

Montaigne, lector de Aristóteles (Memoria y experiencia)

CARLOS THIEBAUT
Universidad Carlos III

I

El comienzo del último de los *Ensayos* de Montaigne, en el tercer volumen de los mismos, y que lleva por título "De la experiencia", reza que "no hay deseo más natural que el deseo de conocer"¹. El libro Alfa de la *Metafísica* de Aristóteles comienza, también, con las siguientes palabras: "Todos los hombres desean por naturaleza saber" (*Met.*, 980 a)². Pareciera que el paralelismo entre los dos arranques fuera algo más que una coincidencia. No sabemos que Montaigne leyera la *Metafísica*. Nos consta que leyó y citó la *Ética a Nicómaco*, la *Política* y los *Problemas*; pero, no parece una aventura excesiva el sugerir que no desconocía, al menos, ese comienzo aristotélico de la *Metafísica*, un texto que era, por otra parte, lugar común de la extendida influencia, ya a punto de quiebra, del pensamiento de Aristóteles en el renacimiento tardío. Aunque ya se ha llamado la atención sobre algunas referencias intertextuales a Aristóteles, y en concreto sobre la que acabamos de mencionar, es, tal vez, sorprendente que, quizá por motivos filológicos, no se haya indagado sobre lo que el paralelismo de los dos comienzos pueda significar para lo que Montaigne parecía proponerse³. No quisiera convertir en tesis fuerte de interpretación textual (para lo que se necesitarían otras constancias y datos historiográficos) el mero hecho del paralelismo indicado; no quisiera, por ello, hacer una tesis filológica sobre él, pero sí tal vez pueda tomar pie en el mismo para hacer plausible una tesis de interpretación filosófica, que es al cabo lo que más interesa.

1. *Essais*, ed. Pierre Villey, París, P.U.F., vol III, p.1065. Citaremos *E*, vol. y pág.

2. *Metafísica de Aristóteles*, ed. y trad. de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982. Citaremos con la notación clásica.

3. El trabajo más completo sobre la influencia aristotélica en Montaigne es el de Edilia Traverso, *Montaigne e Aristotele*, Florencia, Felice le Monnier, 1974. Traverso analiza la recepción de Aristóteles en Francia e identifica referencias intertextuales en Montaigne hasta ahora no señaladas reiterando, obvio es, la influencia de la *Ética*, la *Política* (por las traducciones de Le Roy) y los *Problemas*. Menciona, pero no analiza con detalle, la que indicamos. También la indican, entre otros,

En seguida se sospechará que si la criptocita de Aristóteles es intencionada habrá de tener un sentido peculiar. La distancia de Montaigne frente al aristotelismo, una distancia sistemática y machacona, repetidamente ejemplificada en los *Ensayos* y lugar común de la crítica, tendría que resonar, también, en esa alusión. Si el ensayo comienza como la *Metafísica*, y si a Montaigne le displace, no sin buenas razones, el aristotelismo, quizá en lo que viene tras esa cita, en el conjunto del ensayo sobre la experiencia, se encuadre todo el sistema de distancias y diferencias que separan dos tonalidades diversas de pensamiento, la aristotélica y la montañista. Pero, una vez que nos ponemos tras la pista de un específico interés montañista en Aristóteles, aunque sea un interés que relaciona tanto como diferencia, que se acerca y se distancia, no es difícil percibir que en casi ninguna de las ochenta y tres veces que Montaigne cita a Aristóteles en los *Ensayos* aparece esa distancia en manera de rechazo (tal vez sí se nos presentan sospechas ante determinadas concepciones biológicas, morales o política). Ese rechazo, por el contrario, es claro y tajante —adecuadamente renacentista— cuando se refiere a la escolástica y a los comentaristas. Cuando de Aristóteles mismo se habla, sospechamos, más bien, un reiterado aprecio de las percepciones e intuiciones del griego. Mas sería errado concluir que Montaigne fuera, por ello, aristotelizante —ya que no aristotélico—, y ciertamente no lo es más, en estas cuestiones, que pirrónico o senquista. Todo ello encuadra la sugerencia que quisiera irles planteando: que en momentos y cuestiones cruciales, y a pesar de las distancias con el aristotelismo institucional, Montaigne se mide con Aristóteles y que, en concreto, lo hace cuando más original y moderno nos parece, cuando despliega una teoría del texto —del escribir y del leer—; es más, quizá cabe pensar también que sabe, o que sospecha, que es con aquel griego —y no con sus comentaristas— con quien tiene que medirse. (Que no le importe tematizarlo es cuestión distinta, comprensible y que nos lo hace, tal vez, especialmente simpático). Como acabo de indicar, una de esas cuestiones cruciales en las que operan resonancias aristotélicas es la que da título a estas páginas: la relación entre memoria y experiencia y, en concreto, algo que de esa relación se deduce, a saber, que la forma de memoria que es la escritura (y, tras ella, la lectura) ha de estar marcada por aquello que de innovador, de ruptura de lo acontecido, tiene la experiencia y el conocimiento. O, en otros términos, que el escribir (y el leer) —aquello que está haciendo Montaigne en los *Ensayos* y lo que hacemos nosotros al tomar esos tomos en las manos— es una tarea tan absolutamente seria que no podemos concebirla sino como un trabajo moral.

M. Screech, "Commonplaces of Law, Proverbial Wisdom and Philosophy: Their Importance in Renaissance Scholarship (Rabelais, Du Bellay, Montaigne)" en *Classical Influences on European Culture A.D. 1500-1700*, ed. R.R. Bolgar, Cambridge University Press, 1976, pp. 127-134; A. Tournon " "J'ordonne à mon âme..." Structure de l'essai dans le chapitre "De l'expérience" ", *L'Information littéraire* 38 (1986), 54-60; R. Cottrell, "Representation and the Desiring Subject in Montaigne's *De l'expérience*" en M. Tetel y G. M. Masters (eds.), *Le parcours des Essais Montaigne 1588-1988*, Paris, Amateurs des livres, 1989, pp. 97-109; J. Brody, *Nouvelles Lectures de Montaigne*, Paris, Champion Editeur, 1994, p. 147. No obstante, ninguno de estos análisis sugiere la tesis —filosófica y no filológica— que nosotros mantenemos aquí.

Quisiera que imagináramos una escena: Montaigne, en su torre, leyendo, intentando leer, ese comienzo de Aristóteles; glosando —y veremos la importancia ambigua de la glosa— sus primeros párrafos. Le rodean, en su mesa —y por las razones que diremos—, los dos tomos publicados de los *Ensayos*, que reescribe a la vez que escribe este tercero que aún son pliegos, el pequeño tomo de La Boétie que Montaigne, su albacea literario, editó, así como el manuscrito de los poemas del amigo y la edición del *Contra uno* que Montaigne mismo no quiso editar; un poco más lejos, a la justa distancia del desprecio, yace alguna súpula académica. Sugeriré que esta hipótesis de lectura nuestra sobre una lectura quizá posible no es tan descabellada como pudiera parecer; pero, por rizar aún más el rizo, quisiera introducir alguna doblez interpretativa más. No sólo podemos ver, como sugeriré, en ese ensayo 13 del tercer volumen una pequeña guía para-aristotélica (tal nos permite pensar, como dicho queda, la peculiaridad de la cita de arranque); podremos descubrir que las distancias de las tonalidades filosóficas —quizá, como en música, lo que acaba por importar— no consiguen acallar una más honda similitud de melodías, de temas. En nuestro campo, la filosofía y no la filología, estas melodías son, precisamente, problemas y razones. En suma, y por muy antiaristotélico que Montaigne se proclame (y es dato, repito, que reiteran los *Essais*), pronto descubrimos que tal vez lo sea a fuer de aristotélico, por tener que enfrentarse como el griego, y *con* el griego, a los problemas del griego —en este caso a lo que de activo hay en el conocimiento— y por tener que enfrentarse, del lado del griego, contra la plétora de escoliastas que de él se reclaman. En nuestra escena imaginada, Montaigne se ha identificado tanto con lo que Aristóteles dice que nos sucede a los humanos cuando conocemos a partir de la experiencia que no puede aceptar que ese mismo conocer —un conocer que, aunque se apoya sobre lo experimentado, rompe no obstante la secuencia de lo sabido o de lo esperado en función de lo ya sabido; un conocer que, por esa capacidad de ruptura con lo sabido, innova las anteriores secuencias de lo sabido creando nuevas perspectivas— no opere también en el acto de su propia lectura, empezando, en este caso, por la lectura del texto que tiene entre las manos, el del comienzo de la *Metafísica* en el que se presenta aquella vinculación entre experiencia y conocimiento, sobre la que regresaremos.

