et contre la tempeste des passions qui lui sont contraires».⁶¹ It should be clear by now that this «forme

⁵⁴ III, 9, 964C. Cf. II, 12, 56.

⁵⁵ Cf. III, 9, 1000-1001B; III, 13, 1065-1066, 1068, 1073BC.

⁵⁶ III, 13, 1068B.

⁵⁷ HP I, 25 ss.

⁵⁸ III, 9, 980B.

⁵⁹ II, 18, 665C.

⁶⁰ *Id. ibid.*

⁶¹ III, 2, 811B, see also II, 12, 565-566.

maitresse» can only be manifest in how we perceive our variations through experience (and does not commit Montaigne to any metaphysical thesis). Further, it seems to require the same sort of distancing one must acquire from his present impressions by means of an extended register. More precisely, I take Montaigne here to be suggesting that, even if we cannot properly attain knowledge about our individual selves (in the sense explained above), we may still discern some regular patterns in our actions and feelings, as opposed to those who claim to know themselves, but only in an unreflective way. We cannot be sure that they will not change or be overcome by study or passions. Even so, it is better to rely on them as practical guides than simply to act on momentary impressions.

But maybe the more important consequence of taking into account the sceptical dimension of Montaigne's reflections here lies in its connection with repentance itself. As he says, his aim in this chapter is to justify his usual statement about how seldom he repents, and this is to be done on the level of «common and legitimate beliefs»: «Je parle enquerant et ignorant... Je n'enseigne point, je raconte...». To make it clear, he offers a critical analysis of this passion, as well as an account of the conditions under which one can be free of it. There are different kinds of repentance, according to Montaigne, but the one with which he is particularly concerned here is presented as a vice produced by reason.⁶² More precisely, the vice depends upon the belief that true repentance (that is, repentance stemming from deep inside ourselves) can transform us and provide a better way to get along in the world. But to encourage this belief in the transformative capacity of our consciousness as a way of perfecting ourselves is to lose sight of our limited capacity to make decisions. And this belief is not only unhelpful but also harmful, as it can lead mainly to cruelty toward oneself. If we abandon it, we are left to less harmful kinds of repentance, more suited to a human consciousness which is neither that of an angel nor that of an animal. Montaigne's remark about the whole form of the human condition may here reveal another meaning: we cannot acquire knowledge of our own essence in a way that we can consciously trust (and thus avoid repentance). But we can exclude imaginary beliefs that are not truly compatible with our human condition – that is, with what our experience can tell us about our life under a more rigorous examination. Our moral judgments should be controlled by our common human condition, can be assessed by our common ordinary life suitably examined, and do not require any angelic perspective reached by religious or moral precepts such as the one he is discussing in this particular case.

As we try to look at ourselves at some distance from our present situation, we can discern better how differently we proceed and accordingly better regulate our expectations. This is no more than the use of personal experience for leading a practical life in a more convenient way, insofar as we can have judgment better suited to our limits as we act: «Je fay coustumierement entier ce que je fay, et marche tout d'une piece; je n'ay guiere de mouvement qui se cache et si desrobe à ma raison, et qui ne se conduise à peu pres par le consetement de toutes mes parties, sans division, sans sedition intestine».⁶³ Instead of a product of his capacity for the knowledge of his own essence, the main quality that Montaigne finds in his own judgment is, in the end, the acknowledgment of its own weakness.

⁶² See III, 2, 806B.

⁶³ III, 2, 812B.

Bibliography

- AUERBACH, E. (2003): *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton and Oxford: Princeton University Press (originally published in).
- BRAHAMI, F. (2001): *Le travail du scepticisme: Montaigne, Bayle, Hume*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BRUSH, C. (1966): *Montaigne and Bayle. Variations on the Theme of Skepticism*. Martinus Nijhoff.
- EVA, L. (2007): *A Figura do Filósofo*, São Paulo: Loyola, 2007.
- FLORIDI, L. (2010): «The rediscovery & postumous influence of scepticism» in R. BETT (ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. New York, Cambridge University Press, pp. 267-287
- GIOCANTI, S. (2001): *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*. Paris: Honoré Champion.
- HENRY, P. (1992): «Montaigne and Heraclitus: Pattern and Flux, Continuity and Change in "Du repentir"», *Montaigne Studies*, Vol. 4, n° 1-2, September 1992, pp. 7-18
- JOUKOVSKI, F. (1991): *Le Feu et le Fleuve. Héraclite et la Renaissance française*, Geneva: Droz.
- MONTAIGNE, Michel de (1988): *Les Essais*, ed. Pierre Villey - V.-L. Saulnier, Paris: PUF
- PASCAL, B. (1981): *Entretien avec M. de Sacy*, Ed. Pierre Courcelle, Paris: Vrin.
- _____ (1963): *Pensées in Oeuvres Complètes*, Ed. Lafuma, Paris: Éditions du Seuil.
- PEREZ-JEAN, B. (2005): *Dogmatisme et Scepticisme: L'héraclitisme d'Énésidème*. Villeneuve d'Ascq: Septentrion
- POLITO, R. (2004): *The Sceptical Road: Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus*. Leiden, Boston: Brill, 2004.
- POPKIN, R. (2003): *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*. New York: Oxford University Press. (Revised and expanded from 1960 and 1979 editions)
- SANCHEZ, F. (1988). *That Nothing is Known (Quod Nihil Scitur)*, edited by E. Limbrick and D.F.S Thomson, Cambridge: Cambridge University Press.
- SEXTUS EMPIRICUS (2000): *Outlines of Pyrrhonism (HP)*, edited by J. Annas and J. Barnes. New York: Cambridge University Press.
- SCHIFFMANN, Zachary (1984): «Montaigne and the rise of the skepticism in early modern Europe: a reappraisal». *Journal of the History of Ideas*, 45, 1984, 499-516.
- SCREECH, M. A. (1992): *Montaigne et la mélancholie*. Paris: P.U.F. (Questions)

MONTAIGNE E GLI INTELLETTUALI ITALIANI DEL '900: CARLO BO E LEONARDO SCIASCIA

Nicola Panichi

Università di Urbino

Lo scetticismo è la castità dell'intelletto
(George Santayana, *Aforismi*)

ABSTRACT: This paper examines Bo and Sciascia's attitude to Montaigne. Both authors recognize the movement, doubt and uncertainty of life in Montaigne's writings. Dostoevsky mediates in Bo's relationship with Montaigne. Bo emphasizes the image of man multiplied ad infinitum and as a manager of absurdity. On the other hand, to defend himself from accusations of inactive scepticism, Sciascia appeals to Montaignian scepticism.

KEY WORDS: scepticism, life, reading, reader, memory.

RIASSUNTO: L'attenzione per Montaigne da parte di Bo e Sciascia apre su versanti filosofici che congiungono la filosofia (e la letteratura) alla vita intesa come movimento, dubbio, incertezza – ma non perdita della speranza nel soggetto, il cui impegno etico trova la sua espressione laica nell'elogio, quasi carnale, della lettura e del lettore, in quanto consustanziali al senso e alla direzione dell'eticità del vivere. Nell'opera di Bo, il punto di congiunzione a Montaigne è mediato da Dostoevskij, il libro di Giobbe, del male, della corruzione: l'uomo dilaniato, scarnificato dai dubbi, moltiplicato all'infinito, è diventato «il grande gestore dell'assurdo», le magistrat sans juridiction e le badin de la farce. Sciascia per difendersi dall'accusa di «scetticismo inattivo» si appella allo scetticismo montaignano, con cui si era già misurato direttamente nel suo commento, di indiscutibile spessore antropologico e filosofico, al saggio *Des boîtes* legandolo al Teatro della memoria e al dispiegamento dei suoi inganni. Sotto il segno dello scetticismo «attivo» montaignano (l'esercizio del dubbio è già un fare), nasce e si orienta la sua attenzione per il concetto di «certezza» a uso giudiziario e la sua critica alla pena di morte, considerata «delitto 'estremo'» della certezza.

PAROLE CHIAVE: scetticismo, vita, lettura, lettore, memoria.

Primo tempo. Numquid et tu?

Mi aveva lasciato quella mattina di primavera con la domanda proferita a bruciapelo, appena sulla porta del suo studio: «Pascal credeva in Dio? e Montaigne?».

Traspariva nel corpo aereo della voce il senso profondo dell'interrogazione, una sorta di incessante caccia spirituale, di inseguimento nella forma dilaniante (l'aggettivo è di Bo, riferito però al *Nietzsche* di Bataille) di un impossibile approdo: quello che egli stesso aveva definito, nel suo lessico familiare, *dubbio*, *commento*, *assillo*, intorno alla *ragione della fatica dell'esistenza*, al *premio alle sue sofferenze e ai suoi dolori*, in definitiva al rapporto tra tempo, destino, trascendenza. Più di una volta, da cattolico, Carlo Bo aveva cercato di rispondere alla provocazione nietzscheana sulla morte di Dio.

Nella *Speranza paradossale*, il 29 agosto del 1973, rilanciava ancora lo «straordinario paradosso» del «laico puro», l'ateo, che come il cristiano, intravede nella «Chiesa malata un elemento capitale della sua salvezza», «segno di vitalità del cristianesimo e di vitalità della Chiesa cattolica». Gridava, sottovoce: il mondo ha bisogno di Cristo.¹ Cristo per Bo era tutto quello che non poteva dare la fede laica o politica, un modo diverso, scriveva, di declinare la carità. Di qui l'amore per Dostoevskij, per quell'immagine di Cristo, che si sostituisce *pas à pas* a quella dell'uomo, del «protagonista assoluto che, però nello stesso tempo, è disposto a degradarsi fino a divenire vittima».² Il «bacio di Cristo» «resta [...] il simbolo del perdono, del riscatto, dell'infinita pietà».

La sua scrittura sarà un impegno costante a non perdere mai di vista l'idea della salvaguardia e della salvezza (per citare lo Starobinski della *Prefazione a Letteratura come vita*) e la sua priorità resterà comunque riconducibile a «ciò che contribuisce a costruire o a rischiare una vita sul piano etico e religioso».³ Sempre contro ogni tentazione di estetismo letterario o vitalistico – o di vuoto formalismo. Il tema per Bo era uno di quelli capaci di alimentare «discorsi a fondi infiniti», in cui vedeva accomunati Gide e Nietzsche⁴, ma con tutta evidenza anche Montaigne.

Se Dio non può morire – come ricordava il bardo evocando Plinio (II, 12, 527), e poi Plutarco – il dubbio, il commento, l'assillo, gli facevano avvertire cocente il rapporto tra vita e morte, il senso del destino, il peso dell'assenza. Non poteva dimenticare quello che Montaigne aveva scritto nell'*explicit* dell'*Apologie de Raymond Sebond*, parafrasando con qualche licenza Plutarco: «nous n'avons aucune communication à l'estre» (II, 12, 601A). Più tardi⁵ sceglierà di commentare una poesia e far parlare il giovane poeta ungherese, Attila Jozsef, morto a soli trentuno anni. La poesia si intitola *Sorgi dalla corrente*:

¹ CARLO BO, *Aspettando il vento*, L'Astrogallo, Ancona 1976, p. 314.

² *L'eredità di Dostoevskij*, 29 ottobre 1971, in *Ibid.*, p. 289.

³ JEAN STAROBINSKI, *Prefazione a Carlo Bo, Letteratura come vita*, Rizzoli, Milano 1994, a cura di Sergio Pautasso, p. XI.

⁴ *Diario ininterrotto, 1932-1991*, in *Letteratura come vita*, cit., p. 1442.

⁵ CARLO BO, *Preghiera e poesia*, in *Quaderni del Gentile*, 3, Fabriano 2004, pp. 20-21.

Dammi, o Signore, la paura; l'ira
tua – ne ho bisogno; all'improvviso
dalla corrente sorgi, perché il nulla
non mi trascini, il nulla, nei suoi gorgi.

[...]

Il respiro trattengo per morire,
[...] e fissi
ci guardiano così; guardo l'assenza
tua grande, che si è fatta viso umano.

Oltre il tema della colpa, nota Bo nel suo commento, «c'è sempre il dialogo, l'invocazione a Dio e ancora la coscienza della disperazione, della solitudine, quindi del bisogno di chiedere a Dio un segno della sua presenza, della sua verità, della sua coscienza». Sempre sul tema della solitudine e dell'assenza, della frammentazione di Dio, richiama anche Quasimodo⁶ e cercherà di rispondere con le parole contenute in *Si china il giorno*:

Mi trovi deserto, Signore,
nel tuo giorno,
serrato ad ogni luce.
Di te privo spauo,
perduta strada d'amore,
e non m'è grazia
nemmeno trepido cantarmi
che fa secche mie voglie.

Emerge, da queste sue letture, una sorta di ossessione e fame di Dio, nell'idea del Dio come tensione, mano tesa, aspirazione assoluta, un Dio che si riflette nel volto del Cristo, signore di carità.

La paura dell'assenza di Dio è la paura del vuoto, del «colore del vuoto», del *rien du tout*. Le parole di Vittorio Sereni (*Autostrada della Cisa*) percepiscono e declinano questo bisogno.

Ma sarà Unamuno, con Montaigne, che fu oggetto del suo primo corso universitario («dall'alto della mia ignoranza», mi aveva confidato sornione) a consegnargli l'affondo finale, ricordargli l'inevitabile forza dirompente del dubbio. La fede superba «quella che non ha dubbi» (*Salmo II*, Marco IX, 16-24) gli incute la stessa paura dell'assenza di Dio. La verità, scriveva Unamuno, non è nata da chi non ha dubbi, da «chi pensa di possederti»: *La vita è dubbio / e fede senza dubbio è solo morte*.⁷ Ecco che il dubbio scettico montaignano trova alimento e vigore. Bo legge gli *Essais* con lo stesso spirito di interrogazione che Montaigne riservava alle sue fonti. E se la *question de Dieu* era quasi esorcizzata dal bordolese, le ragioni profonde degli interrogativi non riuscivano a essere eluse. Quel Dio, a cui l'uomo farebbe *barbe de foarre*,⁸ non può essere passato à

⁶ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁷ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁸ MICHEL DE MONTAIGNE, *Essais*, PUF, Paris 2004, Ed. Villey-Saulnier, Préface de Marcel Conche, II, 12, 444A.

*nostre estamine*⁹ né convocato à *nostre commerce et société*.¹⁰ Quel Dio che non può morire né contraddirsi, altrimenti rivelerebbe la sua *impotence*, resta lo sfondo opaco, l'orizzonte di attesa, l'assenza, il colore del vuoto...

Qui, mi sembra, ci sia materia sufficiente per far cessare il primo tempo di una storia esemplare, far cadere la prima cesura, tra tormento religioso e cura della religione, con la coscienza che la religione sia per Bo una sorta di arma di Achille: ferisce e sana.

Il punto di congiunzione a Montaigne sembra mediato ancora da Dostoevskij, il libro di Giobbe, del male, della corruzione. L'uomo dilaniato, scarnificato dai dubbi, è sempre l'uomo di Agostino, incapace di porsi quale *cordis inspector*, privo di quella finestrella sul cuore perché il cuore si lasci vedere nel suo proprio cristallo... Vulcano, raccontava già Pindaro, l'ha costruito così. Questo uomo si è moltiplicato all'infinito e «col tempo è diventato il grande gestore dell'assurdo». Con le parole di Montaigne, *le magistrat sans juridiction e le badin de la farce*.¹¹ Ma contro la perdita della speranza nel soggetto, Bo evoca una immagine *intellettualmente sensibile, sensibilmente intellettuale* che sarebbe piaciuta all'autore degli *Essais*: al di là del visibile, rimane la ricerca di una 'purezza' che Dostoevskij ha saputo identificare nella luce delle rose del giardino di Boboli.¹²

Secondo tempo. L'etica della lettura ovvero la lettura come vita

Il secondo tempo è ricostruibile intorno all'impegno etico di una vita che ha trovato la sua espressione laica nell'elogio filosofico, quasi carnale, della lettura e del lettore, in quanto consustanziali al senso e alla direzione dell'eticità del vivere.

Per comprendere a fondo l'impegno di Bo in tale direzione bisognerà convocare di nuovo l'apporto decisivo fornito da Montaigne e dalla sua personale accezione di concetti che diverranno centrali nella riflessione di Bo, quali «lettura» e «lettore» nella loro imbricazione.

Se si dovesse pensare, infatti, all'altra cifra maggiore, a un emblema correlato al desiderio di religiosità che ha alimentato la sua riflessione filosofica, a una sorta di pensiero visivo che, con la forza dell'immagine, potesse riassumere parole e cose, parola e concetto dell'intellettuale, dobbiamo cercarlo nella figura plastica della lettura, in quello che le sue parole definiscono come l'esigenza e la *chance* del «lettore eterno». Prototipo del lettore universale, testimoniato *in rebus* dalla sua mirabile biblioteca, spazio delfico dell'anima, che continua ad ospitare colti visitatori da tutta Europa, Bo non ha coltivato l'idea di un lettore *pamphagus* (l'espressione è di Nietzsche), onnivoro, ma con Montaigne quella del lettore *suffisant*. E di Nietzsche, forse inconsapevolmente, accoglie l'idea del *libro fatto uomo*: «... i libri –scriveva nel settembre 1940– hanno

⁹ *Ibid.*, 528A.

¹⁰ I, 56, 323A. Uno dei più recenti contributi sul tema si deve a JAN MIERNOWKI, *La mort de Dieu dans les Essais. Montaigne, théologien du négatif*, in Plures, *Dieu à nostre commerce et société. Montaigne et la théologie*, Droz, Genève 2008, Études publiées sous la direction de Philippe Desan, pp. 25-38.

¹¹ III, 9, 1101B.

¹² *L'eredità di Dostoevskij*, in *Aspettando il vento*, cit., p. 291.

voluto sempre dire persone e queste persone si sono sempre aperte nello svolgimento di un discorso infinito, da riprendersi quotidianamente, fitto e pacato nutrito dello stesso sangue della [sua] anima».¹³

Il senso del saggio *Della lettura* è contenuto in *nuce* e tutto nel suo *incipit* perché in grado di rispondere sempre a «un infinito pretesto di lettura interiore».¹⁴

Qui Bo esemplifica il concetto di lettore /libro, lettore/lettura. Il libro ideale «dev'essere un testo in un certo modo inventato e promesso a una lunga educazione, a un lungo fervore di attese, di riduzioni e di convenienze rettoriche». Lo scrittore è «qualcosa che si avvicina al senso e alla forma di una nostra invenzione diretta, voglio dire che deve cadere nella nostra storia intellettuale come un'immagine anteriormente sospesa, come un frutto da tanto meditato nelle nostre operazioni e deve offrirci su una parte della memoria, sulla cifra naturale dei nostri calcoli quotidiani un'altra parte assolutamente pura che solo in apparenza dipende dal tempo mentre in realtà si apre all'ambito dell'ignoto». Il lettore si apre all'ambito dell'ignoto: ma siamo già sul modo di lettura, definito altissimo, «che è anche l'ultimo modo raggiungibile dalle nostre convenienze spirituali».

«Leggere intanto e sin da principio è imparare a riconoscersi [...] un'esperienza che a poco a poco si sostituisce all'atto stesso di vivere»¹⁵ e che «insegnerà a conoscere fino un fondo un libro, a sorprenderlo alle sue origini, di dove viene e dove vada, le sue intenzioni scoperte e quelle nascoste allo stesso autore, ma così pertinenti al suo fantasma spirituale e cioè determinanti nella sua magia inattiva». Ma Bo sa (allievo di Plutarco e di Montaigne), che tra libro e lettore si instaura una collaborazione attiva, un patto di collaborazione, che preferisce chiamare «norma attiva»: «perdersi e ritrovarsi insieme, lettore e scrittore, lettore e libro», una «lotta che si apre tra autore e lettore». Con la coscienza che il lettore sia «patrimonio e capitale» di se stesso.¹⁶

Un invito iterato alla «lettura vitale», alla «lettura formativa». I *Funerali* alla Sainte-Beuve, al di là della lettera e dell'apparente ironia, testimoniano della storia di fruttificazioni intellettuali, figliolanze spirituali, di *lettori suffisants*. Bo sapeva bene che all'origine era Montaigne con la sua sana modernità e il suo testo fondatore. Qui viene convocato il saggio *Des livres* (II, 10) in particolare un passo di 409A: «[A] Je ne cherche aux livres qu'à m'y donner du plaisir par un honneste amusement: ou, si j'estudie, je n'y cherche que la science qui traicte de la connoissance de moy mesmes, et qui m'istruiſe à bien mourir et à bien vivre. [B] *Hac meus ad metas sudet oportet equus*. [A] [...] Je ne fay rien sans gayeté; et la continuation et la contention trop fermee esbloüit mon jugement, l'attriste et le lasse [...] Je dy librement mon advis de toutes choses, voire et de celles qui surpassent à l'adventure ma suffisance, et que je ne tiens aucunement estre de ma juridiction. Ce que j'en opine, c'est aussi pour declarer la mesure de ma veüë, non la mesure des choses».

¹³ *Diario ininterrotto 1932-1991*, cit., ora in *Letteratura come vita*, cit., p. 1442.

¹⁴ *Della lettura*, QuattroVenti, Urbino 1987, p. 5, ora in *Letteratura come vita*, cit., pp. 35-75.

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶ *Ibid.*, p. 35.

A Montaigne, Valéry stesso doveva l'idea della indipendenza del testo scritto che vive una vita propria, l'idea del «testo liberato» dal proprio autore,¹⁷ l'idea dell'autore che diviene lettore: «Tutti i migliori lettori dei nostri anni si rifanno a Montaigne, a quel Montaigne che diceva, che nei libri cercava solo di conoscere se stesso, l'arte di vivere bene e morire bene, istruirsi, cioè, 'à bien mourir et à bien vivre'. Lui diceva di non fare nulla senza la gioia. Lo scopo della lettura era 'pour declarer la mesure de ma veue, non la mesure de choses' [II, 10, 409A]. Come va lontano questo Montaigne...»,¹⁸ commenta Bo: «La leggerezza di Montaigne che è poi conseguenza diretta della capacità intellettuale illumina il centro, il nocciolo di questa frase segreta e indifferenziata che diciamo il tempo e la forma della lettura. Tutti come lui sono preoccupati di avere dei discorsi diretti, delle prove sensibili alla propria ragione spirituale. Chi di questa sua famiglia non prenderebbe per divisa queste sue parole: «je veux des discours qui donnent la premiere charge dans le plus fort du doute» [II, 10, 414A]? Nelle altre famiglie che abbiamo rifiutato non c'era troppa speculazione edonistica intorno alle 'subtilitez grammairiennes'? alla 'ingenieuse contexture des paroles et d'argumentations' ai discorsi che 'languissent autour du pot'?» – tra forme sonnecchiose e «l'air et Idee generale» (II, 10, 418A).

Si intrecciano sempre e comunque nella riflessione di Bo percorsi sacri e profani, nel binomio religione ed etica. Esattamente come per l'uomo della *vita activa*, dell'impegno nella storia, del cristiano sano, dubbioso, fecondissimo, l'opera del lettore diviene. Sulla scorta di Montaigne, «una lunga guerra di movimento verso la verità» (come ha fatto Sainte-Beuve per es.),¹⁹ una tensione circospetta che raggiunge il segreto linguaggio della musica della solitudine.²⁰

Bo si affida a una alta immagine dell'ermeneutica biblica, ripresa anche da Cristoforo Landino nelle sue *Disputationes camaldulenses*, conversazioni svoltesi a Camaldoli (tra Leon Battista Alberti, Lorenzo il Magnifico e lo stesso Landino), dedicate al duca Federico da Montefeltro: «due forme della vita» che riescono a tracciare i confini tra bene e male; a Marta e Maria, il principio dell'azione e della visione, della *praxis* e della teoria, dell'azione e della contemplazione, della cecità e della lungimiranza, il rischio, in definitiva, che senza Maria (l'operosità), la fecondità, divenga inutilmente inoperosa, senza la luce della virtù: «Marta, scrive Bo, non potrà mai leggere un libro, se ci gioviamo di questa immagine sacra noi vedremo come l'assenza e la segreta attesa di Maria costituiscano le vere qualità del lettore». Ma al di là della dicotomia, avrebbe sottoscritto le ulteriori considerazioni di Landino: Marta e Maria sono sorelle ed entrambe piacciono a Dio: «Maria perché cibi, Marta perché si cibi».

Il libro resta quell'immagine di sangue, quel «qualcosa che si era amato di passione, di una passione totale»,²¹ «quel po' d'aria per andare avanti, in attesa del vento che avrebbe dovuto portarci». Era il 23 luglio 1963.²²

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 22.

²¹ *Ibid.*, p. 32.

²² *Ibid.*, 176.

L'idea di Nietzsche, che i grandi uomini e la grandezza dei saggi meglio si percepiscono nella memoria individuale e collettiva quanto più ci si allontani da loro, ha generato la potenza di una *imagerie* che partorirà diversi *lettori perspicaci*, tra i quali Jean Starobinski, che nella sua *Prefazione a Letteratura come vita* (già richiamata) invocherà, a sua volta, l'idea del paesaggio visto dall'alto della memoria. Quella distanza memorativa permette di cogliere meglio non solo il «giusto posto» e «il senso» dell'opera di Bo, ma induce nel lettore la capacità di *vedere* ciò che conta: la «coerenza e unità di intenti», la «tonalità morale di un rapporto con il mondo e con gli altri»: «È come se, conclude, nei suoi saggi egli mettesse contemporaneamente alla prova se stesso e i libri letti dato che presuppongono sempre una presa di posizione». Un tentativo, una prova, in cui gioca un posto centrale Montaigne.

Il miglior modo di ricordare Bo è quello di affrontare il suo pensiero soprattutto insistendo sul versante *filosofico*, lo sguardo sotteso alla sua intera riflessione: il Bo filosofo, quello solo più apparentemente *caché* delle letture dei filosofi, Una lunga *filière*, composita e indipendente da quello che egli stesso amava chiamare l'«altalena dei gusti»: ²³ Montaigne, Pascal («che cede, poi si ribella al libro di Montaigne»), Bayle, Rousseau, Kant e il male radicale, Hegel, Dostoevskij, Leopardi, Nietzsche, Kierkegaard, Maritain, Alain, Sartre, Massolo, Simone Weil..., tutte tracce riconoscibili con cui il suo pensiero si è misurato.

Se la letteratura è come la vita, sulla scia di quei maestri Carlo Bo ha compreso che la filosofia è arte di morire bene ma soprattutto arte di vivere bene, non ultimo per esorcizzare il detto senecano, del Seneca delle *Epistulae ad Lucilium: An vivere tanti est?* Il nostro capolavoro, suggeriva Montaigne, è vivere come si deve, arte di divenire legittimamente e compiutamente uomini. Pienamente umani può significare solo eticamente umani.

Sì, è proprio vero. Bo l'aveva compreso molto più di altri: l'universale è singolare e il singolare universale. Dunque: *Aspettando il vento*, anche a noi rimane ancora molto da fare! *Numquid et tu?*

Terzo tempo. Lo scetticismo 'attivo'

In *Nero su nero* Sciascia risponde alla critica rivoltagli di praticare uno «scetticismo inattivo» – critica che voleva colpire al cuore l'intero sistema del suo pensiero. Per allestire la propria difesa procede a un'ardita analogia con lo scetticismo montaignano, con cui si era già misurato direttamente nel 1982 con il celebre commento al saggio *Des boiteux*, ripubblicato di recente, insieme al *Teatro della memoria* e al dispiegamento dei suoi inganni: ²⁴ «'Scetticismo inattivo', dunque. Scetticismo è 'dottrina che estende sistematicamente il dubbio a tutti gli oggetti della conoscenza umana'. Inattività è 'stato di chi non fa nulla'. A filo di dizionario io sarei dunque uno che non facendo nulla estende sistematicamente il dubbio su ogni cosa. Il che non è possibile. L'estendere il

²³ *Aspettando il vento*, cit., p. 288.

²⁴ *Il teatro della memoria. La sentenza memorabile*, Adelphi, Milano 2004 (Einaudi, Torino 1981; Einaudi, Torino 1982), p. 13.

dubbio è già un fare; e del resto il critico in questione [Eugenio Scalfari] sa del mio attraverso quello che faccio. Per quanto riguarda l'inattività, dobbiamo dunque rinunciare al dizionario. È possibile, allora che lo scetticismo 'inattivo' sia stato usato diciamo pleonasticamente, a rafforzare la negatività di cui il critico assume lo scetticismo. Ma facciamo una *riduzione all'assurdo*: 'Lo scetticismo inattivo di Montaigne'. È peggio di un'assurdità: è una cretineria». ²⁵

La comprensione di Sciascia dello scetticismo montaignano è sorprendente; ma da lettore attento non gli poteva sfuggire la complessa cifra filosofica della presa di posizione del bordolese. Per questo potrà dichiarare che gli *Essais*, come l'*Amleto*, sono «un'opera che basta a tutta una vita». ²⁶

Sotto il macrosegno dello scetticismo «attivo» di Montaigne nasce e si orienta l'attenzione di Sciascia per il concetto di «certezza» a uso giudiziario e la sua critica aspra contro la pena di morte, considerata quale «delitto 'estremo'» della certezza, speranza tolta «'con certezza'» al condannato: «'... qui c'è una condanna, e appunto nella certezza che non vi sfuggirai, sta tutto l'orrore del suo tormento [del condannato]'». ²⁷ Parole tratte dall'*Idiota* di Dostoevskij. Con notevole spessore antropologico e filosofico, l'attenzione di Sciascia si concentra sul *Des boiteux* e la *Sentence memorable* di Jean de Coras. ²⁸

Nel famoso caso giudiziario cinquecentesco Du Tilh-Martin Guerre, coglie numerose analogie con il 'pirandelliano' e novecentesco *affaire Bruneri-Canella* (processi celebrati entrambi per sostituzione di persona), ribadite nella nota bio-bibliografica posta in appendice al *Teatro della memoria* ²⁹ – risultato delle suggestioni rinascimentali delle retoriche memorative da Camillo a Bruno a Fludd, sino alla loro ricomposizione nell'opera classica (e molto discussa) di Francis Amelia Yates. ³⁰

Ma Sciascia finisce sempre più per guardare al processo Bruneri-Canella con gli occhi di Montaigne e di *Des boiteux*. E con gli occhi di Coras. Più ostinata di Bertrande de Rols, Giulia Canella, contro tutte le 'prove', ripeterà: «è mio marito». Così è del balletto dei testimoni e delle testimonianze...

L'*affaire Martin Guerre* è assai noto ai montaignisti nei presupposti e nelle conclusioni. Sicuramente meno il secondo: ma presupposti e conclusioni ripetono il detto montaignano: «La cour n'y entend rien» (III, 11, 1030B). Sciascia si premura di fornire ragguagli sulla personalità filosofica del Canella, un 'minore', traendoli dal *Dizionario biografico degli italiani (ad vocem)*. Canella vi è presentato come un mediocre antiscettico, studioso del nominalismo di Occam (a cui si dedica sin dalla tesi di laurea), nel tentativo di collocarne la speculazione all'interno della rinascita del

²⁵ Einaudi, Torino 1979; Adelphi, Milano 2011⁵, p. 74.

²⁶ *Ibid.*, p. 164.

²⁷ *Ibid.*, p. 89

²⁸ L'analisi dettagliata di tutte le fasi del processo Martin Guerre, condotto sull'*Arrest memorable du Parlement de Tolose [...] par Monsieur M. Jean de Coras, Conseiller en ladite Cour, et rapporteur du procesz, Prononcé és arrests Generaux, le XII Septembre 1560*, à Lyon, par Antoine Vincent 1565a di Jean de Coras si legge in N. PANICHI (a cura di), Michel de Montaigne, *L'immaginazione*, Olschki, Firenze 2010² (prima ed. 2000), pp. L-LXXXIV.

²⁹ *Il teatro della memoria*, cit., pp. 93-95.

³⁰ *Ibid.*, p. 96.

tomismo. Fondatore, insieme a Gemelli, della «Rivista di filosofia neoscolastica», appare a Sciascia un anti-Montaigne per il suo porsi come propugnatore di un ritorno al dogmatismo scolastico, unico baluardo contro il «pericolo dello scetticismo», il suo veleno, e la sua preoccupazione di ordine «criteriologico»: ricercare un criterio di certezza e di oggettività nella conoscenza, allievo in questo di Mercier e la *Critériologie générale*.

Nel quadro della seconda guerra mondiale, Canella scompare, disperso nella battaglia di Nizepole in Macedonia: il 25 dicembre 1916. Dieci anni dopo, il 6 febbraio 1927, la «Domenica del Corriere» pubblica la foto di uno sconosciuto, ricoverato in manicomio, in preda a completa amnesia. Lo smemorato, che poi divenne il «randagio», era stato ritrovato il 10 marzo 1926, alle 9,50 dal custode del cimitero israelitico di Torino, che lo pensò (giustamente) un ladro. Ladro o pazzo che fosse, ladro e pazzo: un problema per la questura di Torino che predispose due fascicoli distinti: uno per furto, l'altro per pazzia. In tale distinzione/duplicazione, Sciascia legge ambivalenza, dimezzamento, sdoppiamento,³¹ tipici delle più genuine situazioni pirandelliane. Fino al 2 marzo 1927, lo «smemorato» rimarrà un numero : 44170 è il suo nome. La signora Giulia Concetta Canella, moglie di Giulio (sua giovanissima cugina, sposata nel 1913), dopo il fratello Renzo e altri testimoni, si reca a Torino per osservare di persona lo sconosciuto. Per Giulia è suo marito.

Si insinua, tuttavia, presto il sospetto che potesse trattarsi del falsario Mario Bruneri, tipografo. Inizia una lunga controversia giudiziaria. La sentenza del 22 ottobre 1928 dichiara lo smemorato di Collegno essere Bruneri e la sentenza viene confermata dalla corte di Appello di Firenze il 1° maggio 1931. Un caso esemplare, quasi replica dell'antica coppia *prevenu/nouveau venu* della sentenza di Coras. Anche in questo *affaire* manca la «clarté lumineuse et nette» che Wier, Coras (che pur procede alla condanna di Du Tilh), e soprattutto Montaigne grideranno a piena voce. Ambito dell'incertezza e delle incertezze, dove si vendono a troppo caro prezzo le congetture («que d'en faire cuire un homme tout vif»: *Ibid*, 1032B), la capacità della ragione umana di costruire sia sul pieno che sul vuoto, la cattiva deduzione le indebite inferenze.

Senza le cicatrici che avrebbero permesso il riconoscimento da parte del fratello Renzo Canella, recatosi subito a vedere lo smemorato in cui in un primo momento non riconosce come Giulio, la *deduzione* non è possibile. Il viaggio di ritorno coincide con l'inizio del vacillare della 'certezza' che culmina nella più grande incertezza: giunto a Verona, dichiara di non essere più sicuro che lo smemorato, l'*inconnu*, non fosse suo fratello.

Da quella memoria spenta «non già per mancanza di ossigeno affettuoso», ma per la violenza della storia, emergevano numerose somiglianze (e differenze): stesso modo di essere religioso (Bruneri al contrario e ateo e socialista), mani incrociate sul petto, mano sulla fronte per scacciare i pensieri, peli sullo stomaco, carnagione, denti, mani, dita, occhi, sguardo, capelli, calvizie, labbra, mento, voce, statura, passo, incedere, esattamente come Giulio: «Gli piaceva la montagna, ma ansimava; ed io pure, io pure...».³²

³¹ *Ibid.*, p. 18.

³² *Ibid.*, p. 23.

L'incertezza di Renzo dà l'avvio a una fila di riconoscimenti e il 27 febbraio diventa «la grande giornata»: «Tutti coloro che avevano riconosciuto nello smemorato il professor Giulio Canella si ritrovarono al manicomio di Collegno, a far corona al riconoscimento da parte della signora Giulia: al riconoscimento ufficiale, legale: poiché nei suoi presentimenti e sentimenti l'aveva di già riconosciuto. In realtà, quel che si aspettava era che lo smemorato riconoscesse lei: il che, come era nell'ordine delle cose, avvenne».³³

Riconosciuto da tutti, esattamente come lo *pseudo-Martinus*: dagli amici, dai familiari, dalla moglie. Seguono giorni di «smemorata felicità». Ma lo smemorato ritornerà in manicomio a seguito di una lettera anonima e dell'altro riconoscimento, quello di sua moglie Rosa Negro: «'Lei, signore, è mio marito'» – «'Io sono il professor Canella'».³⁴ Da quel momento, i familiari (fratello, sorelle e madre), *al di là di ogni dubbio*, riconobbero Mario Bruneri.³⁵ L'identificazione «ribolliva quotidianamente, con opposti e alterni esiti, nel manicomio di Collegno»³⁶ insieme alla confusione dei giudici.³⁷

Bruneriani e canelliani (questi ultimi, forse sostenuti dal regime fascista), l'Italia divisa. E «il manicomio di Collegno [...] divenne un *teatro della memoria*: non secondo messer Giulio Camillo o Giordano Bruno o Robert Fludd, ma come –naturalmente– Pirandello»³⁸ («'E non c'è prove contrarie che tengano quando si vuol credere!'»). Il *convenuto* ricordava, come avrebbe fatto il filosofo Canella, Agostino e Tommaso, ma non Romolo Murri; aveva inoltre mostrato predilezione per Nietzsche e Freud, per Graf, per i versi del *Cyrano de Bergerac*, per l'erotismo di Guido da Verona...

Dai rilievi dattiloscopici emergeva che era proprio Mario Martino Bruneri fu Carlo, tipografo e truffatore, la cui vita era la storia delle sue innumerevoli resurrezioni: «'Non ricordo'. 'Non ricordi nulla?'. 'No. Io sono il professor Giulio Canella'».³⁹ Così Giulia: «immobile nella sua certezza, trionfante nel suo amore: 'Io so diceva – che il mio Giulio è il mio Giulio: il resto non conta'».⁴⁰ Simile a Bertrande du Rols dichiarava: «'Da quando l'ho riconosciuto, non ho mai dubitato e non dubiterò mai. Tanto più dopo aver vissuto in intimità con lui, mio marito'». Solo una moglie, diceva Bertrande, nella sentenza riportata da Coras, queste cose le capisce. E Martin, che durante il processo non la guarderà mai in faccia, continuerà a rimproverarle l'«autoinganno» e lo «scambio di corpo» con l'altro, con il *prevenu*: «... la propre femme, ayant receu un autre pour son mari, et avec iceluy familierement conversé, comme mari et femme font».⁴¹ Se versa lacrime al cospetto delle sorelle, verso la De Rols «ne monstra oncques un seul signe de douleur, et tristesse: ains au contraire d'une austere, et farouche contenance, et ne

³³ *Ibid.*, p. 27.

³⁴ *Ibid.*, p. 42 ; p. 43.

³⁵ *Ibid.*, pp. 32-33.

³⁶ *Ibid.*, p. 49.

³⁷ *Ibid.*, p. 63.

³⁸ *Ibid.*, p. 38.

³⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁴¹ *Arrest memorable...*, p. 13

daignant presque la regarder, luy dit: laissez à part ces pleurs, desquelles ie ne me puis, ni ne me dois esmouvoir.⁴²

Se è successo il *desastre* nella loro casa, la colpa è sua: «nul a le tort que vous». Intanto nessuno riusciva «oncques amolir son cueur, ni le divertir de son austerité». Ma, del resto, Du Tihl le aveva dato «plusieurs privees et particulieres enseignes. Mesmes des actes et propos qui interviennent le plus secretement entre mariez, et qu'autre ne peuvent bonnement sçavoir, ou entendre. Iusques à luy enseigner les lieux, temps, et heures des actes secrets de mariage (plus aisez beaucoup à comprendre, qu'honneste à recieter, ou escrire) et les propos qu'avant, apres, et en l'acte, ils auroyent tenus. S'estoit aussi persuadee, avec les autres, que ledit du Tihl estoit certainement Martin Guerre son mari».⁴³

Verso la fine della parabola, nel 1930, presso l'editore veronese R. Cabianca, lo pseudo-Canella pubblica un libro di memorie «uscito in tutta fretta»: *Alla ricerca di me stesso*, dove, nella vertigine delle maschere, compare un terzo uomo, la maschera del «randagio», smemorato, che diceva di chiamarsi Canella, forse per «guizzo di memoria» e «somiigliava all'uomo di Collegno come una goccia d'acqua ad un'altra». Maschera che serviva ai canelliani per colmare il vuoto tra il campo di prigionia in Macedonia e il manicomio di Collegno. Dieci anni da «randagio», su cui le testimonianze sembrava potessero «rampollare all'infinito». Sigla Sciascia: immaginazione collettiva,⁴⁴ esattamente come nel villaggio di Artigat: 142 testimonianze, 14 perizie...

A Rio de Janeiro dove fuggì dopo aver scontato la condanna, si sono perse le tracce. La sua memoria di professore «sereno, solenne, pensoso» «era così gremita di fatti da far pensare a una melagrana che si spacca», da far dispetto alla memoria dell'oblio. Si profila la teoria del complotto – Bruneri spia dell'OVRA (Opera Vigilanza Repressione Antifascista). E a Sciascia si impone un'altra domanda: Dov'è il *vero* Mario Bruneri?.⁴⁵ «Se i giudici potessero dai codici sconfinare nella valutazione di quanto mutevole è in tutti e in ciascuno la vita e di quanto le 'forme' la imprigionano e le finzioni si fanno verità, allo smemorato di Collegno avrebbero potuto restituire l'identità del professor Canella».⁴⁶

Sciascia coglie un aspetto profondo della riflessione montaignana: «Montaigne pensava che la verità né veniva né se ne andava: semplicemente mutava l'errore, mutavano gli errori».⁴⁷ La nota 4 alla *Sentenza memorabile* riporta tradotta una poesia (*Natale*) di Pessoa in cui legge un «distillato di Montaigne»:

Nasce un dio. Altri muoiono. La Verità
Né venne né se ne andò: mutò l'Errore.
Abbiamo adesso un'altra Eternità
E ciò che passo era sempre migliore.

⁴² *Ibid.*, p. 116.

⁴³ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁴ *Il teatro della memoria*, cit., p. 79.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁷ *La sentenza memorabile*, cit., p. 119.

Cieca, la Scienza lavora l'inutile gleba.
 Folle, la Fede vive il sogno del suo culto.
 Un nuovo Dio è solo una parola.
 Non cercare, né credere. Tutto è occulto.

Montaigne aggiungerebbe (aggiunge): anche noi per noi stessi; ma è la sola verità cui possiamo, con qualche risultato, tentare di accedere». ⁴⁸

L'andamento del pensiero e del discorso è sempre quello della ragione zoppa: «nos raisons anticipent souvent l'effect, et ont l'estendue de leur jurisdiction si infinie, qu'elles jugent et s'exercent en l'inanité mesme et au non estre» (*ibid.*, 1034B).

