

sitor (de la partitura o del ensayo) apenas los revele, los sorprenda y desenmascare. Ese otro, musicalmente organizado, músico oculto en la espesura del discurso, cuya música oímos e intentamos —ensayamos— formalizar en el texto, se parece notablemente al inconsciente del psicoanálisis, del cual suponemos una organización de tipo lingüístico, de fondo musical, porque hallamos sus huellas impresas en el discurso de la conciencia.

A esta altura, parece machacón diferenciar esta lógica de lo discontinuo de la lógica del sistema. La errancia y el viaje con rumbo fijo y seguro. Montaigne propone un saber contradictorio, en que habiten tanto el saber propio como el ajeno. Se diferencia de la pedantería, que sólo abarca el saber propio. Esta es un saber unidimensional, que anula la intermediación del receptor. El pedante se dirige a una escucha pasiva, inerte, fungible. La ciencia montaigniana no proporciona saberes terminales, sino herramientas de saber. Es como una droga eficaz pero corruptible. El vino báquico, por ejemplo. O el de Burdeos, ciudad de la que fue alcalde Montaigne.

A tales efectos, la información es poco importante. Montaigne se considera tan instruido como un párvulo. Sólidamente, sólo ha leído a Plutarco y a Séneca. De ellos extrae cosas como las Danaides de su tonel, llenando y vaciando sin cesar. Plutarco y Séneca son, también, invenciones (a dos voces, en el caso) de Montaigne.

A su vez, el lector colma y extrae del texto, que es un espacio continental. En la lectura se descubre cuando aparece ante su mirada el *moi-même* como un otro sin normalizar. Otro que carece de autoridad para ser creído y para instruir. Más que un sabio, se extrae de este discurso a un hombre hábil (I 26). Los clásicos, en este contexto, se citan pero no se siguen, pues la utopía de la verdad y de la razón pertenece a cada quien, a cada instante. No existe quien las pronunció por primera vez y para siempre. El mundo es nuestro espejo, pero un espejo multifacético, vario, divergente.

«El verdadero espejo de nuestros discursos es el curso de nuestras vidas» (I 26). Es decir: el discurso se mira en una vida inconclusa, un curso vital, un proceso abierto. El discurso es balbuceo, un exceso del decir sobre el deber decir. Balbuceo es *babel* y, tal vez, *Babel*: una diversidad de lenguas particulares sin Lengua Central.

El discurso puede decirlo todo, a favor y en contra de lo mismo (Montaigne cita la *Iliada*, XX 249). El razonamiento es desconsiderado y azaroso (cf el *Timeo* platónico). Un contenido afectivo acompaña estos meandros: la queja supone cierta estima; la burla, una estima sin precio ni tasa. Deslizándose sobre la ignorancia, la opinión es siempre audaz. En cada acto del discurso, alienta la voluntad común de verdad, sin la cual los contradictores no se buscarían ni reunirían. Pero es un querer, no un contenido preciso. Esto otorga al discurso el espesor infinito de la entreglosa: interpretar las interpretaciones sin llegar jamás a interpretar las cosas (III 13). El discurso no trabaja con las cosas, con la inaprensible realidad. Su último sustento es un vacío vertiginoso, ante el cual el ensayo se detiene y calla, constituyéndose en un decir necesariamente fragmentario.

Montaigne se entrega a una construcción de paradigma musical en cuanto a las asociaciones con que opera, pero cuyo «tema» es siempre narrativo. Él cree que las gentes leen historias (I 16) y que el ensayista debe seguir un curso narrativo, pues se trata de contar algo de ese mundo en que toda pintura es de pasaje, allí donde todo se conmueve y la constancia es sólo una conmoción más lenta que las otras. «La vida es un movimiento desigual, irregular y multiforme» (III 3). Por tanto, el discurso que intente abordarla ha de moverse también, como se mueven las historias, de un episodio a otro.