Por ello, y como siempre en Montaigne, la lectura y la de la escritura hablan de la vida y remiten fuera del texto. O, por ser más exactos, si la lectura puede ser tomada como figura de la vida, no lo es como metáfora, en la que vida y lectura son términos de mundos diversos que confluyen en el acto de escritura sino, más precisamente, como una sinécdoque. Esta sinécdoque, *pars pro toto*, dice que el leer es la parte que toma el lugar de una categoría más amplia, el todo del vivir y del experimentar. El término que porta la fuerza de significación, aquello que quiere decirse y se dice, es, pues, el experimentar, el vivir mismo. El vivir y el experimentar en lo que tienen de activo, de innovación, son lo que hace que podamos pensar que leer, el comprender lo escrito, es una acción innovadora. Por eso, del vivir hablamos por antonomasia cuando decimos que leer y escribir son experimentar, ensayar y ejercitar, hacer ensayos. Y por eso, también, al leer un texto, cualquier texto —¿por qué no éste de Aristóteles?—, un texto que nos habla del conocimiento y de la experiencia, transporta-

mos lo que el texto nos reclama a la lectura que estamos ejercitando. Así Montaigne, en nuestra escena imaginaria, traslada la concepción aristotélica del conocer por la experiencia, en la experiencia, al ámbito textual de la lectura y de la escritura. Montaigne, tal vez por vez primera, practica un aristotelismo textual porque ha aprendido, en suma, que leer, como el vivir, no es repetir, no debe serlo. Porque Montaigne, sugiramos, ha entendido a Aristóteles como ninguno de sus escoliastas pudo hacerlo, dirige sus dardos despreciativos contra ellos, contra la lectura y la interpretación recibidas y canónicas. Pero, sobre todo, porque Montaigne ha entendido como nadie algunas de las ideas de Aristóteles, puede proponer una idea *experiencial e innovadora* de lo que él mismo hace: escribir, ensayar, experimentar el texto como experimentamos la vida misma, como –aristotélicamente– conocemos.

No es obvio el camino que aquí propongo, y para transitarlo con alguna claridad debiera tal vez aclarar detalladamente mis supuestos, muchos de los cuales tienen que ver con la necesidad de imaginar, o de pensar, de manera distinta la historia de la filosofía. (¿Por qué, por ejemplo, el más experimentalista de los filósofos del conocimiento ha tenido que aguardar, de nuevo, siglos para ser reconocido como tal?). Prefiero perseguir mis intuiciones –la común melodía, que acabo de sugerirles, de problemas en dos tonalidades distintas– desarrollando una peculiar comparación de dos nociones en Aristóteles y en Montaigne: la experiencia y la memoria. En esas nociones encontraremos las razones de mi propuesta y quizá ellas hagan plausible la escena imaginada.

Por decir, no obstante, algo que encuadre lo que aquí se presenta, y en concreto para que no se estime que sólo desplegamos un fragmento, oculto o evasivo, seductor tal vez por su evasividad, de la historia de la filosofía, una escena imaginaria en un lugar imaginario, permítaseme apuntar algunos problemas estructurales –problemas, por así decirlo, nuestros– a los que la relación de esas dos nociones de experiencia y memoria hacen referencia. En primer lugar, mi interés tiene que ver con la sospecha de que lo que le atraía a Montaigne de Aristóteles y le hacía leerlo de aquella peculiar y antiacadémica manera, redimiendo al griego de sus escoliastas, es quizá lo mismo que nos permite acercarnos a Montaigne y a Aristóteles con algún sentido. Una lectura filosófica, y no filológica, de Montaigne⁴ (como la que él practica de Aristóteles) indica que podemos y debemos dudar de las respectivas asignaciones de lugares en el canon filosófico occidental; que podemos y debemos cuestionar ese canon –con buenas razones modernas– porque la filosofía es, entre otras cosas, la indagación presente sobre lo que suponemos ya sabido. No sería sólo la modernidad cumplida –la modernidad del siglo XX– la que impone el mandato del pensar el presente, desde él, para él: sugerimos con nuestra lectura que la primera modernidad (la de Montaigne) aprende una lección construyendo (¿descubriendo?) una lección similar en el mundo clásico. Pensemos, para comenzar, en la palabra experiencia. Esa pala-

4. En este sentido, nótese las diferencias de interés de nuestra tesis con las de Jules Brody, ob. cit., que –por su parte– connota aproximaciones filosóficas que, con alguna exageración por mi parte, podríamos llamar desconstruccionista.

bra –que hoy parecemos entender como una “enseñanza que se adquiere con el uso, la práctica o el vivir” (R.A.E.)– es ambigua; por una parte refiere a ese saber de la vida desde la vida; por otra retiene aquel otro significado que tiene que ver con “experimento”. Deriva “experimento”, en efecto, de *experientia*, que a su vez viene de *experiri* que quiere decir intentar, ensayar, experimentar. Ya en el siglo XIII aparece, en nuestro idioma, como “experimento” en el sentido de “ensayo” o de “prueba por la experiencia”; lo mismo en francés. Pero, un experimento puede ser de muchas clases, moral, político, mental, de laboratorio. Aunque la idea que parece común en todas ellas es la de “ensayo”, de “apuesta”, de “intento”, nosotros tendemos a entenderlo, por antonomasia, en un sentido que no tenía para Montaigne⁵, en el sentido científico, o en el sentido de experiencia, de apuesta razonable y racional que contrastamos con datos y resultados. Por “experiencia” entendemos, pues, dos cosas opuestas: por una parte, un ya-saber (del uso, de la práctica o del vivir); por otra, un todavía-no-saber, un intentar saber. Cuando acudimos a nuestra “experiencia” acudimos a algo que ya sabemos (aunque muchas veces no sepamos cómo sabemos aquello que sabemos pues es un decantado de todo un conjunto de “experiencias”); cuando “experimentamos” es porque no sabemos todavía, porque queremos saber; en este sentido, por ejemplo, la experimentación se convierte, con el pragmatismo de Dewey, en el lugar del conocimiento de la especie: sabemos porque intentamos, porque corregimos lo que erramos, porque modificamos lo que pensábamos que ya sabíamos. El ya-saber remite a un proceso anterior; el todavía-no-saber remite a un proceso no realizado. Entre ambas caras del proceso –ya, todavía-no– anda metido, como sabemos, el tiempo.

Esta primera ambigüedad de la palabra experiencia se reitera en otra dimensión –no ya temporal sino, por así decirlo, sincrónica. La experiencia que tenemos de algo remite a la acumulación que se hace presente en un momento; *tener experiencia* parece indicar algo que llevamos, que poseemos, que no hacemos activamente cuando decimos que “tenemos” experiencia; *tener experiencia* es, a lo sumo, algo que conservamos. Pero, por otro lado, cuando decimos que “experimentamos” parecemos indicar una cierta actividad, un poner algo de nuestra parte en algo que antes no tenía esta actividad y que era pasividad. La experiencia que *se tiene* y el experimento que *se hace* –lo que de pasivo y de activo tiene el “experimentar”– indican a dos dimensiones de nuestro conocer: lo que nos es dado (ahora) y lo que nosotros ponemos (ahora). Así dicho, pudiera parecer que la idea de experiencia apunta más al problema de Kant (sensibilidad pasiva, intelecto activo) que al “ya” y al “todavía no” que antes apuntábamos. Como veremos no es sólo el problema de Kant: también es un problema de Aristóteles que Montaigne recoge. Las dimensiones dislocadas de nuestra experiencia son cuestión que éste recoge del griego⁶.

5. No obstante, que pudiéramos ver en Montaigne un precursor del espíritu científico moderno es lo que defiende, con buenas razones, Otilia López Fanego en “L’attitude pré-scientifique de Montaigne”, *BSAM*.

6. Pensemos en J. McDowell, *Mind and World*, 1995, para entender que el problema puede ser tanto aristotélico como kantiano.

Qué sea la experiencia tiene que ver, por lo tanto, con el tiempo y con la actividad; pero, de una manera peculiar: como dijimos, relaciona tiempo y conocimiento. Por una parte, tiene que ver con el tiempo como conocimiento (lo que ya sabemos, lo que todavía no sabemos), con las formas de conocimiento que nos da el tiempo, que sacamos de la temporalidad. Por otra, tiene que ver con la idea de que el conocimiento es temporal, se hace en el tiempo, se hace, en definitiva, de tiempo. Pero, la facultad, o la disposición natural, o la capacidad, que nos relaciona con el tiempo es la memoria. Aparece, así, el segundo término que quisiera indagar: la capacidad de establecer constancias –y, consiguientemente, equivalencias y diferencias en el tiempo– entre lo que ya-sabemos y lo que todavía no sabemos. Pero si el papel de la memoria es claro en la constancia del ya-saber, ¿cómo decir que la memoria es lo que posibilita el todavía-no-saber? Parecería que ese todavía-no tiene que ver, más bien, con otras capacidades, o disposiciones, como la imaginación y la fantasía, de la que nos hablaron los románticos ingleses (Coleridge, en concreto) o como la inteligencia a la que nos remitía Dewey. A no ser que dijéramos, claro está y por el contrario, que la capacidad de la experiencia como ya-saber es la condición básica del todavía-no-saber. La otra alternativa sería concluir que la memoria no tiene que ver con la inteligencia o con la imaginación, que la *recordación* de la constancia de la experiencia no tiene que ver con la *capacidad proyectiva*. Las posibilidades son, pues, que o bien, porque recordamos lo ya aprendido podemos aprender lo nuevo, o bien que lo nuevo pone en juego capacidades que no tienen que ver con la constancia de la experiencia, aunque opere a partir de ella. Podemos llamar a la primera alternativa, que porque recordamos aprendemos, la alternativa griega. La segunda, la que establece la quiebra entre el recordar y el proyectar, es la que el Romanticismo le legó a la modernidad como matriz del conocimiento. (Que al hacerlo, la imaginación moderna, la facultad proyectiva, no sólo heredó las palabras de los griegos –*imaginación, fantasía*, son los términos de Coleridge y los románticos ingleses para nombrarla– sino también sus problemas es otra cuestión, a la que no podremos aludir).