Sempre in *Nero su nero* Montaigne è richiamato diverse volte con la stessa valenza, con l'attualità e l'urgenza che la riflessione sul proprio tempo storico gli reclamava: l'Italia è un paese senza verità. Nel sostenere che la letteratura è la più assoluta forma che la verità possa assumere, Sciascia non può evitare il concetto di lettura. E sulla lettura richiama, come Bo, il detto montaignano: «Non faccio niente senza gioia». ⁴⁹ Per Montaigne «libri e lettura» appartengono alla «sfera della gioia». ⁵⁰

Sciascia aveva già introdotto il discorso intrattenendosi su Rousseau, sul suo «essere postumo», avendo reso di pubblica ragione la sua vita, e in particolare su Diderot come la «chiave del secolo», combinandovi anche Montaigne con il suo *rien du tout*: «Quest'uomo che voleva esser nulla, 'ma nulla del tutto', ha come inventato il secolo in quel che noi gli riconosciamo di più proprio, di più originale, di irripetibile. Voleva esser nulla [...] in rapporto a quel che già c'era, è stato tutto in rapporto a quel che non c'era. Ha inventato una professione [...] Un fare che assomiglia a un non-fare. Un 'fare con gioia'. Un'utopia, se si vuole. Senz'altro un'utopia, anzi ne vediamo la rovina, ma ancora la si persegue». ⁵¹ L'azione del giubilo costante era esplosa, non senza conseguenze inattese, in *Sur des vers de Virgile*.

Il voler essere nulla in rapporto a ciò che c'è e l'essere tutto in rapporto a ciò che non c'è disegna i confini dell'inattualità e della potenza del pensiero montaignano. Pochi, come Sciascia, hanno saputo renderlo luminoso. Da un lato, il valore della negazione, del sapere dire «no» al presente, o la capacità di sottravirsi, consapevoli non tanto (non solo) della *nihilité de l'humaine condition* ma soprattutto della *indegnità dei tempi* verso i quali Montaigne si pone come coscienza critica; dall'altro, la prefigurazione dello spazio di un nuovo umanesimo, di *ce qui peut avenir*, l'anticipazione e l'apertura al futuro scandiscono la latitudine ermeneutica e i confini stessi di quella stessa inattualità.

Alla fine di *Nero su nero* lo scettico Sciascia richiama la risposta di Pilato a Gesù, che diceva di essere venuto al mondo per testimoniare la verità: «Che cos'è la verità?». Per Sciascia si tratta dell'«eterna domanda che può trovare risposta soltanto nella verità, non in una spiegazione o definizione della verità... La verità è colei che è: il potere ne

⁴⁸ *Ibid.*, p. 122.

⁴⁹ *Cruciverba*, Einaudi, Torino 1983; Adelphi, Milano 1998, p. 63.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 290.

⁵¹ *Ibid.*, p. 63.

vuole spiegazione allo stesso modo che della menzogna in cui si iscrive può darne. Pilato domanda. Gesù non risponde». ⁵² Verità e menzogna presentano spesso lo stesso *visage*.

Sciascia qui solo in apparenza è al di là della *question Montaigne*. Egli è infatti consapevole che si cercherebbero inutili risposte, ma ne tenta una che, per paradosso, raggiunge Bo: «... in conclusione : alla domanda di Pilato –che cos'è la verità?– si sarebbe tentati di rispondere che è la letteratura». ⁵³ O la filosofia.

Risultato mirabile di una convergenza prodotta alla scuola di Montaigne e del suo scetticismo in un cattolico (Bo) e un laico (Sciascia). Quando Apollo e le Muse, come si dice, si mettono a fare le parole crociate...

Università degli Studi di Urbino «Carlo Bo»

⁵² *Ibid.*, p. 237.

⁵³ *Ibid.*, p. 238.

MONTAIGNIAN MEDITATIONS

Zahi Zalloua

Whitman College

ABSTRACT: In *Pascalian Meditations*, Pierre Bourdieu counters Husserl's disembodied, solipsistic Cartesian subjectivity with his well-known notion of habitus—that is, the self as embodied history, a history internalized as second nature and thus forgotten as history. Bourdieu turns to Blaise Pascal—the great anti-Cartesian—not only for inspiration but in order to establish a new interpretive ethos that transcends the seemingly intractable dilemma between objectivism and subjectivism. Bourdieu credits his predecessor with refusing to perpetuate philosophy's self-blindness, exposing the subject of philosophy's wretched condition, its mixture of reason and affect. This article looks to Michel de Montaigne as an alternative to Bourdieu's own Pascalian counter-model. This effort is not so much a critique of Bourdieu's Pascalian model as an attempt to pursue a different type of critical dialogue with philosophy. If Bourdieu's Pascalian alternative runs the risk of severing dialogue with contemporary philosophy, transforming Descartes' solipsistic meditations into sociological meditations on symbolic power, Montaignian meditations are more hospitable to and yet not any less critical of philosophical thinking—be it ancient, humanist or contemporary.

KEY WORDS: self, otherness, unruliness, scepticism, Bourdieu.

RESUMEN: En las *Meditaciones Pascalianas*, Pierre Bourdieu responde a la subjetividad cartesiana descorporalizada y solipsista de Husserl con su bien conocida noción de habitus, esto es, la historia corporeizada del yo, una historia interiorizada como segunda naturaleza y, en consecuencia, olvidada también como historia. Bourdieu se vuelve a Blaise Pascal —el gran anticartesiano— no solamente para inspirarse, sino también para establecer un nuevo ethos interpretativo capaz de trascender el aparente dilema entre la subjetividad y la objetividad. Bourdieu reconoce a su predecesor el rechazo a perpetuar la autoceguera de la filosofía exponiendo el tema de la miseria de la filosofía. Este artículo trata de ver a Montaigne como una alternativa al contramodelo pascaliano del propio Bourdieu. Si bien el artículo no se presenta tanto como una crítica al mismo como un esfuerzo por la búsqueda de un diálogo crítico diferente. Si la alternativa pascaliana de Bourdieu corre el riesgo de transformar el solipsismo cartesiano en unas meditaciones sociológicas sobre el poder simbólico, las meditaciones montaignianas son mucho más hospitalarias y no tan críticas con el pensamiento filosófico, ya sea éste antiguo, moderno o contemporáneo.

PALABRAS CLAVE: anomia, alteridad, Bourdieu, escepticismo, ipseidad.

In *Cartesian Meditations*, Edmund Husserl expresses his fidelity to René Descartes' project, to his «turn to the subject» by adopting the Cartesian *cogito* for the purpose of transcendental philosophy. Like Descartes, Husserl calls on the philosopher to «withdraw into himself» in order to «reflect on how [he] might find a method for going on, a method that promises to lead to genuine knowing».¹ In *Pascalian Meditations*, Pierre Bourdieu counters Husserl's disembodied, solipsistic Cartesian subjectivity with his well-known notion of *habitus*—that is, the self as embodied history, a history internalized as second nature and thus forgotten as history. Bourdieu turns to Blaise Pascal—the great anti-Cartesian—not only for inspiration but in order to establish a new interpretive ethos that transcends the seemingly intractable dilemma opposing objectivism to subjectivism. «We are as much automatic as intellectual,» Bourdieu favorably quotes Pascal.² Bourdieu credits his predecessor for refusing to perpetuate philosophy's self-blindness, exposing the subject of philosophy's wretched condition, its mixture of reason and affect. In this article, I propose that we look to Michel de Montaigne as an alternative to Bourdieu's own Pascalian counter-model. This effort is not so much a critique of Bourdieu's Pascalian model as an attempt to pursue a different type of critical dialogue with philosophy. If Bourdieu's Pascalian alternative risks severing a dialogue with contemporary philosophy, transforming Descartes' solipsistic meditations into sociological meditations on symbolic power, Montaignian meditations are more hospitable to and yet not any less critical of philosophical thinking—be it ancient, humanist or contemporary.

What would philosophy look like if the «turn to the subject» were conceived as a turn to the Montaignian subject? A number of postmodernists have taken up this very call over the last thirty years. In the hands of Jean-François Lyotard, for instance, Montaigne becomes a philosopher of the contingent, one who eschews systematic thought and the hermeneutic comfort of «grand narratives.» «The essay (Montaigne) is postmodern,» as Lyotard succinctly put it.³ Renaissance scholars may view Lyotard's reading of Montaigne as audaciously anachronistic: How can Montaigne be postmodern if modernity *as such* must await the arrival of Descartes?⁴ Yet if Montaigne is not postmodern, and he predates Cartesian modernity, should we then label him a pre- or early modern philosopher? Any answer must take into account Montaigne's reflections on the uniqueness of his mode of inquiry. Montaigne did not see himself as merely contributing to a pre-existing humanist *Zeitgeist*; in a late addition to «De l'Affection des Pères aux Enfants», the essayist, breaking with the modesty topos, insists on the

¹ EDMUND HUSSERL, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (Dordrecht: Kluwer Academic, 1991), 2.

² PIERRE BOURDIEU, *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 2000), 12.

³ JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, «Answering the Question: What is Postmodernism?», trans. RÉGIS DURANT, in *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 81.

⁴ The charge of anachronism widely prevalent in early modern scholarship should be subjected to equally rigorous analysis, and not give the accuser a false sense of hermeneutic security, since any critic, as François Rigolot argues, must avoid not only anachronism — «la projection aberrante du présent sur le passé» — but also catachronism: «l'illusion, toute aussi aberrante, de pouvoir saisir le passé indépendamment du présent qui conditionne la saisie» (RIGOLOU, «Interpréter Rabelais aujourd'hui: anachronies et catachronies,» *Poétique* 103 [1995]: 270).

singularity of his book, «le seul livre au monde de son espece» (II, 8, 385c). Nor did the *Essais* offer their audience another philosopher, a «Sénèque françois» as many of his early readers felt him to be.⁵ Quite the contrary, in a late addition to the «Apologie de Raymond Sebond,» Montaigne highlighted his departure from the philosophical tradition, presenting himself as «[une] nouvelle figure: un philosophe impremedité et fortuite» (II, 12, 546c).⁶ From a postmodern perspective, we might be tempted to describe this «nouvelle figure» as that of an *accidental theorist* (rather than an accidental philosopher⁷), if we understand theory as a skeptical ethos, a resistance to philosophy's logocentric ambitions, that is, to philosophy's timeless dream of perfection⁸ (the pre- and post-Cartesian desire for unmediated Being, the Thing itself, etc.). If Montaigne began as a philosopher, committed to hermeneutic self-mastery *à la Seneca*⁹ (as expressed in his desire to be «maistre de [s]oy, à tout sens» [III, 5, 841b]), he did so only to come full circle, taking Seneca's observation that «for anything that can be added to is imperfect»¹⁰ as a condition for productive thinking rather than a prohibition.

⁵ François Garasse, quoted in OLIVIER MILLET, *La Première réception des Essais de Montaigne* (1580-1640) (Paris: Champion, 1995), 199. Similarly, Estienne Pasquier described Montaigne as «un autre Senèque en notre langue» (Millet 146).

⁶ References are from *Les Essais de Michel de Montaigne*, ed Pierre Villey and V.-L. Saulnier (Paris: PUF, 1965): citations are by book, essay, and page. The letters a, b, c, indicate the three major textual strata corresponding to the 1580, 1588, and 1595 editions. References to the book and chapter will be omitted whenever they can be clearly inferred from the context.

⁷ Taking Montaigne's moment of self-discovery (as an «accidental philosopher») as her point of departure, Ann Hartle systematically proceeds to elucidate the full meaning of Montaigne's observation. What emerges from her reading is a radical thinker who breaks with ancient philosophy and medieval theology. As would be expected in a book about Montaigne's philosophy, skepticism plays a major role in Hartle's positive assessment of the essayist. She asks: «Does skepticism provide us with a complete and adequate understanding of Montaigne's philosophical activity?» (HARTLE, *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher* [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], 15). She thinks that it does not. «Montaigne is not a skeptic», as she clearly puts it. Yet, Hartle never really considers skepticism as something proper to the Montaignian essay, where skepticism *as such* is reducible neither to a doctrine or instrumentality. Seeing Montaigne as an *accidental theorist* is, in this respect, an attempt to imagine a kind of skepticism that would be co-extensive with the unruly movement of the essay. Similarly, Lawrence Kritzman describes Montaigne as a kind of theorist *avant la lettre*: «For Montaigne, philosophy is an impossible engagement since he views thought as a destabilizing agent that is open to constant revision. The essayist doubts the possibility of attaining closure in the act of interpretation. . . . The consequences of this phenomenon, in the quest for self-knowledge, suggest that Montaigne must theorize the human subject at the limit of the theorizable» (KRITZMAN, *The Fabulous Imagination: On Montaigne's Essays* [New York: Columbia University Press, 2009], 2).

⁸ «Philosophy», writes the Neoplatonist Hierocles of Alexandria, «is a purification and perfection of human life: a purification from our irrational, material nature and the mortal form of the body, a perfection by the recovery of our proper happiness, leading to divine likeness» (*The Commentary of Hierocles the Philosopher on the Pythagorean Verses*, trans. and ed. Hermann S. Schibli, in *Hierocles of Alexandria* [Oxford: Oxford University Press, 2002], 170).

⁹ While the desire for self-mastery, an aspiration originating in Plato's Socrates, is perhaps as old as philosophy itself, it is especially prevalent in ancient Stoicism. As Pierre Hadot points out, «For the Stoic . . . doing philosophy meant practicing how to 'live,' . . . giv[ing] up desiring that which does not depend on us and is beyond our control, so as to attach ourselves only to what depends on us: actions which are just and in conformity with reason» (PIERRE HADOT, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, trans. Michael Chase [New York: Blackwell, 1995], 86).

¹⁰ SENECA, *Epistles*. Loeb Classical Library, trans. Richard M. Gummere (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 72.7.

It is worth underscoring here that what Lyotard considers postmodern about Montaigne when he writes that «the essay (Montaigne) is postmodern» is not something about his ideas (the *content* of his philosophy) but rather their enactment (the *form* of his philosophy), echoing, as it were, Montaigne's own musings on his reading and writing practices:

(b) Nous sommes sur la *maniere*, non sur la *matiere* du dire.... (c) Et tous les jours m'amuse à lire en des auteurs sans *soing* de leur *science*, y cherchant leur *façon*, non leur *subject*. Tout ainsi que je poursuy la communication de quelque esprit fameux, non affin qu'il m'enseigne, mais affin que je le cognoisse. (III, 8, 928, emphasis added)

Qu'on ne s'attende aux *matieres*, mais à la *façon* que j'y donne. (II, 10, 408a, emphasis added)

If Lyotard identifies the (Montaignian) essay with postmodernity, other thinkers interpreted the essay more generally, associating it with the very mode of philosophical critique. Theodor Adorno defined the essay in anti-Cartesian terms, as a form of thought that «gently defies the ideals of *clara et distincta perceptio* and of absolute certainty.»¹¹ And Michel Foucault located the essay at the heart of the philosophical enterprise; the essay —«the living substance of philosophy»— does not legitimate «what is already known,» but rather desires to know «to what extent it might be possible to think differently.»¹² Liberating in an oblique, rather than straightforward way, the essay works to expand thought and to create new ways of thinking: it unavoidably imposes form on thought but a kind of form that relentlessly refuses its own homogenization, and tries to think beyond its own cognitive limits.

Does this way of framing Montaigne's philosophical import give his skepticism too much weight? Are we ignoring his own warnings about skepticism? In the «Apologie de Raimond Sebond,» Montaigne considers skepticism a desperate effort, a tool to be deployed only as a last resort:

Ce dernier tour d'escrime icy, il ne le faut employer que comme un extreme remede. C'est un coup desesperé, auquel il faut abandonner vos armes pour faire perdre à vostre adversaire les siennes, et un tour secret, duquel il se faut servir rarement et reservément. C'est grande temerité de vous perdre vous mesmes pour perdre un autre. (II, 12, 558a)

Skepticism is a *pharmakon*; it can function either as a remedy or a poison. It entails, then, a perpetual sense of vulnerability—the risk of self-loss. Moreover, Montaigne perceives a certain limitation if not contradiction among Pyrrhonists with respect to language:

¹¹ THEODOR ADORNO, «The Essay as Form», trans. Bob Hullot-Kentor and Frederic Will, *New German Critique* 32 (1984): 61.

¹² MICHEL FOUCAULT, *The Use of Pleasure*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1985), 9. Thomas Flynn also has remarked of the affinities between Montaignian essayistic skepticism and the skeptical attitude informing Foucault's critique of rationality: «[Foucault's] is a skepticism more in line with Montaigne's 'Que sais-je?' than with the obviously self-defeating form, 'I can't be certain of anything'» («Foucault as Parrhesiast: His Last Course at Collège de France», in *The Final Foucault*, eds. James W. Bernauer and David Rasmussen (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1988), 113).

Je voy les philosophes Pyrrhoniens qui ne peuvent exprimer leur generale conception en aucune maniere de parler: car il leur faudroit un nouveau langage. Le nostre est tout formé de propositions affirmatives, qui leur sont du tout ennemies: de façon que, quand ils disent: Je doute, on les tient incontinent à la gorge pour leur faire avouer qu'au-moins assurent et sçavent ils cela, qu'ils doutent. (527a)

Unlike the ancient skeptics and their «performative contradiction,» Montaigne appears to acknowledge that his language is the language of affirmative propositions. From this perspective, Montaigne was tempted by the Pyrrhonists, but the temptation, better known as his «skeptical crisis» was indeed short-lived.

But to argue that Montaigne simply overcame his skepticism (for ethical reasons) and opted for coherence and the language of affirmative propositions (for epistemological reasons) is to assume that skepticism and the essay form are conceptually separable, that the former can be discarded without altering the thrust of the latter. Here skepticism is understood merely in terms of a series of propositions that Montaigne ultimately rejects, because, as the argument goes, «he had something positive to say and something urgent.»¹³ Yet a closer look at the above passage from the «Apologie» might suggest a different relation to skepticism. Montaigne's comment «il leur faudroit un nouveau langage» (the conditional «faudroit» underscores the irreality of this language) functions not only as a critique of the Pyrrhonist position (their use of language involves self-refutation) but as an incitement to imagine the possibility of a different language of skepticism: skepticism as a form of thought inseparable from this language *à venir*. While Pyrrhonists themselves were unable to formulate their radical doubt, Montaigne's reader is *obliquely* invited to turn to Montaigne's *essay*, to his own practice of skepticism, a practice that sustains the open-endedness of the essayistic process and does not transform itself into dogmatism, or «un Pyrrhonisme soubz une forme resolutive» (507a). In this light, we might think of the passing reference to this absent «nouveau langage» as describing the language of the essay, in ways that may have exceeded even Montaigne's own imagination.¹⁴ The newness of this skeptical language might figure as well in Montaigne's scandalous question «Que sçay-je?» (527b). Robert Eaglestone sums up well the ethical force of the interrogative: «Unlike a statement, a question is to be interrupted: a question starts a dialogue. An idea phrased as a question resists closure and begs not only an answer but another question, an interruption.»¹⁵

But what of Montaigne's warnings about the dangers of ancient skepticism, its potential to do more harm than good? Are we to turn a blind eye to these earlier concerns? Again, the question «Que say-je?» enables Montaigne to circumvent the pitfalls of traditional skepticism (paralysis or dogmatism). Montaigne's skepticism is at once captured and sustained by this interrogative. In this respect, the language of the

¹³ DAVID QUINT, *Montaigne and the Quality of Mercy. Ethical and Political Themes in the Essais* (Princeton: Princeton University Press, 1998), xiv. Quint bases his reading on Pierre Villey, *Les Sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne* (Paris: Librairie de Hachette, 1933), in which the author argued that Montaigne's thought evolved through three stages: Stoicism, Skepticism, and Naturalism (Epicureanism).

¹⁴ See ANDRE TOURNON, «Route par ailleurs: Le «nouveau langage» des Essais» (Paris: Champion, 2006).

¹⁵ ROBERT EAGLESTONE, *Ethical Criticism: Reading after Levinas* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 139.

essay is «a performative doing that cannot be reduced to a constative description».¹⁶ It is a language that puts its practitioner at odds with the philosophical tradition. In this sense, Montaigne's skepticism, like all skepticism, emerges as philosophy's disavowed child to paraphrase Emmanuel Levinas.¹⁷ Yet unlike other skepticisms, Montaignian skepticism actively works to break the Platonist mold of traditional philosophy, seeking a Nietzschean transvaluation of skepticism; in short, Montaigne's skepticism returns as philosophy's illegitimate *and* unruly child.

Like Nietzsche, who critically called for a reappraisal of the world of appearance—conceiving of it outside the static opposition of appearance and reality («We have abolished the real world: what world is left? The apparent world perhaps?... But no! *With the real world we have also abolished the apparent world!*»)¹⁸—Montaigne alters the received meaning of skepticism, compelling his readers to question the desirability of logocentric plenitude, short-circuiting the inherited Platonist system of thought and its paradigmatic model of self-mastery. The ancient ideal of self-mastery ties together two ancient injunctions: «Know yourself» (*gnōthi seauton*) and «Take care of the self» (*epimeleia heautou*). As the late Foucault put it, in the Greco-Roman culture «the injunction of having to know yourself was always associated with the other principle of having to take care of yourself, and it was that need to care for oneself that brought the Delphic maxim into operation».¹⁹ For Foucault, the rise of the confessional model (which transformed self-knowledge into a kind of self-renunciation), the increased emphasis on morality as an external, rule-governed affair (against which self-knowledge functioned as a mode of resistance—the individual knower versus the hegemony of social morality), the reduction of self-knowledge to a purely cognitive matter (what he dubbed the «Cartesian moment»²⁰), all have led to eclipsing the care of the self from philosophical inquiry.²¹ While Foucault's untimely death left his genealogical project incomplete, he did briefly speculate about Montaigne's contribution to this ancient culture of self-care: «I think Montaigne should be reread from this perspective, as an attempt to reconstitute an aesthetics and an ethics of the self».²² An investigation of

¹⁶ SIMON CRITCHLEY, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas* (Cambridge: Blackwell, 1992), 7.

¹⁷ LEVINAS, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff, 1981), 7.

¹⁸ NIETZSCHE, *Twilight of the Idols/The Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale (New York: Penguin Books, 1990), 51. While Montaigne seems to advocate a philosophy of becoming—«Je ne peints pas l'estre. Je peints le passage» (III, 2, 805b)—his brand of becoming must be reconceptualized beyond the static being/becoming distinction, where the latter is understood as an imperfect or incomplete manifestation of the former.

¹⁹ FOUCAULT, «Technologies of the Self», in *Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault*, eds. Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), 20.

²⁰ FOUCAULT, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-1982*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 14.

²¹ FOUCAULT, «Technologies of the Self», 22.

²² FOUCAULT, *The Hermeneutics of the Subject*, 251. For a discussion of Montaigne and the late Foucault, see Reinier Leushuis' «Montaigne Parrhesiastes: Foucault's Fearless Speech and Truth-telling in the *Essays*», MARC SCHACHTER'S «'Qu'est-ce que la critique?' La Boétie, Montaigne, Foucault» and Virginia Krause's «Confession or parrhesia? Foucault after Montaigne» in *Montaigne After Theory, Theory After Montaigne*, ed. ZAHY ZALLOUA (Seattle: University of Washington Press, 2009).

Montaigne's potential role in this culture—as one of its last inheritors—opens up the possibility of radically rethinking the type of subjectivity that has faithfully informed philosophical discourse since the advent of the Cartesian *cogito*.

Locating, or better yet, unearthing in Montaigne's writings a pre-Cartesian or postmodern care of the self is also, as I've argued, inseparable from attending to the form of the essay and the type of skepticism that it affords. Like his intellectual predecessors, Montaigne's *Essais* foreground self-writing as a modality of self-care, intimately tying his self-fashioning to his textual performance:

Me peignant pour autrui, je me suis peint en moy de couleurs plus nettes que n'estoyent les miennes premieres. *Je n'ay pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son autheur, d'une occupation propre, membre de ma vie; non d'une occupation et fin tierce et estrangere comme tous autres livres.* (II, 18, 665c, emphasis added).

With his well-known consubstantiality thesis —*he has no more made his book than his book has made him*— Montaigne underscores his writing's «*ethopoietic* function»,²³ its status as an agent of transformation. In other words, Montaigne's essayistic writing creates (*poiesis*) as much as it represents (*mimesis*). But what kind of philosophical being does it produce? What kind of being is this «philosophe impremedité et fortuite»? In his liminal essay «De l'oisiveté», Montaigne stages for his readers the philosophical scene. In the beginning was the dream of solitary contemplation:

Dernierement que je me retiray chez moy, deliberé autant que je pourroy, ne me mesler d'autre chose que de passer en repos, et à part, ce peu qui me reste de vie: il me sembloit ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oysiveté, s'entretenir soy mesmes, et s'arrester et rasseoir en soy: ce que j'esperois qu'il peut meshuy faire plus aisément, devenu avec le temps plus poissant, et plus meur. (I, 8, 33a)

Then, came the recognition of his failure to simply translate old age into wisdom, into self-knowledge and self-mastery—into the ideal of *stasis*, an ideal revered by the Senecan sage:

Mais je trouve... que au rebours, faisant le cheval eschappé, il se donne cent fois plus d'affaire à soy mesmes, qu'il n'en prenoit pour autrui; et m'enfante tant de chimeres et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre, et sans propos, que pour en contempler à mon aise l'ineptie et l'estrangeté, j'ay commancé de les mettre en rolle... (33a)

Montaigne the Stoic humanist in the pursuit of intellectual leisure suddenly metamorphoses into Montaigne the theorist of the unruly/his unruliness. At this stage, Montaigne's ideas or *fantaisies* evoke defiance and frustration. By describing his mind as a «cheval eschappé» and its thoughts as «chimeres et monstres fantasques», Montaigne from the start recognizes his subject matter's profound indocility, the self's challenge to hermeneutic mastery. Not conducive to conceptuality —to the formation of

²³ FOUCAULT, «Self Writing», in *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow (New York: New Press, 1997), 209.

concepts for the purpose of interpretive mastery — the essay sustains rather than tames Montaigne's unruly *fantaisies*. The author's original desire to impose a discursive order on his mind's formless thoughts, «esperant avec le temps luy en faire honte à luy mesmes» (33a), proves unsuccessful, as evidenced by his reference to them in a later essay as «crotesses et corps monstrueux» (I, 28, 183a).

As the matter of his book, Montaigne constantly probes «les ressorts» (II, 17, 634a) of his mind, but his meditations yield no concrete foundational knowledge. Purposive inquiry is met at every turn with textual resistance; indeed, an irreducible gap between intention and outcome structures the writings of the *Essais*: «Je ne me trouve pas où je me cherche; et me trouve plus par rencontre que par l'inquisition de mon jugement» (I, 10, 40c).²⁴ Contingency rather than necessity guides the unfolding of Montaigne's *Essais*. Jacques Lacan will echo this Montaignian insight in his dismantling of the *cogito*: «I think where I am not, therefore I am where I do not think».²⁵ In a later work, Lacan will evoke Montaigne explicitly as a singular author whose self-writing prefigures the psychoanalytic notion of the split subject:

I would show you that Montaigne is truly the one who has centred himself, not around scepticism but around the living moment of the *aphanisis* of the subject. And it is in this that he is fruitful, that he is an eternal guide, who goes beyond whatever may be represented of the moment to be defined as a historical turning-point.²⁶

Lacan's interest in Montaigne lies in his avoidance of both skepticism and the path of the *cogito*. The skeptics' «heroic» adherence to the «subjective position that *one can know nothings*»²⁷ and Descartes' grounding of certainty in the self-evidence of the *cogito* result in the perpetuation of subjectivity. Montaigne offers a radical alternative: a subject paradoxically constituted by its own fading or disappearance (*aphanisis*). On Lacan's reading, what differentiates Montaigne from the early modern skeptic is that the essayist persists in his self-undoing, short-circuiting the skeptic's motto, «I cannot know». Yet Lacan's brief assessment ignores the essayist's critical engagement with this ancient school of thought. Lacan is surely correct to distance Montaigne from those who adopt the skeptic motto, and in this respect, Lacan is arguably far more sensitive to the unsettling force of the *Essais* than Pierre Charron, one of Montaigne's early disciples, who rewrote Montaigne's motto («que sçay-je?»), preferring the more tame and readable skeptical claim «Je ne sçay» which he engraved on the title page of his revised *De la sagesse* (1604).²⁸ Lacan, however, overstates the case against Montaigne's skepticism.

²⁴ Montaigne's *Essais* fragments and multiplies: «Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux» (III, 9, 964c).

²⁵ JACQUES LACAN, «The Agency of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud», *Écrits: a Selection*, trans. Alan Sheridan (London: Tavistock, 1977), 166.

²⁶ LACAN, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, 1964*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan (New York: Norton, 1977), 223-24.

²⁷ LACAN, *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*, 223.

²⁸ For a comparative reading of Montaigne and Charron, see THIERRY GONTIER, «Charron face à Montaigne. Stratégies du scepticisme» in *Montaigne et la question de l'homme*, ed. Marie-Luce Demonet (Paris: PUF, 1999), 103-43.

If Charron violently negates Montaigne's «que sçay-je?», Lacan conveniently sets it aside, silencing, in turn, Montaigne's skeptical voice as well.

The challenge here is to apprehend what we could call the «Montaignian moment» of *aphanisis* in light of Montaigne's creative appropriation of the ancient culture of self-care: Can we think the self in Montaigne's care of the self *otherwise than being*,²⁹ outside the philosophical tradition that privileges being as a knowable self-presence? Montaigne's reflections on his self, or better yet, his reflections on the psychic effects of self-study hint at such a possibility:

Et n'ay veu monstre et miracle au monde plus expres que moy-mesme. On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy. (III, 11, 1029b).

Compare with Descartes' observation about his epistemological situation:

Et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. Je suis une chose qui pense...³⁰

Whereas Descartes' meditations assume a teleological arc (and, as we know, his *Méditations* fully delivered on these stated aims), Montaigne's suggest the absence of any cognitive return on his epistemic investment. Far from resulting in a privileged access to one's being, essayistic self-study defamiliarizes and astonishes its practitioner. It discloses reason in its utter weakness or lameness; like a cripple, reason limps. The essay fails to possess meaning and secure the foundations for self-knowledge; yet, in its failure, reason—under the pressure of the essaying process—paradoxically succeeds in revealing to its author his irreducible alterity, his own semiotic monstrosity. As if directly responding to the surplus of meaning and the excesses of the Montaignian self, to the self's internal otherness, Descartes moves to pathologize the destabilizing experience of *étonnement*, writing in *Les Passions de l'âme*: «L'étonnement est un excès d'admiration qui ne peut jamais être que mauvais».³¹

Recovering the «Montaignian moment» for contemporary philosophy requires troubling such a colonization of wonder and difference, opening up a hermeneutic space to hear Montaigne's anti-Cartesian voice, his promise for a care of *the other*: «[a] Je n'ay point cette erreur commune de juger d'un autre selon que je suis.... Je... [c] reçooy plus facilement la difference que la ressemblance en nous. Je... le considere simplement en luy-mesme, sans relation, l'estoffant sur son propre modelle» (I, 37, 229, emphasis added). So cognizant of his own unruliness and foreignness to himself, how can Montaigne ever assert the transparency and homogeneity of the other?

²⁹ This expression belongs to Emmanuel Levinas. See Levinas, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*.

³⁰ RENE DESCARTES, *Méditations*, in *Œuvres et lettres* (Paris: Gallimard, 1953), 284.

³¹ DESCARTES, *Les Passions de l'âme*, in *Œuvres et lettres*, 729. For a rewarding analysis of the incommensurable differences between Montaigne and Descartes, see Hassan Melehy, *Writing Cogito: Montaigne, Descartes, and the Institution of the Modern Subject* (Albany: State University of New York Press, 1997).

«JE NE SUIS PAS PHILOSOPHE»: DE FOUCAULT A MONTAIGNE

Pau Frau i Joan Lluís Llinàs

Universitat de les Illes Balears

ABSTRACT: This paper aims to demonstrate Montaigne's relevance today, discussing his attitude to «philosophical activity» and comparing it with Foucault's. Montaigne, like Foucault, rejects a certain way of understanding philosophy. In this article, we analyse their conception of philosophy as an «experience», tying this in with their particular way of writing. After analysing what sort of commitment their «philosophical activity» entails, the paper concludes by discussing common denominators shared by both these philosophers and how these shared aspects make them so relevant in today's world.

KEY WORDS: Montaigne, Foucault, philosophical activity, philosophical writing, modernity.

RESUM: L'article pretén mostrar l'actualitat de Montaigne a partir de la seva posició en relació amb l'activitat filosòfica i la seva comparació amb Foucault. A partir del rebuig d'una determinada manera de fer filosofia, s'aborda la concepció de la filosofia com a experiència i el tipus d'escriptura que implica. Després d'analitzar quin compromís implica aquesta activitat, l'article finalitza reflexionant sobre els punts que lliguen Montaigne i Foucault i els fan alhora actuals i moderns.

PARAULES CLAU: Montaigne, Foucault, activitat filosòfica, escriptura filosòfica, modernitat.

Introducció

Preguntar-se per la contemporaneïtat de Montaigne suposa demanar-se pel sentit de llegir els *Assaigs* avui. Això suposa una pregunta més general, què és el que fa que una obra qualsevol rompi les barreres de l'espai i del temps i es faci, una i altra vegada, present. En el nostre cas, el que interessa és abordar la figura de Montaigne des de la filosofia. Així, entenem que l'actualitat dels *Assaigs* passa per esbrinar si aquests tenen la capacitat de respondre preguntes filosòfiques que ens fem actualment. Una d'aquestes preguntes és la del sentit de la mateixa activitat filosòfica. És aquesta una qüestió central en el panorama actual, però també clàssica en la mesura que es dóna al llarg de tota la història de la filosofia. La qüestió, doncs, no resideix tant a constatar que aquesta pregunta apareix, sinó més aviat com apareix als *Assaigs*. Més encara, la pregunta per l'activitat filosòfica comprèn la pregunta pel sentit de fer filosofia avui, i per tant, per la tasca del filòsof.

La filosofia és una activitat crítica, i com a tal no és estrany que molts filòsofs, per desmarcar-se d'una manera d'abordar l'activitat filosòfica que consideren inapropiada, declarin que no són filòsofs. El que ens interessa analitzar és si hi ha afinat entre la crítica a la filosofia que es duu a terme en la segona meitat del segle XX —consistent en una crítica a la raó moderna— la crítica de Montaigne a aquella. Si fos així, la crítica de Montaigne esdevindria una crítica *avant la lettre* a la filosofia i la raó modernes.

Per analitzar aquesta possibilitat, procedirem a comparar la crítica que efectua Montaigne a la filosofia del seu temps amb la d'un altre autor francès, aquest del segle XX, com és Michel Foucault. Intentarem esbrinar si darrere aquestes crítiques hi ha una concepció similar de la tasca de pensar, i si ha prou elements per poder parlar d'un projecte similar, més enllà de la manera com es manifesti en cadascun d'ells.

1. El rebuig de la filosofia

En tres ocasions al llarg dels *Essais*, les tres en l'exemplar de Bordeus, Montaigne relaciona la seva activitat amb la filosofia. En una, parlant dels mals que pateix, és molt contundent:

«Je ne suis pas philosophe. Les maux me foulent selon qu'ils poisent; et poisent selon la forme comme selon la matiere, et souvent plus. J'en ay plus de cognoissance que le vulgaire; si j'ay plus de patience. En fin, s'ils ne me blessent, ils m'offencent.» («De la vanité», III, 9, 950 C).¹

¹ MONTAIGNE, *Les Essais*, ed. Pierre Villey, 3 vol., Paris: PUF, Quadrige, 1988. Traduïm al català (per a l'edició catalana: Michel de Montaigne, *Assaigs*, 3 vol. Trad. de Vicent Alonso): «No sóc filòsof: els mals m'aclaparen segons el seu pes; i pesen segons la forma com segons la matèria, i sovint més. Tinc dels mals més coneixement que el comú de la gent; també tinc més paciència. En fi, si no em fereixen, em molesten.» (III, 9, 271).

Aquí Montaigne fa referència a la impossibilitat per romandre impassible davant els mals, d'eliminar les passions. Negant-se a ser considerat com un filòsof, està identificant aquest com qui, en sostreure's de les passions, se situa més enllà de la condició humana. La mateixa idea, expressada de manera irònica, es transmet en l'«Apologia de Ramon Sibiuda»:

«Mes meurs sont naturelles: je n'ay point appellé à les bastir le secours d'aucune discipline. Mais, toutes imbecilles qu'elles sont, quand l'envie m'a pris de les reciter, et que, pour les faire sortir en public un peu plus decemment, je me suis mis en devoir de les assister et de discours et d'exemples, ce a esté merveille à moy mesme de les rencontrer, par cas d'aventure, conformes à tant d'exemples et discours philosophiques. De quel regiment estoit ma vie, je ne l'ay appris qu'après qu'elle est exploitée et employée.

»Nouvelle figure: un philosophe impremedité et fortuite» («Apologie de Ramon Sebond», II, 12, 546 C).²

Montaigne torna a oposar la seva naturalitat a la filosofia, associada al discurs, però aquesta vegada afegeix que els seus costums, quan s'assisteixen amb exemples i discursos, es «conformen» als de la filosofia. La filosofia, doncs, no ha de ser merament discurs, doctrina, sinó que adquireix el seu sentit en la mesura que reflecteix la vida. La filosofia no és merament una part de la vida, no és una professió consistent a construir discursos sobre el món i l'ésser humà, sinó que la filosofia que interessa a Montaigne és aquella que està lligada a la vida. No es pot ser només una part filòsof i l'altra no («Du repentir», III, 2, 816 C).³ Així, el terme «filòsof» té un significat divers en els *Essais*, segons l'identifiquem amb el pedant —que pretén posseir la veritat i en canvi produeix discursos buits i inútils— o amb aquell que sí que ofereix discursos útils, vinculats a la vida. En general, Montaigne se serveix de les opinions dels filòsofs per contrastar o confirmar les seves pròpies. I alguns dels personatges més admirats en els *Essais*, com Plutarc, Sèneca o Pirró, són qualificats de filòsofs. De fet, dur el nom de filòsof, almenys entre els antics, és un honor, i per això Montaigne critica l'opinió de Ciceró sobre la virtut dient que qui defensa una opinió d'aquesta mena no mereix portar el nom de filòsof («De la gloire», II, 16, 620-621 A).⁴ Però amb el mot «filòsofs» designa també aquells que, per les seves opinions i actituds, han estat sovint objecte de burla (134 AC). Aquests que passen per filòsofs i que han dut la filosofia al desprestigi són els pedants, els escolars que s'han perdut entre els discursos (vg. «Du pedantisme», I, 25) i que han oblidat que l'autèntic filòsof és aquell que, com Pirró, coordina vida i doctrina (II, 29, 705 A).

² «Els meus costums són naturals; no he demanat ajuda a cap disciplina per construir-los. Però, ja que són completament febles, quan he tingut ganes de contar-los i poder-los mostrar en públic una mica més decentment, m'he vist obligat a assistir-los amb raonaments i exemples, i ha estat una meravella haver-los trobat, per casualitat, conformes a tants exemples i raonaments filosòfics. No he sabut de quina categoria era la meua vida fins després d'haver estat explotada i emprada.

»Nova figura: un filòsof espontani i fortuït!» (III, 12, 353).

³ «Sobre el penediment», III, 2, 51.

⁴ «Sobre la glòria», II, 16, 475.

Però siguin d'un tipus o d'un altre, el defecte més habitual entre els filòsofs és que construeixen la realitat amagant als altres que allò que fan és una fantasia. Un exemple és la falsificació que duen a terme de la natura:

«Les inquisitions et contemplations philosophiques ne servent que d'aliment à nostre curiosité. Les philosophes, avec grand raison, nous renvoient aux regles de Nature; mais elles n'ont que faire de si sublime connoissance; ils les falsifient et nous presentent son visage peint trop haut en couleur et trop sophistiqué, d'où naissent tant de divers pourtraits d'un subject si uniforme» («De l'experience», III, 13, 1073 C).⁵

La filosofia, així, és presentada a l'*Apologia de Ramon Sibiuda* com un exemple de la vanitat humana, que pretén fer de l'home el llombrígol del món (535 ss). Per això, cal que el discurs filosòfic reconegui la seva pròpia feblesa i presumpció i deixi de ser poesia sofisticada (537 C). Per molt que pugui embellir-se i enlairar-se, la filosofia és feta pels homes i dirigida a ells. Montaigne ens recorda que també entre els filòsofs hi trobam passions humanes, com el desig de glòria (255 A). El filòsof, per molt savi que sigui, és un home, i per això el discurs no li serveix quan, per exemple, és mossegat per un carabiós (550 A).

En una entrevista realitzada a Michel Foucault en què li demanen sobre la dificultat d'atribuir-li un lloc precís en el pensament filosòfic contemporani, Foucault afirma que no es considera filòsof, ni creu que la seva activitat sigui una manera de fer filosofia, sinó que es veu a si mateix més aviat com un experimentador que un teòric, en el sentit que no desenvolupa sistemes deductius que hagin de ser aplicats uniformement en diferents camps de recerca.⁶

En una altra entrevista a Foucault en què li demanen com defineix la seva activitat, torna a descartar que sigui un filòsof.⁷ Si per filòsof entenem l'intel·lectual que elabora un sistema de pensament sobre la realitat, establint un tipus de relació universalista i idealista entre la teoria i pràctica, aleshores Foucault no és filòsof. Foucault posa en qüestió la figura de l'intel·lectual, que té el seu origen en Plató. La concepció platònica de l'intel·lectual és una vella concepció instal·lada en el sentit comú i per la qual les idees serien el que conduiria el món. Una concepció que, en la modernitat, convertiria l'intel·lectual en l'especialista de les idees, i amb la missió de traduir o conceptualitzar una pràctica:

«Pendant longtemps, l'intellectuel dit "de gauche" a pris la parole et s'est vu reconnaître le droit de parler en tant que maître de vérité et de justice. On l'écoutait, ou il prétendait se faire écouter comme représentant de l'universel. Être intellectuel, c'était être un peu la conscience de tous.» *Dits et écrits*, III, 184.⁸

⁵ «Les inquisitions i contemplacions filosòfiques només serveixen d'aliment a la nostra curiositat. Els filòsofs, amb gran raó, ens remetent a les regles de la natura; però elles no saben què fer amb un coneixement tan sublim: ells les falsifiquen i ens presenten el seu rostre pintat amb colors molt intensos i sofisticats, d'on naixen retrats tan diversos d'un assumpte tan uniforme», «Sobre l'experiència», III, 13, 465.

⁶ *Converzacione con Michel Foucault. Entretien avec Michel Foucault; entretien avec D. Trombadori*, Paris, fin 1978, *Il Contributo*, 4 année, n° 1, janvier-mars, p. 23-84. 1980. *Dits et écrits (DE)*, IV, 41.