Sugiramos que Montaigne está a caballo entre las dos alternativas: por un lado parece reiterar la tesis griega, que porque recordamos podemos saber, que la experiencia es un decantado de constancias, un ya-saber que nos permite aprender en las inconstancias; por otra parte, anticipa, como veremos, la tesis moderna, que el proyectar no es el recordar; anticipa la idea de que si las inconstancias son tantas y tan radicales, el recuerdo como saber, el recuerdo del saber, no puede ser la base del nuevo saber y que frente a él se eleva la experiencia del todavía-no-saber. Ese carácter tenso de las relaciones entre memoria y experiencia en Montaigne es lo que lo hace un lugar privilegiado para nuestra meditación, una meditación que –como digo– tiene un interés estructural en el presente y que parece reclamarnos, de entrada, una distinta mirada al canon occidental. Pero, esta meditación, me apresuro a decirlo para poder proseguir ya en el tema, tiene más que ver con nuestro presente que con nuestra historia; o porque tiene que ver con nuestro presente hace pertinente nuestra historia. Lo peculiar de todo ello es que Montaigne se distancia de la tesis griega (que saber es recordar lo ya-sabido) precisamente allí donde un griego se alzó contra ella y la hizo añicos, allí donde debiera haber sido recogido su gesto en la modernidad: en el

momento en que Aristóteles rechaza, en Platón, que la memoria (necesaria para el conocer) sea capaz de explicar la innovación activa que supone el conocer. Allí, precisamente, donde la experiencia como constancia de lo sabido en la memoria se convierte en experimentación del riesgo del conocer.

Nuestra indagación filosófica, y no filológica, no comportaría sólo una tesis histórica que tiene que ver con el canon de la filosofía. Apunta, también, una definición o un interés peculiar en el presente, un interés que llamaré ético. Koselleck señaló que la modernidad, con el paso unificador que lleva desde la pluralidad de las historias –los ejemplos, las fábulas, los tipos– a una historia general y única, nos suministra “un indicador semántico de un nuevo espacio de experiencia y de un nuevo horizonte de expectativas”⁷. Con la modernidad se plantearía una nueva constelación de lo que ya-sabemos y lo que aún-no-sabemos pero podemos saber. La definición de qué sea el presente tiene que ver, por lo tanto, con las formas del conocimiento acumulado y con las posibilidades y las responsabilidades que ese conocimiento conlleva. El siglo que concluye se caracteriza por una doble y paradójica sensación de consecuciones, de nuestro espacio de experiencia, por una parte, y de quiebra de esperanzas, de nuestro horizonte de expectativas, por otra. Nos parece que nunca, como en este siglo, la especie ha asistido a una tal explosión de conocimientos y de capacidades. Ni la ilustración griega ni las diversas ilustraciones acumuladas desde el siglo XVI al XVIII pueden equipararse a la condensación de la capacidad proyectiva e innovadora del conocimiento humano. Pero, por otra parte, y a diferencia de la constelación de experiencias y expectativas que el canon ilustrado nos legó, algo parece reprimir aquella experiencia de lo sublime que ha fascinado a la intelectualidad europea ante los méritos de la razón. Lo que parece impedirnos compartir el furor poético de admiración ante la maravilla de los méritos del hombre (un tema reiterado en todas las ilustraciones y humanismos), aquella parte de nosotros que se resiste a considerar tal furor en nombre de nuestro tiempo, es una conciencia de promesa incumplida, en los casos peores, o de inmenso lastre de responsabilidades, en los mejores. El siglo XX acumuló, hacia su mitad, reiteradas reflexiones del fracaso –eso, estimo, fue el existencialismo y la teoría crítica, a hombros de tantas consideraciones finiseculares–; quizá el final de siglo, con mayor sobriedad, insiste en ponderar las responsabilidades (ante la especie presente, ante la especie futura) a las que nuestras capacidades nos enfrentan. En este caso, porque recordamos fracasos pasados, inmediatamente pasados, dudamos de nuestra capacidad proyectiva, nos la tomamos con más cuidados que arrojados, nos tentamos más la ropa que nos desnudamos, potentes, ante el futuro. Nosotros, que éramos hijos del aprender porque ya no estábamos atados al recuerdo, empleamos ahora el recuerdo para conocer los límites de nuestro saber. Nosotros, hijos de la modernidad y del romanticismo, que hicimos, en la huella de Humboldt, de la capacidad imaginativa y proyectiva la médula del conocimiento científico, parecemos volvernos griegos y domamos esa capacidad con la otra capacidad de recorda-

7. R. Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985, p. 201.

ción. Aprendemos, en suma, porque podemos saber, en la memoria, qué es el error. Una forma de recuerdo del error pasado nos remite –entre la responsabilidad, el temor y la inventiva– a los posibles errores futuros: el presente se toma como figura de un ejercicio falible de la razón que debe ser tomado éticamente.

De esta manera, la indagación sobre las relaciones entre memoria y experiencia, de la que quiere ser figura la escena imaginada de un Montaigne que lee a Aristóteles a contrapelo, no sólo tiene interés histórico o contra-canónico. Indica también, como acontecía en aquella torre, que el ejercicio de la experiencia del vivir-leer es una tarea ética. De entre tantas cosas que nos distancian de aquel renacimiento histórico –mencionemos, por evitar vértigos que llevarían a anular la historia, la ciencia y la política modernas– destaca, como una semejanza que acabamos de descubrir, este particular momento ético que desacopla lo que ya sabemos, nuestra experiencia acumulada, de lo que podemos pensar como tarea posible, la carga ética de nuestras responsabilidades y expectativas.

Para concluir las razones de nuestro interés filosófico y no filológico en la posible lectura de Aristóteles por Montaigne, para regresar desde la historia, desde el canon, y el presente éticamente asumidos a la indagación conceptual y al tema que Montaigne lee en Aristóteles y nosotros leemos en él –qué tiene que ver y cómo nuestro saber con nuestro experimentar– sugiramos que en esa lectura aparece también la reiteración contemporánea de una duda histórica sobre lo que de activo tiene el ejercicio del conocer frente a lo que de pasivo tiene el saber sensible. Sabemos que no todo lo inventamos cuando decimos conocer algo (cuando formulamos una descripción del mundo o cuando postulamos la justicia de una norma) y parece que hoy en día eso está colaborando en el rechazo de las formas fuertes de subjetivismo, de escepticismo, de relativismo o de historicismo que configuran la conciencia y la postulación del realismo que parece renacer en la última década. Nuestra actividad al conocer y al proyectar no parece tener que oponerse a nuestra pasividad al conocer lo que existe, sino que incluso (peligrosamente, ambiguamente), parece depender de esa pasividad. Aprendemos, pues, no sólo porque sepamos qué es el error, sino también porque sería descaminado pensar que al conocer todo lo ponemos nosotros, todo es hazaña del espíritu. Y de nuevo, un cierto naturalismo (un naturalismo ya sólo aristotélico), parece imponérsenos. Nuestra imaginaria escena tiene que ver también, pues, con la noción, con el espacio de nuestra experiencia y nuestro conocimiento, a la vez recordación e invención, a la vez constancia y hallazgo. No sería exagerado señalar que habitamos el mismo espacio de experiencia por el que discurre Montaigne haciendo ética y presentista la concepción aristotélica; estamos de nuevo allí, o en un lugar similar al suyo (y, tras él, embozada, como decimos, la sombra de Aristóteles). En ese espacio de experiencia nos encontramos, pues, a Montaigne a medio camino de nosotros mismos. Por ello, indagar en Montaigne no es, estrictamente, regresar a él. Malos lectores seríamos de los *Ensayos* si quisiéramos hacerlos canon o botica, espejo o monumento.

II

Comencemos por lo que en Montaigne y en nosotros hay de la tesis griega antedicha: que sabemos porque recordamos. Esa tesis podría plantearse en dos claves, una que parecería más obviamente filosófica por lo que ha encandilado y encandila aún al gremio en sus diversas variantes. Me refiero, obvio es, a la forma platónica de entender la tesis: todo conocimiento es *anámnesis*, recordación del mundo ideal. Si el conocimiento es recordación de lo ideal, lo material, o lo empírico, es no conocimiento, a lo sumo —aunque eso no es doctrina oficial platónica, lo emplea Sócrates reiteradamente— camino del conocimiento. Al fin y al cabo, el esclavo del *Menón* recuerda porque se le hacen, empíricamente, preguntas que le hacen saber-recordar. No es ésta una buena clave para lo que buscamos, porque nos sumerge en una paradójica fantasmagoría de la que no hay salida. La tesis de que sabemos porque recordamos lo ideal destruye la constancia material de la sensaciones en el tiempo. Lo ideal no tiene, en efecto, tiempo: siempre estuvo, siempre estará allí. El aprender no es, pues, el ámbito de la experiencia, sino de una peculiar memoria que se refiere al no-tiempo. Tal vez con ello baste para indicar a qué filosofías nos conduce esa versión platónica de la tesis griega; nos conduce, en concreto, a las filosofías que negaron el tiempo material de la experiencia humana y lo condenaron, por ejemplo, reclamando la presencia de los dioses para la salvación de la especie.

Decíamos que la otra versión de la tesis es la aristotélica, la que, con Montaigne, quisiera reivindicar como clave de interpretación de nuestro tema. Vayamos a algunos textos de Aristóteles; prosigamos con el libro Alfa de la *Metafísica*, aquel texto que Montaigne se afanaba por glosar pero que, en virtud de lo que el texto mismo dice, hacía imposible la glosa y le requería una escritura distinta. Recordemos las ideas de Aristóteles.

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos (*toon aisthéseoon*) [viene aquí el elogio de la vista, como sentido preferido —una metáfora del conocimiento de larga vida]. (...) Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes (*fronimótera*) y más aptos para aprender que los que no pueden recordar (...).

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone de arte (*téjne*) y del razonamiento (*logismois*). Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia (*gígnetai d'ek tés mnémes empeiria tois anthropois*), pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte, como dice Polo, y la inexperiencia el azar (*é d'apeiría tújen*). Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una impresión única en general (universal) sobre casos semejantes. (...)

Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares y el arte (lo es) de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren

a lo singular. No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico (...) sino a Calfas o a Sócrates (...). Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico y sabe lo universal, pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que debe ser curado.

Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia (...). Pues los expertos saben el qué pero no el porqué. [Los conocedores del arte], en cambio, conocen el porqué y la causa.

En otros lugares reitera Aristóteles esa noción de experiencia como constancia (en la memoria) de las sensaciones. En los *Analíticos posteriores* (100 a 3-9)⁸ señala:

Así pues, del sentido surge la memoria (“persistencia de la sensación” en 99b 35), como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo lo que se ha remansado en el alma (...).

En esta versión aristotélica de la tesis griega de la que la memoria es conocimiento es, como tantas veces en su reflexión, ejemplo del modelo biológico-funcional con el que tantas veces opera. La secuencia de la memoria-saber es, como vemos, la siguiente cadena genética del saber: sensación, constancia de sensaciones, memoria, experiencia, palabra (arte y razonamiento). La clave nos la dan esas palabras: “del recuerdo nace para los hombres la experiencia (*gígnetai d'ek tés mnémes empeiria tois anthropois*)”. Insistamos que los términos de esa secuencia designan procesos que hay que entender biológicamente o funcionalmente —en el funcionamiento de los seres vivos, en su lugar para que sean como son esos seres—: ni la palabra (arte y razonamientos), ni la memoria, ni la experiencia, ni la constancia refieren aquí a algo que no pueda verse en acción en la constitución de lo que somos como seres vivos. Tampoco, cabría pensar, otras nociones aristotélicas claves, como “alma” o, sobre todo, “categorías” y “causas”. El que el hombre pueda, como continúa diciendo, acceder a un “saber de las causas” no es diferente —en su perspectiva funcional— a esa idea de la actividad material del vivir de los seres vivos. La filosofía aristotélica se nos presenta, así, escandalosamente naturalista, radicalmente funcionalista⁹. Podría alguien, no obstante, apresurarse a señalar que estos adverbios que estamos empleando para caracterizar esos análisis aristotélicos —biológicamente, funcionalmente, naturalista— son poco precisos, pues con ellos parecemos perder la posibilidad de establecer diferencias (incluso de funcionalidad biológica y no sólo cognoscitiva) entre los distintos seres vivos y, sospechará también algún platónico, porque ese entendimiento de los términos de Aristóteles nos priva de saber de qué manera la experiencia de los hombres lo es específicamente de ellos, y lo mismo su memoria.

8. Cfr. también 981 a 5.

9. Coincido con la interpretación de Aristóteles funcionalista (sin reduccionismo materialista, sin computabilización) que presentan H. Putnam y M. Nussbaum en “Changing Aristotle’s Mind” en H. Putnam, *Words and Life*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, pp. 22-61 y M. Nussbaum en *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor, 1996.

Recordemos que Aristóteles, en su modelo funcional, incorpora la actividad del arte y el razonamiento a la pasividad acumulada de las sensaciones, al decantado de experiencia que va ligado a la memoria. Pero la palabra que acabo de emplear —“decantado de la experiencia”— indica que andaríamos errados al exagerar esa pasividad. Nuestra palabra “decantar” —un término de la ciencia médica del dieciocho que refiere al poner de canto las frascas de orina para facilitar su sedimentación, un término, pues nada ajeno a lo que Montaigne hacía cuando analizaba su mal de piedra y del que nos da noticia en el ensayo “De la experiencia” o en su *Diario del Viaje a Italia*, precisamente reprochándoles aristotélicamente a los médicos falta de experiencia o exceso de teoría— apunta a algo que hacemos con nuestras sensaciones para constituir las en experiencia. La funcionalidad biológica y cognoscitiva del proceso de decantación no equivale a la suma pasiva de sensaciones, sino a la acción de sumar, a ese sumar mismo que indica la capacidad de experimentar. Y el experimentar humano, el que se va decantando a su vez para constituir artes y razonamientos conforma esa actividad de una manera específica. El arte y el razonamiento “ponen” de su parte un elemento de activa universalidad que no está en la particularidad de la experiencia. ¿Pero, no estaba acaso, esa universalidad, en la constancia de la experiencia que nos da la memoria? Aristóteles lo decía; recordemos:

Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una impresión única en general (universal) sobre casos semejantes.

Los casos semejantes refieren a la constancia; la universalidad, la “impresión única en general o universal” surge de otra constancia distinta o, si queremos, de esa constancia entendida ahora, no obstante, como similitud. Pero, pareciera como si las nuevas ideas introducidas (constancia, similitud) no fueran ya la experiencia particular, experimental. No lo son; pero de ella arrancan. Y no parecería, por ello, necesario sacar a la memoria y a sus constataciones de constancia o de similitud de la secuencia en la que la hemos ubicado.

Pero la memoria natural que remite a la constancia acumulada de sensaciones y ese otro ejercicio de constancia universal que, en la cita anterior, parece remitir al conocimiento apuntan, no obstante a un momento de ruptura. La decantación ulterior de la similitud y la constancia —eso que constituye arte y razonamiento— introduce una peculiar forma de universalidad que no estaba en la primera decantación de las sensaciones que constituyen la experiencia sensible. Parece, pues, como si la pasividad inicial —funcionalmente biológica— de la memoria requiriera un complemento de actividad. La situación puede parecer paradójica: por una parte, la memoria es la condición del conocer; por otra parte, el conocer rompe la pasividad de la memoria y se opone a ella. En efecto, si nos volvemos, brevemente, a los *Tratados Breves de Historia Natural*, y en concreto, al titulado *Acerca de la memoria y la reminiscencia*, vemos que Aristóteles quiere diferenciar, por una parte, la memoria y, por otra, la experiencia y el conocimiento. Ello pudiera parecer paradójico a la luz de lo que venimos diciendo, pero es, estimo, posible ver alguna luz interesante en ello. En este pequeño tratado, Aristóteles indica que “nadie se acuerda de lo presente cuando está

presente" (449 b 15) o que "no hay memoria del ahora en un ahora" (449 b 26). Como en la *Metafísica* y en los *Segundos analíticos*, la memoria almacena lo que no es presente. Del presente no se da memoria, sino percepción y, luego, conocimiento. El conocimiento del presente no sigue el eje diacrónico, sino, más bien, el sincrónico. Aprehensión del presente y aprehensión del pasado parecen, pues, indicar a facultades (o capacidades, o ejercicios —no discutimos ahora esa cuestión) distintas. Las dificultades de conciliar esa doble dirección o ese doble ejercicio con lo que antes dijimos podría solventarse si pensamos que lo que *hasta el presente llega como constancia de la sensibilidad es lo que pasivamente se ha conservado en nuestra memoria y que lo que aprehendemos en el presente es lo que activamente pone nuestro "logos" y hace nuestra experiencia del y en el presente*. Por eso, cuando desde la razón recuperamos el pasado que habíamos olvidado no recordamos, sino que más bien, sugiere aviesamente Aristóteles ("aviesamente" porque es un torpedo a la línea de flotación platónica), *rememoramos*. No es ahora el lugar de discutir la teoría aristotélica de la memoria y la reminiscencia y las maneras en las que, aquí también, se quiebra la epistemología platónica; pero nos importa subrayar que al ligar, así, reminiscencia con en el presente de algo olvidado (de lo que no tenemos memoria estricta), con rescate de lo olvidado (y que es una etimología de *aletheia*), Aristóteles rompe con la versión platónica de que conocer es recordar¹⁰. Cuando hacemos un ejercicio explícito de recordación no acudimos a lo conservado, sino que realizamos una actividad que es la que define aquello que estamos haciendo. La memoria, como tal, que es un decantado de experiencias —y "del recuerdo nace para los hombres la experiencia"—, no es, no obstante, aquello que de experiencia activa del conocer tiene el conocimiento. La secuencia desde las sensaciones a las palabras no es un continuo sino un encadenamiento de diferencias.