⁷ *Michel Foucault, Entretien avec Roger Pol-Droit* (1975), *Le Point* 01/07/04 - N° 1659, p. 82.

⁸ «Durant molt de temps, l'intel·lectual d'esquerres ha pres la paraula i se li ha vist reconegut el dret de parlar en tant que mestre de veritat i justícia. Se l'escoltava, o ell pretenia fer-se escoltar, com a representant de l'universal. Ser intel·lectual, era una mica ser la consciència». Vegeu també *DE* II, 160 i 106.

En contrast amb aquesta filosofia universalista, Foucault equipara la seva activitat amb la de l'artificier:⁹

«Je suis un artificier. Je fabrique quelque chose qui sert finalement à un siège, à une guerre, à une destruction. Je ne suis pas pour la destruction, mais je suis pour qu'on puisse passer, pour qu'on puisse avancer, pour qu'on puisse faire tomber les murs. Un artificier, c'est d'abord un géologue. Il regarde les couches de terrain, les plis, les failles. Qu'est-ce qui est facile à creuser? Qu'est-ce qui va résister? Il observe comment les forteresses sont implantées. Il scrute les reliefs qu'on peut utiliser pour se cacher ou pour lancer un assaut. Une fois tout cela bien repéré, il reste l'expérimental, le tâtonnement. On envoie des reconnaissances, on poste des guetteurs, on se fait faire des rapports. On définit ensuite la tactique qu'on va employer. Est-ce la sape? Le siège? Est-ce le trou de mine, ou bien l'assaut direct? La méthode, finalement, n'est rien d'autre que cette stratégie.»¹⁰

La tasca de l'artificier consisteix a desmuntar les pretensions dels filòsofs intel·lectuals, tal com Montaigne desmunta les pretensions dels filòsofs pedants. Els obstacles a destruir serien els discursos de veritat naturalitzats, és a dir, els sistemes de pensament que ens configuren i que ens tenen atrapats. L'objectiu no és la destrucció en si mateixa, sinó enderrocar per avançar, un avançar entès com un seguir endavant, i per això cal demolir els obstacles que ho impedeixen.

Ens trobam, doncs, amb un Foucault antisistema, en el sentit d'intent de destruir la normativitat. Més enllà de les diferències de context, Montaigne i Foucault estan emparentats pel seu escepticisme. A Montaigne, es manifesta intentant mostrar que no tenim accés a l'èsser, i que els sistemes filosòfics no reflecteixen més que les opinions dels seus creadors, i palesen un major o menor escepticisme. Àdhuc Aristòtil és qualificat d'escèptic en forma resolutiva. Foucault, en una entrevista que li feren 25 dies abans de morir, es declara escèptic, en la mesura que no afirma cap veritat universal.¹¹ Tant un com l'altre dubten de les grans veritats intemporals, i afirmen, per contra, l'existència de singularitats. La manera de dubtar, emperò, és diferent: Montaigne no nega l'existència d'una veritat universal, car negar-la contradiria l'actitud escèptica, sinó que es limita a mostrar que, en aquest món, no en disposam, no hi tenim accés. Foucault, per la seva banda, vol mostrar que tota veritat és sempre construïda, que no existeix la veritat a priori, sinó que les veritats de les quals disposam són històriques. Montaigne recull la tradició i la fa servir per posar de manifest la diversitat, el ventall d'opinions que pretenen esdevenir veritats; Foucault duu a terme una activitat d'historització

⁹ Inédit extrait d'une série d'entretiens que Roger-Pol Droit a eus avec Michel Foucault au mois de juin 1975, quelques semaines après la publication de «Surveiller et punir». *Le Point* 01/07/04 - N° 1659. p. 82.

¹⁰ «Som un artificier. Fabric quelcom que serveix, en definitiva, per a un setge, una guerra o una destrucció. No estic a favor de la destrucció, sinó a favor que es pugui seguir endavant i avançar, que els murs es puguin enderrocar. Un artificier és en primer lloc un geòleg, algú que mira amb atenció els estrats del terreny, els plecs, les falles. Es preguntarà, què resulta fàcil de cavar? Què és allò que resistirà? Observa com s'aixequen les fortaleses, busca els relleus que es poden emprar per ocultar-se o per llançar un assalt. Un cop tot ben localitzat, resta allò experimental, el tempteig. S'envien exploradors, se situen vigies, s'elaboren informes. Es defineixen a continuació les tàctiques que emprarem. És la sape? El setge? És el forat de la mina, o més aviat l'assalt directe? El mètode, finalment, no és altra cosa que aquesta estratègia.»

¹¹ *DE*, vol. IV, 354, p. 706-707.

estudiant les formacions històriques dels sabers i els seus efectes polítics. La seva manera de fer història, doncs, és genuïna. La història acadèmica, des del seu punt de vista, té com a funció conservar les coses i, per tant, esborrar els esdeveniments o fets fora de la norma, tot allò atzarós, irregular i imprevisible. Foucault considera fer un altre tipus d'història, una història que posa en valor i en primer plànol la multiplicitat, l'ocasió, la impossibilitat i l'imprevisible.

En els dos casos, doncs, aquesta absència de la veritat universal comporta la necessitat de replantejar l'activitat filosòfica.

2. La filosofia com a experiència

A «De l'institution des enfans» (I, 26), Montaigne considera la filosofia com l'ensenyament principal que se li ha de donar a l'infant, en la mesura que és la disciplina que millor permet formar el judici. No es tracta, òbviament, de la filosofia dels pedants ni la dels qui pretenen posseir la veritat, sinó d'aquella que s'ocupa de l'ésser humà i de tot allò que afecta la seva vida. En aquest capítol, els filòsofs són com els que en els jocs olímpics no exerciten el cos cercant la glòria, o com els que no venen mercaderies per treure'n beneficis, sinó com els que «ne cherchent autre fruit que de regarder comment et pourquoy chaque chose se faict, et estre spectateurs de la vie des autres hommes, pour en juger et regler la leur» (I, 26, 158 C).¹²

Així, la filosofia és un discurs, però un discurs vinculat a la vida de l'home. Versa sobre el perquè i el com de cada cosa, i el seu objectiu consisteix a oferir una resposta a la pregunta «com s'ha de viure?». La filosofia és una reflexió sobre l'acció humana, i complementa l'anàlisi pròpia que hom pot fer dels exemples de la vida quotidiana. Serveix com a guia per a l'acció, i el seu coneixement ens serveix per formar el nostre judici. Així doncs, el seu contingut està totalment lligat a la praxi:

«[A] On luy dira [...] que c'est que sçavoir et ignorer, qui doit estre le but de l'estude; que c'est que vaillance, temperance et justice; ce qu'il y a à dire entre l'ambition et l'avarice, la servitude et la subjection, la licence et la liberté; à quelles marques on connoit le vrai contentement; jusques où il faut craindre la mort, la douleur et la honte,

»[B] *et quo quemque modo fugiatque feratque laborem,*

»[A] quels ressors nous meuvent, et le moyen de tant divers branles en nous. Car il me semble que les premiers discours dequoy on luy doit abreuver l'entendement, ce doivent estre ceux qui reglent ses meurs et son sens, qui luy apprendront à se connoistre, et à sçavoir bien mourir et bien vivre. [C] Entre les arts liberaux, commençons par l'art qui nous faict libres.» (I, 26, 158-159).¹³

¹² «... no busquen cap altre fruit que esguardar com i per què es fa cada cosa, ser espectadors de la vida dels altres homes per jutjar i ordenar la pròpia.» («Sobre l'educació dels infants», I, 26, 265)».

¹³ «se li dirà què és saber i ignorar, quina ha de ser la finalitat de l'estudi, què és la valentia, la templança i la justícia; quina diferència hi ha entre l'ambició i l'avarícia, la servitud i la subjecció, la llicència i la llibertat; per quines marques es coneix la vertadera i sòlida felicitat; fins on cal témer la mort, el dolor i la vergonya,
»*et quo quemque modo fugiatque feratque laborem,*

Foucault, quan parla dels autors que més l'han influït, menciona Nietzsche, Bataille, Blanchot i Klossowski, tots ells pensadors que no eren filòsofs en el sentit institucional del terme.¹⁴ El que tenen en comú aquests autors és que no pretenien construir sistemes, sinó travessar experiències directes, personals. Si la filosofia consisteix a elaborar un sistema de pensament que presumptament s'aproximi a la veritat, aleshores Foucault, escèptic, no és filòsof. Però la inclusió de pensadors com Nietzsche en la història de la filosofia permet posar en qüestió que l'única manera de fer filosofia sigui elaborant un sistema. Acceptar que es pot fer filosofia d'una altra manera a més de la filosofia de sistemes, fa possible que autors com Foucault i Montaigne siguin categoritzats com a filòsofs. En els dos casos, la mateixa idea es fa present: l'experiència no es pot sistematitzar, no es pot fixar, sinó que suposa un procés de transformació. L'experiència està lligada a la vida. La filosofia practicada per Montaigne és una filosofia entesa com a forma de vida, un replec d'experiències que són sospesades i que suposen la transformació de qui efectua el procés de posar-les a prova. Foucault, en el procés d'historització dels discursos i de les veritats, ens està convidant a tenir una experiència del que som, del que no només és el nostre passat, ans també el nostre present, «una experiència de la nostra modernitat tal com sortim transformats d'ella».¹⁵ Però fent-ho així, Foucault se situa dins una tradició filosòfica. A *Què és la Il·lustració?*, assenyala que Kant obre dos camins possibles: l'analítica de la veritat (la pregunta pel coneixement) i l'ontologia del present (la pregunta què som nosaltres ara, avui?). Seguint Kant, Foucault ens convida al compromís d'una constant crítica amb nosaltres mateixos i el món, però se'n separa quan afirma que l'enfocament ha de ser historicista, és a dir, en comptes de tractar d'establir aquells trets humans incanviabls i universals que donen al pensament racional domini sobre la tradició i el prejudici, el que hem de fer és interrogar-nos en quina mesura el que és donat com a universal i necessari, obligatori, és singular, contingent i producte de construccions humanes. La pregunta que intenta respondre Foucault, així doncs, amb l'ontologia del present és què som nosaltres avui? O més aviat, quin és aquest avui on vivim? Aquesta pregunta, per ser resposta, necessita una transformació de la filosofia, que ara ha de ser entesa com un acte, una activitat, una pràctica compromesa dins el present, una eina per construir la seva pròpia vida.

Aquesta activitat filosòfica, tant en Montaigne com en Foucault, consisteix a dur a terme l'activitat de la llibertat, de desfer-nos de les trampes que ens subjecten (en el sentit que configuren la subjectivitat). El subjecte sempre és una configuració i, per tant, el subjecte es pot canviar a si mateix mitjançant l'exercici de la llibertat. És una activitat, aleshores, de lluita per la llibertat de l'individu, una llibertat entesa com a possibilitat d'autoconstrucció (que és també una possibilitat de dissolució). Foucault, com un artíficer, es fixa un obstacle a destruir, fabrica un explosiu, és a dir, un text que mostra

»quins ressorts ens mouen i el mitjà de tants diversos moviments en nosaltres. Perquè em sembla que les primeres reflexions amb què hauriem d'abeurar la seua intel·ligència haurien de ser aquelles que regulen els seus costums i el seu bon sentit, que l'ensenyaran a conèixer-se, i a saber morir bé i viure bé. Entre les arts liberals, comencem per l'art que ens fa lliures.» (I, 26, 266).

¹⁴ *Converzacione con Michel Foucault. Entretien avec Michel Foucault; entretien avec D. Trombadori, o.c.*

¹⁵ *Ibidem.*

les genealogies, i encén la metxa, fent públic el text. El discurs de Foucault, així doncs, vol ser destructor. Un discurs que ha de fer saltar per l'aire les sedimentades relacions entre el saber i el poder, un discurs que palesa que l'escriptura ha esdevingut un mitjà o activitat de moviment de la subjectivitat. Els explosius de Montaigne, per la seva banda, tenen un efecte retardat, ja que apunten no només a actituds del seu temps o del passat, sinó a la pretensió, potser inevitable a causa de la vanitat humana, de viure amb la veritat absoluta. I són explosius silenciosos, ja que no pretenen deixar el camp d'operacions destruït, sinó que cerquen un espai per a l'autoconstrucció.

3. L'escriptura resultant: l'assaig i el llibre-experiència

Si la filosofia és una experiència, l'acció en què es manifesta és la de l'escriptura. Escriure és una activitat filosòfica consistent a posar a prova el pensament, que intenta fixar momentàniament l'experiència per tal que la seva capacitat de transformació es manifesti. L'activitat d'escriptura es concreta en obres que obren la possibilitat de comunicació d'experiències, per la qual cosa la transformació no es limita a l'autor sinó que abasta també el lector.

En aquest sentit, Montaigne no duu a terme simplement una reivindicació de la filosofia entesa com a forma de vida, sinó que lliga aquesta defensa al seu projecte d'escriptura i de pintura de si. En efecte, si la filosofia no pot tenir èxit en el seu intent de descobrir la Veritat i d'accedir a l'Ésser; si adquireix en canvi el seu sentit com a formació moral —i això comporta un major coneixement de si—, aleshores aquesta filosofia s'avé amb el projecte d'un llibre que es presenta com a pintura de si i que, consubstancial al seu autor, el conforma. Els *Essais*, així, esdevenen la filosofia de Montaigne, i filosofar es transforma en assaig (és a dir, en temptativa, en prova, en experiment). I l'assaig és pensament discontinu, no sistemàtic. Per emprar una imatge d'Adorno, l'assaig és com un camp de forces —la constel·lació, la interrelació d'elements diversos, particulars i canviants— que se separa de la filosofia com a sistema —les bastides.¹⁶ En aquest sentit, «Nous ne goustons rien de pur» (II, 20, 673 a), resumeix la base que dóna peu a aquesta concepció de la filosofia: res no se'ns presenta aïlladament i nítidament.

Foucault també entén l'escriptura com un procés d'experiència. Un llibre foucaultià no és la transmissió d'un saber acabat, on es comunica el que prèviament se sap, sinó que més aviat l'escriptura va paral·lela al procés de pensament i, per tant, transforma el subjecte que escriu. L'autor va canviant a mesura que escriu el seu llibre. Dit d'una altra manera, quan l'autor escriu no ho fa per aplicar un sistema a un camp de recerca concret, sinó per canviar-se ell mateix. Després del llibre, l'autor ja no és el mateix, ja que el mateix llibre s'ofereix com un nou material d'experiència que no pot ser deixat de banda i que afecta inexorablement el seu autor. En aquest sentit, Foucault faria seva l'afirmació de Montaigne, referint-se als *Essais*, que ell ha fet el seu llibre tant com el llibre l'ha fet a ell.¹⁷ L'escriptura, doncs, fixa, però no per reflectir una realitat estable, sinó només

¹⁶ THEODOR W. ADORNO: «El ensayo como forma», a: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 11-36. Trad. de Manuel Sacristán de *Noten zur Literatur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1962.

¹⁷ Vegeu *Converzacione con Michel Foucault. Entretien avec Michel Foucault; entretien avec D. Trombadori, o.c.*

momentàniament i per servir d'instrument perquè el canvi continuï. El llibre, per tant, és un espai d'experimentació i transformació, el laboratori de l'individu que escriu i llegeix. L'important, així, no és el llibre com a objecte resultant d'un procés de reflexió, sinó més aviat el resultat de la interrupció de processos experiencials, que són els que continuen mitjançant la lectura del llibre.

Un filòsof «institucional» explora una parcel·la de la realitat i produeix un llibre, un saber sobre aquella parcel·la. Però no és el cas ni de Montaigne ni de Foucault. Ambdós retornen sobre la seva escriptura i a partir d'aquesta tornen a plasmar experiències. Ambdós entenen l'escriptura a la vegada com un instrument d'exploració i de reflexió sobre la manera d'explorar. En el cas de Montaigne, tota l'escriptura es concentra en una sola obra, que va ampliant a la vegada que hi va reflexionant. En el cas de Foucault, malgrat la quantitat d'obres que produeix, observam una connexió entre unes i altres, de manera que no són reflexions aïllades unes de les altres, sinó que en la mesura que unes són reflexions o exploracions sobre altres, en el conjunt podem observar tant la plasmació d'experiències com la reflexió sobre elles. En els dos autors, la forma i el contingut van junts en l'escriptura, de manera que el mètode forma part del contingut de l'obra.¹⁸

Tanmateix, l'escriptura no es només transformadora per a l'autor. El llibre no deixa de ser un explosiu, quelcom que és, com hem dit, conseqüència d'un escepticisme, i que dinamita les pretensions de veritat. La lectura és una experiència que possibilita l'alteració i la transformació de la relació amb el seu univers cultural. Vista així, l'escriptura es un instrument de destrucció i al mateix temps d'alliberament. L'activitat de l'escriptura i el discurs resultant han de tenir l'efecte d'una bomba, una mina. L'escriptura no és, per tant, una finalitat per si mateixa, sinó tan sols un mitjà per aconseguir un efecte.

4. El compromís

El filòsof, doncs, és un productor d'experiències reflexionades que no només són útils al seu autor, sinó que adquireixen una dimensió pública. El filòsof, tal com és concebut per Montaigne o Foucault, no només escriu per a ell mateix, sinó que escrivint i publicant obre la possibilitat que altres es vegin afectats. En aquest sentit, el filòsof ocupa un espai social, que cal concretar. És per això que Foucault combat la figura de l'intel·lectual tal com ha estat considerada des del segle XVIII fins a l'actualitat. L'intel·lectual, d'origen platònic, era concebut com el detentor d'una veritat universal que havia de ser transmesa adequadament al poble, i aplicada convenientment. Però per Foucault, la relació entre teoria i praxi no ve mitjançada per la veritat, ja que, si entenem per veritat com a allò que es dóna per sobre de l'espai i del temps, un saber que està més enllà del subjecte, aquesta veritat no existeix. Per Foucault, com ja hem assenyalat, un discurs de veritat universal és impossible i, per tant, és una ficció. La figura de l'intel·lectual que es fonamenta en aquest tipus de discurs també és una ficció, i per això és inacceptable.

¹⁸ Ibídem.

La revisió de la figura platònica de l'intel·lectual porta a la constatació que aquest no pot existir, ja que una teoria universalista és impossible. Aleshores cal una nova figura, que Foucault anomena l'intel·lectual específic. Aquest duu a terme la seva tasca en un marc on no hi ha una normativitat possible universal, sinó que es remet a la construcció individual. Un intel·lectual que s'ha de desfer dels sistemes de pensament que han esdevinguts familiars, els sistemes que ens configuren. En definitiva, un intel·lectual que pretén «dinamitar» l'home perquè aquest pugui esdevenir un altre. L'intel·lectual, doncs, apunta cap a un nou humanisme, un humanisme no basat en la similitud, ans en la particularitat.

L'intel·lectual foucaultà, en conseqüència, no elabora una teoria que posteriorment es dugui a la pràctica (tal com faria un intel·lectual universalista), sinó que la teoria és, en si mateixa, una praxi, en la mesura que posseeix efectes transformadors. L'intel·lectual específic no encaixa en el model tradicional d'intel·lectual, aquell que va una passa davant els altres, que, situat «fora del món» indica el camí a seguir perquè creu haver descobert una realitat superior que li permet exercir de legislador moral.¹⁹ L'intel·lectual foucaultà, en canvi, no dirigeix l'acció política des d'un saber universal i privilegiat, sinó que vincula l'acció política no ja a la teoria, ans a la vida. Si no es tracta de l'home universal sinó dels homes en la seva diversitat, aleshores no cal un saber fet que guia el camí a la humanitat, ans eines d'anàlisi del present, de manera que sigui cada individu qui pugui guiar-se enmig de les forces de poder. L'acció de l'intel·lectual específic se situa així en allò concret, en allò local i present, amb la intenció de fer possible la seva transformació —que és la transformació de l'individu que es fa a si mateix. En darrer terme, l'intel·lectual foucaultà pretén que cadascú pugui exercir a la seva manera d'intel·lectual, és a dir, que es pugui transformar ell mateix.

Potser és un anacronisme parlar de la figura de l'intel·lectual en Montaigne, però sobre aquest aspecte podem fer algunes observacions.²⁰ En primer lloc, trobam als *Assaigs* una dimensió pública, en la mesura que l'educació de l'infant que proposa Montaigne, basada en la formació del judici, té present la possibilitat que aquell esdevingui conseller d'un príncep.²¹ En segon lloc, aquesta dimensió pública es presenta com quelcom que s'ha de compatibilitzar amb l'exercici del judici, que en l'activitat privada roman més fàcilment lliure. En tercer lloc, així, el conseller que té el judici ben format, es deu al seu senyor, però no pot perdre la seva llibertat de jutjar. Montaigne reconeix, ja des de l'avís al lector, que hi ha una «reverència pública» que condiona l'escriptura (i també l'acció). Però, en qualsevol cas, això no ha d'impedir el lliure exercici del judici, manifestat en l'escriptura dels *Assaigs* i en la vida política. En els *Assaigs* aquest problema està caracteritzat per la reflexió sobre la relació entre un príncep i el seu conseller. Montaigne recorda que el príncep no és més que un home (III,8,935) i que, per tant, el lligam que s'hi estableix no és diví. Certament, existeix un context públic que ens obliga, però la submissió és externa:

¹⁹ Vegeu J. A. BERMÚDEZ I ROSES, *Foucault, un il·lustrat radical?*, València: Universitat de València, 2003, p. 214-216.

²⁰ En el que segueix, vegeu J. L. LLINÀS, *Educació, filosofia i escriptura en Montaigne*, Palma: Edicions UIB, 2001, cap. 4.

²¹ *Essais*, I, 26, 154.

«Toute inclination et soumission leur est deuë, sauf celle de l'entendement. Ma raison n'est pas duite à se courber et flechir, ce sont mes genoux.» (III, 8, 935).

L'home lliure vol preservar la seva llibertat. Aquest és el seu compromís envers ell mateix, i també cap al seu senyor. Més enllà de l'obligació de servitud, Montaigne vol remarcar que l'autèntic compromís passa perquè l'individu amb el judici format el pugui exercir amb plena llibertat. I aquest exercici, recordem-ho, no suposa l'aplicació pràctica d'un saber teòric prefixat, ja que l'home format no disposa d'un conjunt de veritats que pugui posar a disposició del príncep i que li orientin l'acció política, sinó que pot oferir només la seva capacitat d'anàlisi de la realitat, la seva posició davant el món, en definitiva, les seves opinions.

Montaigne, situat a l'inici de la modernitat, planteja el problema de la llibertat, lligat a la tensió entre públic i privat. L'esfera pública és percebuda com una amenaça per a l'individu que es forma a si mateix i que exerceix la seva llibertat en l'exercici del seu judici i en les seves accions. El llibre, els *Assaigs*, és el resultat d'aquesta llibertat, que palesa un judici ben format, i és el llibre possible en un marc donat. El llibre i el seu autor han de conviure en un context polític determinat, que no sembla possible canviar, almenys de manera immediata. Només mitjançant la seva publicació i els efectes que pugui produir —en el cas que ens ocupa, la generació de persones lliures— seria possible canviar aquest marc. D'aquesta manera, Montaigne i Foucault tenen un plantejament semblant, encara que Foucault, situat al final de la modernitat, en un moment de qüestionament de la figura de l'intel·lectual sorgit en la Il·lustració, va més enllà en intentar dinamitar el marc donat, que condiona tant l'esfera pública com la privada, per tal que encara una major llibertat sigui possible.

5. La modernitat de Montaigne i Foucault

Hem començat l'article plantejant l'actualitat del pensament de Montaigne en relació amb la capacitat de fer-se preguntes, avui, filosòficament rellevants. Aquesta actualitat l'hem centrada en la concepció de la filosofia, i hem aventurat que la crítica de Montaigne a la filosofia estava lligada a una crítica *avant la lettre* a la filosofia i la raó modernes. Ara volem plantejar en quina mesura tant la posició de Montaigne com la de Foucault són, a la seva manera, modernes.

La concepció de la filosofia de Montaigne és, en un cert sentit, moderna.²² La manera d'introduir el subjecte en l'activitat filosòfica el situa en un lloc cabdal en el procés de formació de la moderna idea de mètode.²³ La filosofia cartesiana es forma a partir de la idea agafada de Montaigne que és el subjecte qui estableix el mètode, que és el jo qui construeix el discurs. Però si bé l'escriptura del món és un exercici interpretatiu individual i subjectiu, això no li lleva rigor, car la descripció de si mateix suposa una atenció constant i una atenció a l'experiència que no estan molt enfora del mètode experimental que es forma al segle XVII. Però la qüestió a resoldre és la del sentit, avui, d'una posició filosòfica com la de Montaigne. Ens sembla que l'interès de la tesi de

²² Vegeu J. L. LLINÀS, «Modernidad y actualidad de Montaigne», *Tópicos*, 13 (2005), p. 129-143.

²³ Vegeu P. DESAN, *Naissance de la méthode*. Paris: Nizet, 1987.

Toulmin sobre la gènesi de la modernitat no rau en el fet si existeix o no una primera modernitat —que és un problema d'etiquetes— sinó si aquesta posició, representada entre altres per Montaigne, és actual, més concretament, si és més adequada que la posició moderna clàssica per afrontar els problemes actuals.²⁴ Fer filosofia, seguint Montaigne, significa assajar-se. I l'assaig com a forma filosòfica, tal com és caracteritzat per Adorno, s'assembla molt al que fa Montaigne en el seu llibre: no cerca reduir-lo tot a un principi; s'alça contra la doctrina que el que és canviant és indigne de la filosofia; defensa el *factum* en detriment del concepte pur; s'oposa a la idea que veritat i història es contraposen; suspèn el concepte tradicional de mètode; es produeix bàsicament com a crítica.²⁵ Aquestes semblances van més enllà d'una comparació en aquest aspecte entre Montaigne i Adorno, abasten bona part de l'esperit crític envers la modernitat que anima el segle XX. Més concretament, enllacen amb la filosofia nietzscheana de final del segle XIX i amb el seu hereu més important de la segona meitat del segle XX, Michel Foucault. La peculiaritat dels *Essais* de Montaigne resideix en el seu doble caire de ficció i realitat, de reflexió teòrica i concreció pràctica. Realitat, en la mesura que esdevé una mena d'antropologia empírica; ficció, perquè l'actitud escèptica anul·la les pretensions de veritat absoluta i de definitivitat. Aquest doble caire està lligat a una concepció més clàssica de la filosofia, entesa com a forma de vida. La filosofia de Montaigne, així, entronca amb la de Foucault i palesa la seva actualitat en la mesura que suposa una manera escèptica d'abordar el món, que condueix a una actitud crítica envers les afirmacions de veritats més enllà del temps i l'espai, i que deriva cap a una actitud específica del filòsof davant el món, l'actitud del que avui anomenam «l'intel·lectual».

No obstant això, Montaigne semblaria més modern —i d'alguna manera més «clàssic» i inactual— que Foucault pel que fa al paper del jo en el discurs. Com en el cas d'Adorno, Foucault considera el jo una reminiscència del model cartesià de raó. Però Montaigne és un precartesià, i una prova que el discurs del jo és possible sense caure en problemes derivats d'un pensament modern que se sol arrelar en Descartes. Però en qualsevol cas, més enllà de la presència del jo en el discurs, en els dos casos ens trobam amb una subjectivitat sense subjecte. Les implicacions d'això no passen només per fer d'ambdós autors filòsofs plenament contemporanis en la mesura que comparteixen una visió similar de la subjectivitat i de l'activitat filosofia que hi va lligada, sinó per a la vegada considerar-los moderns. Montaigne, pel que ja hem dit; Foucault, perquè hereta la crítica kantiana de l'ontologia del present, la pregunta del que som ara, de què és el que ens constitueix en aquest moment de la història.

Així doncs, la modernitat i l'actualitat de Montaigne, com també la de Foucault, es manifesta per la seva concepció de l'activitat filosòfica, que es pot resumir en una expressió: l'exercici de la llibertat. Llibertat entesa com a possibilitat de construcció d'un mateix (del jo, de la subjectivitat), ja sigui mitjançant l'escriptura de l'assaig, ja mitjançant la producció de discursos que fan possible l'alliberament de les configuracions històriques que ens determinen en el present. Així, una lectura de Montaigne en aquest sentit és útil per aprofundir en la reflexió sobre la filosofia com a activitat crítica d'una raó que hem anomenat moderna, i també sobre el paper social que duu a terme el filòsof-intel·lectual.

²⁴ S. TOULMIN, *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*. New York: Free Press, 1990.

²⁵ Adorno, o.c. Vegeu J. L. LLINÀS, «Los *Essais* como escritura filosòfica y la pregunta por la identidad personal», *Daimon*, 37, p. 59-71 (2006).

Taula (UIB)
núm. 44, 2012

II. LA CASA
DE LA POESIA

LA IMATGE A TOT JO ÉS UNA EXAGERACIÓ, DE BARTOMEU FIOI (1933-2011)

M. Macarena Dengra Rosselló

Universitat de les Illes Balears

ABSTRACT: Through this anthology of Bartomeu Fiol's poetry, we focus on a study of the imagery in his works. The disconcerting element in Fiol's imagery can be explained through a conception of poetry where content prevails over form and ethics over aesthetics. Poetry's objective is to underline reality and emphasize innovation. It can safely be said that images of immobility and kinaesthesia form the core of Bartomeu Fiol's poetic universe: his poetry, thoughts and humans relations are expressed through images of movement.

KEYS WORD: poetry, imagery, immobility, kinaesthesia, content, innovation, ethics, aesthetics.

RESUM: A través d'aquesta antologia poètica abordarem la imatge en l'obra de Bartomeu Fiol. Allò desconcertant de les imatges de Fiol troba la seva explicació en el marc d'una concepció de la poesia on el contingut preval sobre la forma, l'ètica sobre l'estètica. La missió de l'activitat poètica és posar de manifest la realitat i apuntar la novetat. Es pot afirmar que les imatges cinètiques i d'immobilisme vertebraren l'univers poètic de Bartomeu Fiol —la poesia, el pensament i les relacions humanes s'expressen amb imatges de moviment.

PARAULES CLAU: poesia, imatge, immobilisme, cinètica, contingut, novetat, ètica, estètica.

*Tot jo és una exageració*¹ és una antologia de l'obra de Bartomeu Fiol. Els quaranta-nou poemes que la conformen han estat escollits en funció de l'oralitat, no de la temàtica. Tot i així, aquesta obra resulta idònia per endinsar-se en els *loci* que conformen l'univers poètic de Fiol. Si precisament quelcom caracteritza la poesia de Fiol és la unitat temàtica de tota la seva obra — *Calaloscans* (1966), *Camp Rodó* (1973), *Contribució de bàrbars* (1980), *Capells de ferro a Son Cabaspre* (1983), *Calaportal de Cavorques* (1985),² *Contribució de Verges* (1990), *La comunió dels sants o els morts ho callam tot* (1997), *Cave carmina, cape canes* (1998) i *Catàleg de matèries* (1998).

No es tracta, doncs, d'un conjunt de poemes dispersos, sense connexió entre si, que obeeixi a interessos o concepcions diverses, en funció de la fase vital en què es trobàs l'autor.

La unitat és un dels trets més característics de la poesia de Bartomeu Fiol. Des de *Calaloscans* fins a *Catàleg de matèries*, els seus llibres formen un tot, amb uns eixos temàtics constants i uns mateixos recursos formals.³

L'oralitat és un aspecte de la poesia al qual Fiol atorga una importància cabdal, puix que ancestralment la poesia s'ha transmès oralment.

sí es factible i convenient recordar que una característica essencial de la poesia és el seu caràcter de text oral (malgrat les provatures de la poesia visual). La poesia, en qualsevol cas, s'ha transmès abans de forma oral que de forma escrita. Aquest és un fet que actualment tenim massa oblidat.⁴

Així doncs, els poemes seleccionats, en paraules del mateix autor, «s'aguantaven ferm dins la veu i fins i tot, tal vegada, feien una mica de paret dins el vers».⁵

El nostre objectiu és abordar a través de la imatge l'univers poètic de Bartomeu Fiol. És important assenyalar que la imatgeria de Fiol troba el seu sentit i explicació en el si d'una concepció poètica en la qual el contingut preval sobre la forma, i que les seves imatges, d'entrada desconcertants, cal que s'emmarquin dins una concepció de la poesia

¹ Bartomeu Fiol, *Tot jo és una exageració. Quaranta-nou textos orals perifèrics*, Proa, Barcelona, 1999.

² Cavorques és el nom amb el qual Fiol rebatia l'illa de Mallorca. Aquest nom, que suma «caverna» i «ciutat de Mallorques» (Antònia Arbona, *La poesia de Bartomeu Fiol. Sense decòrum a la recerca de la veritat*, Leonard Muntaner Editor, Palma, 2000, p. 49), li sembla adient per a una illa que es caracteritza pel seu esperit fenici, l'endarreriment, el conservadorisme i la indiferència més olímpica per la cultura. Vegeu els articles periodístics de Fiol recollits a *Bartomeu Fiol. Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999). Una selecció d'articles publicats a Diari de Balears. Hora Nova*, 2005. Vegeu per exemple, «La biblioteca de Llorenç Villalonga» (14/5/1996, p. 18), «Matèria de Mallorca» (5/10/1998, p. 93), «La paraula desatesa de Tòfol Serra» (4/4/1997, p. 40), o «Realment, és reversible la calvianització?» (12/10/1999, p. 113).

Tal como explica Rosselló Bover, en el poemari Cavorques no representa únicament la Mallorca real. Cavorques també es relaciona amb el mite platònic de la caverna (els homes encadenats contemplant les ombres que es reflecteixen a les parets) i, per tant, amb la visió social de la poesia. Els presoners de la caverna són els ciutadans de Cavorques, Mallorca (introducció a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. XXXV).

³ P. Rosselló Bover, introducció a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. XV.

⁴ B. Fiol, «La condició oral de la poesia», *Diari de Balears* (24/4/1996), a *Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, op. cit., p. 17.

⁵ B. Fiol, «Quatre paraules, més aviat de tornada», *post escriptum a Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 95.

entesa com una parcel·la del pensament humà, la funció de la qual és essencialment moral.

Per Fiol la poesia implica una confrontació amb la realitat. La seva poesia neix de la ineludible necessitat de llegir el món, interpretar-lo, qüestionar-lo.

Fiol concep el quefer poètic com una «activitat cognitiva»,⁶ com una manera d'explorar la realitat i, en conseqüència, com una via d'accés al coneixement i a la veritat, equiparable a la ciència o a la filosofia. És més, el coneixement és condició necessària per a l'existència de la poesia:

Sense coneixement no hi pot haver poesia. Si el científic vol conèixer, el poeta també vol conèixer. Amb una metodologia molt diferent, i fent servir un llenguatge també distint a l'hora de comunicar-nos els resultats, sempre aproximatiu (encara que més provisionals en la ciència, perquè el que arriba a sentenciar el poeta queda sentenciat per sempre).⁷

La passió investigadora del científic també pot ser la del poeta:

Així, el seu progressiu escodrinyar i esbrinar poden inspirar igualment també el poeta. La recerca aferrissada de la veritat és sempre un espectacle, un gran espectacle, per a qui disposa dels elements —o dels cabals— per a guaitar-hi.⁸

Fiol rebutja radicalment els plantejaments esteticistes, el blanc dels seus atacs són els noucentistes i els neonoucentistes: «Com si la poesia fos un mer fer bonic!».⁹ No és que menyspreï la bellesa, emperò la considera prescindible en vista a l'eficàcia de la paraula poètica:

En darrer o en primer terme, el que ha de preocupar o obsessionar tot autor és l'eficàcia de la seva escriptura i, tanmateix —en contra del que puguin pensar alguns lletraferits, el màxim d'eficàcia no té per què produir-se o donar-se amb un màxim d'aticisme o de perfecció formal.¹⁰

Essent, doncs, l'ètica més important que l'estètica, impreca contra l'*establishment* de la poesia catalana, que concep la poesia com si fos només un joc del llenguatge on l'essencial són unes regles preestablertes a les quals hom s'ha d'acomodar. En aquest cas, l'activitat poètica implicaria tancar-se en les formes en comptes d'implicar una obertura al món.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁷ B. Fiol, «Contra els compartiments estancs», *Diari de Balears* (9/7/1996), a *Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, *op. cit.*, p. 22.

⁸ *Ibid.*, p. 22, 23.

⁹ B. Fiol, «Descalç per tots els rostolls», *Diari de Balears* (16/7/1996), a *Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰ B. Fiol, «Tot vers és religiós, semblant a un ca», *Diari de Balears* (28/3/1998), a *Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, *op. cit.*, p. 61.

forces vives preocupats tothora per l'asèpsia, l'aticisme i l'exquisidesa formals, sense empatxar-se gaire d'eventuals continguts intel·lectuals o morals.¹¹

A la concepció de la poesia com una esfera independent deslligada del món, Fiol contraposa una concepció objectivista segons la qual la veritat i la bellesa preexisteixen al quefer poètic.

Cal recordar que la veritat es pot rebre o descobrir, però mai construir. I tal vegada passa una cosa semblant amb la beutat.¹²

Existeix una realitat poètica objectiva, o almanco una qualitat poètica, anterior al fet de poetitzar.

Perquè també sembla convenient preguntar-se si la poesia no és un aspecte de la realitat, o almanco una qualitat que hom pot veure o atribuir a la realitat, a algun objecte o situació que és el suport —el correlat objectiu, dirien els entesos— de la percepció o del coneixement, per molt que aquests estiguin condicionats també pel subjecte de l'experiència.¹³

La funció de la poesia és fer patent aquesta realitat. La poesia està sempre lligada a un contingut, i en aquest sentit Fiol equipara la poesia a la religió (*re-ligare*).

No hi ha versos lliures. Tot vers és religiós, està o és estretament format a qualche cosa. La superior mesura de tot vers és la fidelitat. Talment com el criteri definitiu per a jutjar un gos és la fidelitat al seu amo.¹⁴

El que el vers ha dit, el seu contingut, és necessari i no fruit de la contingència.

un vers és també un punt d'arribada o de partida, o les dues coses a la vegada, un esquif de línia més que esmolada, carregat de contingut i de sentit. Val a dir la concreció d'una pensada, un fruit de la raó o del discurs —la intuïció també és una forma de logos—, sovint una conseqüència del que s'ha dit abans i un avanç del que, ineluctablement, caldrà pensar després. Quelcom que no ha sorgit per pura casualitat, que no és una expressió de l'atzar, sinó de la necessitat, almanco d'una certa necessitat, una necessitat a escala humana.¹⁵

I sobretot, un vers ha de contenir un plus de veritat, ésser suficientment poderós perquè ens plantejem les coses des d'un punt de vista nou. Com podem veure, el concepte de veritat defensat per Fiol apunta cap al futur.

¹¹ B. Fiol, «Les floritures d'un cant demiúrgic», *Diari de Balears* (11/4/1997), a *Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, op. cit., p. 42.

¹² *Ibid.*, p. 43.

¹³ B. Fiol, «La condició oral de la poesia», *Diari de Balears* (24/4/1996), a *Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, op. cit., p. 16.

¹⁴ B. Fiol, «Tot vers és religiós, semblant a un ca», *Diari de Balears* (28/3/1998), a *Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, op. cit., p. 61.

¹⁵ B. Fiol, «Tot jo és una exageració», *Diari de Balears* (24/7/1998), a *Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, op. cit., p. 77.

Perquè un vers ha de tenir un contingut de veritat que excedeixi el que és normal. Tant de bo, doncs, si ens fa sortir del botador, si ens modifica o trastorna els esquemes usuals, si ens fa mirar les coses des d'un punt de vista nou.¹⁶

En aquests versos Fiol mostra la comesa, el que ha de ser la poesia:

No es tracta tant de fer cap text perfet
—probablement una contradicció en els termes—
com de deixar uns dictats no emprats,
que ahir no eren i avui són i malden
per quedar. [...] ¹⁷

En qualsevol cas, s'ha d'admetre la limitació del missatge, del text, dels versos «tan esqueixats ells com nosaltres».¹⁸ Fiol plasma allò que és peremptori i insuficient del quefer poètic amb la imatge del test romput.

Un test romput és aquest text també;
un fossar o femer de tests
aquest recull —com qualsevol altre.
Tot és fragment, res no és sencer.¹⁹

Podem afirmar que el fragment, com la intuïció, és una forma de *logos*, d'accés al coneixement. En qualsevol cas, tenim el consol que —com diu Fiol— tot fragment remet a una totalitat:

la idea esplèndida de la *clara integritas*,
del que és perfet, no mutilat.²⁰

El poeta s'emparenta amb les figures del profeta i del missatger en la transmissió de la veritat del missatge poètic. Recordem que el profeta és un personatge que vaticina el futur perquè és capaç de llegir els signes del present.

hom hauria d'acceptar que una de les funcions primordials del poeta és profetitzar, avançar el futur o avançar-se al futur.²¹

¹⁶ *Ibid.*, p. 77.

¹⁷ B. Fiol (de *Capells de ferro a Son Cabaspre*, 1983), a *Tot jo és una exageració*, *op. cit.*, p. 38. Tal com explica Rosselló Bover en la seva introducció (p. XXXIV), «capells de ferro» és una sinècdoco formada a partir d'una expressió que apareix a la *Crònica* de Jaume I, que fa referència als cascs dels soldats.

¹⁸ B. Fiol, «Qui crida o fa el ridícul és el verb» (de *Capells de ferro a Son Cabaspre*, 1983), a *Tot jo és una exageració*, *op. cit.*, p. 35.

¹⁹ B. Fiol (de *Capells de ferro a Son Cabaspre*, 1983), a *Tot jo és una exageració*, *op. cit.*, p. 39.

²⁰ *Ibid.*, p. 39.

²¹ B. Fiol, «Els silencis de la metròpoli», *Diari de Balears* (28/9/1997 i 5/10/1997), a *La parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, *op. cit.*, p. 50.

Tot jo és una exageració és un títol sarcàstic que pretén ser un punt de partida, una hipòtesi de treball per al qüestionament de la pedra angular on descansa la cultura occidental: l'afirmació fins a la sacietat del protagonisme del jo com a subjecte de totes les experiències —Fiol s'interessà moltíssim pel pensament budista.²²

Les imatges de Fiol es caracteritzen perquè són poc afalagadores, estranyes (corbs que no «amollen el formatge», absència d'àngels llambregants, cans tinyosos) o visceral (budells escurats, esquenes escorxades, «fer guitarres amb els feixos neuràlgics»). Cal dir que Fiol és un entusiasta de la provocació, emperò mai com una finalitat en si mateixa, sinó com un mitjà per arribar a alguna part, per clarificar i comprendre algunes coses.

Un món desolat i lleig, on la ciutat és inhòspita i la natura hostil, esdevé matèria poètica.

Calaloscans (1966) i *Camp Rodó* (1973) «representaren en el seu moment un trencament amb el paisatge serè, neoclàssic i tòpic de l'Escola Mallorquina i, sobretot, amb la seva manera de concebre la poesia.»²³ Ambdós poemaris «mostren uns indrets més tost marginals —“suburbials” en el cas del segon—, força allunyats del concepte de bellesa tradicional, i se situen més a prop del realisme històric, moviment amb el qual, tanmateix, el nostre poeta tampoc no acaba de concordar.»²⁴

Amb les seves imatges Fiol mostra un món desolat i aspre. Els espais naturals són poc acollidors i evidencien vestigis cadavèrics del pas del temps.

Qualque part hi ha un mur per a llimats delers
sota el qual blanquegen calaveres d'ase
no és agradable el paratge de la cala
però veritablement no sols és digne,
convenient i saludable
ans també necessari.

La imatge sonora del renou incessant, de les ones, i el vol de les aus negres creen un paratge hostil, fins i tot amenaçador —Fiol juga molt amb el blanc i el negre.

[...]
La platja té pedres esmussades
i onades remugadores, que no acaben mai
els corbs hi són, falsaris enlairats
que no us amollaran pròdigs, cap formatge.²⁵

Pel que fa a la ciutat, Fiol parla d'espais i zones concretes (el Parc de la Mar, el Camp Rodó...). No es tracta de reflexions abstractes sobre la ciutat en general o sobre el fet de

²² Per a la mentalitat budista la poesia només pot ser el resultat de la superació de la dualitat del subjecte que coneix i l'objecte que és conegut. Naturalment, dissoldre la dicotomia subjecte-objecte és mal d'entendre per a la mentalitat occidental. Vegeu B. Fiol, «La condició oral de la poesia», *Diari de Balears* (24/4/99), a *La parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, op. cit., p. 17.

²³ P. Rosselló Bover, «La “bona feina” de Bartomeu Fiol», publicat a *Taula. Quaderns de Pensament*, núm. 43, Universitat de les Illes Balears, 2012, p. 186.

²⁴ *Ibid.*, p. 186.

²⁵ B. Fiol (de *Calaloscans*, 1966), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 3.

viure-hi. El poeta focalitza la seva atenció en zones que es caracteritzen per l'abandó i la desolació amb la presència de restes que el temps ha deixat, en aquest cas ferralla — el cadàver d'una màquina —, de brutor, de plantes que ho han envaït tot, i de qualque personatge marginal. També al·ludeix a la construcció aclaparadora.

Arrauxat, apareix al costat de l'esquelet
d'un citroën d'abans de la guerra,
[...]
A aquest solar vacant encara
— hom no sap per quant de temps —
entre munts de fems
més o menys saludable

Quin tipus guillat! Vora un safareig buit,
invadit d'ortigues i de runes.²⁶

Les imatges cinètiques i d'immobilitat vertebrèn l'univers poètic de Fiol.

Mitjançant la imatge fixa i l'estaticisme, Fiol expressa el desfici que li produeix l'entorn que l'enrevolta. Paradoxalment Fiol fa ús d'imatges fixes per constatar el pas inexorable del temps, la transformació de les coses i de nosaltres mateixos. La zona on actualment es troba el Parc de la Mar ha sofert una transformació —l'esplanada ha pres terreny a la mar.

El moviment rodó i la fugacitat de les ones on antuvi hi havia el mar, ha estat reemplaçat per l'esplanada, un element horitzontal, inamovible i dur (a més a més, sabem que és ciment), situat al peu d'un altre element dur, vertical i extens, la murada. La murada ha canviat i també el poeta. La memòria ha transformat en el record els pescadors d'antuvi, que han adquirit les qualitats d'una imatge fixa, l'immobilisme de les estàtues. La memòria, poc afalagadora, es revela impotent per recuperar el moviment i el sentiment de les vivències del passat.

Contrastant amb el moviment corbat de les ones, els pescadors estan drets.

Les ones ja no rompen, alteroses,
amb rodolar patent,
allà on rompien, hivernals,
vora els antics, solemnes,
pescadors de llisses,
dreçats damunt els embornals de la ciutat,
amb qualitats d'estàtua dins el record
mig d'apagada sal,²⁷ mig fantasmal
La nova explanada al peu de la murada
trasbalsa la memòria

²⁶ B. Fiol (de *Camp Rodó*, 1973), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 15-16.

²⁷ A *Gènesi* 19, 23-26, la dona de Lot es converteix en estàtua de sal quan es gira a mirar cap enrere.

«Quan el sol sortia, Lot va arribar a Sóar, i a l'instant el Senyor va fer ploure del cel sofre i foc sobre Sodoma i Gomorra. Va arrasar aquelles ciutats i tota la plana, amb els seus habitants i tota la vegetació. La dona de Lot va mirar enrere i es convertí en una estàtua de sal.» *La Bíblia*, Bíblia catalana, traducció interconfessional, edició balear (bisbats de Mallorca, Menorca i Eivissa), Associació Bíblica de Catalunya, Editorial Claret, 2002.

Una bandada de gavines quietes interromp les reflexions del poeta. La visió de les aus blanques té la connotació de quelcom agradable, d'una epifania, d'un moment estrany i lluminós. Emperò el moment de la visió queda atenuat per la presència de l'aigua embassada al terra.

Les llisses, forçosament, s'han desplaçat.
 Però m'ha sorprès un estol de blancs
 O gavines parades
 On era mar i ara és terra i més de dos bassiots.²⁸

En altres ocasions els records de la infància es presenten amb moviment, calidesa i efervescència. Encara que els elements arquitectònics —la barana— que el poeta observa continuen produint una sensació d'immobilisme i desfici. Aquest poema el dedica als seus pares.

[...]
 Un dia deslluït, sense cap àngel llambregant,
 a la Plaça del Progrés, vasta i catalinera,
 des de la finestrella d'un Seat 600,
 no massa enfora d'on et cridaven Tomeu Figa,
 veig la barana funcional i de l'any vint
 (o de l'any trenta —no ho sé ben bé—)
 [...]
 Record els dos safareigs de la Murada,
 municipals, al peu de les escales.
 Les mans dins les del pare i de la mare,
 tal volta qualche pedra dins les sabates.

Argent en flama, bullent de blaus i blancs,
 el mar eixorbador, curull de joia, vers rotund.
 [...]
 Migdia de diumenge enlluernat, ple de miralls
 aparentment cordials

Els qui foren per a nosaltres
 ja no interessaven ningú,
 Però caldrà, urbanament, preocupar-se,
 pels fills,
 de fer uns safareigs semblants
 allà on sigui.²⁹

Malgrat la mort dels seus pares i l'oblit que comporta el pas del temps, l'experiència del seu amor no ha estat estèril i forçosament ha de repercutir en el futur, constituint

²⁸ B. Fiol, «Parc de la Mar» (de *Camp Rodó*, 1973), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 19.

²⁹ B. Fiol, «Homenatge a Rosselló-Pòrcel» (de *Camp Rodó*, 1973), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 17-18. En Tomeu Figa és Rosselló-Pòrcel.

l'imperatiu moral ineludible per construir un món millor per a les generacions que vendran, tot i les dificultats. La humanitat apareix així enxarxada a través de les successives generacions.

En una altra zona de la ciutat, la plaça d'Espanya, topam amb un personatge condemnat a l'immobilisme més absolut i perpetu, l'estàtua eqüestre de Jaume I. El nostre gloriós conqueridor, convertit en una figura tragicòmica, rebaixat a suportar que li caiguin damunt els excrements dels coloms i impossibilitat per sostreure's a la visió de l'espantós edifici que té al davant. El poeta fa una composició irònica i sarcàstica sobre els despropòsits arquitectònics perpetrats a la nostra ciutat i amb els quals els ciutadans ens veiem obligats a conviure.

[...]
Immòbil consentir que emmerdin,
coloms, el demble mesell
del bronze del meu mantell.

El color blanc dels excrements dels coloms que cobreixen l'estàtua contrasta amb el color negre, endolat, de l'edifici del banc, del «canvista», personatge, en principi prosaic —molt més en comparació amb la figura èpica del rei en Jaume—, però que en el sistema capitalista és l'amo i senyor.

Immòbil per sempre més fitar,
condecorat de blanc —massa coloms ja són—,
aquest xamfrà de dol
del canvista enfront del Nós!

Fiol expressa la desolació que li produeix el món amb causticitat i amb la lucidesa d'assenyalar que els desastres arquitectònics tenen uns responsables. El rei proposa ajusticiar convenientment l'arquitecte artífex de l'edifici, sotmetent-lo a escarni públic.

Immòbil per sempre més
lligueu l'arquitecte al costell
denant el seu monument,
oh negra esclafada, oh, funeral bisell!³⁰

Molt lluny de les imatges d'immobilisme, Fiol associa la poesia a imatges cinètiques i a allò instantani i discontinu dels sons. Fiol identifica la poesia amb el dansar, amb un rebotar de pilotes, o amb l'engronsar dels ocells, «La poesia per a mi, és sempre un moviment; no sé pensar-la personificada, cosificada.»³¹ Com podem veure, la poesia

³⁰ B. Fiol, «El rei en Jaume a la plaça d'Espanya de Ciutat» (de *Contribució de bàrbars*, 1980), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 29.

³¹ B. Fiol, citat per Antònia Arbona, *La poesia de Bartomeu Fiol. Sense decòrum a la recerca de la veritat*, op. cit., p. 48. L'autora va entrevistar personalment el poeta per a l'elaboració del seu llibre; recull en moltes ocasions les seves paraules de viva veu.

casa amb els mites, una manera d'accés a la comprensió de les societats, a les quals Fiol atorga una gran importància.³²

Poesia és una mena de mecànica
de mots, de drings, de sons,
barreig del silenci
i a la vegada
una dansa de mites portant pites,
mots i mites donant-se la mà
com en un sagrament molt convenient.³³

Amb l'engronsar dels ocells Fiol expressa la necessitat d'una militància.

[...] Això, germans. No rars invents.
No jocs de mans ans de milans,
enfilats a gronxadors jussans,
brodant estramps calents i milicians,
quelcom de vell quant al bessó, expressat de bell nou molt més per ètica
que no per cap estètica. Això i res pus.³⁴

La construcció d'un món millor i la força transformadora del treball són expressades amb imatges de moviment i calidesa. Com aquí, amb les eines cavant i sonant per plantar un arbre —un xiprer. En la responsabilitat i l'esforç de cada home és on batega un reducte de llum, claredat i esperança.

Destralejant gent rústega alzines
i fent colts, tossuts per a *Cupressus macrocarpa*,
[...]
¿hom aconseguirà de veres fer-te una mica de lloc,
definir-te un indret i encomanar-te'l?
[...]
Rebota el pic feixuc amb dring metàl·lic
polsim formentós de pedra aplevada
entre l'argila i el relisser atapeït
de l'alzinar relict, d'abans dels pins
volem eixarmar aquest àmbit i que hi entri el sol.³⁵

Emperò construir i transformar implica tenir la valentia de desfer-nos de tot el que ens fa nosa, del que s'ha demostrat inservible, perjudicial i ens ha danyat com a humanitat. La tasca d'alliberament es mostra amb imatges cinètiques de buidar, netejar i desinfectar.

³² La poesia de Bartomeu Fiol es caracteritza per l'ús dels elements de la mitologia grega i dels mites i la història sagrada jueva. Vegeu P. Rosselló Bover, introducció a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. XXII.

³³ B. Fiol (de *Camp Rodó*, 1973), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 14.

³⁴ B. Fiol (de *Capells de ferro a Son Cabaspre*, 1983), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 38.

³⁵ B. Fiol, «Nostra Dona de la Clariana» (de *Contribució de Verges*, 1990), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 53.

Trabuqueu bé el canterano,
 buideu tots els calaixos.
 No tingueu por.
 [...]
 Feis un manat dels limfàtics
 i escureu el budellam.
 No tingueu por.

Despulleu-vos de l'esquena
 socarreu la pellerofa.
 No tingueu por.
 [...]
 Fumigueu bé la memòria
 i esteneu-la al sol i al vent.
 No tingueu por.

Oregeu tots els geccs vells
 i gireu-ne les butxaques.
 No tingueu por.³⁶

Entre tot el que ha suposat una rèmora per a la humanitat i ens ha danyat com a societat, ocupa un lloc d'honor la religió. El nacionalcatolicisme ha deixat la seva empremta en l'obra de Bartomeu Fiol en forma d'un rebuig visceral a tot el que signifiqui resignació, renúncia a canviar el món i evasió als paradisos més enllà de la mort, a la recerca de la salvació personal, propugnades pel catolicisme.

Glatim per un món sense basarda
 de l'altre ja en tenim els cadufs plens.³⁷

Rebutja els sermons i l'establiment de dictàmens definitius sobre qualsevol cosa.

De la trona davallem per sempre més
 del faristol facem estelles.³⁸

Fiol cerca una solució col·lectiva i creu en les conseqüències fructíferes de les relacions humanes, que són, com la poesia, una dansa.

Com per a matrimoniar amb encert
 cal, tanmateix, una mica de pau,
 de lleure d'au, d'encert de daus,
 un poc de sal i un raig d'art,
 per a ballar-la bé aquesta dansa,
 comptant els passos i amidant el gest,

³⁶ B. Fiol, «L'alienista» (de *Contribució de bàrbars*, 1980), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 28.

³⁷ B. Fiol (de *Calaloscans*, 1969), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 6.

³⁸ B. Fiol (de Camp Rodó, 1973), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 21.

un i una, la femella i el mascle,
reproductors en consorci, xores per separat.³⁹

Igual que la poesia, el pensament s'associa a imatges cinètiques. A les idees platòniques, fixes i immutables, Fiol atorga el moviment, la força, la potència i el poder d'il·luminació dels carros de foc bíblics.

Contribució de Verges Virtuals,
filles de la fam, Idees, Formes,
patrons necessaris, Models convenients
[...]
aïrades estructures de la ment esquerpa
que, com carros de foc⁴⁰ al Camp Rodó nostrat,
estranyament ens han d'il·luminar a estones.⁴¹

Una altra imatge bíblica que Fiol utilitza sovint és la de l'àngel. Un missatger del cel alat i bell que Fiol transforma d'una manera una mica sui generis —tal vegada perquè en alguna ocasió l'àngel sigui ell, el poeta-missatger.

Sull àngel retardat,
cendros esborrifat
emblema de dissort
com personifiques
el mal més subnormal!

Tens mans i ales i sarrons tots plens
de targes, cartes, impresos i missatges.⁴²

El poeta toca la trompa —els àngels anunciadors toquen la trompeta.

El poeta és el personador,
el qui toca la trompa.⁴³

Un àngel que amaga les dues ales és desconcertant, no sembla que dugui cap missatge. Un àngel esplendorós, exhibint les dues ales, resulta inversemblant, tal com està el nostre món. L'àngel, per tenir credibilitat, ha de tenir una ala feta malbé.

³⁹ B. Fiol (de *Camp Rodó*, 1973), a *Tot jo és una exageració*, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁰ «Mentre caminaven parlant [es refereix a Elies i Eliseu], un carro de foc tirat per cavalls de foc els va separar l'un de l'altre, i Elies va pujar al cel enmig de la tempesta. Eliseu ho veia i cridava:

- Pare meu, pare meu! Carro i guia d'Israel» (*Reis*, 6, 11-12), *La Bíblia*, *op. cit.*

⁴¹ B. Fiol, «Per fretura de pregar» (de *Contribució de Verges*, 1990), a *Tot jo és una exageració*, *op. cit.*, p. 56.

⁴² B. Fiol (de *La comunió dels Sants o els morts ho callam tot*, 1997), a *Tot jo és una exageració*, *op. cit.*, p. 70.

⁴³ B. Fiol, «El poeta és el personador» (de *Cave carmina, cape canes*, 1998), a *Tot jo és una exageració*, *op. cit.*, p. 75.

Un àngel que no mostri
almenys una ala alçada
l'encàrrec dissimula,
confon el personal.

Un àngel que no amagui
almenys una ala tocada,
no resulta creïble
en aquest carnaval.⁴⁴

Aquí tenim una personificació de la mort en forma d'imatge femenina que s'acostarà amb cortesia, juntament amb la imatge plàcida del poeta colcant sobre la somera. Sense por i sense posar impediments, el poeta s'enfrontarà a la potència destructora i brutal de la mort.

Dreturera vendrà, damisel·la i no fera, davallant des del trenc, setinada per la pluja,⁴⁵
la del rostre amagat. Cap desconhort no em puja
del segon que anticip bo i colcant la somera

De bat a bat oberta trobaràs la finestra
i no he de dubtar ni un moment, fit a fit, acarar-te
ni voldré resguardar-me de la teva ballestra.⁴⁶

La mort crida al poeta, que és davant la tomba de son pare, la inexorabilitat de la seva acció aniquiladora i els estralls de l'oblit. La mort apareix com una treballadora infatigable que no es deté i continua amb la seva incessant tasca.

M'he posat, pietós, el *tefillin* al front.
Oneja, blanca, una bandera a la vora.
*Crida la mort que és massa gros
demanar que t'aixequis i ara parlis*
[...]
Tu ets l'encarregat de Formes Quercus
i el constructor del iol damunt Can Ramis.
*Crida la mort que en quedam pocs
per recordar la drassana en el porxo.*

Tu, el jovenot d'Establiments i Sant Elies,
i el violinista davant el faristol.
*Crida la mort que ja ningú no el sent,
el teu violí afinat, d'un altre món*

⁴⁴ B. Fiol, «Matèria d'àngels» (de *Catàleg de matèries*, 1998), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 87.

⁴⁵ La pluja és un símbol relacionat amb la vida i el simbolisme general de l'aigua. També significa la purificació i el descens de les influències espirituals sobre la terra. Vegeu Antònia Arbona, *La poesia de Bartomeu Fiol. Sense decòrum a la recerca de la veritat*, op. cit., p. 142.

⁴⁶ B. Fiol (de *Contribució de bàrbars*, 1980), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 25.

Tu, el fabricant de botons i de calçat
dels carrers de Son Campos i Borguny.
*Crida la mort que res no queda
dels teus invents i el teu enginy.*

Com el sí al no, estan ben relligats
els meus ossots a la teva carcanada.
*Crida la mort que ja no l'interesses,
que el seu treball ara es concentra en mi.*⁴⁷
[...]

Enfront de les personificacions de la mort apropant-se o cridant, tenim la imatge descriptiva d'una mort —o més bé la imatge de la malaltia i la imminència de la mort— tecnificada en un hospital —el poema el dedica al seu amic Rafael Jaume. Amb l'expressió francesa, el poeta mostra l'irremeiable de la mort, com en el joc de la ruleta una vegada fetes les apostes.

discret company, fràgil company,
el teu senzill oferiment —«aquí me tens,
volent alçar-me, fart del jaç» —,
ja tocat de l'ala, de pertot entubat
i amb un costat enferriat
—*Les jeux son faits, rien ne va plus*—,
ens deixa més que mai destarotats,
fermats al fet, fermats al tat.⁴⁸

Fiol parla de la necessitat d'afrontar la pròpia mort, sent aquesta «el meu» esdeveniment personal. En aquest poema es percep una certa influència heideggeriana.⁴⁹

Maldament la dels altres no pot mai consentir-se,
el darrer gran interrogant
és de quina forma exacta, certa
cadascú,

⁴⁷ B. Fiol, «La tomba del pare» (de *La comunió dels sants o els morts ho callam tot*, 1977), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 68, 69.

⁴⁸ B. Fiol, «Tu que has paladejat Superna», in memòria Rafel Jaume (de *Capells de Ferro a Son Cabaspre*, 1983), a *Tot jo és una exageració*, op. cit., p. 41.

⁴⁹ «La presència de la mort és la d'un *estar en la mort* (*Sein zum Tode*), la d'un conduir-nos respecte a ella. La mort, emperò, no és una possibilitat qualsevol, és la més pròpia, perquè essent la possibilitat de "no ser ja més" em revela com no ho fa cap altra el meu propi ésser com pur ésser al món. En centrar-me en mi mateix i en el meu propi destí, m'aïlla, em talla tota relació amb altres existents i amb altres possibilitats: és la més irracional, intransferible i exclusiva [...] La mort, com a vivència anticipada del fi, ofereix així la perspectiva de totalitat de l'existència en el si d'aquesta». Ramón Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994, p. 118.

Fiol coneixia l'obra de Heidegger, ja que les filosofies existencialistes varen constituir un dels seus principals punts d'interès: «Heidegger té una obra molt difícil, amb molts d'indis de possibles camins però sense concloure mai res definitiu», Bartomeu Fiol, citat per Antònia Arbona a *La poesia de Bartomeu Fiol. Sense decòrum a la recerca de la veritat*, op. cit., p. 107.

ben entotsolat, enjòlit o ja mig enterrat,
 difident o dissident ha d'acceptar la seva mort
 que si no és pròpia, si no és apropiada, pròpiament no és
 res.
 Perquè qui pot esser el ministre d'aquest eventual
 sagrament,
 si no és un mateix?

La mort és la Veritat suprema i oculta que els homes no poden conèixer,⁵⁰ allò del tot incompreensible.⁵¹ Aquí Fiol la defineix carnalment amb la imatge d'un part a l'inrevés, com el retorn per un ventre obscur cap a l'entranya materna.

Qui pot accedir a la Ment, mínimament, de qualque
 forma real,
 no imaginada,
 si no és a través d'aquest infantament invers?

Qui pot, eventualment, entrar en la llum
 si no és traspasant aquest ventre fosc,⁵²

La dificultat —o la impossibilitat— de l'acceptació de la pròpia mort està expressada amb el desig de néixer moltes vegades, així la mort mai no seria definitiva. Els naixements els expressa amb la imatge del brollar incessant de l'aigua, element primigèni.⁵³ Compara el naixement amb la manifestació de la paraula, sobtada i distinta.

Seria bell de néixer molts de pics
 ja que podem morir tantes vegades
 i no és acceptable cap mort definitiva,

Seria bell de néixer molts de pics
 com feliç brolla un brollador
 o, més silent, raja la font geliua.
 Seria bell de néixer molt de pics,
 com verb potent que no s'estronca mai,
 en epifanies sobtades i distintes.⁵⁴

⁵⁰ Vegeu P. Rosselló Bover, introducció a *Tot jo és una exageració, op., cit.*, p. XXXV.

⁵¹ «A la mort, crec que no l'entendrem mai». B. Fiol, citat per Antònia Arbona, a *La poesia de Bartomeu Fiol. Sense decòrum a la recerca de la veritat, op., cit.*, p. 102.

⁵² B. Fiol, «Uneasily declared» (de *Cave Carmina, cape canes*, 1998) a *Tot jo és una exageració, op. cit.*, p. 83.

⁵³ L'aigua (del cel, de fonts, de rierols...) simbolitza la purificació i la vida. L'aigua és, a més, matèria primigènia, substància mare. A causa de la seva absència de forma, també és imatge del que és caòtic, de l'estat anterior a la creació del cosmos. Vegeu M. Lurker, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 1994, p. 12.

⁵⁴ B. Fiol «Seria bell de néixer molts de pics» (de *Cave carmina, cape canes*, 1998), a *Tot jo és una exageració, op. cit.*, p. 81.

Hem vist que les imatges cinètiques i d'immobilisme vertebren l'univers poètic de B. Fiol.

Amb la duresa dels elements arquitectònics urbans i les imatges fixes el poeta expressa la radical temporalitat de l'ésser humà. Aquesta no es refereix únicament al subjecte, sinó al món exterior objectiu (la naturalesa o la ciutat).

Malgrat la inexorabilitat de la mort, dels estralls de l'oblit i del pas del temps, quan aquest apareix lligat a relacions d'afecte (l'amor dels pares, per exemple), Fiol ho expressa amb imatges de moviment, com ho fa amb les altres forces transformadores, l'acció del treball i la poesia.

Amb les imatges cinètiques expressa, a més a més, la irrupció a la realitat, l'epifania. La poesia, la paraula, és epifania (Fiol equipara el naixement a la paraula dita) i la vegada potència transformadora.

Bibliografia

- ARBONA SANTAMARIA, A. (2000): *La poesia de Bartomeu Fiol. Sense decòrum a la recerca de la veritat*, Lleonard Muntaner Editor, Palma.
- ASSOCIACIÓ BÍBLICA DE CATALUNYA (2000): *La Bíblia. Bíblia catalana, traducció interconfessional, edició Balear* (bisbats de Mallorca, Menorca i Eivissa), Claret.
- FIOL, B. (1999): *Tot jo és una exageració. Quaranta-nou textos orals perifèrics*, Proa, Barcelona.
- FIOL, B. (2005): *Sobre la parenta pobra i altres escàndols (1996-1999)*, Consell de Mallorca i Diari de Balears, Hora Nova, 2005.
- LURKER, M. (1994): *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, Ediciones El Almendro, Córdoba.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R. (1994): *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones Pedagógicas, Madrid.
- ROSSELLÓ BOVER, P. (1999): «Introducció», *Tot jo és una exageració. Quaranta-nou textos orals perifèrics*, Proa, Barcelona.
- ROSSELLÓ BOVER, P. (2012): «La “bona feina” de Bartomeu Fiol», *Taula. Quaderns de Pensament*, núm. 43, Universitat de les Illes Balears, Palma.

H. P. LOVECRAFT: CREENCIA ESTÉTICA Y ASENTIMIENTO INTELECTUAL

Modesto M. Gómez Alonso

Universidad Pontificia de Salamanca

ABSTRACT: Abstract: The aim of this article is to analyse the epistemological and aesthetic grounds for Lovecraft's theory of cosmic horror. In order to make sense of the celebrated epithet applied to Lovecraft, describing him as «a literary Copernicus», what is needed is an understanding of the deep connection between his narratives and scientific images of the world, his distinctions between intellectual assent and aesthetic belief and between the mundanely gruesome and true cosmic fear, and the metaphysical assumptions that underpin his late literature.

KEY WORDS: Aesthetic belief, cosmic horror, intellectual belief, Lovecraft, modern thought.

RESUMEN: Las pretensiones de este artículo son desarrollar las bases estéticas y epistemológicas de la literatura de horror cósmico tal como la propuso Lovecraft, subrayando tanto su vinculación con los procedimientos de la ciencia moderna, su tesis de que lo intelectualmente concebible (y estéticamente creíble) es una variable contextual dependiente de la posición epistémica del sujeto, su distinción entre horror mórbido y horror cósmico, y su plena afiliación al género de horror metafísico.

PALABRAS CLAVE: Asentimiento intelectual, creencia estética, horror cósmico, Lovecraft, modernidad.

Introducción

En *The Modern Weird Tale*, obra pionera en la que analiza las características y el desarrollo del género de horror del último medio siglo, el crítico S. T. Joshi escribe:

«Si la ficción de horror aspira a ser un género literario legítimo ha de poder tocar dimensiones humanas significativas de un modo que a otros géneros literarios les está vedado; algo para lo que ha de valerse del empleo de lo sobrenatural como metáfora para el desarrollo de concepciones respecto al universo y a la vida humana.» (Joshi 2001, 2)¹

Joshi recoge en este texto algunas de las ideas directrices de la «estética del horror» tal como Lovecraft la conceptualizó en sus ensayos de crítica literaria y la practicó en sus narraciones: (i) la existencia de una *dimensión artística*, genuina y transparente, en ciertos ejemplos sobresalientes del género, dimensión que permite establecer criterios estéticos objetivos, distinguir la obra artísticamente significativa de la producción comercial y jerarquizar las instancias del género; (ii) el repudio de la identificación entre literatura de horror y *literatura epidérmica*, aquélla cuyo principal propósito es producir en el lector *efectos emocionales* de orden animal (miedo físico, aprensión, disgusto...), y no la reconsideración intelectual y emocional de su relación con el cosmos; (iii) la concepción del género como *vehículo expresivo legítimo* tanto de la cosmovisión del autor como de *necesidades internas* comunes a la especie humana, necesidades de orden tanto intelectual como afectivo; y (iv) la *especificidad* del género de horror, único capaz de satisfacer esas necesidades de forma adecuada dentro del panorama moderno.

Lovecraft es uno de los pocos escritores a los que a su considerable bagaje filosófico [basta tener en cuenta el volumen que el propio Joshi dedicó a ese tema: *H. P. Lovecraft: the Decline of the West* (especialmente, cf. Joshi 1990, 1-80)], se añaden tanto un conocimiento pormenorizado de la historia del género de horror como la concordancia entre su preceptiva estética y su producción literaria. Sin embargo, su sofisticación intelectual ha estado empañada por algunos hechos, fortuitos y desafortunados: la publicación de la mayor parte de sus narraciones en revistas dirigidas a un público adolescente y de calidad (generalmente) ínfima (los *pulp* de los años veinte y treinta); la reificación y distorsión semántica de sus tropos literarios en una *mitología artificial* de la que fueron responsables algunos de sus discípulos; la ignorancia o minusvaloración que sufrieron sus escritos teóricos, en muchos casos esparcidos entre una copiosa producción epistolar o publicados en revistas de circulación restringida; la tendencia bien a considerar su producción como un todo indiferenciado o a priorizar sus primeros textos (aquellos que por extensión y estilo se adecuaban al formato *pulp*, y que se publicaron y republicaron constantemente); y el recurso a tópicos (la imagen del recluso conservador, enamorado del siglo XVIII y desinteresado por el presente) que han creado una leyenda en torno al autor al precio de desatender la dimensión *histórica* de su obra. La impresionante labor crítica realizada en las últimas décadas y la vindicación de su figura literaria por escritores de la talla de Michel Houellebecq, han posibilitado que su obra ocupe el lugar que legítimamente le corresponde. Sin embargo, todavía queda

¹ Todas las traducciones son del autor.

mucho que decir acerca de su *modernidad*. Sobre este aspecto, en concreto, sobre las *bases epistemológicas* de su estética cosmicista, versará este trabajo. En mi opinión, la contribución más importante de Lovecraft a la estética del horror no radica en su justificación psicológica (en la acentuación de las dimensiones *naturales* humanas sobre las que se desarrolla), sino en su *modernización*, es decir, en que su propuesta (teórica y práctica) responde coherentemente a la pregunta por la posibilidad de la *imaginación* en el contexto intelectual del siglo XX, invirtiendo el ideal filosófico de una reconciliación del individuo con el universo a partir del conocimiento, y, así, expresando el desarraigo ontológico y la auto-consciencia de *anomalía cósmica* del hombre contemporáneo.

1. De lo macabro a lo cósmico: la madurez creativa de Lovecraft

Tal como ha demostrado Donald E. Schultz (cf. Schultz 2011, 208-229), los dos años de «exilio» en Nueva York (1924-1926) y la preparación de su *Supernatural Horror in Literature* (1926), que pone a Lovecraft en contacto crítico con los gigantes de la literatura de terror, marcan el paso de la adolescencia a la madurez intelectual del escritor de Providence, señalan una cesura tanto personal como creativa. La pervivencia literaria de Lovecraft se basa en los «grandes textos» (Houellebecq 2005, 41) que escribió durante los diez últimos años de su vida. El calificativo con el que, subrayando su cosmicismo, le saludó Fritz Leiber: «un Copérnico literario», es únicamente aplicable a su última producción, en la que Lovecraft define y ejemplifica la norma del gusto para la literatura de terror contemporánea. Si las obras juveniles de Lovecraft son ejemplos competentes de una tradición que se remonta al siglo XVIII (el relato gótico) y de la preceptiva estética del decadentismo finisecular, sus escritos de madurez suponen un giro de ciento ochenta grados, filosófico, estético, conceptual y estilístico.

La literatura de horror sobrenatural, cuya fecha de nacimiento suele fijarse didácticamente en la publicación de *El castillo de Otranto* (1764), es un producto exclusivo de la Modernidad. Considerar la posibilidad de una suspensión de las leyes naturales implica tanto un concepto legalista y mecanicista de la Naturaleza como la distinción tajante entre lo natural y lo sobrenatural, distinción que equivale a eliminación de lo sobrenatural del ámbito del sentido común. Expresar estéticamente esa idea significa al tiempo haberla reducido a una simple posibilidad sin consecuencias prácticas (haberse distanciado *afectivamente* de ella) y *preservarla* como posibilidad genuina, como miembro de pleno derecho de lo inteligible pero improbable. Entre lo inconcebible y lo intelectualmente aceptable, el juego estético se desarrolla en el área de la imaginación, que, para ser efectiva, exige asentimiento e incredulidad, distancia y aceptación, inmersión en la ficción y divorcio respecto a ella. En la infancia cognitiva de la humanidad, cuando los sueños son la medida de lo real y, sin los límites que el conocimiento le impone, lo imaginable se identifica con lo actual y lo sobrenatural forma parte de lo natural, no son posibles ni la literatura de horror ni el *terror cósmico*, que nos enfrenta a la posibilidad de lo imposible.

La literatura de horror tradicional es moderna en un segundo sentido: por sus dimensiones *históricas* y *psicológicas*, que recoge el término «literatura gótica». Lo gótico, cuyos rasgos más identificables son escenográficos (ambientes nocturnos, espacios claustrofóbicos y aislados como el castillo en ruinas, la tumba, la prisión inquisitorial, la mansión victoriana o, en su versión norteamericana, la granja aislada o

el edificio colonial destartado) y topográficos (países católicos, regiones en los umbrales de la civilización —la Transilvania de *Drácula*, el escenario rural de la Nueva Inglaterra semi-ficticia de Lovecraft—...), se especializa en la creación de atmósferas mórbidas en las que la *opresión espacial*, el *peso de un pasado represivo*, la *obsesión por la degeneración biológica* y la *decadencia cultural*, y la *amenaza de la irrupción de la barbarie* y de *lo inconsciente*, dramatizan las ansiedades de la civilización moderna. La literatura gótica glorifica un presente ilustrado, civilizado, liberal y liberador (baste recordar el anti-catolicismo visceral de sus primeras producciones, desde *Los misterios de Udolfo* a *Melmoth*, o la parafernalia tecnológica con la que los «héroes» de *Drácula* exorcizan triunfalmente al vampiro aristócrata, eslavo, y constitutivamente vinculado a las fuerzas primordiales de la naturaleza: erotismo, locura, criminalidad e infantilismo), pero, esencialmente ambigua, lo hace despertando las *ansiedades* (¿y los deseos ocultos?) del lector, constatando la *fragilidad* de la sociedad moderna, y creando una dualidad sustantiva entre pasado y presente, barbarie y civilización, Oriente y Occidente, mundo rural y mundo urbano.

Bajo el peso literario de Poe, los primeros relatos de Lovecraft son fundamentalmente góticos. El peso del pasado y de la herencia («Facts Concerning the Late Arthur Jermyn and His Family», «The Rats in the Walls»), la iconografía de la tumba, de la degeneración, y de la aberración psicológica («The Statement of Randolph Carter», «The Lurking Fear», «The Picture in the House»), el empleo de narradores hiper-sensibles, socialmente alienados, y psicológicamente fragmentados, o el simple *pastiche* («Cool Air»), constituyen las características de este período. El propio Lovecraft es consciente de la ineficacia estética de este tipo de producción, como lo demuestran su recurso a la auto-parodia («Herbert West -Reanimator»), el empleo que constantemente hace de la ironía y el distanciamiento, o sus esfuerzos desesperados por justificar sus juegos de salón, apelando a las ideas estéticas de Lord Dunsany y a la posibilidad de un juego estético completamente artificial, en el que el autor, distanciándose de sus creaciones, se recrea en una pura combinación de formas y escribe, más que por *necesidad interna*, con el propósito de entretenerse, refugiándose en un mundo de belleza efímera y mitigando la opresión del tedio (cf. Lovecraft 2004, 61).

Muchos de los temas que le obsesionan (degeneración, herencia, alienación personal) se mantienen después de 1926. Pero hay una ruptura radical en enfoque y estilo. Sus rasgos más evidentes son: (i) la construcción de narradores cuyas características psicológicas se normalizan y simplifican hasta el extremo (se trata de académicos respetables sin aristas emocionales de ningún tipo: podrían intercambiarse sin que la narración sufriese alteración alguna); (ii) un *realismo topográfico* y *documental* minucioso, en el que geografía y bibliografía fantásticas (Dunwich, Arkham, Innsmouth, el fatídico *Necronomicon*...) se superponen sin fisuras a la geografía y bibliografía reales; (iii) la *expansión* tanto de las dimensiones espaciales y temporales de lo narrado (el espacio claustrofóbico convive con las grandes vistas: la Antártida, las islas del Pacífico, la totalidad de la costa Este norteamericana..., y el tiempo se sobredimensiona ilimitadamente hacia el pasado y hacia el futuro) como del número, bien de aquellos implicados en la narración (a diferencia de lo que sucede en «Arthur Jermyn» y en «The Rats in the Walls», la degeneración biológica que se narra en «The Shadow over Innsmouth» afecta, no a una persona o familia, sino a una comunidad al completo), bien de aquellos directamente comprometidos por los eventos que se narran (la humanidad en su conjunto); (iv) un estilo literario *emocionalmente cargadísimo* y desprovisto de ironía

y humor [«el humor no es otra cosa que una visión superficial de aquello que en verdad es trágico y terrible —el contraste entre la mascarada humana y la realidad cósmica mecánica» (Lovecraft 2006, 54)], en el que, de acuerdo con la afortunada expresión de Houellebecq, Lovecraft «ataca el relato como un suicida radiante» (Houellebecq 2005, 51); (v) una *ampliación* del relato, que en numerosas ocasiones alcanza la extensión de una novela corta; y (vi) el desarrollo de lo que Schultz ha denominado una «anti-mitología» (Schultz 2011, 222), entendiéndose este término en dos sentidos: como *presentación real* de seres que formaban parte de mitos (la confirmación y, por tanto, superación del mito), y como *naturalización* de dichas entidades, es decir, como desmitificación de su estatus sobrenatural, tanto a nivel providencial como ontológico.

La función de algunos de estos cambios es evidente: el realismo extremo permite tanto la inmersión del lector en la ficción como la *disrupción catastrófica* del mundo ordinario, acentuando el contraste entre normalidad y anormalidad; simplificación psicológica del narrador y ausencia de humor evitan que el lector *questione* la verdad de la narración, distanciándose de ella; la anti-mitología es el resultado natural de una visión materialista del universo. Sin embargo, ¿cuáles son sus verdaderas raíces?, ¿qué lleva a pensar a Lovecraft que una obra con estas características constituye el *modelo* para la narración de horror del siglo XX?

2. Las bases del cosmicismo

En mi opinión, son tres los elementos que causan y definen el «giro copernicano» de la literatura de Lovecraft: (i) la distinción genética y fenomenológica entre *horror cósmico* y *horror mórbido*; (ii) la tesis de que lo intelectualmente concebible (y estéticamente creíble) es una *variable contextual* dependiente de la posición epistémica del sujeto; y (iii) la íntima conexión de expresión estética y auto-conocimiento, de alienación cósmica y alienación respecto a uno mismo.

(i) *Horror cósmico* y *horror mórbido*.

En *Supernatural Horror in Literature*, Lovecraft señala:

«Este tipo de literatura de horror (*la literatura de horror cósmico*) no debe jamás confundirse con otra clase de literatura, externamente similar pero psicológicamente inconmensurable; la literatura de lo físicamente aterrador y mundanamente mórbido. (...) El verdadero relato de horror tiene algo más que asesinatos secretos, huesos sangrientos o un fantasma estereotipado con sábana y cadenas.» (Lovecraft 2012, 27)

Lo que aquí distingue Lovecraft es un tipo de literatura, perfectamente ejemplificado por el «cuento cruel», en el que, enfrentándonos a comportamientos aberrantes y a escenas o situaciones grotescas en las que se escenifican los aspectos más oscuros de la psique humana, representamos nuestras ansiedades personales y culturales; de una forma literaria que, sugiriendo «la concepción más terrible del cerebro humano —una suspensión o aniquilación, particular y maligna, de las leyes fijas de la Naturaleza» (Lovecraft 2012, 28), nos sitúa frente a la posibilidad del *resquebrajamiento de todas nuestras certezas*, es decir, a las puertas del abismo, del caos y la locura. El horror cósmico es análogo al horror causado por el *escepticismo extremo*, que, erosionando el

concepto mismo de inteligibilidad e insinuando una disparidad absoluta entre nuestras creencias fundamentales (aquéllas que no podemos perder sin que se desmorone nuestro sistema conceptual y cognitivo al completo) y la realidad, nos deja a la intemperie, sin palabras y sin cordura. Las expresiones de Wittgenstein, que señala que la duda radical «arrastra consigo el juego de lenguaje, eliminándolo al completo» (Wittgenstein 2004, § 370), y que el escepticismo nos «sumergiría en el caos» (Wittgenstein 2004, § 613) y nos dejaría «ante el abismo» (Wittgenstein 2004, § 370), muestran el *dramatismo metafísico* cuya generación es el objeto del horror cósmico.

Horror cósmico y horror mórbido eran elementos que en la literatura gótica se daban unidos. Lovecraft los *disocia*, creando un horror puramente *objetivo* que, abstrayendo peculiaridades personales, históricas, culturales o humanas, aspira a la máxima universalización: a ser comprendido por cualquier *ser inteligente*, a apelar únicamente a nuestro *intelecto*, sin partículas contaminantes. El horror cósmico es la emoción del intelecto puro, que se enfrenta a la forma más extrema de absurdo: el de la posibilidad de lo ininteligible. No es de extrañar, por ello, que la literatura de Lovecraft suponga el apogeo del punto de vista de tercera persona, que la individualidad de sus narradores (su subjetividad) desaparezca, que sus verdaderos «héroes» no sean «seres humanos, sino un simple grupo de fenómenos» (Lovecraft 2004, 179), y que su autor recomiende especialmente la creación «de la tonalidad y la atmósfera correctas» (Lovecraft 2004, 177), es decir, de una *carga emocional* que se adecúe a la irrupción de lo paradójico y que exprese *de forma realista* (frente al realismo pueril de los *pulp*, que narran lo extraordinario como si se tratase de un evento común) las emociones de un sujeto que se enfrenta al agrietamiento del universo. Tampoco es de extrañar que las emociones que su segunda producción expresa sean puramente intelectuales: la *curiosidad* y el *asombro metafísico* (*Awe*), emoción ésta última en la que se dan cita la admiración, el anonadamiento y el terror. Las monstruosidades cósmicas imaginadas por Lovecraft no causan terror físico, de hecho, apenas se tiene percepción de ellas. Lo que aterroriza es la posibilidad del abismo, la sugerencia de lo indescriptible. Lovecraft es el poeta de lo *sublime*, el litógrafo de la angustia ante el impenetrable silencio del espacio y del tiempo infinitos.