Concédaseme, a falta de matices y precisiones, que el modelo aristotélico de la memoria es éste; y cabe decir que tanto en la *Metafísica* como en *Los Breves Tratados* puede entenderse como un modelo claramente naturalista. Naturalismo o funcionalismo porque no reiteran un modelo cósmico de la vida y la entienden en términos de acción y de actividad. Pero, ciertamente, *y eso quiere decir funcionalismo y naturalismo al hablar del animal humano*, si la memoria y la experiencia lo son de los hombres, lo serán porque entre ellas andan metidas las palabras: las palabras sistematizadas en el arte y en el razonamiento que, de entrada, nos han nombrado las constancias y las similitudes pero que también aparecen, ahora, como aquello que, ante todo, nombra desde el presente. Cuando nombramos no hacemos un ejercicio de recordación, sino de experiencia cognoscitiva en el presente (o de rememoración al traer al presente algo que no estaba en la memoria). La secuencia que va desde las sensaciones a las palabras sólo es completa, en la manera reseñada, en los seres humanos; pero eso no los aleja absolutamente de otras secuencias, de otras ordenaciones de la secuencia, tal como se da en otros seres vivos. En los seres humanos, la experiencia

10. La razón que parece darse —al margen de la intuición que indica la no reversibilidad del tiempo que se nos presenta en diversos lugares— es "que no hay memoria cuando sobreviene el estado o la afección, de suerte que no se da cuando se produce la experiencia" (451 a 25).

—el aprendizaje— se hace a partir de la memoria de la constancia, por una parte, y de la sistematización de lo aprendido en las palabras, por otra y se hacen, como vimos, articulando continuidades y diferencias, pasividad y actividad. Las palabras, podríamos seguir pensando, no son sólo el punto final de la secuencia que parte de las sensaciones y llega hasta ellas. Cabe pensar en un proceso de feed-back que amplía y hace complejo el proceso, arrancándolo a cada paso de nuevo; cabe pensar que las palabras son origen recurrente de otras secuencias de aprendizaje: lenguaje, memoria del lenguaje, aprendizaje por el lenguaje, nuevas palabras. Cuando nombramos el mundo y sus objetos, la sociedad y sus personas, no los clausuramos ni etiquetamos definitivamente y que podemos recomenzar la secuencia del experimentar, nombrar y conocer. Pero, por muy compleja que hagamos la secuencia no tenemos que salir del tono que dijimos al principio, del espacio de la realidad viva, de la realidad natural y funcional de la vida. La recurrencia del proceso que va de la sensación a la memoria, de la memoria a la experiencia, de ésta a las palabras, va ampliando, y haciendo complejo, la secuencia; no la niega en su punto de partida ni, por compleja o recurrente, altera su naturaleza o su carácter. Esa secuencia es la que podemos comprender como “segunda naturaleza” humana.

No quisiera detenerme más en esta versión aristotélica de cómo la memoria es la condición del aprendizaje y de cómo también, se diferencian memoria, experiencia y conocimiento. La secuencia que va desde los sentidos a las palabras se reitera, dijimos, en estructuras recurrentes y cada vez más complejas, ampliando, pero no superando o aboliendo el espacio naturalista. Este modelo aristotélico, en su naturalismo, es sorprendentemente idéntico al modelo epistémico de la ciencia nueva de la modernidad. Y, si ello es cierto, parece necesario que nos preguntemos cómo pudo darse el hecho sorprendente de que ese nuevo saber tuviera que nacer enfrentándose a tal modelo; no en el uso y lo acertado de sus categorías, de las palabras que empleaba para nombrar lo que nombraba, sino sobre todo en la actitud misma del tipo de nombrar que ejercía. Esta incógnita histórica puede recibir alguna iluminación en Montaigne.

III

Regresemos, pues, a Montaigne. Y regresemos, precisamente, reteniendo tanto este tono naturalista que hemos (re)descubierto en Aristóteles, con la concepción de una experiencia que rompe, sincrónicamente, en el conocimiento, lo que también la experiencia acumulaba diacrónicamente en la memoria en lo que hemos llamado el proceso de su decantación. Es un buen lugar para ir probando nuestras dos hipótesis: que Montaigne es, en parte, un aristotélico (embozado, incluso para sí) y que con él se nos abre un espacio de experiencia que todavía, o que de nuevo, habitamos. Quizá también, con ese espacio de experiencia, habitemos la misma complejidad de la memoria que en Montaigne se despliega. Comencemos el hilo hablando, de nuevo, de la memoria y su relación con el conocimiento; esa relación configurará diversas constataciones de experiencia.

Pensemos, por un momento, en Montaigne como un aristotélico en tiempos de una doble penumbra, la del tiempo histórico que vive –un tiempo fracturado y conflictivo– y la de una experiencia personal que más percibe inconstancias, disimilitudes, que armonías y coherencias. Veamos, primero, por qué aristotélico. A pesar de sí, o quizá a pesar de los aristotélicos, cabe –sin escándalo– pensarle tal por ese impenitente naturalismo que practicará ya desde la *Apología de Ramón Sabunde*, el ensayo más sistemático de sus escritos, y que está ubicado –tal vez en escondido homenaje a su padre, quien le hizo traducir los textos de Sibiuda o Sabunde– en el centro del segundo tomo de los *Essais*. Otro ensayo, el último del tercer tomo que se introduce con la posible criptocita de Aristóteles de la que arrancábamos, y que lleva por título “De la Experiencia”, es también, esta vez hacia el final de su vida, una reiteración de esa concepción naturalista de la experiencia. Una posible pista ulterior que indica que Montaigne tenía en mente el comienzo de la *Metafísica* (e insisto que no quiero hacer de ello tesis filológica, sino filosófica) es aquella referencia de Aristóteles, que aparece también al comienzo del libro Alfa, a que los médicos, en este caso paradigma de los experimentadores, han de curar a Calías o Sócrates, y no a una entidad abstracta llamada hombre, idea que también plaga el conjunto del ensayo de Montaigne y sus deprecaciones de la ciencia médica de su tiempo. Pues bien, este ensayo es, en gran parte, un relato de la experiencia natural del hombre Montaigne sobre sí mismo: sobre sus hábitos naturales, sin pudor, sin tener que sucumbir a un pudor que cegaría la experiencia de lo inmediato. El naturalismo de la noción aristotélica de experiencia es, tal vez, el mismo naturalismo de Montaigne al retratar e indagar su propia corporalidad, un naturalismo del que quizá no encontramos parangón en el renacimiento francés. Podrá pensarse, con razón, que la indagación particularista de Montaigne parecía, en la *Apología de Sabunde*, nacer del pirronismo más que de esta peculiar lectura que nosotros hacemos del naturalismo aristotélico: el amor a lo concreto y la desconfianza de las categorías y las (malas) artes proceden, ciertamente, de Sexto. Pues bien, incluso en lo que es tal vez el texto más duro contra Aristóteles (contra el filósofo, no contra los escoliastas) que contienen los *Ensayos* sugiere, sorprendentemente y también, un aprecio hacia Aristóteles que tiene que ver con este pirronismo entonces practicado por Montaigne y con su amor a la particularidad. En la *Apología*, y tras indicar que Aristóteles contiene citas de gran número de opiniones y creencias que le valen para comparar las suyas, indica:

Es el príncipe de los dogmáticos (*dogmatistes*); y aprendemos, no obstante, de él que el mucho saber aporta la ocasión de dudar más. Le vemos recubrirse a posta de una oscuridad tan expresa e inextricable, como a propósito de la inmortalidad del alma, que nada podemos escoger de sus ideas. En realidad es un pirronismo bajo forma resolutiva.

Lllamarle a Aristóteles “pirrónico resolutivo” es quizá, en ese momento, en ese lugar, y además de genialmente liberador, brillantemente iluminador por su ironía, más muestra de aprecio que de desprecio, pues era Pirrón quien posibilitaba entonces de manera explícita el naturalismo del que hacía gala Montaigne y era Pirrón quien le encaminaba a la indagación de lo concreto. El reclamo de la experiencia natural procede, pues, de un pirronismo que no se encuentra –entonces, cuando está comenzando a escri-

bir los *Ensayos*— en oposición patente a Aristóteles. Sí, y mucho, lejano de Platón. El matizado escepticismo de Montaigne se encargaría de limar a lo largo de las más pausadas lecturas de años posteriores, cuando gracias a las traducciones de Luis Le Roy lee la *Ética* y quizá cuando leyera, en la traducción de Bessarion¹¹ o en la del jesuita Pedro Fonseca¹² la *Metafísica*, lo que se le antojaba en exceso resolutivo del griego. En efecto, en años posteriores, en la reescritura de los *Ensayos* tras su viaje a Italia, en los meses en que redacta el tercer tomo que acompañará, en la edición de 1588 a ese trabajo de reescritura, Montaigne lo sabrá bien y citará de otra manera a Aristóteles: sabe que incluso curarse, curar su mal de piedra, requiere una indagación minuciosa sobre su propia particularidad a la que no le viene mal la pausada noción de experiencia aristotélica.