Lovecraft nos enseña a diferenciar emociones. La independización del horror cósmico obedece, no sólo a su fenomenología específica, sino a sus *raíces*, al hecho de que sus fuentes psíquicas son radicalmente distintas a las de la morbidez. El horror cósmico es horror, pero también es *placer*. Placer cuyo origen son *necesidades humanas* que se han satisfecho. ¿Cuáles? Las propias de la *imaginación*, facultad cuya función es «alcanzar, momentáneamente, la ilusión de una extraña suspensión o violación de las mortificantes limitaciones del tiempo, del espacio, y de la ley natural, que nos encadenan inexorablemente y frustran nuestra curiosidad respecto a los infinitos espacios cósmicos más allá de nuestra percepción y análisis.» (Lovecraft 2004, 176) *Liberación por la imaginación*: al fondo de ella se encuentran *la aspiración a lo infinito*, a trascender los imperativos de nuestra realidad corporal y circunscrita, y la *curiosidad*, que se retuerce bajo el peso de un aparato perceptivo e intelectual constitutivamente epidérmico, que, poniéndonos en contacto con la *superficie* de los fenómenos al precio de ocultarnos su *esencia*, más que resultados, devuelve *limitaciones*. Los objetivos de la imaginación son los mismos que los del conocimiento: romper barreras, desprendernos de la piel de la serpiente humana, cometer un «infanticidio teórico», para, ascendiendo epistémicamente, lograr una *perspectiva objetiva*, en la que el mundo se presente tal cual

es, y no tal como nos parece ser. Nada hay de claustrofóbico o subjetivo en estas aspiraciones. Por el contrario, se trata de la aspiración a *redimirse* de lo meramente subjetivo. Lovecraft no es un cartógrafo de las cloacas del inconsciente. Con él, la Modernidad científica encuentra su expresión literaria.

(ii) *El estrechamiento de lo imaginable.*

En lo que considero el pasaje más significativo para comprender las bases de la modernización del cuento de terror llevada a cabo por Lovecraft, éste escribe:

«Ha llegado el momento en el que la revuelta contra el tiempo, el espacio y la materia deben asumir una forma que no sea abiertamente incompatible con lo que sabemos de la realidad –en el que deben satisfacerla imágenes que constituyan *suplementos*, más que *contradicciones*, del universo medible y visible. ¿Y qué otra cosa que no sea una forma de *arte cósmico no-sobrenatural* podrá pacificar este sentimiento de revuelta al tiempo que gratifica la curiosidad que lo acompaña?» (Lovecraft 1998, 295-296)

Desde su juventud temprana, Lovecraft fue agudamente consciente de lo que se ha llamado «crisis victoriana de sentido», es decir, del derrumbamiento de las creencias cristianas tradicionales entre las clases intelectuales anglosajonas (tal como muestran los ejemplos de Clifford, Fitzjames Stephen o el joven Russell, entre otros). Asumiendo desde muy pronto un *ateísmo práctico* al que percibía como la única posición responsable de acuerdo con las evidencias recogidas por la biología, la física, la antropología cultural y la filosofía contemporáneas, Lovecraft considera que, en la medida en que «en materias de *descubrimiento* la *continuidad* con el pasado no es nunca posible» (Lovecraft 2006, 59), la imagen teleológica del universo y la ilusión de lo espiritual son, para bien o para mal, irrecuperables.

Las repercusiones de esta revolución intelectual en el ámbito de la literatura fantástica son traumáticas: extendiendo hasta el infinito la Naturaleza, elimina la posibilidad misma de lo sobrenatural, y, de este modo, hace imposible tanto una ficción *seria* en la que éste desempeñe un papel (una posibilidad *invivable* se encuentra estéticamente vacía) como una literatura artificial, que recree con ironía cínica (o epicúrea) la tonalidad de un mundo que, porque ya no es creíble, es semánticamente nulo. Pero también abre vías prometedoras: la de un realismo honesto que reemplace el didacticismo hueco y el romanticismo azucarado del siglo XIX. «Si ahora somos menos piadosos, también somos menos hipócritas. Un Nietzsche honesto vale más que una docena de santurrones falsos.» (Lovecraft 2006, 61)

Lo importante es constatar que, de acuerdo con Lovecraft, la extensión del conocimiento implica la reducción del espacio imaginativo, o, lo que es igual, que la imaginación no es una facultad que opere libremente, con independencia de las restricciones que el intelecto le impone. En condiciones primitivas, cuando, porque nada se sabe, la fantasía libre marca la extensión de lo posible, la «rebelión contra el espacio, el tiempo y la materia» se satisface automáticamente: de hecho, no hay rebelión alguna, pues el mundo de los sueños y el de la realidad se confunden. Es en un período como el actual, en el que lo real empuja a lo posible hasta la nada, en el que las leyes fijas de la Naturaleza circunscriben la totalidad del ser, cuando la opresión de lo determinado y el encadenamiento de la imaginación se hacen palpables. Las viejas vías de liberación imaginativa están bloqueadas. La fantasía ha de encontrar una forma de satisfacerse que

también satisfaga a un intelecto que, aunque regulándola, paradójicamente posee sus mismas raíces y obedece a aspiraciones y motivaciones idénticas.

Lovecraft sugiere dos procedimientos para desarrollar una literatura fantástica plenamente significativa, es decir, plenamente moderna. El primero es *defensivo*: sacar partido de los *vacíos* de la ciencia para, sin contradecir la imagen científica del mundo, gratificar a la imaginación. Éste sería el espacio propio de la ciencia-ficción, a la que Lovecraft se aproxima (bajo la influencia de la metafísica-ficción del filósofo británico Olaf Stapledon) en sus narraciones de los años treinta. Sin embargo, no se trata de una estrategia adaptable al horror cósmico. Por, al menos, dos razones: (i) porque se desarrolla en el área de lo *extraordinario*, pero no de lo *ininteligible*; es decir, porque se refiere a fenómenos que, potencialmente subsumibles en el marco de las leyes generales de la Naturaleza, no enfrentan al lector con la posibilidad de la quiebra de sus certezas más básicas; y (ii) porque, en virtud de lo anterior, establece límites en continuo retroceso, fronteras que son fronteras más epistemológicas que ontológicas. El genuino horror cósmico requiere mucho más: una frontera que sea cognitivamente intraspasable sin que ello implique *dualismo alguno*, esto es, que sea epistémica y ontológicamente invulnerable dentro de un contexto constitutivamente *monista, mecanicista e inhumano*. El horror surge, no en los límites de lo empírico: en los límites de lo lógico.

El segundo procedimiento es *extensivo*: prolonga la imagen inhóspita de la Naturaleza propia de la ciencia moderna hasta lograr el desarraigo conceptual, el descubrimiento de un universo cuya *de-sacralización* completa implica su *deslogificación*.

Los fenómenos cuya posibilidad insinúa la ficción cósmica no se encuentran más allá de la Naturaleza, sino más allá de nuestra *concepción de la Naturaleza*. Lo que muestra Lovecraft es que es *concebible en abstracto* que las leyes naturales generales (incluidos los principios de la lógica) sean fenómenos contingentes y *localizados*, que su imperio no se extienda a la totalidad de un universo que, aunque fenoméricamente diverso, es esencialmente unitario, y, por supuesto, incomprensible. El intelecto acepta una posibilidad a la que, por definición, carece de acceso. Reconoce su carácter superficial. Lo sobrenatural no es lo que está allende la Naturaleza, sino su núcleo mismo, núcleo que, por encontrarse fuera del alcance de nuestra sistema de inteligibilidad, lo trasciende sin discontinuidades sustanciales. La imaginación halla así un asiento permanente en los límites de lo conceptualizable. Como poco, ha de tenerse en cuenta que los monstruos de Lovecraft son naturales, si por ello entendemos «desprovistos de espíritu y benevolencia» y «carentes de rasgos humanos»: es precisamente por ello por lo que no son asimilables por nuestra conceptografía de lo natural. En su ficción, Lovecraft extiende la visión científica de un universo ajeno al hombre, hasta tal punto que alienación y fractura son radicales: ante el ser el lenguaje mismo se quiebra. *Alienación y monismo se coimplican*: la ruptura de la intimidad con el cosmos es una consecuencia directa de su inhumana naturaleza común, de su esencia no-antropomórfica. Finalmente, la perspectiva objetiva se vuelve contra ella misma.

Si nuestro propósito fuese buscar analogías, nos remitiríamos a los procedimientos del escepticismo radical, al abismo ontológico abierto por la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas y al monismo epistémicamente anómalo de Schopenhauer.

Baste comentar ahora que, aunque pueda considerarse a Lovecraft el padre intelectual de la *naturalización* que han sufrido los personajes clásicos de la literatura de

terror a lo largo del siglo XX (el caso más significativo es el del vampiro, que, en las novelas de Anne Rice y de Suzie McKee Charnas, ha pasado de Demonio y Anti-Cristo a anomalía de la Naturaleza o a super-depredador, cuando no a «liberador sexual» cuya presencia denuncia el sistema represivo del patriarcado moderno), su estética del horror está en las antípodas de la de sus epígonos. Para él, naturalizar el horror no equivale a situar sus fuentes en la esfera de lo comprensible, menos aún, de lo normal y antropocéntrico. Significa, más bien, reconocer *sin compromisos espiritualistas* su disparidad absoluta, su irreductibilidad a esquemas que, incluso en su máximo grado de objetividad y pureza, son circunstanciales. Charnas y Rice antropomorfizan al vampiro, y así, impiden que sea una fuente de terror metafísico. Indistinguible del psicópata, es un personaje mórbido, un híbrido creado a partir del romanticismo barato, el darwinismo chapucero, el psicoanálisis para aficionados y los tópicos de la cultura *underground*.

(iii) Anomalía y alienación.

En las obras sobre la estética del horror de sus últimos años Lovecraft emplea constantemente la expresión «arte serio», considerándola, en la medida en que la *seriedad* es el criterio definitivo que distingue a una producción artística, tautológica. ¿En qué consiste esa seriedad? En que la obra de arte ha de ser *verdadera*: «Un relato adulto y serio debe ser verdadero respecto a algo en la vida.» (Lovecraft 2004, 179) Pero, ¿verdadero *en qué sentido*? En otras palabras: ¿cómo puede ser verdadera una narración fantástica, cuando su elemento natural son los sueños, y no la realidad diurna?

Para contestar a esas preguntas resulta imprescindible distinguir los *tres sentidos de «verdad»* que emplea Lovecraft, y, con ellos, tres niveles de evaluación respecto a un relato de ficción.

La verdad de una narración puede referirse, en primer lugar, a la *verdad de los eventos que narra*. Obviamente, cualquier tipo de ficción, sea imaginativa o realista, es *literalmente falsa*. Sin embargo, la historia realista, aunque no narra algo que haya sucedido realmente, describe hechos que *pudieron haber ocurrido con facilidad*: es verdadera, no por los eventos particulares que narra, sino por la *cualidad* de los mismos, que no traspasa ni normalidad ni posibilidad lógica. La historia fantástica es, por el contrario, deficitaria en lo que respecta a nuestro «robusto sentido de los hechos», lo que plantea el problema de *cómo es posible la inmersión* en este tipo de ficción, de cómo podemos *fingir que creemos* (jugar a que creemos, alcanzar un estado de pseudo-trance) algo que, a diferencia de lo que sucede en la literatura realista, jamás podríamos haber creído. Los eventos que el realismo narra son candidatos naturales a la creencia. Aquellos narrados por el sobre-realismo carecen de ese estatus.

Responder a este problema exige tanto distinguir entre *asentimiento intelectual* (creencia en sentido estricto) y *creencia estética* (la vivencia emocional de una grupo concebible de fenómenos), como *minimizar* los umbrales de exposición a lo ficticio. Para «entrar» en una obra de ficción no son necesarios ni el asentimiento intelectual ni tan siquiera el reconocimiento de la normalidad de los hechos que se describen: basta la aceptación de su *posibilidad*, que sean concebibles para el intelecto. Lo ordinario es candidato para la creencia. Lo extraordinario, candidato para la creencia estética, para un asentimiento que, suspendiendo el contexto evidencial, es análogo al asentimiento que al soñar otorgamos a nuestros sueños. En otras palabras: al igual que la creencia en que tengo dos manos (la certeza moral de que p, de acuerdo con la terminología de Descartes) es compatible con la creencia en la posibilidad de que esté soñando (que eso

sea posible no impide que lo primero sea sumamente probable, y, en consecuencia, que sea mucho más razonable asentir a ello que negarlo o suspender el juicio), juzgar que los eventos fantásticos son posibles no implica considerarlos reales o probables. Para que se produzca la inmersión en lo ficticio se precisa la aceptación del intelecto (como ya hemos señalado, lo intelectualmente indigerible es estéticamente inalcanzable), pero no la probabilidad. La ficción de horror es verdadera porque la posibilidad de los hechos que describe es una *verdadera posibilidad*, y no el resultado de una fantasía que, desvinculada del intelecto, lo contradice. Dicha ficción es estéticamente significativa porque cognitivamente dispone de significado: es increíble pero no incomprensible. Los mitos religiosos han dejado de ser estéticamente creíbles, de ser vivibles, además de como actualidades, como posibilidades. Las reglas de la *incredulidad absoluta* no son, en suma, las mismas que las de la *incredulidad ordinaria*. No es lo que podamos creer, sino lo que, dado nuestro contexto cognitivo, podamos vivir, lo que marca los límites de lo imaginable.

En un segundo sentido, una obra de ficción cósmica es verdadera porque responde a un elemento constitutivo de la naturaleza humana, porque se encuentra *enraizada* en una necesidad real, que encuentra en ese género su cauce natural de expresión y desarrollo. La ficción de horror es, de este modo, verdadera en la medida en que, más que depender de una decisión voluntaria (y, por ello, arbitraria) de su autor, se le impone como *necesidad interna*, ejemplifica lo que el individuo es en aquello que hace. Uno es más libre cuanto más concuerdan sus acciones consigo mismo, cuanto menos puede elegir su modo de realización. La fidelidad a la obra es fidelidad a uno mismo, y cuando ese sí mismo es común a la especie, el género, al igual que las facultades que lo sostienen, es imperecedero. «Arte no es lo que uno decide decir, sino lo que insiste en expresarse a partir de uno mismo.» (Lovecraft 1976, 19): un repudio más claro de la estética del artificio (que desvincula tanto al arte de la vida como al artista de su creación) que Lovecraft defendió en su juventud es imposible. Concebir el arte como verdad es concebirlo como autenticidad, como *emocionalmente significativo*, como un elemento imprescindible para la integridad y la integración psicológicas del sujeto: nada resultaría más ajeno a la estética del Lovecraft maduro que las teorías del «arte como apropiación», que, con Duchamp a la cabeza, disuelven la distinción entre arte honesto e impostura, dejan en manos del espectador y del mercado su estatus como «artistas», y crean una distancia irónica entre ellos mismos y el significado de su «obra». Verdad es seriedad, y seriedad es la íntima relación del sujeto y sus creaciones.

Finalmente, la obra de arte es verdadera en un sentido mucho más fuerte del término: en la medida en que expresa una *visión del mundo* que es susceptible, no sólo de creencia estética, también de *asentimiento intelectual*.

Es necesario distinguir entre una visión del mundo y los eventos que la ejemplifican narrativamente. Los últimos no son creíbles. La primera, sin embargo, puede extenderse hasta alcanzar la consciencia crítica, modificando radicalmente nuestra concepción del mundo, de la vida, y de nosotros mismos. Una obra de arte genuina es la que nos hace conscientes de elementos que permanecen más allá de la efímera experiencia estética, que, contaminando la realidad, no pueden ser encerrados tras los estrechos muros de la ensoñación, de la fantasía o del espectador desapegado. La concepción del mundo que Lovecraft desarrolla en sus obras es perturbadora por verosímil: al igual que las hipótesis del escéptico genera una *ansiedad* que, hagamos lo que hagamos, nos acompaña. Una vez somos conscientes de ella no podemos ignorarla, reprimirla, buscar refugio en un

mundo de seguridades pretérito que se disuelve como el humo en cuanto entra en contacto con la mera posibilidad de la verdad que se expresa en la narración de horror.

La imagen del mundo que nos presenta Lovecraft es esencialmente moderna, y, en consecuencia, creíble: la imagen de un universo frío, desprovisto de cualidades humanas, indiferente a nuestras necesidades o aspiraciones, constitutivamente siniestro, ciego, inhóspito y absurdo. El horror surge cuando esa visión del absurdo se radicaliza, y los últimos residuos de una posible comunión entre pensamiento y realidad (la necesidad ontológica de nuestras necesidades gramaticales), desaparecen. El externalismo completo se identifica con lo indescriptible, con la desaparición de la última de las ilusiones: la de que las leyes que fijan nuestro pensamiento ciñen también la mecánica de un universo deshumanizado. Como señalé arriba, Lovecraft no es el geógrafo del inconsciente. Sin embargo, sí dramatiza las ansiedades de la ciencia moderna. En concreto: el poder destructivo del *conocimiento*, que amenaza con dejarnos a la intemperie, protegidos por ruinas de orden y certeza en las que no podemos creer y de las que, con el fin de poder vivir, no podemos desprendernos, poder que, además, se vuelve contra sí mismo, descubriendo en sus certezas últimas ilusiones primeras; y la imagen que el conocimiento nos devuelve de nosotros mismos, y que no pasa de ser una *comunión invertida*, aquélla en la que la identidad de macrocosmos y microcosmos es alienación para el intelecto e identidad en el *caos*, reconciliación en el absurdo, comunión en la carne, el cuerpo y la putrescencia. Es significativo que los narradores de los relatos de Lovecraft busquen el olvido reparador, magnifiquen el valor de la ignorancia, pretendan lo imposible: evitar que el intelecto humano cobre consciencia de dimensiones cuyo resultado es la locura. También lo es que el monstruo se descubra a sí mismo en el espejo de la ciencia («The Outsider»), y que el sueño de redimirse de su subjetividad (simbolizado por la universalidad de la imaginación y del intelecto) se transforme en una pesadilla dúplice: la de la devolución amplificada de esa subjetividad en las fuerzas caóticas, desbordantes, primordiales e irracionales del cosmos (de forma que el horror ante el universo es horror ante uno mismo, y que la cárcel de la carne es idéntica a la prisión del universo), y la del descubrimiento de que el orden es ilusorio y de que la objetividad no es otra cosa que subjetividad de segundo orden: subjetividad que huye de sí misma, en el esfuerzo inútil por trascenderse y purificarse en un delirio de orden cósmico.

«Lo que *finalmente* hay más allá del más profundo golfo de lo infinito es el lugar mismo en el que nos encontramos.» (Lovecraft 1998, 388) Lovecraft es el narrador de la *anomalía humana*, de la imposible reconciliación con nosotros mismos, de la blasfemia y paradoja de seres corporales e intelectuales, racionales y animales, en desacuerdo consigo mismos y en rebelión frente a un mundo de certezas que los protege y asfixia y frente a un universo caótico que los humilla y los libera. Desearíamos que nuestras facultades superiores constituyesen el puente entre yo y mundo. Sólo así nuestra razón podría integrar nuestra experiencia localizada. Entre ese deseo y su frustración, encuentra su espacio Lovecraft, quien, antes de Ligotti y con igual derecho que él, merece el honor de ser considerado un maestro del «horror metafísico».

Bibliografía

- HOUELLEBECQ, M., 2005, *H. P. Lovecraft. Against the World, Against Life* (London: Orion Publishing Group).
- JOSHI, S. T., 2001, *The Modern Weird Tale* (Jefferson, North Carolina: McFarland & Company).
- JOSHI, S. T., 1990, *H. P. Lovecraft: The Decline of the West* (New Jersey: Wildside Press).
- LOVECRAFT, H. P., 2012, *The Annotated Supernatural Horror in Literature* (New York: Hippocampus Press).
- LOVECRAFT, H. P., 2006, *Collected Essays. Volume 5: Philosophy, Autobiography & Miscellany* (New York: Hippocampus Press).
- LOVECRAFT, H. P., 2004, *Collected Essays. Volume 2: Literary Criticism* (New York: Hippocampus Press).
- LOVECRAFT, H. P., 1998, *Selected Letters. Volume 3* (Sauk City: Arkham House Publishers).
- LOVECRAFT, H. P., 1976, *Selected Letters. Volume 5* (Sauk City: Arkham House Publishers).
- SCHULTZ, D. E., 2011, «From Microcosm to Macrocosm: The Growth of Lovecraft's Cosmic Vision», en: D. E. SCHULTZ, S. T. JOSHI (eds.), 2011, *An Epicure in the Terrible. A Centennial Anthology in Honor of H. P. Lovecraft* (New York: Hippocampus Press).
- WITTGENSTEIN, L., 2004, *On Certainty* (Oxford: Blackwell Publishing).

L'AIGUA DELS ULLS

Consideracions filosòfiques al voltant de *Désert*, de J. M. G. Le Clézio

Miquel Ripoll Perelló

Universitat de les Illes Balears

*On es troba la meua llar? On no hi ha ni jo ni tu.
On és el fi darrer al qual he de tendir?
On no es troba cap finalitat. Cap on he d'anar?
Més enllà de Déu, al desert.*

Angelus Silesius

Der Cherubinische Wandersmann

ABSTRACT: This paper examines the poetics of space in the novel *Désert* (1980), written by Nobel Prize winner J.M.G. Le Clézio. The analysis aims to highlight philosophical elements present in the work of the French writer, based on three aspects: the narrativity of history, human interaction with space and the otherness of the critical approach to the dominant culture.

KEYS WORD: J.M.G. Le Clézio, contemporary literature, poetics of space, desert, sensitivity, narrative, critical review, modernity.

RESUM: Aquest article versa sobre la poètica de l'espai continguda a la novel·la *Désert* (1980), del premi Nobel de Literatura J. M. G. Le Clézio. L'anàlisi pretén mostrar els elements filosòfics i reflexius presents a l'obra de l'escriptor francès a partir de tres aspectes fonamentals: la narrativitat de la Història, la interacció de l'home amb l'espai i l'alteritat de la mirada crítica enfront dels paràmetres de la cultura dominant.

PARAULES CLAU: J. M. G. Le Clézio, literatura contemporània, poètica de l'espai, desert, sensibilitat, narració, crítica, modernitat.

J. M. G. Le Clézio, l'escritura de l'alteritat i la poètica de l'espai

J. M. G. Le Clézio (Niça, França, 1940) es pot considerar, sense cap mena dubte, com l'escriptor de l'*alteritat*. En totes les seves obres intenta que es trasllueixi una mirada neta de la realitat humana des d'una crítica als valors i la cosmovisió reduccionista de la Modernitat occidental, oferint alhora una obertura als altres mons oblidats per la tradició. Les traces de la vida i els relats de l'Àfrica, el Magrib, Amèrica Central, les illes de l'Índic, entre d'altres, constitueixen un material primigeni amb el qual el premi Nobel de literatura construeix i teixeix una *poètica de l'espai* i de la *llum* amb què intenta donar compte de la facticitat i l'existència concreta de l'home en el món. Una existència que, en darrer terme, es pot deixar copsar com a *religiositat* de la matèria. Des de *Le Procès-verbal* (1963), *Terra amata* (1967), *Haiï* (1970) o *Voyage de l'autre côté* (1975) fins a *Mondo et autres histoires* (1978), *Désert* (1980), *Le Chercheur d'or* (1985), *Onitsha* (1991), *Pawana* (1992) o *La Quarantaine* (1995), els personatges dels seus relats i novel·les intenten expressar el lligam de la vida humana amb la cultura, la pròpia història, les passions, els afectes i, en darrer terme, amb el fet d'existir. De fet, l'Acadèmia Sueca el definí com un «escriptor de la ruptura i la sensibilitat extasiada», com un «explorador de la humanitat» (Svenska Akademien 2008: 1), que fa presents les línies de divisió i exclusió que marca la cultura dominant.

Així, l'obra de l'autor francès, amb nacionalitat de les illes Maurici, es pot entendre com una passió inquieta per la naturalesa del món i de l'home (Le Clézio, Marguerite 1981: 530), una passió envers la realitat i la mesura *ètica* de la veritat. En aquest sentit, la «consciència» és entesa per Le Clézio com el mirall del món en l'home; un mirall a voltes trencat, però instal·lat solidàriament a la terra i que en cap cas no es deixa reduir a la mera contraposició de la raó calculadora o dialèctica. D'aquí l'interès per la sensació, la *immediatesa* dels sentits, l'estructuració de la *interioritat* i l'*exterioritat*, i la possible captació de la realitat polimorfa. Precisament, les reflexions més filosòfiques de l'autor francès es poden considerar com una *fenomenologia* de «l'experiència concreta» (Le Clézio, Marguerite 1981: 530), que devalua els sistemes filosòfics i teòrics com a construccions que, en molts casos, obvien i violenten la *naturalitat* de la vida. Una problemàtica que lliga les reflexions de l'escriptor al context cultural de l'existencialisme i, fins i tot, al «desconstruccionisme», per tal com considera el concret com una *marca* i un *signe* d'un món en esdevenir i en constant recerca de significació. De fet, Jacques Derrida defineix la *psique*, l'ànima, des de l'òptica de l'*extensió*, que en seria l'essència i atribut (Derrida 2011a: 32-33).

Tant és així, que a *L'Extase matérielle* (1967), un assaig digressiu, hiperbòlic i iconoclasta, Le Clézio intenta construir una metafísica del món i la materialitat a partir de l'ontologia del concret. L'autor intenta desestructurar la *consciència* avesada a la contraposició de l'interior envers l'exterior, que fonamenta una realitat binària marcada per la confrontació entre subjecte i objecte. «La consciència aïsla, trocea. Obstruye el camino hacia la síntesis» (Le Clézio 2010: 123), assegura l'escriptor, que destaca el poder semàntic de les paraules i la significació assumida del llenguatge i l'escritura. Un potencial, tant exterior com interior, que s'ha de conservar, en bona mesura, al marge de construccions teòriques alienes. «Las palabras desconectadas resuenan especialmente, despiertan recuerdos, se asocian según mi parecer. Tengo mi lógica y no puedo sufrir la

intrusión de sistemas exteriores» (Le Clézio 2010: 123), afirma l'escriptor, que lamenta la impossibilitat de copsar la realitat en la seva totalitat absoluta. No perquè sí, i paradoxalment, *L'Extase matérielle* constitueix un intent agosarat de traspassar els propis límits del concret, extrapolant-se al temps sense vida d'abans i després del naixement. Entremig, però, hi ha la corporalitat, la materialitat sense fi de l'*espacialitat* i la possibilitat de captar la veritat com l'existència d'un aquí i ara. Així, segons Le Clézio, des de la consciència neta nascuda dels sentits i la *sensibilitat*, es pot captar i projectar l'*èxtasi* inquiet envers el món, envers la *vitalitat* religiosa de trobar-se (sense cap finalitat ni sentit a priori) en la *presència* més pura:

«La fuerza irreprímible que está en uno, la fuerza de la alegría y de la crueldad que lo propulsa, que le da vida, que lo hace dominador, ávido, cobarde o hambriento. Esa fuerza que viene de uno mismo, se siente, de cada parte de su cuerpo, y que converge y forma el conjunto inexpresable. ¿Qué es? ¿Cómo llamar a esa fuerza? Después de todo no hay necesidad de darle un nombre. Ésta allí. Actúa. [...] Y, sin embargo, es verdad que toda esa tensión, con esa ruta ya bien trazada que debo seguir, con su no-libertad delectable, esa fuerza *no tiene sentido*. Es gratuita. Por más que esté atado, maquinado por los azares, construido para que yo persevere, no hay dimensión en esta ruta. Voy pero no voy a ninguna parte. ¿Cómo dibujar esto? Quisiera poder hacer el retrato de una flecha que nada indicaría, que no mostraría ningún objetivo. El futuro, sí, pero nunca nada llega. Una especie de sol infinito, con rayos separados en todos los sentidos. El punto de partida, pero sólo ese punto. Ninguna llegada. Ningún puerto. Estrella. Trazo negro trazado con lápiz graso en una hoja blanca, y cuya progresión se basta a sí misma y contiene a la vez su motivo, su evolución y su fin. Como todas las verdades esta es inefable. Está en su cascarón, encerrada en sí misma. Y el mundo está colmado de ella. No va a ninguna parte. Me arroja, me hace movimiento y al mismo tiempo me fija. Como el relámpago que fulmina en el cielo negro y en un momento milagroso muestra la eternidad de su ruta deslumbrante, perfectamente inmóvil, que nada ha producido y nada debe borrar.
»Como el relámpago que mata el tiempo» *La presencia* (Le Clézio 2010: 133-134).

Al marge d'aquest escrit, pràcticament totes les novel·les de Le Clézio comparteixen aquesta recerca del punt d'unió amb l'existència. De fet, la seva escriptura intenta copsar la «plasticitat» de l'espai i de la llum que travessa, de principi a fi, els personatges de les seves novel·les (Pagán 1992: 90). Un *espai viscut*, que s'entrellaça amb la història, la cultura i les narracions d'un territori que només llavors es deixa copsar com a món. Des d'aquesta perspectiva, una de les obres on més pot apreciar-se aquesta problemàtica és *Désert* (1980), la història d'una jove sahrauí que estima les dunes, el silenci i l'ampla llibertat de l'extensió d'arena. Una jove, filla del desert, a la recerca dels seus orígens i que es veu abocada a l'exili de la vida moderna en una metròpoli europea. Un viatge d'anada i tornada, que comença i acaba en el mateix punt: la *presència* colpidora de l'espai i el desert sense fi. Així, les pàgines que segueixen, més que pretendre ser una anàlisi acadèmica exhaustiva sobre l'obra, intenten mostrar els aspectes reflexius i filosòfics, que hi són presents a partir de tres vectors: el problema de la Història com a *narrativitat* vital compartida, el problema del món com a lligam de la vida a l'*espacialitat* i la crítica als paràmetres dominants de les societats modernes des de la mirada de l'*alteritat*.

La història com a narrativa vital compartida

Désert és, pròpiament, la història de Lalla, una adolescent que viu al suburbi d'una gran ciutat entremig del desert i la Mediterrània. La sorra, el vent sec, la llum que crema i el cruel fred de la nit constitueixen cada part del cos de la jove. La seva ànima és el reflex d'aquest espai extasiat. Un espai que no abandonarà ni en la foscor dels dies en què haurà de viure a Marsella. A Lalla li agrada sentir la remor de les dunes, passejar cap a l'ampla esplanada d'arena. Li agrada escoltar les històries i els relats que el vell pescador Naman li conta sota una figuera que hi ha a la platja. Les històries que vénen de més enllà del mar, d'Espanya i de França. Viu amb la seva tia Aamma i els seus cosins en una barraca miserable, sense altre suport que la terra fatigada.

Òrfena de ben petita, Lalla sempre demana a la seva tia que li conti la història de la seva mare, Lalla Hawa. Una narració que marcarà la recerca de la jove i el seu lligam amb el desert i la vida. Uns lligams que li faran descobrir l'Amor amb El Hartani, un jove pastor de cabres fill del desert i dels «homes blaus». Un sentiment que s'entrellagarà amb un personatge ben curiós, aquell que Lalla anomena «Es Ser, le Secret». I és que Lalla sent, en el fons de la seva ànima, la crida del desert. Una remor que ve i acaba a l'arena, i que marca el llindar de les generacions i de la Història. De fet, a més del relat de la mare, Lalla sempre demana a la seva tia que li conti les narracions «mítiques» d'Al-Azqar, aquell qui anomenen l'Home Blau, així com de Mulei Ahmed ben Mohammed el-Fadel, que anomenen Ma el-Ainin, l'Aigua dels Ulls.

Així, la vida de Lalla no és un marc aïllat i conté, plenament, la Història del desert i dels seus avantpassats. Tant al principi, al final, com entremig de la novel·la, hi ha «inserrida» la narració històrica de la mobilització de les tribus del Sàhara contra l'ocupació europea que va dur a terme el xeic Maa-el-Ainin, fundador de la ciutat santa de Smara, entre 1909 i 1912. En aquest sentit, la figura de Nur, un nin del desert que viatja amb els seus pares a la caravana que ha de portar centenars d'homes i les seves famílies des de Saguia el-Hamra fins a la cruel mort a mans dels francesos, serveix de paràbola de la història vital i dels orígens que constitueixen la recerca de Lalla. De fet, el personatge de la jove serveix a Le Clézio per sintetitzar i fer de carn i os la història moderna de la regió, marcada per la revolta dels «homes blaus» a l'ocupació colonitzadora de principis de segle XX.

En aquest sentit, l'estructura de la novel·la presenta dos àmbits narratius clarament diferenciats, però trenats, condensats, i concretats en la relació de la jove amb l'espai vital. D'una banda hi ha, pròpiament, el relat novel·lat de la vida de Lalla, que es divideix en dues parts amb dos títols prou explícits: *Le Bonheur*, que narra la facticitat extasiada de la jove enmig del desert i la seva recerca dels orígens, i *La vie chez les esclaves*, que conta el seu «exili» a Marsella, la seva angoixa absoluta a la ciutat occidental i, finalment, el seu retorn a l'origen on neix la felicitat. D'altra banda, hi ha el relat històric de la gran marxa contra l'ocupació, que constitueix, tal com ho narra l'escriptor francès, la memòria sense paraula del desert. Per això, la síntesi d'aquestes dues històries presenta l'extensió d'arena com un gran espai de *poeticitat*, un espai en el qual les estratègies discursives confereixen a la narració una més gran intensitat emocional, imaginària i plàstica (Carriedo 2003: 485-486). Una unió, no lineal, que configurarà la història del desert com a espai vital i que tant Nur com Lalla, reconeixeran en una cançó en llengua berber. Unes estrofes que s'escampen pertot arreu, que vénen i se'n van a través del vent, la sorra, o de la memòria de la mare morta:

«Un día, oh, un día, el cuervo se volverá blanco, el mar se secará, hallaremos la miel en la flor del cactus, prepararemos un lecho con las ramas de la acacia, oh, un día, no habrá ya veneno en la boca de la serpiente, y las balas de los fusiles no llevarán la muerte, pero será el día en que dejaré a mi amor...

»Un día, oh, un día, el viento no soplará más en el desierto, los granos de arena se volverán dulces como el azúcar, bajo cada piedra blanca manará una fuente esperándome, un día las abejas cantarán una canción para mí, porque ese día habré perdido a mi amor...

»Un día, oh un día, reinará el sol en la noche, y el agua de la luna dejará sus charcos en el desierto, cuando el cielo esté tan bajo que yo pueda tocar las estrellas, un día, oh un día, veré mi sombra bailar ante mí, y será el día en que perderé a mi amor...»

»Un día, oh un día, miraré tu rostro, y oiré el sonido de tu voz en el fondo del pozo y reconoceré las huellas de tus pasos en la arena, un día, oh un día, reconoceré el día de mi muerte, porque será el día en que perderé a mi amor...

»Un día, oh un día, el sol será oscuro, la tierra se abrirá hasta el centro, el mar cubrirá todo el desierto, un día, oh un día, mis ojos no verán más la luz, mi boca no podrá ya pronunciar tu nombre, mi corazón dejará de sufrir, porque será el día en que dejaré a mi amor...» (Le Clézio 2008: 162-163).

Així, la cançó, com la paraula d'una memòria sense temps, constitueix la narrativitat compartida de la història dels fills del desert. Una melodia del cor que configura el lligam de les generacions i el rerefons de sentit que cerca Lalla. Un significat que ella també trobarà A l'arena, l'amor sense condició i la mirada d'aquell que ella anomena «Es Ser». De fet, aquesta mirada que crema (i que és tan neta com l'aigua) expressa de forma privilegiada la facticitat espiritual i *extàtica* de l'ésser humà. En aquest sentit, la mateixa figura de Maa-el-Ainin (deixeble de l'Home Blau), descrit com un sant portador dels secrets de l'hospitalitat, serveix a Le Clézio com a metàfora de l'ànima, d'aquella força inefable de què parlava a *L'Extase matérielle*. «L'aigua dels ulls» és la millor caracterització de l'esperit humà en un entorn on l'aigua, com a bé material, marca el llinar de la vida i la mort. La part més íntima, el lacrimal, que esdevé el reflex d'un alè assetjat per l'aridesa. Amb tot, el relat dels darrers anys de vida del xec pertany ja al desert. Una memòria que es conserva a la ciutat de Smara, lloc de naixement del Front Polisario i actual refugi de la llibertat sentida dels descendents dels «homes blaus». Una llibertat de la llum, la sorra i la finitud humana enmig de la immensitat:

«Cada atardecer, sus labios sangrantes buscaban el frescor de los pozos, el barro sobre las riveras alcalinas. Luego les oprimía la fría noche, les quebrantaba los miembros y el aliento, descargaba en sus nuca un peso. No había límite para la libertad, era tan basta como la inmensidad de la tierra, hermosa y cruel como la luz, amable como los ojos del agua. Cada día con el primer brillo del alba, los hombres libres regresaban a sus moradas, hacia el sur, donde nadie salvo ellos, sabían vivir. Cada día, con los mismos gestos, borraban el rastro de sus hogueras, enterraban sus excrementos. Vueltos hacia el desierto, elevaban su plegaria sin palabras. Se marchaban, como en un sueño, desaparecían» (Le Clézio 2008: 403).

El món, l'ànima i el lligam poètic amb l'espai

De totes les metàfores espacials, el desert és, sens dubte, una de les topologies espirituals més recurrents en la història humana. Un lloc comú que, tot i les diferències,

comparteixen els tres monoteïsmes i que ha marcat, alhora, la filosofia i la literatura occidentals. Un espai que, al marge de la seva significació simbòlica o metafòrica, també revela la característica bàsica de la condició humana: la seva instal·lació concreta i corporal en el món, que exigeix la supervivència en un terreny àrid per al qual no hi ha escapada. El desert no és encara el temps i l'espai, sinó un espai sense lloc i un temps sense generació, és a dir, el desert és el *fora*; l'espai on no es viu com en un lloc creat a la mesura humana, sinó que ser allà és sempre ser *fora* (Blanchot 2005: 106-107). De fet, com assegura Jacques Derrida a propòsit de la poesia mística d'Angelus Silesius (1624-1677), el desert es podria entendre com la figura paradoxal de l'*aporia*, on no hi cap pas traçat (ni segur), però que és alhora la condició de possibilitat de la *decisió* que permet obrir un recorregut i anar *més enllà* de la realitat aporètica (Derrida 2011b:43).

La primera part de la novel·la, sota el títol *Le Bonheur*, narra el descobriment del desert i la llibertat que experimenta Lalla. La seva vida gira al voltant de la Cité, el suburbi de barraques en què viu, i les esplanades de dunes en les quals el seu cos i el seu esperit s'arriben a confondre amb l'arena, l'aigua del mar, el vent i la llum colpidora a cel obert. Com hem dit, li agrada perdre's enmig de l'extensió, per arribar als confins on neix el desert en tota la seva desmesura. Lalla sintetitza i concreta la poètica de l'espai, un lloc àrid, però marcat per la immediatesa sensual i extàtica de la jove. Una vida que farà ressonar tots els racons de la Història del desert en la seva existència més fàctica.

En aquest sentit, Le Clézio, no escatima les metàfores espacials i lumíniques per descriure el viatge interior de Lalla. De fet, la jove necessita la llum com l'element vital de la seva existència; és un vector de la llum, l'absorbeix i la irradia (Pagán 1992: 90). Com també hem dit, les històries que el vell mariner contarà devora la riba i les històries dels avantpassats que li narrarà la seva tia teixiran, alhora, el rerefons exterior i històric d'aquest viatge cap a la immediatesa del desert. Un espai que agafa la seva significació en l'*experiència* de la petita, que, tot i conèixer els camins del desert, sempre hi descobreix coses noves. Sobretot quan mira la netedat del cel obert i el sol calent envolta el seu cos de dalt a baix:

«Lalla disfruta mirando el cielo. A menudo va por donde las dunas, donde el camino de arena sale derecho hacia adelante, y se deja caer de espaldas, de lleno encima de la arena y de los cardos, con los brazos en cruz. El cielo se abre entonces ante su rostro liso, luce como un espejo apacible, ¡tan apacible!, sin nubes, sin aves, sin aviones.

»Lalla abre los ojos del todo, deja que el cielo entre en ella. Esto crea un movimiento de balancín, como si estuviera en un barco o hubiese fumado demasiado y la cabeza le diera vueltas. Es por el sol. Castiga muchísimo a pesar del viento frío de la mar; castiga con tanta fuerza que su calor entra en el cuerpo de la pequeña, le llena el vientre, los pulmones, los brazos y las piernas. Esto también duele, hace daño a los ojos y la cabeza, pero Lalla se queda quieta porque le encanta el sol y el cielo» (Le Clézio 2008: 87).

És en aquests moments quan Lalla reconeix, estirada al desert contemplant la Naturalesa, apartada del soroll i de la Cité, una mirada de tot allò que és. És en aquests instants *extàtics* quan la jove pensa en allò que li agrada més, quan pensa en aquell a qui ella anomena «Es Ser, le Secret». Aquest personatge «mític», identificat amb l'Home Blau, és una mirada penetrant com la llum del sol, una mirada que envolta, protegeix i inunda tot el cos de la jove. Una mirada que és la metàfora i el correlat de la *poeticitat* extasiada del desert, una topologia simbòlica que només Lalla reconeix:

«Nadie lo conoce aquí en la Cité, pero a veces, cuando el sol es muy hermoso y la luz resplandece en el mar y en la dunas, es como si el nombre de Es-Ser apareciera por todas partes, resonase en todo, hasta en el fondo de ella misma. Lalla cree oír su voz, el leve sonido de sus pasos, siente en la piel de la cara el fuego de su mirada, que ve todo, que lo penetra todo. Es una mirada que viene del otro lado de las montañas, más allá del Draa, del fondo del desierto, y brilla como una luz que no puede desaparecer» (Le Clézio 2008: 87).

De fet l'únic tret físic que se'ns revela d'aquest «misteriós» personatge és la força de la llum de la seva mirada, intensa i purificadora com el foc; «Es Ser» apareix envoltat de remolins de llum, una aurèola lumínica que li confereix un aire sobrenatural, poètic i contemplatiu (Pagán 1992: 92-93). És així que la mirada de l'Home Blau s'acaba identificant amb la visió i la memòria del desert, que Lalla pot veure al fons dels ulls d'aquest personatge «imaginari». Una mirada que li permet endinsar-se, com en un somni, en els confins infinits de l'arena, veure les seves dunes inabastables, les grans ciutats blanques, apartades de la riba, i els llocs on tot i l'aridesa hi creixen plantes i l'aigua és pura i lliure. Una experiència que transporta Lalla, com el vent, més enllà dels límits de la seva existència a través de la mirada extasiada de tot allò que l'envolta, dels senyals i les marques d'aquesta *presència* colpidora:

«El viento la lleva por la ruta sin límites, la inmensa estepa pedregosa donde la luz se arremolina. El desierto despliega sus campos vacíos color arena, sembrado de grietas, arrugados, igual que pieles muertas. La mirada del Hombre Azul está allí dominándolo todo, hasta el punto más lejano del desierto, y a través de esta mirada ve ahora Lalla la luz. Siente en la piel el ardor de la mirada, el viento, la sequedad, y los labios le saben a sal. Ve la forma de las dunas, grandes animales dormidos, y las altas paredes negras de la Hamada, y la inmensa ciudad desecada de tierra roja. Es ese territorio en el que no hay hombres ni ciudades, ni nada que se detenga i perturbe. Sólo la piedra, la arena, el viento. Pero a Lalla le invade la dicha, porque reconoce cada cosa, cada detalle del paisaje, cada arbusto calcinado del gran valle. Es como si hubiera andado por allí antes, con los pies desnudos abrasados por el suelo, con la vista clavada en el horizonte, en medio del aire y su baile. El corazón le late más rápido y más fuerte, y ve ante sí las señales, las huellas perdidas, las ramitas rotas, las zarzas que se estremecen al viento. Aguarda, sabe que pronto va a llegar, ya está muy cerca. La mirada del Hombre Azul le guía por las fallas, los desprendimientos, los torrentes desecados. Y de repente oye esa extraña canción, incierta, gangosa, que tiembla muy lejos, que parece salir de la arena misma, confundida con el roce continuo del viento sobre las piedras, con el ruido de la luz» (Le Clézio 2008: 188).

El desert apareix, així, com el lloc en què Lalla interioritza aquesta mirada *atemporal* del guerrer blau, que es transforma en una espècie de geni tutelar, la presència del qual resumeix l'energia del desert i la memòria dels avantpassats (Carriedo 2003: 487). Així, «Es Ser» connecta Lalla amb la remor d'aquella cançó que sent dins seu a través de la veu de la mare morta. Una cançó inscrita en els porus de l'arena, que porten els signes d'un viatge sense fi, i que guarden, com la mirada omnipotent de l'Home Blau, el secret més íntim de l'hospitalitat d'aquest *fora* constant. El *secret* de la protecció, la mirada neta i l'*aigua dels ulls*.

Ara bé, a banda d'«Es Ser» i la llum solar, Lalla també necessita la presència benefactora d'El Hartani, un pastor de cabres amb el qual descobreix l'Amor (Pagán 1992: 93). El jove, provinent del confins del sud i repudiat pels habitants de la Cité,

representa l'exotisme del desert i desperta en l'al·lota l'estima profunda envers l'*altre*. Un sentiment intens que no necessita paraules per comunicar-se i que s'expressa a través de la mirada sòbria, neta i quasi màgica de la relació dels dos joves. I és que El Hartani, de pell bruna i vestit amb la roba dels antics habitants del desert, no parla la mateix llengua que Lalla. De fet, segons es deixa entreveure, El Hartani no parla. Quan vol contar alguna cosa a la jove, li ho mostra a través de gests o portant-la als llocs més recòndits, com ara una caverna profunda on tots dos coneixeran l'erotisme. Però Lalla, a través de les gesticulacions, pot copsar, sense error, el que li vol transmetre el seu enamorat. Cada signe es converteix en una marca d'*experiència* que es transmet a través del llenguatge del cor, que la jove aprèn a interpretar amb mirada neta. La veu hi sobra, no és necessària, i el silenci és la condició d'aquesta paraula marcada pel signe de la innocència i que, alhora, esdevé *pregària*.

El Hartani és així un símbol de silenci (Pagán 1992: 93) i la metàfora viva de la recerca de Lalla, la protecció del desert i el lligam del sentiment amb la Història i la vida a través de l'Amor. El fet d'*habitar extàticament*, i compartidament, al desert sense fi. D'aquesta manera, quan la seva tia Amma concerta un casament per a la jove (els costums i la vida a la Cité responen ja a una altra lògica), Lalla s'hi revela. No vol contreure matrimoni amb una persona gran que no coneix. Però, sobretot, no vol representar una farsa a l'interior del seu cor, vol ser lliure com les dunes i cerca l'amor compartit del desert amb el pastor. La jove sent que la *poeticitat* de l'espai i els elements, el seu món, neix d'aquesta relació, d'aquest lligam. És per això que fuig amb El Hartani, escapa cap al desert. I és en aquest moment quan tots dos s'entregaran al ritu silenciós de la generació. Embriacs de sentiment, engendraran un fill. Le Clézio descriu aquesta unió com una plasticitat amorosa, de la benaurança, que conclou la primera part de la novel·la i que és el preludi antitètic del que haurà de viure la jove a partir d'aquest moment: la foscor de la «vida moderna», l'exili interior en una gran ciutat francesa com és Marsella. Amb tot, el seu amor és el suport dels dos personatges, és l'aliment de l'*aigua dels ulls*:

«Más tarde, mientras el Hartani se duerme tan tranquilo recostando en ella la cara, Lalla mira todos los signos, todos los destellos de luz, todo lo que palpita, tiembla o permanece inmóvil como unos ojos. Más arriba todavía, justo encima de ella, se sitúa la gran Vía Láctea, el camino trazado por la sangre del cordero de Gabriel, según lo que contaba el viejo Namán.

»Bebe la palidísima luz que viene del cúmulo de estrellas, y de repente le parece estar tan cerca, como en la canción que cantaba la voz de Lalla Hawa, que le bastaría tender la mano para coger un puñado de bella luz resplandeciente. Pero no se mueve. Su mano, apoyada en el cuello del Hartani, escucha el latido de la sangre en sus arterias y el paso tranquilo de su respiración. La noche ha aplacado la fiebre del sol y la sequedad. La luz de la galaxia ha mitigado la sed, el hambre, la angustia, y hay en su piel, parecen gotas, la marca de cada estrella del cielo.

»Ya no ven la tierra en este instante. Los dos críos, apretados uno contra el otro, viajan en medio del cielo abierto» (Le Clézio 2008: 202).

L'angoixa de la modernitat, *alteritat* i retorn al desert

Les ciutats *postmodernes* es poden considerar, en molts casos, com a grans deserts. Zones àrides on l'atomisme vital trenca espais sense significació autònoma, on l'angoixa

reemplaça la benaurança. La *immediatesa* dels elements i l'*experiència concreta* queden emmascarades a través de desenes de capes (històriques, culturals, tecnològiques, etc.) que, no obstant això, no confereixen la protecció sentida del desert de Lalla. El mode de vida occidental, tal com el descriu Le Clézio, està marcat pel signe de la *indiferència*, per la despersonalització de tota relació vital amb l'espai, amb la Història, amb el lligam entre generacions. Una vida significada, en termes generals, per la pèrdua constant de *si mateix* en un desert més àrid i inabastable que les dunes del Sàhara. És així que el *nihilisme* i el desert nietzscheà es manifesten en aquesta realitat esquarterada i plena de sense sentits que ha esdevingut la modernitat occidental.

A la segona part de la novel·la, sota el títol *La vie chez les esclaves*, Lalla experimentarà aquest viatge cap a l'angoixa. Després de ser recollida, extenuada enmig del desert, per un comboi de la Creu Roja, s'embarcarà embarassada en un vaixell cap a Marsella. Allí l'espera la seva tia, que ja ha fet el viatge d'anada vers la promesa d'un futur. La jove deixarà l'arena, les dunes, el vent, El Hartani, «Es Ser», per viure en un espai buit en què haurà d'aprendre, molt aviat, a fer-se invisible. En aquest sentit, Le Clézio, al contrari que el llenguatge que emprava en la primera part per descriure l'espai extasiat del desert, retrata la ciutat francesa com un lloc gris, aspre, poblat de racons foscos i angoixants. Res es sustenta en cap relació propera i la llibertat sembla un concepte buit enmig de l'esclavatge i el tràfec d'una vida reclosa.

Lalla recorre els carrers de la gran ciutat com un fantasma. Vestida amb un gran abric marró, metàfora de la invisibilitat, s'amagarà en els indrets més inhòspits per observar la vida d'aquells que no coneixen la benaurança. Ella s'amaga per contemplar els tumults de gent, la majoria immigrants com ella, que omplen els carrers sense saber el que cerquen; les desenes de sense sostre i gossos oblidats que poblen la ciutat i que fan palesa la felicitat fictícia d'aquesta forma de vida. Atemorida, la jove intentarà, en un primer moment, trobar l'escalfor de la llum en els claroscurs que només ella sembla que entreveu. Llavors coneixerà Radicz, un nen orfe, aïllat i sol com ella, que es dedica al pillatge i que al final veurà sucumbir en mans de la Policia i d'un sistema burocratitzat i alienant. Amb tot, l'angoixa i la por, com les dunes, sembla que no tinguin fi enmig de la ciutat:

«Hay días en los que Lalla oye los ruidos del miedo. No sabe con certeza qué pueden ser; como pesados golpes descargados sobre placas de chapa, y también un rumor sordo que no llega por los oídos, sino por la planta de los pies, y resuena en el interior de su cuerpo. Es la soledad, quizá, también el hambre, el hambre de cariño, de luz, de canciones, el hambre de todo» (Le Clézio 2008: 274).

És en aquests moments quan Lalla es recorda, més que mai, del desert i l'esplanada d'arena sense límit. I és que en aquesta ciutat «artificial» enfosquida per la presència d'edificis, barris sòrdids, etc., Lalla hi trasllada i hi contraposa la llum del desert (Pagán 1992: 93). Ella prega perquè la remor de vent arribi fins al lloc on és, perquè la tènue cançó de Lalla Hawa travessi l'espai i l'ompli de goig. Perquè la mirada d'«Es Ser» il·lumini de nou el seu interior. Perquè dins seu hi creix la vida: els mesos de gestació s'acosten a la fi i el nen ja comença a donar signes de voler néixer. Llavors la jove, de nou, es revela. Deixa la feina que ha trobat com a recepcionista i netejadora en un hotel, i, plena de llum, s'escapoleix amb el petit delinqüent. Ara bé, és precisament aquest dia quan tindrà una topada que canviarà per complet les seves condicions materials. Un

foto·graf descobreix la seva bellesa, feta de llum i arena. Des d'aquell moment el rostre de Lalla apareixerà en totes les revistes, en tots els aparadors i productes imaginables. La cara de Lalla, retratada des de tots els angles, es converteix en una *icona*.

A la ciutat francesa la llum natural del desert queda substituïda per la llum artificial de la càmera fotogràfica, el flaix i el laboratori, que refracten i condensen la bellesa de la jove (Pagán 1992: 94). El cel·luloide, però, és incapaç de captar el veritable secret dels seus ulls. Com la imatge fingida d'una realitat morta, les fotografies només arriben a suggerir tot allò que es concreta i expandeix a la mirada de Lalla, que, tot i la fama, anhela tornar al desert. Per a ella ni els diners ni el *glamour* poden suplir la felicitat que experimenta entre les dunes. És en aquest moment quan Le Clézio relata una de les escenes més suggerents de tota la novel·la. Enmig d'una discoteca, envoltada de les ombres d'altres joves, Lalla dirà prou a l'esclavatge (a la vida moderna vista des de l'*alteritat* de la seva mirada) i experimentarà de nou l'*èxtasi* del desert. La jove balla fent voltes sobre si mateixa, com en els ritus *sufistes*, fins a perdre el coneixement i endinsar-se de nou en la mirada d'«Es-Ser»:

«En la sala central ya no están todos aquellos muros, espejos, fulgores. Han desaparecido aniquilados por el vértigo de la danza, descompuestos. No están ya esas ciudades sin esperanza, esas ciudades de abismos, esas ciudades de mendigos y prostitutas, donde las calles son celadas, donde las casas son tumbas. Todo eso se acabó, la mirada ebria de los que bailan ha borrado todos los obstáculos, todos los embustes antiguos. Ahora, alrededor de Lalla, hay una extensión sin fin de polvo y piedras blancas, una extensión viva de arena y sal, y el oleaje de las dunas. Igual que antes, al final del sendero de cabras, donde todo parecía detenerse, como si hubiéramos llegado al límite de la tierra, al pie del cielo, al umbral del viento. Es como cuando ella sintió por primera vez a Es-Ser, a quien llama el Secreto. Así, en el centro de su vértigo, mientras sus pies continúan haciéndola girar sobre sí misma cada vez más aprisa, siente de nuevo, por primera vez desde hace tiempo, la mirada que cae sobre ella, que la examina. En el centro del área inmensa y desnuda, lejos de los hombres que bailan, lejos de las ciudades brumosas, la mirada del Secreto entra en ella, le toca el corazón. La luz se pone a arder de improviso con una fuerza insostenible, una explosión blanca y cálida que esparce sus rayos por toda la sala, un resplandor que ha de hacer añicos todas las bombillas, los tubos de neón, que fulmina a los músicos con los dedos en las guitarras, y que hace estallar todos los altavoces.

»Lentamente, sin dejar de dar vueltas, Lalla se derrumba en el sitio, resbala por el suelo vitrificado, igual que un maniquí desarticulado. Permanece un buen rato sola, tirada por el suelo, con la cara tapada por el pelo, antes de que se le acerque el fotógrafo, mientras los que bailan se apartan sin entender todavía qué les ha pasado» (Le Clézio 2008: 326-327).

Llavors, talment com arribà a la gran ciutat i a l'angoixa, Lalla tornarà a casa. I ho farà per infantar el seu fill, una nena a qui posarà el nom de la mare, Hawa. De fet, la imatge del part, que conclou el relat, és un cercle que es tanca. La nova vida, que ha crescut dintre seu, naixerà sota la figuera de la platja (el lloc on Naman li contava les velles històries), enmig del cel obert i a través del dolor sense treva de la solitud del part. Una nova vida que, a partir d'aquell moment, compartirà el *secret*, la benaurança i la llibertat extasiada de la *presència*, que bé coneix la seva mare.

Désert és, per tant, una novel·la de la significació vital de l'ésser humà i l'espai. Una poètica del món que revaloritza la *inmediatesa* dels sentits en un teixit narratiu on la Història d'un poble, el viatge interior, la recerca i l'Amor s'inscriuen en el *fora* del

desert. En el fons, és un relat que apel·la al fet concret d'existir i la llibertat que perviu, com l'*aigua dels ulls*, en un lloc on l'aridesa es torna la casa de la poesia. Literatura extasiada de vida i significació. Com diria Jacques Derrida, una passió pel *secret* que fa possible l'*empremta* i la literatura, encara que aquest secret no existeixi (Derrida 2011c: 63-64). De fet, per a Le Clézio, la travessia del desert és simbòlicament equiparable a l'escriptura. És equiparable a la nova terra promesa que és cada obra d'art realitzada, on la línia que traça la narració fa descobrir els llocs essencials, allà on floreixen els signes, que propicien l'exaltació només expressable per la via poètica (Carriedo 2003: 496). Com assegura l'escriptor francès, a les paraules que conclouen *L'Extase matérielle*: «Sin saberlo, sin luchar, porque lo deseo, ha comenzado el largo viaje de regreso hacia el hielo y el silencio, hacia la materia múltiple, calma y terrible; sin comprenderlo, pero estando seguro de que lo hago, he empezado el largo viaje religioso que, sin duda, jamás terminará» (Le Clézio 2010: 336).

Referències bibliogràfiques

- BLANCHOT, M. (1959): *Le livre à venir*, Ed. Gallimard, París; traducció al castellà de Cristina de Peretti i Emilio Velasco (2005): *El libro por venir*, Ed. Trotta, Madrid.
- CARRIEDO, L. (2003): «Poeticidad y narratividad en "Désert" de J. M. G. Le Clézio», a *El texto como encrucijada: estudios franceses y francófonos*, Ed. Universidad de la Rioja, la Rioja, pàg. 485-498.
- DERRIDA, J. (2000): *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Ed. Galilée, París; traducció al castellà d'Irene Agoff (2011a): *El tocar, Jean-Luc Nancy*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- DERRIDA, J. (1993): *Sauf le nom*, Ed. Galilée, París; traducció al castellà d'Horacio Pons (2011b): *Salvo el nombre*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- DERRIDA, J. (1993): *Passions*, Ed. Galilée, París; traducció al castellà d'Horacio Pons (2011c): *Pasiones*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- LE CLÉZIO, J. M. G. (1967): *L'Extase matérielle*, Ed. Gallimard, París; traducció al castellà de Juana Bignozzi (2010): *El éxtasis material*, Adriana Hidalgo ed., Buenos Aires.
- LE CLÉZIO, J. M. G. (1980): *Désert*, Ed. Gallimard, París; traducció al castellà d'Alberto Conde (2008): *Desierto*, Ed. Tusquets, Barcelona.
- LE CÉZIO, Marguerite (1981): «Langage ou réalité: la phénoménologie platonicienne de J. M. G. Le Clézio» a *The French Review*, EUA, vol. 54, núm. 4, pàg. 530-537.
- PAGÁN, A. (1992): «Plástica y simbólica de la luz en J. M. G. Le Clézio», a *Anales de Filología Francesa*, núm. 4, pàg. 89-100.
- SVENSKA AKADEMIEN (2008): «The Nobel Price in literature 2008: Jean Marie Gustave Le Clézio», Svenska Akademien, Denmark.

CONEIXEMENT I MÈTODE EN COMENIUS I DESCARTES: UN ESTUDI COMPARATIU

Andrés L. Jaume

Universitat de les Illes Balears

ABSTRACT: This paper examines points in common and differences in two chronologically related texts: Comenius' *Pansophiae Prodromus* and Descartes' *Discourse*. Both deal with methodological questions with a view to seeking knowledge, but from different perspectives. Despite the different rules outlined in both texts, we can conclude that there is a certain family resemblance between them.

KEY WORDS: Comenius, Descartes, knowledge, method, Panharmony, Pansophy.

RESUM: Aquest article examina les convergències i divergències de dos textos molt propers en el temps com són el *Prodromus* de Comenius i el *Discurs del mètode* cartesià. Ambdós aborden la qüestió del coneixement a través d'un mètode. Tot i que les regles exposades als dos escrits són diferents, es conclou que hi ha una certa semblança de família.

PARAULES CLAU: coneixement, Comenius, Descartes, mètode, panharmonia, pansofia.

Introducció

Jan Ámos Komenský (1592-1670), llatinitzat com a Comenius, ha passat a la història com a pedagog. No obstant això, val la pena assenyalar la seva no menys important contribució a la història de la filosofia. En Comenius trobam una obra filosòfica sòlida, que en el seu moment va ser objecte d'un cert interès per part dels seus contemporanis i que, a més a més, es va presentar com a tal. Els seus escrits pansòfics constitueixen una tematització de la problemàtica filosòfica pròpia de la modernitat primerenca, de manera especial el text que es pretén analitzar en aquest article: el *Prodromus Pansophiae*, publicat per primer cop el 1637. L'objectiu d'aquest article és presentar el *Prodromus Pansophiae* com una alternativa al *Discours de la méthode* de Descartes. En efecte, en ambdós textos trobam una clara preocupació per la qüestió metodològica i per la formulació concisa d'aquest mètode. D'aquesta manera, el present article vol precisar quina és l'aportació metodològica de Comenius, per tal de poder considerar l'autor txec com una alternativa a un dels textos clau de la modernitat.

I. El *Prodromus Pansophiae*, un altre *Discours de la méthode*. Sobre l'estil i els objectius dels dos textos

La primera edició del text conegut com a *Prodromus Pansophiae* és contemporània del *Discours de la méthode* de R. Descartes. En efecte, fou publicada a Oxford el 1637, sota el títol de *Conatum Comenianorum Praeludia*, per l'intel·lectual germanobritànic Samuel Hartlib, tot i que aquest no tenia l'autorització de Comenius, que li havia enviat de manera privada un esbós manuscrit de les seves idees pansòfiques. Sembla que el text fou compost entre 1634 i 1636. Durant la vida de Comenius va conèixer diferents edicions i traduccions. Així, el 1639 en trobam una edició autoritzada per l'autor a Londres, amb un prefaci de Hartlib i amb un afegitó del mateix Comenius titulat *Conatum Pansophicorum Dilucidatio*, que el pensador txec havia escrit un any abans en resposta a les crítiques que s'havien fet als *Praeludia*. El mateix text tornarà a aparèixer el 1657 a l'edició llatina que féu Comenius de les seves obres cabdals i que fou publicada a Amsterdam sota el títol d'*Opera Didactica Omnia*.

El *Prodromus* causà un cert interès i va tenir fins i tot una bona circulació en la seva versió llatina gràcies a Hartlib. El 1642 n'apareixia a Londres una edició en quart traduïda a l'anglès pel mateix Hartlib, amb el títol *A Reformation of Schooles*. Tampoc no s'ha d'oblidar que fou Hartlib qui amb tota probabilitat remeté a Descartes una còpia del *Prodromus* i que aquest darrer el va llegir i comentar succintament, tal com testimonien les lletres que Descartes va escriure a un corresponçal desconegut i a Mersenne.¹ En efecte, el projecte del qual es fa un esborrany al *Prodromus* aixecà tot d'una un cert interès, car la seva proposta propugnava una unificació del coneixement, problema central a l'època. Tot i això, també rebé crítiques molt dures de diferents

¹ Sobre la veritable opinió de Descartes sobre Comenius, vid. J. VAN DE VEN i E. J. BOS, «Se nihil daturum- Descartes's unpublished judgement of Comenius's Pansophiae Prodromus (1639)». *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (3), 2004, p. 369-386.

filòsofs i teòlegs. Això, emperò, no fou obstacle perquè Comenius continués produint obres i més obres de temàtica similar i refés en diverses ocasions el seu propi treball que anuncia ja al *Prodromus*.

El *Prodromus Pansophiae* de Comenius i el *Discours de la méthode* són textos contemporanis. El primer va aparèixer, com ja s'ha assenyalat, el 1637, just el mateix any que Descartes publicà el *Discours*. Els dos textos tenen elements en comú: en primer lloc hi ha una unitat de contingut, és a dir, el problema que els dos autors tracten és, gairebé, el mateix; a saber, la qüestió del mètode adequat per endreçar els coneixements humans i així tenir accés al coneixement. En segon lloc, es pot dir que hi ha unitat estilística: cap dels dos textos no es presenta com un tractat, sinó com un esborrany o text preliminar de caràcter heurístic. En el cas de Descartes es tracta d'un discurs escrit en francès que precedeix un conjunt d'obres científiques. Comenius, per la seva banda, ni tan sols publica el text, sinó que és Hartlib qui edita unes notes en llatí que aquest li remet i que no dubta a titular com a *Conatuum Comenianorum Praeludia*, això és, preludis als intents de Comenius, és a dir, res definitiu, sinó un decàleg d'intencions reformistes, un esborrany de quelcom que encara s'ha de fer. Queda, doncs, clar el caràcter provisional o, almenys, no definitiu ni doctrinari. Així, no som davant un tractat, sinó davant un altre gènere literari que, si bé és eminentment expositiu, s'allunya de l'asèpsia doctrinària del text clàssic o tractat escolàstic.

Per altra banda, també es convenient fer esment a la qüestió lingüística juntament amb les reflexions anteriors sobre l'estil. Com ja s'ha dit, el *Discours* està escrit en francès i el *Prodromus* en llatí. Curiosament, Comenius defensava l'aprenentatge de la llengua llatina mitjançant la llengua materna i insistia que el primer ensenyament s'havia de fer en llengua materna. El llatí i el seu ús responia a un interès per difondre el coneixement de manera universal, per això es va preocupar també per establir un mètode per a l'ensenyament de les llengües i, en particular, de la llengua llatina, com ara *Janua Linguarum Reserata* (1631), *Januae Linguarum Vestibulum* (1636) o el molt conegut *Orbis Sensualium Pictus* (1650). En canvi, el *Discours*, que fins i tot podríem veure ara com un text més universalista —considerant així Comenius com un autor local i massa circumscrit al seu temps—, s'escriu en francès, una llengua que ni molt menys tenia el paper central que va tenir al segle XIX i a la primera meitat del segle XX. Si ens demanem el perquè d'aquesta decisió, podem esmentar un bon grapat de raons, al meu judici, retòriques. En primer lloc, parlar francès i no llatí dona un caràcter intimista i fins i tot col·loquial, allunyat de l'exposició sistemàtica pròpia del tractat. Ara bé, això no és suficient. Per exemple, les *Confessions* d'Agustí d'Hipona tenen aquest mateix caràcter i estan escrites en llatí. No basta, doncs. Una segona causa és allunyar-se del tipus d'exposició que correspon a l'acadèmia i... no menys del llenguatge que també hi correspon. No s'ha d'oblidar que Descartes és fora de l'acadèmia, no és un professor universitari i, amb això, tal vegada està menys exposat a la censura. Aquesta segona raó casa millor amb la insistència cartesiana a presentar les seves investigacions com a resultats personals que en principi només són aplicables a ell mateix i que s'exposen al públic per si de cas poguessin fer servei a algú. Tot i així, no deixa de ser una bona argücia retòrica, ja que el jo que parla, l'*Ego cogito*, és qualsevol cosa menys un jo personal i íntim, ans al contrari, pur formalisme universal i descontextualitzat. Potser és, doncs, una qüestió de preferència personal? Sí... i no. És cert que hi ha quelcom del caràcter cartesià que es va mantenir constant al llarg de tota la seva vida, poc donat a aparèixer en públic o a manifestar sense embuts les seves opinions. Fins i tot això es

manifesta en els judicis que va fer sobre Comenius! Però, no hi ha també una raó clarament de pressió social i protecció de la pròpia persona darrere aquest estil? En Comenius no trobam aquesta por per manifestar les seves opinions o per constituir un sistema o presentar les seves obres com a tractats més allunyats de l'estil discursiu i fins i tot assagístic de Descartes. I podem dir que no ho necessita! Ja està condemnat! És un heretge protestant que ha escapat de casa seva i que és un peregrí al món! Comenius no té por de l'autoritat, perquè no hi ha autoritat davant de la qual respondre. Ell mateix, com a bisbe de la *Unitas Fratrum* moraviana (Unió dels Germans Moravians), és l'autoritat. El context és clarament diferent, l'àmbit catòlic i el protestantisme previ a la reforma luterana —el protestantisme moravià és originari del segle xv— són dos mons clarament diferenciats.

Per altra banda, el projecte epistemològic exposat al *Prodromus* representa, en cert sentit, un projecte anàleg al que presenta Descartes al seu *Discours de la méthode*. Comenius, igual que Descartes, incideix en la necessitat de la reforma del conjunt dels sabers de la seva època, així com en la necessitat de trobar un mètode per aconseguir aquesta finalitat. D'aquesta manera, Comenius no dubta a afirmar que la saviesa és quelcom valuós. Al § 3 assevera:

Cujusmodi homines verè id sunt in reliqua mortalium turba, quod ipsum sapientiae donum inter alia mortalibus concessa bona, fulgentissimae gema, imò sidera mundanarum tenebrarum dispellentia caliginem.

I a la vegada al § 5 destaca la necessitat d'un mètode que ens ajudi a obtenir aquesta *gemma* valuosa que és el coneixement:

Nunc denique pertinax nonnullorum conatus emergit, *methodum studiorum* ad talem deducendi perfectionem, ut omnia humanâ cognitione digna facillimo negotio mentibus instillari queant.

I tot això perquè, com diu al § 8, l'obtenció de la saviesa no és fàcil, ans al contrari; i, a més a més, la institució escolar no facilita aquesta tasca, per la qual cosa conclou que per reformar el coneixement s'ha de reformar també l'escola.

Descartes fa gairebé el mateix. En primer lloc, assenyala el valor de la saviesa i la necessitat d'un mètode, com de fet llegim al prefaci al *Discours*. En efecte, el *Discours* està escrit «Pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences». I el mètode es fa imprescindible des del moment que s'assumeix que l'estat dels coneixements és feble i que necessita clarament una reforma. A la segona part del *Discours*, Descartes compara el conjunt del saber amb una ciutat. Fa una mena de falla en què situa l'origen de les ciutats en petits llogarets que progressivament esdevenen ciutats irregulars, amb edificacions de tota casta. Doncs bé, el mateix es pot dir del conjunt del coneixement: és multiforme, està compost d'una diversitat d'opinions, però no sembla que hagi estat construït de nova planta. Descartes sosté aleshores aquesta necessitat de construir l'edifici del coneixement sobre un basament sòlid:

Et ie creu fermement que, par ce moyen, ie reussirois a conduire ma vie beaucoup mieux que si ie ne bastissois que sur de vieux fondements, & que ie ne m'appuiasse que sur les principes que ie m'estois laissé persuader en ma ieunesse, sans auoir jamais examiné s'ils estoient vrais. (A.T. VI, 14).

El problema és, aleshores, la seguretat, la certesa dels coneixements que hom empra per dirigir la seva vida. Si bé en Descartes la reflexió no se centra en la institució educativa, sí és cert que trobam referències a aquesta al llarg de tota la segona part. Però si això és comú a les idees reformistes que podem trobar al *Prodromus* i que, de manera més clara, s'exposen en un text anterior com és la *Didactica Magna* en la versió txeca, no es poden perdre de vista les diferències. En efecte, per a Comenius la reforma no és una necessitat personal, és quelcom desitjable per a tothom, té un caràcter universal. Descartes, per altra banda, probablement influenciat per condicionants religiosos —és un catòlic que viu en països catòlics— assenyala el caire personal de la seva proposta. Així, a la mateixa segona part del *Discours*, podem llegir que:

Iamais mon dessein ne s'est estendu plus auant que de tascher a reformer mes propres pensées, & de bastir dans vn fons qui est tout a moy. (A.T. VI, 15).

Tot i això, hi ha elements comuns, com s'ha mostrat anteriorment. I també hi ha diferències més considerables que no afecten ja el nivell del discurs, sinó el seu mateix contingut. En primer lloc, Descartes destria allò natural d'allò sobrenatural, cosa que Comenius no fa: la pansofia abraça la veritat descoberta i la veritat revelada. En segon lloc, la finalitat d'aquest mètode no és només comprendre el món i reformar els costums —Comenius— sinó dominar la natura i treure'n profit. El cartesianisme és, doncs, lluny de la màxima comeniana *omnia sponte fluant*.

Respecte del que s'ha dit en primer lloc, Comenius afirma que la pansofia s'ocupa tant del coneixement de les coses humanes i de la natura com de les coses divines, en la mesura en què aquestes són cognoscibles. De fet, al § 27 sosté que els principis del coneixement són l'experiència sensible, la raó i la revelació. Comenius insisteix en l'aspecte religiós del coneixement; es tracta, doncs, no només d'esbrinar els secrets de la natura, sinó de conèixer les intencions divines en la mesura en què això és possible. Sobre aquest punt val la pena dir que al § 63 Comenius sosté la insuficiència del mètode baconià, ja que només se circumscriu a la natura i no a Déu:

Nobis verò ad pansophiae structuram auxilii parùm adfert, quia (ut dixi) ad naturae solùm arcana recludenda directum est, nobis autem rerum universitas respicitur.

A més a més, cal dir que el text del *Prodromus* està farcit de cites bíbliques i que aquestes tenen un valor justificatiu igual al de la raó. La Bíblia és, doncs, i així ho diu explícitament al § 92, la darrera font de justificació, principalment en aquelles qüestions especialment importants; així sosté que «in gravioribus materiis sacrae Scripturae autoritas, tamquam oris Dei attestatio». Per la seva banda, Descartes rebutja fer qualsevol afirmació de caire teològic i manté una separació radical, en principi, entre el coneixement natural i el coneixement revelat:

Ie reuerois nostre Theologie, & pretendois, autant qu'aucun autre, a gaigner le ciel; mais ayant apris, comme chofe tres assurée, que le chemin n'est pas moins ouuert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, & que les veritez reuelées, qui y conduisent, sont au dessus de nostres intelligence, ie n'eusse osé les soumettre a la foiblesse de mes raisonnements, & ie pensois que, pour entreprendre de les examiner & y reussir, il estoit besoin d'auoir quelque extraordinaire assistance du ciel, & d'estre plus qu'homme (A.T. VI, 8).

El text esmentat té un to prou prudencial tant per suposar que Descartes no vol problemes amb l'Església catòlica com per sostenir que el projecte cartesià es construeix deixant de banda la qüestió del coneixement de Déu. És a dir, tot i que assenyala la unitat del mètode i del saber, rebutja parlar del coneixement de les coses divines. Tot i que també es pot donar una tercera via, això és, hi ha una por justificada a les autoritats eclesiàstiques —això ho sabem positivament, doncs no va voler publicar el seu tractat *Le monde*— a la vegada que enceta com a via d'investigació un mètode que prescindeix d'obtenir coneixement diví, tot i que aquest mètode, com ja és sabut, garanteix els seus principis epistemològics mitjançant un Déu que assegura l'objectivitat dels continguts mentals i l'existència del món exterior (A.T. VI, 37 *et pass.*). Hi ha, a més, altres diferències notables. En primer lloc, Descartes, a diferència de Comenius, mai no acudeix a la Bíblia com a font de justificació; de fet, no trobam al seu text cap citació bíblica i, en segon lloc, podem dir que les afirmacions que fa sobre temes teològics —sempre des d'una postura molt respectuosa i subordinada al magisteri— es fan des d'una perspectiva que podríem denominar de teologia natural o racional, és a dir, des de la raó mateixa i sens perjudici del que pugui dir la teologia revelada. Dit d'una altra manera, l'ús de la teologia, encara que palès, es redueix a un ús de la figura de Déu que prescindeix de qualsevol funció soteriològica. Així, Descartes aspira a la saviesa humana per esdevenir «maîtres & possesseurs de la nature» (A.T. VI, 62), però no per cercar la salvació i el fi darrer de l'home, Déu, que és precisament allò que Comenius vol. Així, enfront de la idea de domini de la natura, el mètode de Comenius aspira a la construcció del temple de la saviesa, que té com a model les obres i la paraula de Déu (§ 38) i «ad ultimum nostrum finem, Deum», tal com sosté al § 15.

II. Les regles dels dos mètodes. Una comparació

Tant Comenius com Descartes es preocupen de formular un mètode i d'explicitar les regles d'aquest. En el cas de Descartes la qüestió queda resolta de manera molt sintètica a la tercera part del *Discours de la méthode*, mentre que Comenius, més prolix, hi dedica els paràgrafs que van del 82 al 93. A més a més, ambdós autors comparen la solidesa del seu mètode amb els procediments matemàtics que, així mateix, identifiquem com a paradigmes metodològics, i destaquen en qualsevol cas la necessitat dels procediments deductius, en cadena, per assolir els objectius del coneixement. Sumàriament, ambdós autors defensen el que podríem denominar un fonamentalisme epistemològic, en el qual es proposa partir de principis evidents i fer llargues cadenes de deduccions per tal de justificar tot l'edifici del coneixement. Fins aquí arriben les coincidències. Les diferències no són menors.

Seria una simplificació excessiva dir que on Descartes és un racionalista, Comenius és empirista, tot i que hi ha un tractament ben diferent de l'experiència sensible per part dels dos autors. Això no vol dir que, on Descartes tanca els ulls i contempla els primers principis que apareixen a l'espai de la consciència, Comenius els manté ben oberts cap al món sensible. Una lectura empirista i propera a Bacon és possible, com bé ha mostrat Clarke (1982), i, en efecte, es pot justificar no només apel·lant als textos eminentment científics, sinó fins i tot al text que ens ocupa en aquesta comparació: el *Discours de la méthode*. Els sentits en Descartes tenen un valor, constitueixen la font de coneixement del món exterior —de quina manera podríem accedir al món exterior?— però no

constitueixen font de justificació. La justificació epistèmica depèn de l'evidència que s'assoleix a l'espai de la consciència, on els objectes de coneixement s'individualitzen mitjançant el criteri de claredat i distinció.

Sembla que gairebé tothom té clar quina és la proposta metodològica cartesiana, puix que és ja un tòpic comú de qualsevol persona amb una mínima formació humanística i s'ensenya sistemàticament als cursos previs a la Universitat. Però com ja s'ha insinuat des del principi, hi ha també un mètode comeniològic que apareix formulat al *Prodromus Pansophiae*. La qüestió metodològica, doncs, és palesa a Comenius, qui no dubta a afirmar al § 82 que la pansofia requereix un mètode: «Pansophiae construendae methodus qualis requiritur». I al mateix § 82 trobam l'exposició del que podríem denominar mètode comeniològic. L'estratègia d'anàlisi consistirà ara a exposar les regles d'aquest mètode de manera sintètica i resumida per tal de, posteriorment, procedir a una comparació amb les ben conegudes quatre regles del mètode cartesià:

R.1 (§ 83). S'ha de procedir a una anatomia precisa de tot l'univers, és a dir, a una classificació exacta o inventari d'allò existent.

R.2 (§ 84). Allò que existeix ha de ser anomenat adequadament, amb precisió matemàtica i de manera exacta.

R.3 (§ 85). S'han de postular teoremes i canons —juntament amb les seves demostracions pertinents— a partir dels quals deduir les divisions i definicions de les coses.

R.4 (§ 86). Tots aquests preceptes s'han de considerar clars, unívocs i sempre per si mateixos.

R.5 (§ 87). Els axiomes de la pansofia han de ser reals i pràctics, no demostrats a priori, sinó explicats, ja que estan impresos dins l'ànima.

R.6 (§ 88). La pansofia no aporta res de nou, ja que tot allò particular es redueix als esmentats principis generals.

R.7 (§ 93). Allò que no pugui ser demostrat apel·lant als principis anteriors ha de ser formulat d'una manera més clara.

Com es pot veure, el mètode comenià és una proposta propera al mètode cartesià. Parteix de la consideració que per conèixer és necessari tenir una idea o notícia del que hi ha (R.1) i, en conseqüència, s'ha de ser capaç d'anomenar-lo amb exactitud (R.2). D'una altra manera, apel·la a la claredat i distinció a la qual es refereix Descartes a les seves primera i segona regles, és a dir, a no donar com a vàlid allò que no es pot aprehendre amb evidència i, per tant, identificar com a bàsic. En el cas de Comenius, l'imperatiu de l'evidència va lligat a l'encomi a anomenar correctament les coses. Això posa de manifest un aspecte lingüístic que no és palès a Descartes. Les regles 3a, 4a i 5a tenen un valor especial. No trobam un paral·lelisme amb les esmentades al *Discours* cartesià, però sí una referència a la qüestió dels principis en un rerefons comú a Comenius i Descartes. En efecte, podem veure a les referides regles una reformulació de la idea baconiana de «forma», és a dir, d'allò que se cerca com a objectiu de la investigació inductiva que proposa Bacon amb la seva lògica. S'ha de dir que, tot i la idea d'exactitud matemàtica que propugna Comenius, l'objectiu de cercar els axiomes de la realitat està a mig camí entre, per una banda, la ciència baconiana que cerca les formes dels fenòmens mitjançant el nou mètode inductiu i que es lliga a les idees renaixentistes de panharmonia sense separar-se excessivament de la física aristotèlica i la seva reelaboració renaixentista i, per altra banda, certa admiració matemàtica que comparteix amb Descartes i que es pot veure com un romanent platònic. Precisament la

regla 5a aprofundeix en aquesta tensió, atès que la pansòfia no es construeix a priori, sinó que és el fruit de l'explicació de tot allò que ja és present dins l'ànima però que, a la vegada, és el que també hi ha al món, ja que l'ànima és un microcosmos que reproduïx el macrocosmos. Aquesta formulació de la panharmonia es constitueix en un principi d'intel·ligibilitat i es pot veure com un antecedent clar del principi racionalista ja esmentat amb anterioritat. Així, és comprensible la 6a regla, que sosté que no hi ha res de nou, només l'explicitació del que ja hi és, atès que l'ordre real és també l'ordre de la ment humana en la mesura en què aquesta és un microcosmos. La filosofia, en la seva versió pansòfica, és també record i explicitació del que ja és sabut. L'obscuritat i la ignorància procedeixen de l'enterboliment produït pels afers humans; per això la reforma és necessària i s'ha de redreçar allò que està tort respectant una norma o cànon universal. Aquesta norma, la mateixa que la de la natura i l'home, en tant que criatura, també s'hi ha de sotmetre. El mètode comenià és, així, el camí que la raó humana ha de seguir per trobar una harmonia amb la raó universal i, d'aquesta manera, assolir els seus fins pràctics, a saber, la ventura en aquesta vida i la futura.

Bibliografia

- BURKE, P. (2002): *Historia social del conocimiento*, Paidós, Barcelona.
- CLARKE, D. E. (1982): *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid, Alianza Ed.
- KUNNA, U. (1991): *Das «Krebsgeschwür der Philosophie» Komenskýs Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus*, Academia Verlag, Sankt Augustin.
- POPKIN, R. H. (1979): *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Los Angeles.
- ROOD, W. (1970): *Comenius and the Low Countries*, Van Gendt & Co., Amsterdam.
- ROSSI, P. (2002): *Clavis Universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Il Mulino, Bologna.
- SCHALLER, K. (1967): *Die Pädagogik des Johann Amos Comenius um die Anfänge des pädagogischen Realismus im 17. Jahrhundert*, Quelle & Meyer, Heidelberg.
- VAN DE VEN, J. y BOS, E. J. (2004): «Se nihil daturum- Descartes's unpublished judgement of Comenius's Pansophiae Prodromus (1639)». *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (3), p. 369-386.

Taula (UIB)
núm. 44, 2012

III. SECCIÓ
D'ESTUDIS ESLAUS I
COMENIOLÒGICS

**LA JANUA LINGUARUM (SALAMANCA, 1611)
DE LOS JESUITAS IRLANDESES DE
SALAMANCA Y LA JANUA LINGUARUM
RESEERATA (LEZNO, 1631) DE J. A. COMENIO**

Francesc Torres Marí

Universitat de les Illes Balears

ABSTRACT: This paper is about the relation between the *Janua linguarum* (Salamanca, 1611) written by the Irish Jesuits and the *Janua linguarum reserata* (Lezno, 1631) by Comenius. We analyse the *Janua salmanticensis* and make a comparison about the similarities and differences between both projects.

KEY WORDS: *Janua salmanticensis*, *Janua linguarum reserata*, Comenius, project, teaching languages, comparison.

RESUMEN: Este artículo aborda la relación entre la *Janua linguarum* (Salamanca, 1616) de los Jesuitas irlandeses de Salamanca y la *Janua linguarum reserata* (Lezno, 1631) de J. A. Comenio. Se analiza la *Janua salmantina* y se establece una discusión sobre las coincidencias y diferencias entre ambos proyectos.

PALABRAS CLAVE: *Janua salmantina*, *Janua linguarum reserata*, Comenio, proyecto, enseñanza de las lenguas, comparación.

I

En el año 1611, en la editorial Francisco de Cea Tesa, se publica por primera vez la *Janua linguarum* de los jesuitas irlandeses de Salamanca. En la portada podemos leer: «*Janua linguarum sive modus maxime accomodatus, quo patefit aditus ad omnes linguas intelligendas. Industria patrum hibernorum Societatis Jesu, qui in Collegio eiusdem nationis Salmanticae degunt, in lucem edita: et nunc ad linguam Latinam perdiscendam accomodata. In qua totius linguae vocabula, quae frequentiora, et fundamentalia sunt continentur: cum indice vocabulorum, et traslatione Hispanica eiusdem tractatus.*»

La estructura de la *Janua* corresponde a la propia de un libro escrito en el siglo de Oro. Las partes que la constituyen nos informan sobre la empresa de editar y el control ideológico que se ejercía sobre los libros.