Este espacio de la medicina, de la corporalidad dañada y de la corporalidad cuidada y sanada, es lugar adecuado, también con Aristóteles, para un saber de la experiencia que, debiera ser técnico —en el sentido noble de la palabra, con conocimiento de datos y procesos—pero que estaba estancado en una retórica inútil de manera casi generalizada. La medicina y la geografía —el cuerpo del hombre y el espacio del mundo— son las ciencias, los saberes, o las proto-técnicas que admira Montaigne, sobre todo, tal vez, porque resumen los espacios de la acción y del cuidado de los hombres¹³. Saber del ancho mundo, en aquellos momentos explosivamente ancho, y saber de uno como ser vivo eran dos dimensiones en las que el intento, el ensayo de la inteligencia, podía articularse. Ambas requerían palabras, pero palabras precisas. En el ensayo “De los caníbales” señala, lamentándose de las torpezas de algunos relatos de viaje:

Mas por tener sobre nosotros la ventaja de haber visto Palestina, quieren gozar del privilegio de contarnos noticias del resto del mundo. Me gustaría que cada uno escribiese sobre lo que sabe y cuanto sabe, no en esto sino en cualquier otro tema: pues uno puede tener alguna especial ciencia o experiencia sobre la naturaleza de un río o de una fuente y no saber del resto más que lo que saben los demás. Decidirá, sin embargo, escribir la física entera para publicar ese pequeño retazo. De este vicio nacen muchos y grandes perjuicios¹⁴.

Este vicio de escribir físicas —¿por qué no, también, Metafísicas?— enteras que ciegan la experiencia (y notemos la ironía de las palabras, pues ese saber que ya se estaba elevando en paradigma de nueva ciencia era todavía, para Montaigne, dominio de oscuridades), un vicio que enturbia la necesaria precisión de las palabras de experiencia, es escandaloso en la medicina. En nuestro ensayo “De la experiencia” se acumulan acusaciones a los médicos (el espacio del cuerpo) y a los jurisconsultos (el espacio político) del mismo tenor: olvido de la particularidad del daño del cuerpo

11. Así lo sugiere R. Cottrell, *ob. cit.*

12. Sin poderlo comprobar, esta sería mi hipótesis —por ahora fabuladora. La traducción de Fonseca aparece en esos años (1577-1589): ¿no podría habérsela presentado su amigo de tantas posadas europeas el también jesuita Maldonado?

13. Recuérdese su admiración por los jardines y las termas que plagan *El diario de Viaje*.

14. *E*, I, 31, 205 a.

y olvido de la particularidad del daño social. Esos dos daños, sabemos, son reiteradamente sentidos y recogidos en los *Ensayos*: estamos, al cabo, en el Renacimiento, y el hombre es figura del cosmos, su cuerpo es imagen del todo; se empieza entonces a pensar —empezó a hacerlo Maquiavelo, le siguió enseguida Hobbes— que el cuerpo del hombre y el cuerpo político son dos caras de la misma moneda. Por ello, Montaigne, nuestro Montaigne pirrónico-aristotélico que reivindicaba la experiencia como conocimiento de lo particular, y que sabía que de sus regularidades y constancias podían extraerse saberes adecuados, quiere buscar palabras precisas para describir su cuerpo dañado y entenderlo. Y necesita buscar palabras no sólo para, aristotélicamente, entender su propia experiencia, para nombrarla. En un giro que, en miniatura (miniatura que como una estructura fractal, es rasgo estilístico de la escritura montañista), condensa la nueva constelación de experiencia y memoria, y tras mencionar los asaltos de su mal de piedra, nos dice:

(b) Me siento agradecido a la fortuna por asaltarme tan a menudo con el mismo tipo de armas; me moldea y forma a ellas por costumbre, me endurece y habitúa; ahora sé más o menos de qué he de librarme. (c) A falta de memoria natural, me la hago de papel y si algún nuevo síntoma viene a añadirse a mi mal, lo escribo¹⁵.

Esta memoria de papel está ligada, pues, a la experiencia del cuidado de sí. Es otra forma, la forma textual, de elevar acta de las constancias y las novedades. Pero —notémoslo— seguimos en el espacio natural de las palabras precisas, seguimos aristotélicamente poniéndole nombres al mundo, sabiendo que la memoria es, al cabo, “receptáculo y estuche de la ciencia”; y añade, “al tenerla tan débil, no puedo quejarme de saber tan poco”¹⁶.

Pero, decíamos, Montaigne es un aristotélico en tiempos de una doble penumbra; justifiquemos ahora esta última calificación, lo que, con lo que empezábamos a señalar, no nos vendrá a desmano. La ortogonalidad del modelo aristotélico de la experiencia, la límpida secuencia que va de los sentidos a las palabras está vista, desde el escepticismo montañista, como un conjunto de cambiantes asimetrías y como una serie de opacidades, como una serie de quiebras que encuentran buen ejemplo en los años oscuros de las guerras de religión. De esta manera, el encadenamiento de diferencias que engarzaba la secuencia de sensibilidad, experiencia, memoria y conocimiento en Aristóteles se trocará ahora, en Montaigne, en una secuencia que encadena quiebras, disimilitudes. La simetría de las diferencias de Aristóteles se muestra, en Montaigne, como la asimetría de las disimilitudes. En efecto, sí, por una parte, hemos visto a Montaigne suscribir la idea —también aristotélica, como sabemos— de que el saber se basa en la memoria, por otra, y reaccionando contra los excesos artificiosos de la enseñanza de la memoria retórica (sí, reaccionando, sin decirlo, contra las artes

15. *E*, III, 13, 1092.

16. *E*, II, 17, 651 a. Véanse los importantes párrafos anteriores que abonarían nuestra tesis: por ejemplo, “Es la memoria útil de maravilloso servicio, sin la cual el juicio apenas hace bien su oficio: a mí me falta por completo” (649 a).

de la memoria; reaccionando, paradójicamente, contra unas artes que se basan en la idea de rememoración que, veremos, él practicará de forma diversa, trocando las dichas artes de la memoria en ética de la escritura), y replicándole a los saberes codificados y académicos de las *Summas* y las *Summulas*, rechazará la importancia de la memoria y querrá hacer de la experiencia (¿de otra experiencia, o de una nueva experiencia aristotélica?) el punto de partida de cualquier saber significativo¹⁷. Pero, incluso en este momento, Montaigne se alinea con Aristóteles frente a Platón y reivindica lo que de presentismo, lo que de ruptura de la diacronía o de afirmación de la sincronía tiene el conocimiento, la experiencia de la escritura.

En el ensayo "De la experiencia" lo dice explícitamente, en un texto entrecortado, extrañísimo en su factura y sobre el que merece la pena que nos detengamos intentando perseguir el aparentemente azaroso hilo de escritura. Después del arranque ya varias veces referido, Montaigne ha planteado su tesis básica: dada la inconstancia de lo que vivimos, dada la complejidad siempre inaprensible del mundo, hemos de fiarnos más de la experiencia que de la razón o el arte. "La disimilitud (*la dissimilitude*) —dice— se injiere de por sí en nuestras obras; ningún arte puede alcanzar la similitud"¹⁸.

Pero así, otra referencia a la *Metafísica*, clara y paradójicamente antiaristotélica —a la luz de lo que venimos sugiriendo— aparece ahora con claridad. La traducción que Guillermo de Moerbeke había hecho de la *Metafísica* decía: *Fit autem ars cum ex multis experimentalibus conceptionibus una fit universalis de similibus accepit*¹⁹. Ahora, frente a Aristóteles, la inconstancia (la quiebra de la memoria, el fluir de las cosas), hace imposible que el arte alcance la semejanza, aquella semejanza que nos daba la memoria. Como si Montaigne tuviera delante de sí el texto de la *Metafísica*, leyera en él y contrastara lo que en él se nos dice de la experiencia con su propia experiencia, con lo que él sabe de sí, de su inconstancia, de su quedarse prendido de la particularidad. A la luz de este entender la particularidad quebrada y presentista de la experiencia, no podríamos decantar similitudes, presuponer constancias. Y, aún más, no podríamos presuponerlas tampoco en la experiencia que se le daba en el acto mismo de la lectura que está practicando. Como si Montaigne, por creer en parte a Aristóteles, tuviera que oponerse al decurso del pensamiento del griego: oponiendo, en base a lo que de él sacó —el deseo de conocer activamente lo particular— una idea de saber distinta a la que quiere proponernos la *Metafísica*. O imaginemos que Montaigne hubiera leído en los *Tratados Breves* que del presente, del presente de lectura, no tenemos las constancias que nos da la similitud de la experiencia. Como si supiera —con buenos argumentos aristotélicos— que porque nuestros sentidos no agotan, en su pasividad, la actividad que se nos requiere al pensar el presente, la similitud del pasado

17. Sobre el concepto de Memoria —por una parte ligada (como en Aristóteles) a la posibilidad de conocimiento, de juicio, y a la vez fracturada por la debilidad y la inconstancia— puede verse S. John Holyoake, "Montaigne's attitude to Memory", *French Studies*, XXV (1971) 257-270.

18. *E*, III, 13, 1065 b.

19. *Met*, 981 a 5-6. Traduce García Yebra: "Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes".

no es garantía cuando nombramos el presente. Si es plausible esta hipótesis estaríamos viendo que los *Essais* ensayan y expresan un ejercicio de lectura a la vez literal y crítica, fuertemente filosófica, nada filológica: tomarse en serio a Aristóteles –su significado literal– sería tomarse en serio que lo que el texto dice que hay que hacer se muestra imposible al hacerse: seguir el contenido proposicional del texto de arranque de la *Metafísica*, tomarlo como norma, es negarlo como depósito de enseñanzas acumuladas, es negarlo como lugar de aprendizaje. Para aprender en el acto de lectura es necesario no pensar que ese acto de lectura se hace de constancias de la memoria, sino de ejercicios de experiencia. Y eso, precisamente, es lo que Montaigne está diciéndonos, el carácter crítico de su lectura.

Estamos ya de lleno en lo que antes denominábamos, el aristotelismo textual de Montaigne. En el tercer ensayo del tercer volumen –el que lleva por título “De tres comercios”– señala explícitamente que la lectura no es ejercicio de acumulaciones ni de amueblamientos de la memoria, sino una acción, un trabajo, una *praxis*.

Prefiero crear mi alma que amueblarla (...). Es del trabajo de los dioses del que nace su felicidad y la nuestra, dice Aristóteles. Me sirve la lectura especialmente para despertar mi discurso con diversos objetos, para atarear mi juicio, no mi memoria²⁰.

Montaigne toma a Aristóteles, en diversos lugares, como pretexto de su propio pensamiento sobre la necesaria originalidad, o innovación, del aprendizaje y de la lectura. Lo que no soporta Montaigne, y lo dice en seguida, tras un excursus sobre la ineficacia de las leyes, sobre la molesta injerencia de las malas artes a la hora de querer domeñar las inconstancias de los hombres –un excursus, en suma, sobre la mala universalidad– es que la acumulación de interpretaciones acabe por anular los textos, los inunde y los anegue de inutilidades. En un movimiento de reflujo, quizá de contradicción, pues ahora siente la diversidad, la disimilitud, como intolerable, vuelve a acudir al ejemplo de Aristóteles, como si meditara tanto sobre la *Metafísica* como sobre alguna *Summula* que por allí le estorbase, y dice:

(b) Sería menester borrar el rastro de esta diversidad innumerable de opiniones, no adornarse con ellas ni metérselas en la cabeza a la posteridad.

No sé qué decir de ello, pero se siente por experiencia que tantas interpretaciones disipan la verdad y la rompen. Aristóteles escribió para ser entendido; si no pudo, menos podrá alguien menos hábil y un tercero diferente del que habla de su propia imaginación (...)

¿Quién no dirá que las glosas aumentan las dudas y la ignorancia, puesto que no se ve libro alguno, sea divino, sea humano, del que se afane el mundo, cuya interpretación acabe con su dificultad? El centésimo comentario remite al siguiente, más espinoso que se pudiera hallar el primero. ¿Cuándo se ha convenido entre nosotros: este libro ya tiene bastantes, no hay más que decir?²¹.

20. *E*, III, 3, 819 c.

21. *E*, III, 13, 1067 b.

Le molestan a Montaigne las autoridades que, como palabras imprecisas, borran la huella de la experiencia; también de la experiencia lectora, de aquella que —como la que acabábamos de referir— que es a la vez literal y crítica. La capacidad interpretativa del hombre le parece infinita, y cabe pensar que risible. El ya-saber de la experiencia acumulada en la memoria material que es la escritura se le antoja radical oscuridad.

Mas entonces, ¿cómo hablar? ¿Por qué, incluso, el texto de los *Ensayos*? ¿Y qué hacemos nosotros ahora? ¿Acaso puede trazarse alguna salvadora diferencia entre esas denostadas autoridades y los *autores*? ¿Cuál sería la ética de la escritura y de la lectura, una ética del texto que es, más precisamente, una ética de la experiencia vivida que también habrá de hacerse presente ante el texto que escribimos y ante el texto que leemos? Aristóteles parece confirmarse como ejemplo adecuado de la corrupción de los comentaristas, de uno de los cuales pudiera haber un despreciado ejemplar sobre la misma mesa del escritor. Y porque es ejemplo adecuado de tal corrupción parece, también, lugar adecuado para plantearse el propio carácter de la experiencia escritora. Así, por ejemplo, en el ensayo “Sobre unos versos de Virgilio” indica:

(b) No reconozco en Aristóteles la mayoría de mis movimientos ordinarios: se los ha cubierto y revestido de otra tónica para uso de la escuela. ¡Que Dios les acompañe! Si fuera mi profesión, (c) naturalizaría el arte tanto como ellos artificializan la naturaleza (...). Cuando escribo, prescindo de la compañía de los libros, de miedo que rompan mi forma. Así que, en verdad, los buenos autores me abaten por demasiado grandes y me desaniman²².

Éste es el espacio de la escritura: el cómo escribir y en qué nos ayudan los libros que hemos leído; hemos transitado de la experiencia recogida en las palabras a la absoluta seriedad —experiencial— de la tarea de escribir. En esa experiencia, no hay límite prefijado: nuestro indagar, que rechazamos por torpe en las autoridades y los glosadores, pero que no rechazamos al desmontar, leyendo y criticando, su ineptitud por medio de otra glosa o de otra escritura, no tiene límites:

(b) Sólo una debilidad particular nos hace contentarnos con eso que otros o que nosotros mismos hemos encontrado en esta caza de conocimientos; alguien más hábil no se contentaría con ello. Siempre hay lugar para otro, (c) sí, y para nosotros mismos, (b) y caminos hacia otros lugares. No hay fin para nuestras inquisiciones; nuestro fin está en otro mundo (...). (c) Ningún espíritu generoso se detiene en sí mismo: pretende siempre más y va más allá de sus fuerzas; tiene impulsos que van más allá de sus efectos; si no avanza, ni empuja, ni arrincona, ni choca, sólo está vivo a medias; (b) sus persecuciones no tienen término, y carecen de forma; su alimento es (c) admiración, caza, (b) ambigüedad²³.

22. *E*, III, 5, 874.

23. *E*, III, 13, 1068.

Luego, incluso en el glosar interminable descubrimos algo de la posición aristotélica, de la tesis griega: no nos detenemos en el nombrar, perseguimos el mundo con nuestros nombres. La asombrosa cercanía del texto, en el que parece resonar una teoría romántica del espíritu, busca un nombre de referencia que ate a lo concreto esa imagen de la ética de la experiencia y la escritura. El decurso del texto parece inclinarse, necesitar, bascular hacia ese nombre; pero que se lo calla. Al igual que la definición del prudente aristotélico adoptaba en la *Ética* un nombre propio, Pericles, también Montaigne se vuelve hacia un texto y un autor que encarnan, para él, el ejemplo máximo de la honestidad del texto, de aquella que rehúye el comentario y que crea texto: La Boétie era quizá ese espíritu generoso, esa alma bella, cuyas indagaciones no tenían término y que se alimentaba de admiración, caza y ambigüedad, que no repetía que no glosaba. Aquí la mirada de Montaigne se vuelve hacia el tomo de los sonetos del amigo que también están, como siempre, sobre la mesa, a la mano. Quizá por pudor, quizá por evidencia, no se nos da el nombre de ese amigo; pero aparece nombrado, obstante, en la metonimia de algunos de sus versos que Montaigne recoge a continuación de ese retrato del espíritu que acabamos de citar y en el que la dimensión activa, proyectiva, del conocimiento tanto se acentuaba.

Desde este momento, el texto del ensayo se hace complejo y denso. Frente a los glosadores, junto a la inquietud del ser humano, aparece en la memoria del texto el nombre no nombrado, pero recordado en unos versos del amigo ausente —nunca ningún amigo relató con tanta sobriedad y belleza la muerte de su compañero—. Montaigne nos dice, en otros lugares, que no puede aprender versos, que tres de ellos le llevan tres horas; rechaza, de un plumazo, parapetado tras su mala memoria natural, las artes de la memoria y los aprendizajes de la retórica. Pero ahora, en este momento, parece que esos versos de La Boétie estaban fácilmente, fluidamente, a la mano, como si del arte de la memoria rechazado hubiéramos transitado a la ética del recuerdo y de la escritura: a la ética de la cita textual, del recuerdo en el texto, de la memoria escrita y recordada en su escritura. Ese tránsito se ha realizado de la mano de la amistad y el poema del amigo habla, como estaba haciendo Montaigne antes de citarlo, de la exaltación del conocimiento y de la fluidez del

agua que va en el agua,
del riachuelo que va en el riachuelo,
siempre agua distinta.

Montaigne, lector de Aristóteles, había visto cómo la inconstancia se imbricaba en la pasión del conocer. Montaigne dudaba, por ello, de la concepción aristotélica del saber, una concepción que armonizaba diferencias en una secuencia de límpidas decantaciones. Pero ahora, la fuerza de otra pasión, la de la amistad, no le puede ser desconocida. Y esa pasión realiza un trabajo que es similar al que Aristóteles le atribuía a la memoria: esa pasión recuerda y establece similitudes. Este recuerdo y estas similitudes no parecían ser aquellas de las que el texto aristotélico que Montaigne lee le dice que existen. ¿O sí? Montaigne se ha detenido, por un momento, en un lugar que se enfrenta al texto: en su propia experiencia-recuerdo del amigo y el recuerdo de

sus versos. Y de esta experiencia-recuerdo vuelve a fintarnos y a quebrar nuestras expectativas lectoras hasta el punto que empezamos a dudar para quién está escrito esto que se dio a la imprenta. De la cita de los versos de La Boétie, de golpe, regresamos a la crítica de los glosadores, como si el recuerdo de este autor nos remitiera, de rebote, a su opuesto:

Hay más que hacer en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y más libros sobre los libros que sobre cualquier otro tema; no hacemos sino glosarnos. (c) Todo horniguero de comentarios; de autores, gran carencia²⁴.