En la página 1 hallamos tres cartas de examen y aprobación de los padres Hernando Vázquez de Guzmán, S. J., Gaspar Sánchez, S. J., Juan Luis de la Cerda y Antonio Sánchez. Estas cartas están fechadas en el año 1609 y en ellas se afirma su utilidad y su adecuación con las buenas costumbres. Hernando Vázquez de Guzmán afirma: «... de ser un medio para aprender cualquier lengua muy breve. Las sentencias son tan a propósito de las buenas costumbres, que deseo verlas ya impresas para que se lean en nuestras escuelas.»

En la página 2 hay una carta del Padre Luis de Valdivia, S. J.¹ (Madrid,1609), dirigida a los padres jesuitas irlandeses de Salamanca. Nos ofrece una información decisiva para comprender el alcance de la *Janua*, ya que su autor se manifiesta deseoso de que se imprima antes de que se vuelva a las Indias. Ha estado veintidós años allí y ha aprendido con gran trabajo muchas lenguas de los indios. Considera que la obra citada es un invento para aprender con notable facilidad el Latín y las lenguas de los indios. Drahomíra Srýtrova afirma: «Y siendo, como una vez ya se mencionó, el objetivo fundamental de los jesuitas, desde su llegada al continente latinoamericano, la conversión del indio al cristianismo, no es de extrañar que la guerra defensiva, adoptada y apoyada por la Corona, llegara a ser una empresa exclusivamente jesuítica.»²

¹ El padre Luis Valdivia , S. J., nació en Granada (1561) y murió en Valladolid (1642). A los 20 años ingresa en la Compañía de Jesús. En 1580 es destinado al Perú, después de haber sido ordenado sacerdote, siendo nombrado profesor de Filosofía del Perú. Dedicado al estudio de las lenguas del país, sus superiores le enviaron a las misiones de Cuzco y de Juli. Posteriormente el padre Baltazar de Pina le escogió como compañero al encargarse de llevar a los jesuitas a Chile, entonces en plena guerra. El conde de Monterrey , gobernador de aquel país, le envió a la Araucanía, permaneciendo allí hasta que regresó a España, retirándose al Convento de San Ambrosio de Valladolid, donde fue por espacio de seis años prefecto de estudios. Escribió las siguientes obras: *Arte y gramática general que corre en todo el Reino de Chile, con un vocabulario y confesionario* (Lima,1606), *Doctrina cristiana y Catecismo con un confesionario, Arte y vocabulario breves en lengua Allentiac* (Lima, 1621), *Relación de su estada en el reino de Chile para apaciguar aquellos rebeldes en el año 1621, Varones ilustres de España, Historia de la Provincia de castilla de la Compañía de Jesús, De cosibus reservatis in Societate Jesu.*

² Srýtrová, Drahomíra, “Algunos problemas de las investigaciones sobre la guerra defensiva en Chile”, *Ibero-americana Pragensia*, Año IV, 1970, pp.245-253, especialmente la p. 249.

En la página 3 se encuentra la aprobación del padre Francisco Galarça, Provincial de la Compañía de Jesús de Castilla (Salamanca,1609). EN la página 4, en la carta del Doctor Bartolomé Sánchez (Salamanca,1608), catedrático de Prima de Retórica, se nos proporciona una información respecto al contexto de la *Janua*, ya que se afirma en ella que el Rey le encargó la formación de un ilustre caballero irlandés y esto le permitió relacionarse con los jesuitas irlandeses de Salamanca. Después de haber examinado la *Janua* nos dice que «la puse en uso y procuré la misma experiencia en la lengua griega.» Sánchez escribe esto en 1608. Dicha información implica que el método de aprender lengua latina ya era conocido en estos años. La novedad consiste en su aplicación al Griego: «Experimenté que en tres meses hacía más fruto por esta vía que por la ordinaria en tres años.» Propone que se la dé a conocer en la universidad y así ayudar al uso de ella.

En la página 5, la carta del Maestro Baltasar de Céspedes, catedrático de Prima de Gramática en la Universidad de Salamanca (Salamanca,1608) nos informa de uno de los objetivos básicos de la *Janua*: «...dar noticias de los vocablos latinos primitivos, de donde se colligen los derivados, fácilmente, no he visto más apropósito jamás.»³

Céspedes conecta la metodología de la *Janua* con la historia de la enseñanza de las lenguas: «Artificio fue este, que los antiguos griegos lo exercitaron, y les imitaron algunos latinos, pero ni los unos ni los otros llegaron a la precisión que estas sentencias tienen.» El autor se propone ayudar a acreditar la obra y darle entrada con sus oyentes.

La *Janua* fue presentada al Consejo del Rey por el padre Diego Muñoz, S. J. y el Procurador de la Compañía de Jesús de la Provincia de Castilla (30 de Junio de 1610)y, de acuerdo con la pragmática sobre la impresión de libros, les fue concedida a los autores la licencia y el privilegio para imprimirla. El libro tiene 28 pliegos y cada pliego fue tasado en 4 maravedís por Juan Álvarez del Mármol, escribano de cámara del Rey. La petición de tasa fue realizada por el padre Diego Muñoz, S. J. y le fue concedida el 11 de Febrero de 1611.

Una vez que se recibió el privilegio del rey para la impresión de la *Janua* y el orden de la tasa, el impresor, habiendo consultado a los autores de la obra, imprimió la *Carta del impresor al lector*, en la que se informa de los siguientes puntos:

1) «...y es que en la segunda plana de cada hoja, se ponga en Latín , y en la plana primera de la hoja siguiente el Romance, antes con particular advertencia pusimos el texto latino en entrambas planas de cada hoja, y en la de la hoja siguiente el Romance de manera que guarden entre si el Latín y el Romance su debida correspondencia. La razón es porque en el orden común que guardan otros impresores en tales libros, vienen a caer en una misma hoja las dos lenguas, sin que el latín se pueda apartar de la lengua

³ Baltasar de Céspedes nació probablemente en Granada a fines del siglo XVI. Montells y Nadal (en su *Historia de la Universidad de Granada*) afirma que, según los documentos del archivo universitario, estudió en ella humanidades. Fue maestro de gramática y elocuencia en la universidad de Salamanca, ocupando la cátedra que dejó vacante Francisco Sánchez el Brocense. Escribió, mas no llegó a publicar, los tratados de gramática y retórica siguientes: *Sobre la facultad retórica*, *Discurso de las letras humanas*, llamado *El humanista*, *Sintaxis en castellano*, *Relaciones de las honras que hizo la Universidad de Salamanca el año 16111 a la Reina Doña Margarita* y *De Arte de la Gramática*.

vulgar. Mas en modo que avemos guardado el mismo texto Latino, que aquí va impreso se puede juntar con otras tantas hojas de cualquiera otra lengua vulgar, quitando, el que quisiere, las que en este libro tienen el Romance».

2) Advierte el impresor que «la Centuria undécima no tiene el lugar que debería tener por su orden de composición, sino el penúltimo de todas ellas: porque mudó el autor en la 12. Centuria el estilo, poniéndola en un discurso continuado, y no dividida en sentencias, fue porque si algún curioso hallase palabras bastantes de las Latinas para hacer algunas sentencias como las otras comunes a su parecer, para algún otro propósito suyo particular, tenga lugar, donde consiguientemente las pueda poner, y añadirles en frente el Romance.»

3) El impresor informa que para la redacción de la obra fue necesario examinar todo el «Calepino» con el objetivo de «entresacar los vocablos más familiares de los otros menos usados, y los fundamentales de los otros, que con facilidad se pueden collegir». Y finalmente en hacer y deshacer toda la obra muchas veces para dar lugar a este libro que fue elaborado e equipo: «de suerte que con gastar largos ratos en limar esta obra, tardó veinte años y más en acabarla de perficionar, siéndole aun forzoso sobre todo su trabajo, llamar a otros muchos, que tuvieses parte en la obra, y le diesen ayuda de costa.»

4) «Lo quinto, que las Centurias (cuyo propio lugar es el apéndice) fue porque tales palabras estaban ya encajadas en sus lugares antes que el autor hallase la invención del apéndice.»

II

Al analizar el «Proemio» de la *Janua linguarum* (1611) de los jesuitas irlandeses de Salamanca, constatamos que el motivo de su publicación fue la utilidad común. Ahora bien, las comodidades de esta *Janua* (facilidad, certeza y brevedad): 1) convienen a los varones apostólicos que se emplean en sembrar la fe en las regiones de los infieles. Así ocurre con el padre Luis de Valdivia, como ya hemos indicado anteriormente; 2) a los confesores en aquellos lugares frecuentados por extranjeros; 3) a los avanzados en edad que se desvían de las sagradas órdenes por enfado con la gramática; 4) no será necesario usar el vocabulario tantas veces; 5) será útil para entender los evangelios y las oraciones; 6) a los gramáticos y a los retóricos les proporcionará abundancia de palabras para aprender hebreo, griego y latín; 7) a los caminantes; 8) a los ocupados en varios negocios como los embajadores de los príncipes; 9) a los criados de nobles que no pueden acudir a los estudios públicos; 10) a los nobles; 11) a los que necesitan aprender lenguas vulgares; 12) permite corregir errores de pronunciación y ortografía; 13) y proporciona otras cosas que pertenecen a la elegancia de la lengua.

Los autores son conscientes de que había una tradición de juntar sentencias morales e imprimirlas, pero los que realizaron la presente *Janua*, organizaron arquitectónicamente dichas sentencias, imitando así la obra de Dios, el divino arquitecto, que podemos observar en los cielos, en la tierra y en el mismo hombre. Ordenar y no repetir las palabras se convirtió en una exigencia básica de los autores y sus colaboradores. No amontonaron una gran cantidad de palabras de una forma tosca y mal dispuesta. Orden y disposición vertebran la obra de los autores. Probablemente el trabajo de redactar la

Janua fue realizado por el jesuita irlandés, Guillermo Bateo⁴ y sus colaboradores. Guillermo Bateo adquirió una gran experiencia en sus estancias en diferentes naciones y a partir de sus contactos con diferentes grupos sociales y técnicos, etc. Otro aspecto importante es la valoración de los resultados del uso de este método. Se presenta una galería de personajes de distinta nacionalidad que valoran positivamente dichas pautas: un portugués, un italiano, un irlandés y un francés.

En el «Proemio» se compara la *Janua* con el arca de Noé: ésta contiene dos animales escogidos de cada género. Así ocurre también en la organización de la primera parte del cuerpo de la lengua, es decir, con los vocablos. La otra posibilidad es andar por todo el mundo hasta toparse con un animal de cada género, siguiendo el ejemplo anterior. Este último era el caso de las lenguas antes de la publicación de esta obra fundamental en la historia de la enseñanza de las lenguas, ya sean antiguas o modernas, en Europa y en otras partes del mundo.

En el «Comentario» de los capítulos de la *Janua*, los autores nos muestran sus conocimientos filosóficos, lingüísticos y pedagógicos, pues reúnen una capacidad analítica, sintética y comparativa ejemplares. A continuación expondremos brevemente el contenido del «Comentario» de los capítulos:

a) Título del capítulo primero: «Del orden que se ha de guardar en este tratadillo, y de las partes principales de que consta la noticia de alguna lengua». Los autores se refieren a la obra mediante los diminutivos «tratadillo» y «obrecilla». En este capítulo nos presentan su obra recurriendo a la metáfora o modelo del «arquitecto». Dios es el «inmortal artífice». Los puros y celestiales espíritus, la disconforme conformidad de la máquina celeste, la disonancia de los elementos, el imperio de la racionalidad sobre la irracionalidad, y la subordinada unión de la naturaleza común que aborrece el vacío, son ejemplos del orden y la medida que alaban la arquitectura divina. Por consiguiente, aún en las cosas mínimas hay que imitar al divino hacedor. Así los autores proponen, siguiendo el dicho platónico, «el orden es ánimo de las cosas», escribir la obra metódicamente. En primer lugar hay que guardar un orden, pero, además, hay que ser consciente de que se está usando, y afirman que hay que tener en cuenta el fin, los medios y las circunstancias. El fin de la obra es presentar un método para aprender todas las lenguas con certeza, facilidad y brevedad. Al ofrecer al lector las partes de una lengua, los autores se sirven de la metáfora «organismo». Así el cuerpo de las lenguas consta de cuatro miembros: los vocablos que da el diccionario, la concordancia, la gramática, las frases de los autores reconocidos y la elegancia de los retóricos con sus figuras.

b) Título del capítulo segundo: «De tres caminos de aprender las lenguas, regular, irregular y medio: y la comparación entre sí». En la enseñanza de las lenguas había dos métodos habituales. El camino regular es la gramática y sirve para guardar las

⁴ Guillermo Bateo (1564-1614) nació en Dublín y fue educado en la religión protestante, pero se convirtió al catolicismo y entró en el noviciado de Tournai que la Compañía de Jesús tenía en la provincia de Bélgica. Estudió en Lovaina y Padua. Fue nombrado rector de del Colegio irlandés de los Jesuitas de Salamanca. Murió en Madrid en 1614. Sus obras son *A brief Introduction to the true Art of Music* (Londres, 1584), la *Janua linguarum* (Salamanca, 1611), *Appareios para administrar el Sacramento de la Penitencia* (Milán, 1614), *A methodical Institution concerning the chief Mysteries of Christian Religion y Mercurius Bilinguis*.

concordancias. Tiene más certeza que el irregular y se tiene que seguir en el caso de las lenguas que no se usen comúnmente, como en el estudio del hebreo, griego y latín. El camino irregular es el uso común de los que aprenden por lección o habla en las lenguas vulgares. Los autores creen que ambos caminos son insuficientes y proponen un camino medio que iguale en certeza al regular y en facilidad al irregular.

c) Título del capítulo tercero: «Del camino medio de aprender las lenguas, que se ha de aplicar al primer miembro de los cuatro arriba citados». Los autores se preguntan por qué razón nadie aprende todo el vocabulario que se nos presenta en el diccionario, y hallan tres causas: la primera es que en el vocabulario hay palabras raras e inútiles. La segunda es el parentesco entre palabras. La tercera, que es considerada la principal, es que las palabras puestas en el diccionario no tienen ningún sentido, ya que «la memoria desamparada del entendimiento no las retiene.» Su propuesta para evitar los obstáculos es la siguiente: 1. Hay que dividir el vocabulario en vocablos raros, que son los menos frecuentes, y vocablos familiares, los más frecuentes; 2. Para eliminar el tercer impedimento se componen sentencias acomodadas a la memoria. Los autores concluyen que para presente edición de la *Janua* sólo saldrán los vocablos más familiares. En el caso de que el tratado tuviera éxito, volvería a elaborarse uno nuevo con los vocablos raros y nuevas exigencias. Hay una clara conciencia de que el aprendizaje de las lenguas tiene que ser contrastado con la experiencia y se tienen que valorar sus resultados. Por consiguiente, hay que proceder gradualmente en la elaboración de los nuevos métodos. orden y experiencia son factores sobre los que gira la teoría lingüística de la *Janua* salmantina.

d) Título del capítulo cuarto: «De juntar el índice, en el que se hallen los vocablos señalados con sus números». La claridad y la distinción tienen que adornar la arquitectura de los libros destinados al aprendizaje de las lenguas y hay que proceder con prudencia. Así se comprenderán los vocablos familiares y fundamentales. Un vocablo será raro o fundamental según los siete fundamentos que establece el autor: tiempo, lugar, estado significación, estilo, modo y opinión. El estado, es decir, las circunstancias en las que se encuentra inmerso el discípulo, es un factor básico a tener en cuenta en la enseñanza de las lenguas. Los límites que determinaron la selección de los vocablos fueron el estado de los discípulos, que estudiaban letras de humanidades en Flandes, «a donde (G. Bateo) pasó alegre carrera de sus estudios». El factor subjetivo de los discípulos y la experiencia de G. Bateo aparecen como elementos que vertebran de una forma consciente y decisiva su obra. Hay que resaltar la dignidad con que trata a los trabajadores manuales: «...no faltarán oficiales mecánicos que os hablen latín más expeditamente, que en otra parte por dicha los Letrados Iuriconsultos, y los naturales que professan letras; y usan en la plática familiar de la lengua Latina de mejor gana que de la materna.» Una norma fundamental al elaborar el índice con el número que tienen en las sentencias es la siguiente: «se havian de juntar las sentencias distintas por sus números poniendo cualquier vocablo en el índice con el número, que tiene en las sentencias, para que el desseoso de saber fácilmente entienda que sitio tenga cada palabra en las centurias.»

e) Título del capítulo quinto: «De las sentencias y oración continuada al fin de ellas». Después de dudar acerca del método más adecuado para juntar los vocablos en sentencias, los autores decidieron que se tuviese en cuenta la moralidad en cuanto fuera posible y así se pudo hacer hasta la sexta centuria. Ello fue debido a la antigüedad de del vocabulario y además, se vieron obligados a dejar fuera vocablos familiares que significan cosas feas que no se han de nombrar. Al final se compuso una «oracioncilla»

con las palabras que quedaban y este trabajo resultó muy laborioso, pues eran palabras que estaban esparcidas en el vocabulario por orden alfabético y muy disparatadas. Hay que añadir que tomó dos versos de Horacio y Ovidio simplemente por su autoridad.

f) Título del capítulo sexto: «De la congruidad». Los autores de la *Janua* estaban convencidos de que todas las cosas que en la gramática se comprenden en reglas, también se pueden enseñar en sentencias. Hay que resaltar que esta es la creencia básica que sustenta el edificio arquitectónico de este tratado o «puerta de las lenguas». Las sentencias han de ser fáciles como maneras de hablar comunes del camino irregular y ciertas como la vía regular del vocabulario, pues así se pegarán más fácil, cierta y rápidamente en los ánimos de los discípulos que si se usan solamente las reglas de la gramática. La gramática permite aprender científicamente las cosas que pertenecen a su método. El fin de la gramática es doble: 1º hablar congruentemente (de acuerdo con la gramática); 2º el otro es enseñar los preceptos científicamente, pues la congruidad se adquiere con método y camino de arte. Este segundo fin es más propio del arte y necesario en las lenguas escolásticas, es decir, en el aprendizaje del hebreo, griego y latín. Los autores son conscientes de la insuficiencia de su método, el camino medio, pues como vimos en el comentario del capítulo segundo, el cuerpo de la lengua consta de cuatro miembros: vocablos, concordancia, frases y elegancia. Sin embargo, en este «tratadillo» o «puerta de las lenguas» sólo saldrá a la luz la primera parte de este organismo vivo, el que pertenece a los vocablos.

g) Título del capítulo séptimo: «De las frases y elegancia». Una vez que el autor ha presentado la arquitectura de la lengua y el objetivo del «tratadillo», afirma la necesidad de crear un grupo de expertos para llevar a cabo la reforma de dicha obra. Tiene que discutirse en grupo, como vimos en el capítulo quinto, si se quiere realizar en forma de discurso continuado. La regla para mejorar la *Janua* tiene dos partes: 1ª juntar frases «de elegancia» como loas de Paulo Manucio para la lengua latina; 2ª los vocablos se han de reducir a una «oracioncilla» (un breve discurso) sin repeticiones superfluas de vocablos.

h) Título del capítulo octavo: «De las traslaciones de vocablos de otras lenguas vulgares». El objetivo es doble: 1º el que ya sabe la lengua vulgar, entiende las sentencias sencillas, 2º el que es perito en la lengua latina, que lo sea también en la lengua vulgar. Para el primer fin se traducirán palabra por palabra; para el segundo se ha de añadir otro trabajo: se ha de poner el número de la sentencia en que se halla. Aquí vemos la finura lingüística de los autores, pues se dan cuenta de la dificultad de la traducción y, especialmente, en el marco del aprendizaje de las lenguas. Su conclusión es que los vocablos tienen que ser estudiados en el contexto de las sentencias.

i) Título del capítulo nono: «De la impresión». Este capítulo nos cuenta que muchos varones prudentes le aconsejaron que imprimiese la obra. Un ejemplo es el caso de un jesuita francés de la provincia de Venecia que tenía que partir a América para la conversión de los indios orientales y occidentales. La imprimió, pues «... por amor de aquellos que van a la India, y a otras naciones de infieles a propagar y aumentar la fe.» Por consiguiente, una de las finalidades fundamentales de dicha obra queda claramente definida.

j) Título del capítulo décimo: «De las ejecución y circunstancias». Se afirma la utilidad de la obra, pues su fin es claro, los medios fáciles y la ejecución facilísima. La razón de dividir la obra en centurias reside en que los discípulos sepan cuantas centurias aprendieron y cuantas les restan por aprender. También es importante que cada alumno se conozca a sí mismo y a su memoria local. El problema de la memoria local se puede estudiar en los autores antiguos.

III

Si comparamos la *Janua linguarum* (Salamanca, 1611) de los jesuitas irlandeses con la *Janua linguarum reserata* (Leszno, 1931) de Comenio, podemos iniciar una discusión sobre las coincidencias y diferencias entre ambas obras y la originalidad de la segunda. Se puede afirmar que la expresión «platónica» que aparece en el «Proemio» de la *Janua* salmantina puede ser el punto de partida para introducir una creencia básica que vertebra ambas obras. Observamos que los jesuitas irlandeses se proponen mantener el orden y la medida que hallamos en las obras divinas (los cielos, la tierra y el mismo hombre). Dicho orden debe ser imitado por los artífices de obras del mundo de la cultura. Así se constata que la teoría de la imitación es un punto en el que coinciden ambas posiciones. El hombre es el arquitecto o ingeniero que tiene que dotar a la *Janua* de una arquitectura que signifique el triunfo de la racionalidad sobre la irracionalidad: hay que seguir el modelo aplicado por Dios, «arquitecto divino», en la Creación. Habría que elaborar una tabla comparativa entre los pasajes de ambas obras que aportan elementos para sistematizar la influencia de la Física de Aristóteles en los temas que son objeto de nuestro estudio.

El problema del método es otro punto de coincidencia entre las dos obras, puesto que los principios y las pautas metodológicos son repetidamente analizados y criticados, y los conceptos de certeza, facilidad, universalidad y novedad son características de dichos análisis. «Ser consciente del uso del nuevo método para el estudio de las lenguas» es una condición previa para la mejora de la situación caótica en la que se encuentran tanto los profesores como los alumnos. Este último punto tendría que ser tratado dentro del binomio prudencia-memoria. La finalidad, los medios, la ejecución y las circunstancias son factores que deben ser tenidos en cuenta en el proceso de enseñanza de las lenguas. Así «los límites de las capacidades de los alumnos» o la influencia de Huarte respecto al «examen de los ingenios» nos muestran la importancia del sujeto del proceso analizado en la *Janua* salmantina. La experiencia es otro punto de contacto, ya que los autores de ambas obras tienen experiencia docente y además, han vivido en otros países en contacto con diferentes grupos sociales. Así podemos recordar los casos de Baltasar Céspedes y de Luis de Valdivia. Se valoran los resultados obtenidos por otras personas. Al analizar un problema didáctico, Comenio inicia el estudio haciendo historia del mismo. Los jesuitas irlandeses de Salamanca afirman que «hay una tradición de redactar sentencias morales», pero no la aceptan y exponen sus razones. Ambas posiciones usan el esquema «historia del problema, análisis, crítica, método comparativo y alternativa» al estudiar el problema de la enseñanza de las lenguas.

Si antes hemos esbozado algunas coincidencias, aunque es imprescindible estructurar y matizar dichas afirmaciones en un trabajo futuro, ahora vamos a presentar algunos puntos en los que puede haber divergencias. Aunque Comenio haya bebido en las fuentes aristotélico-medievales, no podemos olvidar la tradición bohemia a la que pertenece, su período de formación y, especialmente, obras como la *Didáctica checa* y *Centrum securitatis*. Uno de los pensadores decisivos en la formación de Comenio fue Enrique Alsted, seguidor de Lull y Ramus, que propugnaba la reforma de la educación y de la enseñanza. Para poder llevar a cabo esta tarea consideraba que era necesario reformar las técnicas de transmisión del saber y elaborar una clasificación de las actividades manuales e intelectuales. Podríamos decir que está afectado del «mal del método» como la mayoría de sus contemporáneos. En su obra *De tribus sectis* (1609) y

Panacea (1610) pretende armonizar los métodos de Aristóteles, Llull y Ramus, además de ofrecer una panorámica de la situación en Alemania. Hay en su obra una pretensión de elaborar un nuevo sistema de las ciencias que agrupe en un «corpus» los principios fundamentales de todas las materias. Otro aspecto a tener en cuenta es el papel decisivo de la memoria como técnica de la organización enciclopédica de las nociones. La creencia que vertebra el pensamiento de Alsted la podemos resumir así: a pesar de la situación caótica reinante en el mundo del saber, hay principios universales a todas las ciencias y técnicas. La tarea primordial consistía en la búsqueda de este tronco común. Por consiguiente, hay una doble vertiente en el problema del método: una dirección del entendimiento y una confirmación de la memoria. El trabajo teórico tiene que reflejarse en una mejora de las condiciones humanas como sostiene Francis Bacon en su proyecto. Ahora bien, si no se elabora una ciencia que sirva de punto de partida para comprender las demás, no puede producirse dicho cambio.

La *Didáctica checa* (1628-29) nos muestra que hay que enseñar los elementos fundamentales a los jóvenes estudiantes, pero también conocimientos estrictos de las cosas. El objetivo de esta obra no era sólo que aprendieran el checo, su lengua materna, sino también que desarrollaran sus capacidades de analizar los materiales de toda índole que les presentara el mundo diario. En dicha obra hallamos la tesis que vertebrará toda su producción posterior: «sin el conocimiento de la suma total del todo, no se pueden conocer sus partes». Este modelo o metáfora de corte organicista no tiene el mismo origen ni abarca el mismo campo semántico que en la *Janua linguarum* de Salamanca. En el primer caso su origen es germánico y su radicalidad es absoluta. En el segundo es de origen aristotélico-medieval y tiene connotaciones metodológicas. En su obra anterior, *Centrum securitatis* (1625), ya nos encontramos con la creencia radical de que el mundo tiene que ser explicado como si fuera un árbol. La tarea de delimitar los orígenes germánicos o lulísticos de dicha creencia, con toda su riqueza de matices, es un trabajo imprescindible para la correcta interpretación de la *Janua linguarum reserata* de Comenio y, especialmente, de su originalidad.

Agradecimientos

Me es grato tener la ocasión de reconocer públicamente la ayuda de las personas que con sus consejos e indicaciones han colaborado en la preparación de mi artículo con el préstamo de documentos, con datos, con el acceso a bibliotecas y archivos difíciles, etc. Aquí deseo nombrar a Josef Polisensky, Bohumil Bad'ura y Simona Binková (Centro de Estudios Ibero-Americanos de la Universidad Carolina de Praga; a todos los miembros del Departamento de Comeniología del Instituto de Filosofía de la Academia de las Ciencias de la República Checa, a Stanislav Sousedík (Departamento de Filosofía de la Universidad Carolina de Praga; y a los organizadores de los congresos sobre Comenio que han tenido lugar en Uherský Brod.

Nota de los editores:

El artículo *La Janua Linguarum (Salamanca, 1611) de los jesuitas irlandeses de Salamanca y la Janua Linguarum Reserata (Lezno, 1631) de J. A. Comenio*, de Francesc Torres apareció publicado en *Ibero-Americana Pragensia* XXXIV, (2000), pp. 83-89. Lo reproducimos aquí íntegramente como pórtico a esta nueva sección de Taula dedicada al pensamiento eslavo y los estudios comeniológicos.



Naarden



NÁRODNÍ PEDAGOGICKÉ
MUZEUM A KNIHOVNA
J. A. KOMENSKÉHO

Prague



Muzeum
Jan Amos Komenského
v Uherském Brodě

Uherský Brod

Deutsche Comenius-Gesellschaft e.V.

Geschäftsstelle: Beate Motel, Richardstr. 80, 12043 Berlin; Tel. 030/681 68 18, E-mail: beate@motel-ricdorf.de
www.deutsche-comenius-gesellschaft.de

Vorsitzender: Prof. Andreas Fritsch, 14057 Berlin, Wandstraße 46, Tel./Fax 030/321 77 46, afritsch@vcdat.fu-berlin.de
Stellv. Vors: Prof. Dr. Meiner A. Meyer, 48159 Münster, Althausweg 119, Tel. 0251/21 37 64, meina.meyer@onlinehome.de
Schriftführer: Prof. Dr. Christoph Th. Schulte, Stuttgart; Schatzmeister: Bezirksbürgermeister a.D. Sigurd Harnt, Berlin



Berlin

Naarden and Berlin,

January 2013

Call for papers

The three Comenian Muses in the Netherlands and the Czech Republic in cooperation with the Deutsche Comenius-Gesellschaft organize an international conference in Naarden focusing on

Keys to the thoughts of Jan Amos Comenius in our time

Thursday, October 3rd to
Sunday, October 6th, 2013.

In many ways the world Comenius lived in is comparable to our world today. The conference participants are invited to focus on the description and evaluation of present-day keys to the life

and work of Comenius. How can we explain the motives of Comenius to live his life as he did?

In which ways can we compare his 17th century views to modern self concepts and world views? Which of his key ideas about family, school, church and state are applicable to contemporary issues in education, science, society, politics and philosophy?

Religious conflicts, new knowledge brought by research and scientific discoveries, national versus international fronts in politics, economic crises with a growing gap between the wealthy and the poor. All these problems were familiar to Comenius. He devoted his life to his church, to his fellow countrymen and – being a refugee for most of his life – to his fatherland. He established a culture of contact with theologians, scientists and statesmen, and this on an international basis.

He tried in his way to make the world a better place.

There will be keynote speeches, papers and workshops on Comenius and present-day theology, education, politics and science.

The Organising Committee: Drs. H. van der Linde and V. Hobeľant, Naarden.

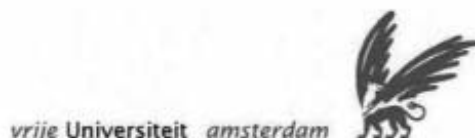
Prof. Dr. M. A. Meyer, Hamburg, Dr. M. Píňková, Prague, Dr. P. Zemek, Uherský Brod,

Prof. Dr. H. Woldring and Prof. Dr. W. Goris, Amsterdam.

Interested parties are invited to submit proposals for papers and workshops in English or German on the conference theme as described above.

Deadline for the submission of proposals for papers and workshops: **May 1st, 2013**

This conference will be organised with the support of



THE RITMAN LIBRARY
BIBLIOTHECA PHILOSOPHICA HERMETICA
HOUSE OF LIVING BOOKS



**Taula (UIB)
núm. 44, 2012**

**IV. RESSENYES
BIBLIOGRÀFIQUES**

AMENGUAL COLL, GABRIEL (2011): *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme, 222 pp.

Al final de la seva anterior obra, publicada ara fa ja cinc anys, *Antropología filosófica*, Gabriel Amengual ens havia situat als límits de l'home, tot repassant les seves estructures i determinacions més importants. I, un cop arribats al límit de límits, la mort, ens deia el següent: «con esto llegamos al punto donde la antropología debe ceder el testigo a la filosofía de la religión, donde se trata de la cuestión de Dios y de la relación del hombre con Dios» (p. 460). No hi ha cap dubte que amb aquesta nova obra, titulada *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, s'està continuant d'alguna manera aquell punt i final, convertint-lo en punt i seguit. Naturalment, no es tracta d'un tema recent, ja que la filosofia de la religió és gairebé el *leitmotiv* de la producció literària de l'autor. En aquest cas, comptem amb un recull d'estudis que giren al voltant dels tres temes que conformen el títol: el desig, la memòria i l'experiència, però també entorn de temes afins com la mística o el sofriment.

Probablement la peculiaritat de la filosofia de la religió que s'intenta fer aquí, a diferència sobretot d'un tractat d'antropologia filosòfica, no consisteix tant a fer la descripció de l'home en tant que home, i tampoc en l'intent d'anar *més enllà* de l'home, sinó precisament en el reconeixement d'un *més a prop* de nosaltres que ens configura decisivament. L'home no és *tan sols* l'home, purament i simplement, de manera que en un segon moment, i si de cas, apareixeria Déu com una necessitat o un complement més o menys accessori d'aquest. Al contrari, i sobretot per a aquells que l'han pensat a fons i amb sinceritat, Déu apareix com una «previedad absoluta» (p. 9), com un

abans no tan sols meu sinó de totes les coses. No debades l'experiència cristiana de la religió, de la qual aquí principalment es beu, queda com una experiència conflictiva, que interpel·la tots els homes i no tan sols aquells que en els moments d'oci decideixen dedicar-se a la religió. És justament perquè Déu és un *més aquí* i no un *més enllà* per la qual cosa ens incumbeix radicalment a tots, molt abans que tota altra qüestió immediata i del moment, de l'aquí i ara. És cert que la manera més habitual de parlar de Déu ha estat sempre plantejar-lo com un més enllà, com una exterioritat: «Dios es externo, la exterioridad, el totalmente otro; pero por otro lado, no es externo, la relación con Dios no es externa. Dios es más bien aquel que habita internamente el hombre, como el hondón de su propio ser, "más interior que mi interioridad" [...]. Pero tampoco se confunde con mi interior, puesto que a la vez [...] es "superior a lo más alto de mí"» (p. 46-47).

La previetat absoluta de Déu es presenta, doncs, com a hipòtesi de treball del llibre i queda xifrada al concepte d'*interioritat esfondrada*, que Amengual recull, com acabem de veure, del millor de l'experiència religiosa de tradició cristiana (sant Agustí), però també dels resultats i de les reaccions a l'experiència crítica viscuda al final de la modernitat (segles XIX-XX). Amb aquest concepte s'intenta recordar que Déu és una dada constitutiva de l'ésser humà, que és precisament al camí de l'autoconeixement on aflora el coneixement de Déu (sense confusió entre un i altre coneixement). O, dit amb altres paraules, que Déu no és una creació, una projecció de la imaginació humana, un deliri col·lectiu, justament perquè és abans el pròleg de l'existència

que no pas un apèndix d'aquesta. En aquest sentit, afirma Amengual al primer capítol, tenen raó totes les crítiques que històricament s'han formulat contra la religió, ja siguin les que provenen de Kant i Nietzsche, de Feuerbach i Freud o de Marx. A més, aquí es recorda també que han estat originàriament els místics «los primeros y más radicales críticos de la religión entendida como proyección o neurosis infantil» (p. 40). La crítica de la religió serveix a l'autor a manera de teologia negativa que ens ha d'ensenyar «cómo no hablar de Dios», contribuint «a que hagamos a Dios más divino purificando la imagen que nos hacemos de él» (p. 41). En definitiva, «nos ha dado mayor conciencia [humil] del misterio» (p. 41), cosa que no podem assimilar ja amb la renúncia orgullosa al pensament de Déu. No és possible, per emprar els termes d'un dels crítics de la religió, matar Déu i quedar-se amb l'home tot sol, sense Déu, perquè el que significa fonamentalment *home* és ja relació amb Déu, impossible clausura en si mateix i autosuficiència.

Fet aquest primer aclariment, el llibre avança cap al nucli pròpiament dit de l'obra que tenim entre mans: la transcendència inherent a la naturalesa humana, a través dels itineraris de la memòria, del desig, de l'experiència mística, del sofriment, per acabar amb un breu recorregut històric per les fites més importants de la filosofia de la religió a la llum sobretot del concepte d'experiència. Tots aquests itineraris o capítols il·luminen aquesta dada o supòsit fonamental: la previetat absoluta de Déu. Només així «la crítica de la crítica de la religión» (p. 15) podrà mantenir-se coherentment.

Per a l'estudi de la memòria, l'autor de referència és sant Agustí, tot seguint el fil de les *Confessions*. L'objectiu és recordar que la introspecció, camí cap i de la

memòria, és la manera com ens trobem a nosaltres mateixos; i ho fem en la forma d'un esfondrament. El jo s'experimenta descentrat, en remissió a quelcom altre amb el qual s'entra en relació. Aquest altre no el trobarà el pensador pròpiament a la memòria, ni tampoc fora d'aquesta, sinó més amunt o més profundament en l'abisme, és a dir, en ell mateix (en Déu mateix). A la memòria el que trobem és la petjada d'aquesta alteritat en la forma precisament d'absència de fonament; aquesta absència és el que Amengual anomena presència elusiva o, per emprar els termes gairebé sinònims d'un altre filòsof i fenomenòleg de la religió (Juan Martín Velasco), presència inobjectiva de Déu.

És d'aquesta manera com podem afirmar que Déu sempre ens ha acompanyat, configurant el nostre ésser, la nostra intel·ligència, la nostra experiència vital. Però si Déu sempre ha estat amb nosaltres, això vol dir sobretot que allò que sabem i allò que volem ve determinat ja com una resposta a aquesta inicial i immemorial trobada amb Déu. I això és el que intenta mostrar Amengual a través de la seva interpretació de M. Blondel i de la fenomenologia del desig: «hablar del deseo es hablar del motor, de la fuerza vital, que está por debajo de su razón y su voluntad» (p. 95); Déu apareix com aquell gràcies al qual «hay pensamiento y experiencia» (p. 117), però sobretot desig, voluntat i llibertat. Déu és al principi com aquell que ens dóna amorosament un espai per a l'acció; per tant, Déu, que és amor, permet que al món hi hagi amor, perquè tot l'amor del món és una resposta a aquest amor inicialment rebut. La vida de l'home apareix com una recerca de Déu, però també i fonamentalment com una resposta a Ell, com un viure ja des de sempre comptant amb Ell (malgrat que la nostra voluntat insincera es reduplicui, desconnectant-se

de la memòria i oblidant aquesta veritat essencial).

Completen aquestes descripcions un estudi sobre les afinitats entre la mística i la filosofia, amb l'objectiu de mostrar com la filosofia no és una reflexió derivada i segona sobre unes suposades experiències místiques inicials sinó que, tant per l'exercici com pels seus objectes, la filosofia és també mística. A aquest estudi en segueix un altre sobre el misteri de la creu enfocat des de la filosofia, com a dues dimensions aparentment oposades: «nos preguntamos, pues, si puede haber razones antropológicas, por lo menos de congruencia, para aceptar y motivar la aceptación del sufrimiento» (p. 148). Si hom accepta viure la vida de l'única manera com aquesta resulta vivible, això és, amb sinceritat amb un mateix i amb la veritat, és a dir, en resposta amorosa a Déu, no pot sinó veure la creu «como una perspectiva que se hace presente en la vida humana» (p. 148). El seguiment de Crist és una vida d'amor; però no un amor com a resposta a l'amor rebut dels altres, ja que d'aquests sovint no es recull més que rebuig, sinó com a resposta a l'amor

incondicional de Déu. Per això és que «la cruz es la revelación de Dios y de que Dios es amor» (p. 165). Finalment, l'objectiu de l'últim estudi és indicar, de manera històrica, la transformació que ha sofert la teologia filosòfica en filosofia de la religió, partint del principal destructor de la teologia filosòfica, Kant, passant per Jacobi, Schleiermacher, Hegel i els posthegelians, James i, finalment, Rudolf Otto. Aquest recorregut mostra «una creciente acentuación del elemento experiencial [amb el qual] se pretende poner de relieve el carácter específico de lo religioso: que jamás puede ser confundido ni reducido a ideas» (p. 206). El coneixement religiós és qualificat aquí d'existencial «porque en él se encuentra implicado el sujeto mismo, la orientación de su vida, el sentido de su existencia» (p. 206). La fe no ho és respecte d'un corpus de veritats sinó que és una relació personal amb Déu a la qual ens adherim activament. El resultat d'aquest llibre és, per tant, una visió lúcida, actual i des de múltiples perspectives, de la realitat filosòfica de la religió.

Lluís Celià Ginard

DELPHINE KOLESNIK-ANTONIE (2011) Descartes. *Une politique des passions*. Paris: PUF, 152 pp.

Delphine Kolesnik-Antonie es actualment «maître de conférences» en el ENS de Lyon. Prof. De Història de la filosofia de la època clàssica. Su investigació aborda el cartesianisme y las diferentes recepciones del mismo en la historia. Ha publicado *L'home cartésien; La force qu'a d e mouvoir les corps*, entre otras. La investigació que presenta Dephine

Kolesnik-Antonie, intenta mostrar que si bien es verdad que Descartes no escribe ninguna obra dedicada a la política, podemos hablar de una filosofía política no escrita pero si presente en todos los niveles de su reflexión y de su expresión. Para Delphine Kolesnik lo importante es preguntarse si y de que manera puede ésta ser puesta de relieve. Si Descartes no

elabora propiamente una filosofía política, sin embargo si se encuentran en su pensamiento numerosos fragmentos conceptuales que llevan a la política. Es estudio de los mismos permite entrever la importancia determinante de la «*générosité et l'amour –charité*» en la constitución y la conservación de los lazos sociales y políticos. Para Delphine Kolesnik los materiales para realizar este estudio no deben buscarse solamente en los textos oficiales de Descartes, sino también en los textos inacabados y póstumos, en la correspondencia y en los documentos de la *Querelle d'Utrecht* y de la *Disquisitio Metaphysica*.

Así la investigación encara primero la cuestión de los caracteres de la multitud y de los gobernantes siguiendo las refracciones del tema de la diferencia de espíritus en *Le Discours de la méthode*, la *Lettre- Préface aux principes de Philosophie*, la *correspondence avec Elisabeth* y la *Querelle d'Utrecht*. El capítulo II, a partir de la *correspondence* y les *Pasions de l'âme*, tematiza la cuestión de «*l'estime de soi*» como principio necesario de injusticia, donde se piensa una prudencia humana fundada sobre la caridad interesada. El problema que cabe examinar, es el siguientes: teniendo en cuenta que los individuos son movidos por sus caracteres y pasiones y a la vez son potencialmente libres y responsables, como entonces hacer que encuentren un interés a unirse los unos con los otros en un todo sin que se degeneren en un enfrentamiento por el poder, es decir, que las partes estén perpetuamente más preocupadas por ocupar el mejor sitio en el conjunto o al menos no ocupar la peor o la última. Según Delphine Kolesnik, en primer lugar cabe poner de relieve la necesidad y la dificultad de los individuos, de descentrarse de ellos mismos, para integrarse en una totalidad o a la parte principal de esa totalidad. Es

precisamente una pasión: la pasión del amor y de la estima que tiene esa función en la antropología cartesiana. El capítulo III, centrado sobre la *Disquisitio Metaphysica*, tematiza la eficacia política de la retórica y finalmente en el capítulo IV, se pone al día la fecundidad de una análisis físico de la estructura de las pasiones para fundamentar una política realista, sin perder de vista «*l'ideal généreux*». La investigación centra la reflexión sobre gobernados y gobernantes, en el terreno de la antropología mecanicista, mostrando como «*l'estime de soi*» fomenta una injusticia de la cual se debe partir para repensar la vida social de forma pragmática, repensar la eficacia política de una retórica preocupada por utilizar los afectos de los lectores guardándose de caer en la tiranía de los espíritus, e interrogar la fecundidad de una análisis físico de la estructura de las pasiones para fundamentare una política realista.