De nuevo cabe preguntarse cómo aquella inquietud de intentar y ensayar, ese proseguir en la investigación (por decirlo con palabras de Sexto Empírico), puede igualarnos a glosadores y a autores. Pero si eso es así, podemos seguir preguntando ¿cuál es el criterio que diferencia a autor de glosador, a La Boétie de quien firma aquella torpe sùmula clerical? Diré que los *Essais* no responden nunca de manera directa a esa pregunta –quizá la gran pregunta de las Humanidades– pero plantean, y con toda claridad, que es menester una ética de la escritura y una ética de la lectura. Sugieren, creo, que recuperar de nuevo el carácter salvífico de la memoria desde la experiencia, y una vez desechadas las malas memorias y los embotamientos de la experiencia, el carácter ineludible y redentor de una memoria material del lenguaje es, en cierto sentido, una tarea ética: la de tomarse a uno mismo en serio y en serio, por lo tanto, lo que hacemos. Y que, como tarea ética, no puede satisfacerse apoyándose en algo que toma como garantía ya dada en la memoria, en el texto escrito de otros, sino sólo en aquella innovación, en aquella actividad, que esos otros hicieron y materializaron en sus textos.

Anda en todo ello entrelazada una última consideración con la que, creo, puede quedar esbozado el panorama de este tránsito naturalista desde el saber de los hombres a la ética del tomarse a uno mismo en serio, a una nueva constelación de memorias y experiencias. Los *Essais* reiteran y se detienen en el retrato del escritor y el relato de su escribir; a veces, como si quisieran justificarlo como autor, como si quisieran eliminar la duda de que es sólo un glosador²⁵. En lo que viene a lo que tratamos: el escritor entre que se precia y se lamenta de su falta de memoria natural que le induce a torpezas y menoscaba la consideración social que se le tiene. La mala memoria retratada, como con tantas disposiciones humanas que traen los *Ensayos*, se convierte, no obstante, en motivo de un nuevo saber, o de una manera nueva de relacionarse con el saber: el saber que sabe que en su centro se esconde un yo que se autoindaga, el saber que sabe que no es saber sin referencia al sujeto que va sabiendo. Su mala memoria natural ha sido sustituida, como recordamos antes, por una memoria de papel, un diario de las anotaciones de los sentires, de las ocurrencias, de los padecimientos del cuerpo.

24. E, III, 13, 1069.

25. Vuelve a ser relevante el rechazado de la escuela a este respecto. En II, 10, 414 a dice: “(a) Para mí, que no solicito sino llegar a ser más sabio (*sage*), no más leído (*sçavant*) o (c) elocuente, (a) estas ordenanzas lógicas y aristotélicas no me convienen”.

Este nuevo saber es, al cabo, una nueva vuelta a la experiencia, aunque trasmutada: no es un saber arcano y oculto; no es un saber distinto que rompa con los saberes anteriores. Tampoco, tal vez, sea un saber de privilegiados. Montaigne sugiere que *siempre lo teníamos y lo practicábamos, pero nunca nadie lo había descrito*. Lo teníamos porque es el saber natural de la especie; nadie lo había descrito porque andaban encandilados con una manera de pensar que no les dejaba mirar ni mirarse al hacer lo que hacían. Este naturalismo de Montaigne, un naturalismo casi wittgensteiniano por lo que tiene de vocación terapéutica, un naturalismo –en cualquier caso– plenamente aristotélico por su concepción funcional de la maquinaria de la experiencia, pone pues la voz del individuo en la experiencia de lo inmediato. El espacio de experiencia se ha trasmutado, así, desde la opacidad de las experiencias, de su inconstancia, y desde la opacidad de las palabras anquilosadas de saberes sólo autorreferenciales, vacíos, en un nuevo espacio donde anda metido el sujeto del saber, sabiéndose, y su fluido, contradictorio, toparse con el mundo, aprendiendo. Por eso, el texto escrito que nos relata esta trasmutación de la experiencia, los *Essais*, tiene el nombre de lo que hacen y de lo que pintan que hacemos al vivir: son intentos, experimentos, apuestas, ensayos. ¿Pero de quién y para quién son esos experimentos?

Montaigne está escribiendo este ensayo último; pero, a la vez, reescribe otros anteriores. En algún momento de su escritura, recoge el segundo volumen y, en los márgenes del ensayo “Sobre la presunción”, escribe sus dudas sobre su propia escritura y al hacerlo reconoce que, en su tarea, no hay criterio externo que le solvete sus dudas o le acalle sus angustias:

¿Y entonces, para quién escribes? Los sabios a quienes toca la jurisdicción libresca, no conocen otro criterio que la doctrina y no abogan por otro proceder en nuestros espíritus que el de la erudición y el arte: si tomaste o no un Escipión por otro²⁶. ¿Qué puedes decir que valga? Quien ignora a Aristóteles, según ellos, se ignora a sí mismo (...) Las almas comunes y corrientes no ven la gracia o el peso de un discurso elevado y sutil. Y estas dos especies ocupan el mundo. La tercera, a quienes te diriges, las almas templadas y fuertes por sí mismas, es tan rara que precisamente carece de nombre o de rango entre nosotros: es medio tiempo perdido aspirar y esforzarse en complacerla²⁷.

He mencionado la opacidad de las experiencias y la opacidad de las palabras anquilosadas en los textos anquilosados, los de los glosadores; son, también las opacidades de los lectores librescos, de los falsos eruditos o de los censores inquisitoriales. Esas opacidades destruyen la constancia que hacía de la memoria el terreno de la experiencia inmediata y que parecen dejarla desarbolada, al azar de quien pudiera reproducirla, renovarla, como un lector no esperado –aunque siempre buscado–. Si no hay constancia, nada hay fijo en lo que vivimos ni en lo que creemos saber del mundo y de nosotros, se pone en cuestión no sólo el sentido de la escritura, sino también la misma idea de creencia (no ya sólo de creencia cierta, la que buscaba Descartes, sino

26. Villey indica que, precisamente, ese error le aconteció a Montaigne en III, 13.

27. *E*, II, 17, 657 c.

de creencia *tout court*); se pone en cuestión el fundamento del saber. Y si la constancia fue puesta en cuestión, el ya-saber de la experiencia que pertenece a la memoria ha dejado paso al intentar-saber de otra forma de experiencia. Y si desde cada uno de nosotros hablamos, tomándonos en serio, ese intentar-saber de manera distinta se ha visto imbricado con la ética.

La fragilidad de la experiencia del lector y la evanescencia de las creencias parece remitirnos, si escritores somos, al yo y a su escritura o su relato como una necesidad de expresión auténtica y fiel de esa respuesta, posible sólo como ética. El fragmento del ensayo "De la experiencia" que hemos venido comentando incluye otra frase que parece indicar el retorno de la mirada de Montaigne hacia la posible edición de Aristóteles que ha intentado glosar y que ocupa una esquina de su mesa:

Me estudio más que cualquier otro tema. Es mi metafísica, es mi física²⁸.

Lo que Montaigne ha estado –imaginamos– leyendo en Aristóteles, el comienzo de la *Metafísica*, le ha remitido a sí mismo como autor, y esta vez queda dicho sin pudor alguno, aunque a veces –un par de páginas antes– haya dudado de si era, más bien, mera glosa lo que tramaba. Al remitirle a sí mismo, a él como tema, se descubre él mismo como tema del tomo aristotélico que tiene entre las manos. Pero, dice, no meta-, "mas allá"; si no aquí, "física", naturaleza vista naturalmente. La pasión de la indagación del yo no nos saca del mundo ni de la esfera de lo seres vivos: el "me" del "me estudio" es un objeto plenamente natural. Se ha construido así el espacio de una noción de experiencia que ha adquirido el resonar, y el resonar natural, de la voz del sujeto que habla del mundo, y al hacerlo se menciona a sí mismo.

El aristotelismo textual de Montaigne ha ido incorporando en su decurso algunos términos cruciales de lo que conocemos como estilo montañista: la particularidad, el irrefrenable juicio que en todo se entromete para dudar de las falsas arquitecturas de la razón, como si de barrocos arcos triunfales se tratara, la amistad como emblema y el amigo como nombre, el cuidado de sí y la referencia al sí mismo como sentido del texto. Quedan, ciertamente, otros: el interés por la diferencia del otro particular, el repudio de la barbarie civil y religiosa, el rechazo de las autoconfianzas de los seguros de sí. Pero, también en estos temas podríamos esbozar argumentos semejantes a los que hemos ido expresando. Aristotelismo textual no es, pues, seguimiento de doctrinas aristotélicas: es tomarse en serio el reclamo de la experiencia aunque sean tiempos de penumbra o, quizá, porque lo son.

28. E, III, 13, 1072 b.