Una vez realizado el itinerario por los textos publicados, los proyectos inacabados y diferidos, los escritos polémicos y la correspondencia, se devela progresivamente la importancia y la complejidad de las consideraciones políticas de Descartes. Para Delphine Kolesnik, existe una política en el filósofo, si con ello designamos una reflexión profunda sobre la manera en que los hombres son susceptibles de regular mejor sus relaciones en el seno de un todo y de acuerdo con su naturaleza compuesta de alma y cuerpo. La particularidad de la posición cartesiana proviene de la tentativa de conciliar, por una parte, un cierto realismo o pragmatismo, interrogándose, sin un a priori moral, ver moralizante, sobre la manera en que lo hombres se comportan habitualmente y sobre lo que, en consecuencia, es susceptible de permitirles vivir en comunidad causando los menos errores

posibles; y, por otra parte, una preocupación ética esforzándose, notoriamente, vía el retrato tipo del género, de considerar lo que depende verdaderamente de cada uno de entre ellos: la firme resolución de siempre utilizar «*droitement*» de su libertad o arbitrio, o de jamás carecer de voluntad para emprender y ejecutar la cosas que juzga ser la mejores. Lo que significa aquí seguir perfectamente la virtud.

Se comprende, por tanto, enseguida que las lecturas alternativas «Descartes demócrata o Descartes elitista», no es una sola, y como cada una de las recepciones¹ (Thorez²/Barres, por ejemplo), puede ser fundamentada sobre algunos textos. Descartes puede ser considerado elitista si consideramos el nivel de exigencia de su

moral excluye ipso facto de la vida justa a una mayoría de hombres, una multitud o una «*turba*» apasionada y únicamente reocupada de establecer relaciones con la alteridad vía el prisma de esa estima injusta de sí. Pero puede ser considerado demócrata, si consideramos los eventuales «*défauts de naissance*» pueden siempre, al menos en derecho, ser corregidos por la «*bonne Institution*»; en el sentido donde esta multitud designada siempre, potencialmente como un conjunto de individuos libres; y sobre todo en el sentido donde el «*cogito*» el mismo no puede nunca verdaderamente alejarse de su mirada sesgada que lleva sobre sí mismo y sobre los otros.

Pau Frau Buron

¹ Sobre las diferentes reapropiaciones de Descartes por los nacionalistas, ver el capítulo XIV de la obra de referencia de F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, «L'Esprit de la Cité», 2002, p. 269-292

² Ver respectivamente *L'Action française*, 15 octubre de 1899, p. 314sq. et «Le 350 anniversaire de Descartes», *CEuvres de Maurice Thorez*, Paris, 1950-1965, 23 volúmenes, t. XXII, p. 60-68.

DERRIDA, J. (2010): *Seminario la bestia y el soberano I (2001-2002)*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 406 pp.

DERRIDA, J. (2011): *Seminario la bestia y el soberano II (2002-2003)*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 356 pp.

Jacques Derrida (El Biar, 1930 - París, 2004) ha estat un dels filòsofs més prolífics de la segona meitat del segle XX. Pare de la «desconstrucció» i eminent coneixedor de la fenomenologia, l'ontologia hermenèutica i la psicoanàlisi, ha llegat una obra portentosa en la qual s'entrellacen diferents tipus d'*escriptura*, en un afany renovador quasi sense

precedents. Entre la seva extensa obra hi trobem conferències, tractats, «reflexions» o entrevistes que constitueixen el teixit vital d'un pensament tan inesgotable com digressiu.

Una part molt important d'aquesta producció la constitueixen els seminaris que el filòsof francès d'origen algerià impartí al llarg de la seva carrera docent a

la Sorbona, l'École Normal Supérieure i l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, així com en diverses universitat dels EUA i la resta del món. D'aquests cursos, els realitzats a l'EHSS des de 1991 fins pràcticament la seva mort, s'han convertit en una font privilegiada del pensament derridià. De fet, els seminaris, que ara es comencen a editar en el format original, són la base de moltes de les obres i un lloc privilegiat per poder-hi copsar aquesta filosofia de *la différence* i *la trace*.

En aquest sentit, els seminaris *La bestia y el soberano* són la millor font per poder analitzar els problemes que obsessionen Derrida durant els darrers anys de la seva carrera, marcada per la crítica a la tradició filosòfica: la qüestió de la *sobirania* com a expressió de l'autoafirmació de la vida, la responsabilitat eticopolítica com a obertura a l'alteritat i, molt especialment, la qüestió de l'*animalitat* en relació amb la configuració de món. De fet, el problema de l'*animal* representa el punt cabdal de la reflexió, en tant que s'entén l'*animalitat* des del plantejament de la pregunta de la «vida» de l'ésser viu en general. És a dir, en tant que s'entén la *vitalitat* o la *naturalitat* des de la seva mateixa determinació sobirana, rastrejant, a partir d'aquí, els talls i les cesures instituïdes entre l'home i l'animal.

Així, al primer volum, que inclou un total de tretze sessions, desenvolupades entre el desembre de 2001 i el març de 2002, Derrida proposa una lectura de la problemàtica que lliga la sobirania i l'*animalitat* al llarg de la modernitat. Multitud de referències filosòfiques que van des de Rousseau, Hobbes i Maquiavel, fins a Nietzsche, Heidegger, Levinas, Deleuze, Lacan o Agamben, passant per la tradició literària de La Fontaine, Lawrence, Valéry i Celan, serveixen a Derrida per intentar traçar les marques que estructurin la metafísica i l'ontoteologia

des de la diferència específica, i a vegades insuperable, entre l'ésser viu humà i els animals. Un tall que es presenta de forma acrítica i que possibilita, segons el filòsof, l'obertura de món des d'una contraposició violenta amb l'*animalitat*. És a dir, el que és «pròpiament humà» sorgeix en la institució de la distinció entre *zoé* i *bíos*, i l'elaboració d'un discurs sobre la vida (*zoològic* i *biològic*) que pressuposa el singular plural «animal».

Ara bé, Derrida, en aquest espai on sembla que sorgeix el que es podria entendre com l'antiga qüestió de la *physis* i el *nomos*, assegura que l'*animalitat*, d'una forma o altra, sempre retorna. Com si fossin «espectres», els animals es fan presents, sobretot, quan l'home intenta parlar de l'autodeterminació ètica, jurídica i, eminentment, política. Per l'autor, les figures clàssiques i modernes de la *bestialitat*, ja sigui el llop, la guineu i el lleó, o bé la serp, el colom i el gos, donen compte d'aquest fenomen i recorren la taxonomia històrica del polític en la configuració del Dret. Així, aquestes figures «zoològiques» representen un espai extraordinari respecte a la instauració de la llei i, pel filòsof, deixen entreveure l'evidència que lliga la qüestió de la sobirania a les bèsties: el sobirà i l'animal, l'autodeterminació de si i la *bestialitat*, comparteixen el vincle originari de trobar-se «fora de la llei». I això, com es fa palès, afecta el «subjecte» i les distincions que es puguin determinar entre la natura i la llei, entre trobar-se i determinar-se humà. I fins i tot, la possible determinació de la figura del «sobirà absolut» que representaria la divinitat i el nom de Déu.

Pel filòsof francès la tradició filosòfica no ha privilegiat, però, aquest caire afirmatiu, i alhora desestabilitzador, del problema de la *sobirania* intentant tapar les conseqüències d'aquesta «facticitat» a partir de la instauració d'un ordre

ontoteològic repressiu envers la vida *com a tal*, i en especial la vida animal. De fet, pròpiament, aquí apareix la qüestió del *logos* des de la seva codificació aristotèlica. Al contrari que l'animal, l'home pot comunicar la seva *ipseïtat*, a través de la paraula que copsa el món. Dins la tradició, aquesta «comunicació» és el vincle de la sociabilitat, que rebel·la l'home com un ésser que respon, com un ésser «responsable». L'acte sobirà de la determinació de si de l'home i la seva comunitat queda marcat a la llei que ell mateix es dóna i que, des del mateix moment d'instituir-se, haurà de «respondre» davant d'alguna instància o «institució». Haurà de donar compte de l'altre i a l'altre. Així, en la tradició occidental, només Déu (com a sobirà absolut) i els animals (com al «marge de la llei») podran ser «irresponsables», en tant que no donen compte, no responen.

Ara bé, per Derrida, considerar que els animals no responen implica un «prejudici» que deixa entreveure aquesta violència exercida envers la resta d'éssers vius. Aquesta violència de la cesura entre l'home i l'*animalitat* que, tot i així, sempre retorna i obsessiona. «Des de Descartes hasta Lacan inclusive, des de Kant y Hegel hasta Heidegger inclusive, y por lo tanto pasando aquí por Hobbes, el prejuicio más poderoso, el más impasible, el más dogmático acerca del animal no consistía en decir que éste no comunica, que no significa y que no tiene ningún signo a su disposición, sino que no responde, reacciona pero no responde» (pàg. 82), assegura el filòsof francès, que destaca que fins i tot en les crítiques més sagnants al *biologisme*, com és el cas de Heidegger, es pretén mantenir aquest prejudici com un llindar insuperable. Així, pel filòsof alemany, el *Dasein* és molt més que un «animal racional», que un ésser viu dotat de *logos*; però la determinació d'aquest ésser *ex-sistent*

implica una violència nominativa contra la resta d'éssers vius: els animals no tenen «possibilitat», són pobres en món i no saben, pròpiament, el que és morir.

Al segon volum del seminari, que inclou deu sessions impartides des de desembre de 2002 fins a març de 2003, Derrida desenvoluparà, precisament, un diàleg acurat amb el problema del «món» en Heidegger. El filòsof francès se centra, sobretot, en el seminari impartit pel filòsof alemany el 1929 sota el títol de «Die Grundbegriffe der Metaphysik», en què apareixen les tres tesis més famoses sobre la constitució de món des del problema de la «vida»: la pedra *no té* món, l'animal *és pobre* en món, l'home *és configurador* de món. Per Derrida, el *Welt* heideggerià es troba en connexió amb una crítica a l'animalitat *com a tal*, una crítica des de la negativitat de la seva privació. L'ésser humà, des de la reflexió heideggeriana, és l'únic que crea món, assumint aquesta exclusió de l'animalitat com a instància sobirana. Una problemàtica que el filòsof francès rastrejarà també, al llarg del seminari, a través d'un altre text del tot heterogeni: el *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe.

Per Derrida el concepte heideggerià de *solitud*, la solitud vocativa de la separació, serveix curiosament com a punt vertebral per criticar aquesta exclusió dels animals respecte al món. L'animal «viu» a través de signes i respostes condicionades que no configuren pròpiament una obertura a l'exterioritat, sinó que el fan viure en una forma reclosa. Aquesta reclusió no aconsegueix obrir la dimensió de la separació necessària que permet entreveure l'ens en la seva totalitat, alhora que no permet parlar de «mundanitat». És a dir, no permet parlar, pròpiament, ni de sobirania ni de determinació. Així, per Heidegger el món és pròpiament humà, sense plantejar-se, segons Derrida, la qüestió de la «vida» en general. L'ésser

humà és l'únic configurador de món a través de la *physis* i l'animal és només una existència encapsulada que no respon. Ara bé, pel filòsof francès, de nou, aquesta «insularització animal» s'ha de tractar des de la consideració de la *sobirania*, des de la *ipseïtat* que és l'animal. I així, la qüestió de la «vida», com a tal, ha de tractar-se com un problema d'*alteritat*.

En aquest sentit, pel filòsof francès, Heidegger (en el seminari de 1929) només actualitza la qüestió aristotèlica de l'home com a portador de *logos*. L'animal és un ésser privat de racionalitat, de paraula i, en el fons, de la possibilitat de resposta. Des d'aquesta perspectiva, l'*animal* no tindria relació amb l'ens *com a tal*, no tindria *logos semantíkós*, no tindria una paraula significada. «En el fondo, todas estas gentes, des de Dafoe hasta Lacan pasando por Heidegger, pertenecen al mismo mundo para el que el animal está

separado del hombre por una falta múltiple de poder (palabra, morir, significante, verdad y mentira, etc.). Lo que Robinson piensa de su loro, Poll, es más o menos lo que Descartes, Kant, Heidegger, Lacan, y tantos y tantos otros, piensan de todos los animales, incapaces de una verdadera palabra responsable y que responde, de un *lógos semanthikós* y de un *lógos apophantikós*» (pàg. 336-337), afirma Derrida, ahora que deixa entreveure la possibilitat d'un viratge respecte a la relació de l'home i els animals. Un viratge que es plantegi de forma seriosa la qüestió de la «responsabilitat» i la «resposta» des de l'obertura ineludable dels problemes fonamentals: Què és el món?, Què és la sobirania? Què és la «vida» de l'«ésser viu»?

Miquel Ripoll Perelló

.....

GUENANCIA, PIERRE* (2012): *Descartes et l'ordre politique. Critique cartésienne des fondements de la politique*. Éditions Gallimard.

Este libro fue publicado en 1983 (París, PUF). Con motivo de la presente edición (Éditions Gallimard, 2012) el autor retoma y explica la intención de su proyecto mediante un breve prefacio y un *postface* más extenso. Hay que recordar que fue elaborado durante la crítica del marxismo (1970-1980). La situación política de su primera época le impulsó a dedicarse al estudio de la filosofía y sus

investigaciones en este campo le llevaron a abandonar la política al darse cuenta que la filosofía es la auténtica y verdadera política. En ella halla las herramientas teóricas y prácticas con las que poder enfrentarse a las pasiones de los grupos que detentan el poder, al chantaje de las ideologías comunitarias y a las manipulaciones. Así puede retroceder en el tiempo y, a la vez, observar la maduración de sus

* Pierre Guenancia es actualmente Profesor de Historia de la filosofía moderna en la Universidad de Bourgogne. Es un reconocido especialista en la obra cartesiana y el pensamiento clásico. Es autor de *Descartes et l'ordre politique*, (PUF), *L'intelligence du sensible* (Gallimard), *Lire Descartes* (Folio essais) y *Le regard de la pensée. Philosophie de la représentation* (2009).

ideas, que defiende actualmente con mayor firmeza y convicción. Entiende que el proyecto por la defensa y el aumento de la libertad del individuo no es privativo de la obra cartesiana, pero encontramos en el cartesianismo («Je pense») su fundamento metafísico. Este libro mantiene su carácter polémico al presentar el cartesianismo, es decir, su tesis de la libertad individual como una alternativa radical:

«Nous avons tenté d'opposer au chantage des idéologies communautaires une philosophie qui rehausse l'emblème des valeurs individuelles telles que le jugement, la liberté et la lucidité, une des rares philosophies qui permette d'émanciper la société de de la politique en réglant sur ces valeurs le libre jeu des rapports individuels.»

Pierre Guenancia sostiene que la libertad del individuo, especialmente, la libertad de separarse de grupos, partidos, colectivos en general, ha de considerarse como el valor de los valores, el que los sostiene a todos. Es el fundamento absoluto de la sociedad humana. Ha cambiado el contexto histórico (caída del totalitarismo comunista), pero sigue teniendo vigencia el peligro del comunitarismo, incluso puede que con nuevas máscaras más sutiles. El análisis y la crítica de la idea de que los individuos son miembros de un todo, ya sea un Estado, un partido político, una nación, una etnia, un pueblo, una comunidad religiosa, son dos tareas realizadas con gran rigor, pues está en juego la idea de la universalidad humana. Podría decirse siguiendo el dicho del campesino machadiano: «nadie es más que nadie.» Pierre Guenancia lo expresa así: «... un individu n'appartient à personne». El desencanto político actual iguala o supera con creces la época de los años 80: crisis económica, política, social, medioambiental, de valores, etc.

En el campo metodológico el autor se apoya sobre la siguiente creencia: el

significado de un pensamiento ha de buscarse en las palabras en las que se expresa y no en las que ha decidido evitar. Así usa con rigor los textos pertinentes del *Discours, Les passions de l'âme* y la *Lettre à Elisabeth*, septiembre 1646 (A.T. III, 581). Aunque conoce la obra de Leo Strauss, no se apoya en la autocensura. Ni tampoco en la fácil explicación de la máscara. ¿Acaso la V Parte del *Discours* está cubierta por un espeso velo?

Hay varias preguntas decisivas: ¿cuáles son las razones que llevaron a Descartes a silenciar el problema político en el campo de la filosofía? ¿Por qué no escribió una obra a la manera del *De cive* de Hobbes?, ¿puede la política ser una ciencia? Pierre Guenancia aduce tres razones, que considera que son claras y cada una de ellas suficiente por sí misma: (1) La ciencia es un conocimiento cierto y evidente. Las cuestiones que se debaten en política parecen por su objeto destinadas a permanecer indescifrables. Esta es la razón por la que la astrología y la historia (?) quedan excluidas de la enciclopedia de las ciencias. (2) Las acciones de los dirigentes políticos son insondables. (3) Acometer la reforma de un Estado no es propio de un individuo. Es una tarea que supera las fuerzas de un «Prometeo» individual. Ahora bien, esto no implica que Descartes no estuviera interesado en las cuestiones políticas. El autor nos recuerda los comentarios sobre «Il Principe» de Macchiavelli o el «De cive» de Hobbes. Por consiguiente, no hay ni desconocimiento de las obras políticas de sus contemporáneos ni desinterés por «el triángulo trágico» en el que vivió, la situación de guerra en las que abundaban los problemas nacionales, religiosos, políticos y sociales que observó como viajero atento. Así era en Bohemia (Bilá Hora, 1620).

Siguiendo la estela de Descartes, Pierre Guenancia critica a las almas

débiles o bajas que no pueden mantenerse por ellas mismas y tienen que recurrir a la maquinaria de un cuerpo y convertirse en una pieza del «reloj» o en una partecita un miembro sin autonomía de un «organismo». Lo mismo se podría decir si fuera un fragmento de una «obra de arte». Estos individuos sin substancia no podrán enfrentarse nunca a las distintas formas de poder que nos dominan, ya sean evidentes, enmascaradas o manipuladoras. La propuesta del autor es que cada individuo tiene que hacer el mejor uso posible de su libre arbitrio. No intenta proporcionar un decálogo religioso ni un ideario político cerrado.

La generosidad, la virtud cartesiana por antonomasia, es la propuesta de Pierre Guenancia. No canta las virtudes heroicas, aristocráticas o las propias del santo. El individuo generoso será aquel que piensa que cada uno de los individuos también puede llegar a ser generoso. Recuerdo uno de los panfletos en la *Revolución de terciopelo* (Praga, noviembre de 1989) y en él aparecía la palabra *respect*. Se exige respeto hacia uno mismo (hacia la propia substancia individual) y respeto hacia la substancia individual del otro. No se pide el ejercicio de prácticas angelicales (ni tampoco bestiales, evidentemente), sino que cada uno realice aquello que le permiten sus capacidades humanas que son limitadas. Ahí se reafirmaría el posterior influjo de Kant, uno de los autores apreciados por el autor, junto con el Marx de los *Manuscritos* de 1843-44 donde se analiza y critica los conceptos de la religión, el derecho y la política, Husserl, Sartre y Ricoeur. La dignidad del individuo y de la libertad son piedras trabajadas sobre las que se fundamenta el edificio filosófico.

En el capítulo V analiza la política según la razón en los proyectos de Hobbes y Spinoza. Estudiante de los teóricos de la política del siglo XVII sitúa en primer

lugar los debates sobre el derecho natural. Analiza y critica sus obras con gran finura y esta investigación le permite observar las coincidencias y diferencias entre las teorías de dichos autores y el proyecto cartesiano. Pierre Guenancia mantiene que la permanencia de los problemas filosóficos es lo que sustenta la existencia de una materia como la Historia de la Filosofía. Así tiene sentido hablar de «Descartes hoy», en el presente. Es pertinente recordar la respuesta kantiana a la pregunta sobre la Ilustración y los comentarios foucaultianos sobre dicha obra breve pero no menor. En el capítulo VI se enfrenta con la política del corazón de Pascal. Es interesante observar que ya en 1976 ya había escrito *Du vide à Dieu. Essai sur la physique de Pascal* y recientemente ha publicado *Divertissements pascaliens* (2010). Podríamos decir que es un genio que le persigue, pero le sirve para el análisis y la crítica de la Modernidad: «un hôpital de fous». El hombre del Barroco se encuentra perdido (situado) en un laberinto en Comenio y en un bosque en Descartes. En el capítulo VI vuelve a hacer hincapié en la política según el corazón y analiza y critica el espejismo del comunitarismo con sus engaños y aspectos acomodaticios. El capítulo VII es un regreso, un retorno a la obra cartesiana después de haber ajustado cuentas de una forma rigurosa con los proyectos que impiden presentar al hombre como un ser que se enfrenta a lo que cada individuo se representa como un mundo. No heideggeriza en la forma de presentar sus ideas (como ocurre en el caso de Jean Luc Marion) y se aleja de la mitología heideggeriana.

Para el autor la filosofía tiene una dimensión pública, siguiendo la estela de Descartes, Kant, Husserl y Foucault. No puede aislarse de lo que ocurre en el mundo y tiene que ofrecer soluciones

razonadas a los problemas de nuestro tiempo. Aquí y ahora. Podemos recordar una vez más que para el autor el núcleo o punto de partida son *La correspondencia con Isabel de Bohemia*, aunque no exclusivamente (véase *Regulae*), a la hora de expresar sus convicciones más profundas sobre el proyecto cartesiano. Éste puede ser profundizado a través de la lectura de *Descartes, chemin faisant* (2010). A través de sus doce estudios Pierre Guenancia nos introduce en los problemas nucleares del cartesianismo. No tienen una voluntad de ser un tratado sistemático del cartesianismo pero están imbuidos de la frescura del «hacer camino al andar» de Antonio Machado, poeta del pueblo. Así encontramos temas tan sugerentes como la idea como representación, la subjetividad o el sujeto en Foucault y Descartes, Descartes contra Maquiavelo, y Paul Valéry lector de Descartes (*Descartes por detrás* es una traducción al castellano de *Le pages immortelles de Descartes, choisies et expliqués par Paul Valéry*)

Como conclusión podemos afirmar que la reedición de *Descartes et l'ordre politique* (2012) es importante por su aportación al cartesianismo vivo (*Revolution* en sentido kantiano. Véase Cap. IV de la II Parte de la *Crítica de la Razón pura*) y a una mejor comprensión de la política en el siglo XXI; sigue siendo polémica por su forma, sus preguntas y soluciones; impulsa con entusiasmo y razón a volver a pensar las interpretaciones cartesianas tópicas, esclerotizadas; es necesaria como quedó demostrado durante la presentación y debate posterior en torno a este libro sugerente y a *Descartes. Une politique des passions* de Delphine Kolesnik-Antoine (PUF, 2011) que tuvo lugar el sábado, día 10 de noviembre, en el marco del *Séminaire Descartes* (en esta sesión el tema era *La société selon Descartes*), École normale

supérieure, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Sin embargo, cabe presentar algunas preguntas: (1) ¿Es suficiente en la actualidad la aportación de Leo Strauss sobre Hobbes? (2) ¿El republicanismo francés actual puede permanecer anclado en los valores de la Revolución francesa o tiene que plantearse nuevos retos como los que se presentan en *Les frontières de l'identité nationale. L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale* (París, 2012) de Abdellali Hajjat? (3) ¿Hay que tener en cuenta las aportaciones de J.M.L. Le Clézio, Dominique Bona, Leïla Sebbar, y Amin Maalouf en el campo de las «identités meurtrières» o las diferencias? (4) ¿Hay que tener presentes las palabras de Fiona Barclay en *Writing Postcolonial France: haunting, literature, and the Maghreb* (2011): «Invoked in these contexts, republicanism functions as a totalizing narrative of national identity, which becomes fixed and immutable in the myth of “la France éternelle”.» (5) ¿Habría que repensar las aportaciones de Ernst Tugendhat sobre los modos abiertos y cerrados de *comprender* individuo, nación y comunidad universal dentro del marco de un aristotelismo creativo? (6) ¿Por qué algunos miembros de la llamada Escuela de Frankfurt usaron los proyectos de Macchiavelli y Hobbes para desenmascarar al poder opresor establecido? (7) ¿Supera Descartes el rigor hobbesiano al analizar, criticar y ofrecer una alternativa a la síntesis aristotélico-medieval (*paradigma* en sentido kuhniiano) en la IV Parte del *Leviathan*?

El 18 y el 19 de Octubre, 2012, se celebró en la Faculté de Philosophie de l'Université *Jean Moulin* un Coloquio organizado por Emiliano Ferrari y Thierry Gontier con el patrocinio de la *Société des Amis de Montaigne* (Siam). El tema era *L'axe Montaigne-Hobbes:*

anthropologie et politique. Las nuevas aportaciones de los expertos sobre el problema y sus implicaciones en el mundo actual fueron importantes. Las pasiones, la imaginación en la construcción del sujeto, cuerpo natural y cuerpo político, las guerras de religión, y religión e impostura, fueron temas analizados y debatidos, en profundidad. Paralelamente y sin conexión alguna con el coloquio antes mencionado el 19 de Octubre a las 19:30 h. se presentó en una sala de la Biblioteca del Ayuntamiento de Lyon (con lleno y diálogo vivo posterior) *Histoires minuscules des révolutions arabes* (2012) de Wassyla Tamzali que tiene como objetivo: «Son ambition et sa force ne sont pas de répéter ce qui s'est dit partout ailleurs sur ces bouleversements, mais de creuser du secret de l'íntime, de l'inavoué, de l'imaginaire de chacun des

auteurs. Une belle et étrange excursion sous le prisme de quarante et une subjectivités pour regarder naître, se chercher, se réfléchir le monde dans lequel elles ont vu le jour, ces révolutions, qui demeurent, malgré tout, aussi extraordinaires qu'inédites.» El impacto de la mirada foucaultiana resultaba evidente a la hora de explicar la resistencia de los individuos y de una parte activa de la sociedad civil comprometidos con la libertad y la dignidad individuales y colectivas a pesar de la represión por parte de los poderes establecidos. Algo se mueve. Esta es la herencia cartesiana (¿de corte un tanto anarquista?) en la que ha operado en el pasado y nos cuestiona en el presente el polémico, útil y digno proyecto de Pierre Guenancia..

Francesc Torres Marí

GONZÁLEZ ROMERO, FÉLIX (2012): *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Enmarcado en una investigación de largo recorrido sobre la filosofía de René Descartes, el presente trabajo de Félix González constituye una aportación a los estudios dedicados a la configuración histórica del sujeto moderno desde el punto de vista moral. Con el fin de identificar y recomponer las bases de la moral moderna inaugurada por Descartes, esta obra presenta de manera sistemática una serie de pensadores que sirvieron de trasfondo teórico al planteamiento ético del filósofo francés, elaborado principalmente en su *Tratado de las pasiones* (1649) y en su correspondencia del periodo 1642-1649. En estos escritos Descartes lleva a cabo un

análisis de la naturaleza fisiológica, psicológica y moral de las emociones humanas subrayando la novedad de su planteamiento; sin embargo, como bien señala el profesor González, hay una serie de pensadores anteriores y contemporáneos a Descartes que ejercieron una influencia determinante para la elaboración de su propia concepción. Así, la presente obra nos ofrece una panorámica de aquellos autores que inspiraron la propuesta moral cartesiana, propuesta que refleja los albores de ese esfuerzo del individuo moderno por lograr desde sí mismo la autorregulación y la autodeterminación de su pensar y de su acción.

El profesor González establece una clasificación tripartita de los autores abordados, de manera que el presente trabajo se estructura en tres grandes bloques temáticos. El primero está dedicado a aquellos pensadores más próximos al estoicismo y al escepticismo, los cuales recogen una serie de ideas de los filósofos de la Estoa, principalmente en su vertiente romana: Justus Lipsius, Guillaume Du Vair y Pierre Charron. Como bien señala el profesor González, la recepción que hace Descartes del planteamiento moral estoico es ambivalente y es todavía objeto de controversia; sin embargo, la exposición de este primer bloque muestra con meridiana claridad algunas de las principales afinidades y diferencias que existen entre la propuesta cartesiana y la de estos autores.

El segundo bloque hace referencia a dos “tratadistas” cuyas obras forman parte del imaginario colectivo de los intelectuales de la época y están presentes en la formación filosófica y religiosa de Descartes: el *Traité de l’amour de Dieu* de François de Sales y el *De anima et vita* del humanista Juan Luís Vives. Entre otros aspectos, el profesor González pone de relieve las afinidades que existen entre el planteamiento del amor de ambos autores y el de Descartes, así como la circunstancia de que Vives es el único autor expresamente citado en el Tratado cartesiano.

Finalmente, el tercer bloque se centra en una serie de moralistas, inmediatamente anteriores a Descartes, cuya difusión e influencia fueron considerables en la época y que, sin embargo, han pasado generalmente desapercibidos en la historia del pensamiento: Jean-Pierre Camus, Nicolás Coeffeteau, Jean-François Senault y Marin Cureau de la Chambre. Estos “moralistas franceses precartesianos” ofrecen a Descartes una perspectiva

valiosa para su enfoque, que no es otro que la concepción positiva de las pasiones en contraste con el rechazo mostrado por el estoicismo, si bien es cierto que el filósofo francés se alejará de su planteamiento de fondo, fundado en la moral cristiana de la abnegación, en busca de un planteamiento más cercano a la *cura sui* de un sujeto fuerte que vive y reflexiona sobre sus experiencias pasionales.

Los objetivos de esta obra son varios y de alcance diverso. El primero consistiría en presentar, a modo de trabajo introductorio, los resultados de una investigación de largo recorrido centrada en la moral cartesiana y, especialmente, en un análisis histórico-crítico de la construcción moral del sujeto moderno y de su relación con el otro. En palabras del autor, el presente trabajo constituye una labor de recomposición y búsqueda de las bases de la moral moderna, de las raíces del individualismo y de determinadas formas de entender la solidaridad y la acción benéfica, todas ellas todavía presentes en nuestra forma de entender las relaciones con nuestros semejantes. El segundo objetivo, más concreto, sería el de mostrar con cierta precisión la vinculación que existe entre la propuesta moral cartesiana, presentada a sí misma como “novedosa”, y la de las propuestas de una serie de intelectuales contemporáneos, sin las cuales aquella no habría sido la que fue. Finalmente, su tercer gran objetivo es dar a conocer los textos y las ideas de estos pensadores, que en el caso de los estoicos modernos y de los moralistas precartesianos, no han tenido, salvo puntuales excepciones, difusión en nuestro ámbito cultural en lengua castellana.

Una vez evaluados los objetivos en relación con los resultados obtenidos podemos considerar que una de las principales virtudes del trabajo del profesor González es que se trata de una valiosa aportación intelectual, tanto para

eruditos en estudios cartesianos como para legos en la materia. Esta curiosa virtud se debe a la conjunción de un planteamiento sistemático, un estilo expositivo que no abusa de academicismos y de un objeto de estudio tan rico en propuestas como generalmente desconocido. En este trabajo, el profesor González nos ofrece una exposición ordenada, coherente y asequible de las propuestas éticas de los principales moralistas de los siglos XVI y XVII, abordadas en muy contadas ocasiones por obras eruditas francesas (como el trabajo de P Bénichou *Morales du Grand Siècle*, de 1948, o la magistral introducción al a

Les passions de l'âme, realizada por G. Rodis-lewis en 1988) e inglesas (en especial la obra de A. Levi *French moralists. The theory of passions*, de 1964) pero no españolas. Así, el presente trabajo puede considerarse una valiosa aportación a los estudios filosóficos en lengua castellana dedicados a esta temática y a este periodo, tanto para aquellos que desean estudiar con detenimiento las fuentes de la moral cartesiana como para aquellos que sientan interés por conocer los orígenes de la moral de nuestra época.

Natanael F. Pacheco Cornejo

Taula (UIB)
núm. 44, 2012

V. BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

1. EDICIONS DELS *ESSAIS*

Essais de Michel de Montaigne, texte original de 1580 avec les variantes des éditions de 1582 et 1587, éd. R. Dezeimeris & H. Barckhausen, 2 vol., Bordeaux, Féret et fils, 1870-1873.

Montaigne, Essais: reproduction photographique de l'édition originale de 1580, éd. Daniel Martin, 2 vol., Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1976.

Essais de Michel de Montaigne, éd. H. Motheau & D. Jouaust, 4 vol., Paris, Librairie des Bibliophiles, 1873-1875, réimpr. en 7 vol. (1886-89). [Reproduceix el text de 1588].

Les Essais de Michel de Montaigne, publiés d'après l'exemplaire de Bordeaux avec les variantes manuscrites & les leçons des plus anciennes impressions, des notes, des notices et un lexiques, éd. F. Strowski, F. Gébelin & P. Villey, Bordeaux, F. Pech, 1906-1933 ; vol. I (1906) per F. Strowski ; vol. II (1909) per F. Strowski ; vol. III (1919) per F. Strowski i F. Gebelin ; vol. IV (1920): Les sources des *Essais* per F. Strowski, F. Gebelin i P. Villey ; Vol. V (1933): Lexique de la langue des *Essais* et Index des noms propres per P. Villey amb la col·laboració de Grace Norton. [Edició coneguda per Edició municipal].

Essais de Montaigne (Exemplaire de Bordeaux). Reproduction en quadrichrome de l'exemplaire avec notes manuscrites marginales. Édition établie et présentée avec une introduction de Philippe Desan. Fasano/Chicago, Schema Editore/Montaigne Studies, 2002.

Les Essais de Michel Seigneur de Montaigne. Edition nouvelle trouvée après le décès de l'auteur, reveüe et augmentée par luy d'un tiers plus qu'aux précédentes impressions, Paris, Abel l'Angelier, 1595.

Essais de Michel de Montaigne, éd. E. Courbet & C. Royer, 5 vol., Paris, Lemevre, 1872-1900. [Texte de 1595].

Unes edicions més recents i emprades entre els montanistes:

Oeuvres complètes, éd. Thibaudet i Rat, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

Les Essais, éd. Villey & Saulnier, 3 vol., Paris, PUF, « Quadrige », 1988 [Reedició de l'edició de 1965, basada a la vegada en l'edició municipal].

Les Essais, nouvelle édition de Jean Balsamo, Catherine Magnien-Simonin et Michel Magnien, Paris, Gallimard, 2007. [Nova edició de la col·lecció de La Pléiade, basada ara en l'edició de 1595].

Essais, éd. André Tournon, 3 vol., Paris, Imprimerie Nationale, 1998.

2. TRADUCCIONS CASTELLANES I CATALANES

En castellà podem destacar aquestes dues edicions completes dels *Assaigs*:
Ensayos, 3 vol., ed. M. D. Picazo, Madrid, Cátedra, 2005-2006.

Los Ensayos: según la edición de 1595 de Marie de Gournay, trad. de Jordi Bayod, Madrid, Acanalado, 2007.

A més, cal destacar:

Diario de viaje a Italia, ed. De Santiago Rodríguez, Madrid, Cátedra, 2010.

Diario de viaje a Italia, Suiza y Alemania, trad. J. Casals, Barcelona, Eds. 62, 1986.

Diario de viaje a Italia, trad. J. M. Marinas & C. Thiebaut, Barcelona, Debate, 1994.

En català disposam d'una edició completa dels *Assaigs* i altres parcials o seleccions de textos:

Assaigs, 3 vol., trad. V. Alonso, Barcelona, Proa, 2006-2008.

Assaigs. Llibre tercer, trad. Antoni Lluç Ferrer, Barcelona, Eds. 62 i La Caixa, 1984.

Apologia de Ramon Sibiuda, ed. Pere Lluís Font, trad. Jaume Casals, Barcelona, Eds. 62, 1998.

Pàgines escollides, intr. André Gide, tr. P. Dito Tubau, Barcelona, Edicions de 1984, 2007.

Diccionari Montaigne. Selecció d'Ignasi Aragay, Tr. V. Alonso, Barcelona, Pòrtic, 2009.

De la força de la imaginació. Dels caníbals. De l'exercitatio, trad. J. Garcia Richart, València, Germania, 1995.

Textos sobre educació, Estudi introductor i selecció de textos de Joan Lluís Llinàs, tr. V. Alonso. Barcelona, Eumo, 2012.

3. DICCIONARIS I REFERÈNCIES

DESAN, P. (dir.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, H. Champion, 2007.

LEAKE, R. E., *Concordance des Essais de Montaigne*, 2 vol., Genève, Droz, 1981.

MAGNARD, P. *Le Vocabulaire de Montaigne*, Paris, Ellipses, 2002.

4. REVISTES

Montaigne Studies.

Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne.

5. ESTUDIS

AZAR FILHO, Celso Martins. *A Filosofia de Montaigne. Introdução ao Pensamento Renascentista*, Rio de Janeiro, Editora Gama Filho, 2009, 168 pp.

BAKEWELL, Sarah. *How to Live: A Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer*, Londres, Chatto & Windus, 2010, 320 pp.

BARAZ, Michaël. *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, Paris, José Corti, 1968, 217 pp.

- BELLELI, Maria Luisa. *Modernità di Montaigne*, Rome, Formiggini, 1933.
- BENCIVENGA, Ermanno. *The Discipline of Subjectivity. An Essay on Montaigne*, Princeton, Princeton University Press, 1990, xi-132 pp.
- BIRCHAL DE SOUZA, Thelma. *O Eu nos Ensaïos de Montaigne*, Belo Horizonte, Editora Universidade Federal de Minas Gerais, 2007, 262 pp.
- BORGHI, Guliano. *La politica et la tentazione tragica. La "modernità" in Machiavelli, Montaigne e Gracián*, Milan, Franco Angeli, 1991, 195 pp.
- BRAHAMI, Frédéric. *Le Scepticisme de Montaigne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, 125 pp.
- BUTOR, Michel. *Essais sur les Essais*, Paris, Gallimard, 1968, 216 pp.
- CASALS PONS, Jaume. *La Filosofia de Montaigne*, Barcelone, Editions 62, 329 pp.
- CHAMIZO DOMINGUEZ, Pedro José. *La Doctrina de la verdad en Michel de Montaigne*, [Málaga], Universidad de Málaga, 1984, 259 pp.
- COMTE-SPONVILLE, André. «*Je ne suis pas philosophe*»: *Montaigne et la philosophie*, Paris, Honoré Champion, 1993, 46 pp.
- CONCHE, Marcel. *Montaigne et la philosophie*, Paris, Editions de Mégare, 1987, 144 pp.
- DEMONET, Marie-Luce et LEGROS, Alain, eds., *L'Écriture du scepticisme chez Montaigne. Actes des journées d'étude (15-16 novembre 2001)*, Genève, Droz, 2004, 347 pp.
- DEMONET, Marie-Luce, éd. *Montaigne et la question de l'homme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, 184 pp.
- DESAN, Philippe, éd. *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, Paris, Honoré Champion, 2004, réed. 2007, 1260 pp.
- DESAN, Philippe. *Montaigne: les formes du monde et de l'esprit*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008, 220 pp.
- EVA, Luiz Antonio. *Figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*, São Paulo, Loyola, 2007, 507 pp.
- GAUNA, Max. *Montaigne and the Ethics of Compassion*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2000, xiv-329 pp.
- GESSMANN, Martin. *Montaigne und die Moderne. Zu den philosophischen Grundlagen einer Epochenwende*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1997, vi-180 pp.
- GONTIER, Thierry. *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux: Montaigne et Descartes*, Paris, J. Vrin, 1998, 318 pp.
- GREFFRATH, Mathias. *Montaigne heute. Leben in Zwischenzeiten*, Zurich, Diogenes Verlag, 1998, 412 pp.
- HARTLE, Anne. *Michel de Montaigne: An Accidental Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- KRAZEK, Rafal. *Montaigne et la philosophie du plaisir. Pour une lecture épicurienne des Essais*, Paris, Éditions Classiques Garnier, 2012, 280 pp.
- KRITZMAN, Lawrence D. *The Fabulous Imagination : On Montaigne's Essays*, New York, Columbia University Press, 2009, 240 pp.
- LANGER, Ullrich, éd. *The Cambridge Companion to Montaigne*, New York, Cambridge University Press, 2005, 266 pp.
- LLINÀS BEGON, Joan Lluís, *Educació, filosofia i escriptura en Montaigne*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2001, 351 pp.
- LLINÀS BEGON, Joan Lluís, *L'home de Montaigne*, Barcelone, Proa, 2009, 168 pp.
- MARCHI, Dudley, *Montaigne Among the Moderns. Receptions of the Essais*, Providence, Berghahn, 1995, viii-343 pp.

- MATHIAS, Paul. *Montaigne ou l'usage du monde*, Paris, Vrin, 2006.
- MELEHY, Hassan. *Writing Cogito. Montaigne, Descartes, and the Institution of the Modern Subject*, New York, State University of New York Press, 1997, xiii-210 pp.
- MIERNOWSKI, Jan. *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris, Honoré Champion, 1998, 164 pp.
- NAVARRO, Jesús. *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*, Séville, Fénix Editora, 2005, 251pp.
- NAVARRO, Jesús. *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007. 350 pp.
- PANICHI, Nicola. *I Vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Florence, Leo Olschki, 2004, 466pp.
- PANICHI, Nicola. *Les Liens à renouer. Scepticisme, possibilité, imagination politique chez Montaigne*, trad. Jean-Pierre Fauquier, Paris, Honoré Champion, 2008, 634 pp.
- PANICHI, Nicola. *Montaigne*, Rome, Carocci Editore, 2011, 321 pp.
- PANICHI, Nicola; Ragghianti, Renzo; Savorelli, Alessandro, ed. *Montaigne contemporaneo*, Pise, Scuola Normale Superiore Pisa, forthcoming.
- POUILLOUX, Jean-Yves. *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Paris, Honoré Champion, 1995, 239 pp.
- RENDALL, Steven. *Distinguo. Reading Montaigne Differently*, Oxford, Clarendon Press, 1992, viii-136 pp.
- ROMÃO, Rui Bertrand. *O Cepticismo e Montaigne*, Covilhã, Ta Pragmata, 2003, 192pp.
- SCHOLAR, Richard. *Montaigne and the Art of Free-Thinking (The Past in the Present)*, Londres, Peter Lang, 2010, 256 pp.
- SÈVE, Bernard. *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, 393 pp.
- VINCENT, Hubert. *Vérité du scepticisme chez Montaigne*, Paris, L'Armattan, 1998, 140 pp.
- ZALLOUA, Zahi. *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Charlottesville, Rookwood Press, 2005, 191 pp.
- ZALLOUA, Zahi, ed. *Montaigne after Theory/Theory after Montaigne*, Seattle and London, University of Washington Press, 2009.

Philippe Desan i Joan Lluís Llinàs