La lectura es asimismo una narración. El lector se cuenta la historia de las historias que lee, añadiendo su relato al del texto. No retiene lo que percibe, sino que lo expulsa, a su vez. Es un lector diarreico, en que importa más la *façon* que la *matière*, como en el acto de evacuar, en que no sabemos qué sino cómo hacerlo. Lo guían el júbilo y el placer, no la profesión, lo mismo que al ensayista. Se lee a saltos, pasando por alto las páginas que dan tristeza o cansancio. Es lo que Montaigne llama un *esprit primesautier* (II 10), un espíritu o ingenio que todo lo trata como si fuera una primicia, como si existiera por primera vez. Como si la lectura lo acabase de producir. Cuando un discurso fastidia, hay que abandonarlo: en la lectura se produce un simbólico encuentro erótico como en la escritura, entre la parte masculina y la femenina del espíritu. Le gustan Plinio y Cicerón, por ejemplo, porque sus libros utilizan la ciencia, no la erigen (II 10). Prefiere el sabio al sabihondo elocuente. El disuasor al persuasivo.

He aquí una distancia más entre Montaigne y la lógica sistemática, que es, finalmente, una lógica teológica, pues todo saber emana de Dios y todo discurso proviene de Él y a Él reconduce. Dios es «la potencia incomprensible, origen y conservación de todas las cosas, todo bondad, todo perfección», ese Dios oculto y desconocido que reverenciaban en Atenas con la admiración de San Pablo. Ante Él, los hombres sólo disponemos de una razón ciega, variable y diversa que afronta la ceguera, variación y diversidad de la Fortuna. Por tanto, el saber humano ni proviene de Dios ni a Él se encamina. ¿Qué necesitaría un ser omnisciente de la equívoca condición humana?

Se pueden enumerar las cualidades de Dios (eternidad, perfección, etc.), no entenderlo. En la palabra no hay lugar para las divinas potencias. El saber humano apenas se encierra en la fórmula: «Sólo sé que dudo». Mi certidumbre es mi incerteza.

Entre pensar y decir, entonces, hay un hiato. Se suelda idealmente en la dialéctica de los dos sujetos, el comprensor y el comprendido, el que enuncia y el que es enunciado, el que dice y el que escucha. El discurso se aplica a las formas del conocimiento, no a las cosas. Tampoco a los principios, que son materia de revelación. Todo filósofo es «impredictado y fortuito». Su ejemplo: Raimundo Sabundo. De la vida sólo sabemos «lo explotado y empleado». *Verum factum est*. El objeto de este babélico discurso es el debate que parte de la incertidumbre, y no de la verdad, esencialmente uniforme y constante: ajena, por tal, al discurso profano. En cuanto al origen, es un

fenómeno que hace a la política del deseo, que se da nacimiento a cada instante: «Nuestros deseos rejuvenecen sin cesar. Estamos empezando a vivir siempre» (II 28).

V

El discurso montaigniano, esa entreglosa sin principio ni fin, es una inconclusa y sostenida meditación sobre el lenguaje. Sobre sus poderes y sus impotencias. Sobre los saltos de impalpable belleza que es capaz de dar y sobre las paredes que se lleva por delante y las dolorosas sentadas en el duro suelo.

Ante todo, sobre la dramática relación entre las palabras y las cosas, vínculo envolvente como una caricia, pero que da vueltas en torno a las cosas, las inmutables cosas, sin entrar en ellas. Todo nombre es extraño y exterior a la cosa que nombra. Mientras ella permanece invariable, su precio sufre constantes alteraciones en el mercado simbólico. Se produce, así, una paradoja significativa que define, en parte, nuestra condición humana: no podemos apoderarnos cabalmente del mundo de las cosas por medio del lenguaje y, sin embargo, es el lenguaje el que legitima nuestra pertenencia a este mundo de objetos inconstantes, donde todo es pasajero y marcha hacia el exilio de la extrañeza. Los objetos no son las cosas y este mundo que es nuestra única propiedad, es un mundo que nos está vedado.

La antropología montaigniana lo es de un hombre locuaz y, al mismo tiempo, privado de elocuencia. El habla (*la parole*) es lo único que nos humaniza porque nos mantiene entre los otros (I 9). Pero la autoridad que sostengo sobre mí y sobre los otros es verbal, o sea confusa. El escritor reina en su materia pero no cree en ella. Su reinado consiste en dejarla correr a la aventura. Sus senderos regios no hacen más que bifurcarse: «El yo deviene gramaticalmente objeto» (Starobinski, pág. 34). El otro aparece constantemente y, con la misma constancia, escapa a toda maniobra de identificación. Cuando, hartado de la inútil pesquisa, el yo se aísla, el otro aparece ante él y desvirtúa su soledad. Es en ese momento cuando el yo pasa a ser objeto del otro. «Yo presento a mí mismo ante mí, como argumento y como sujeto» (II 8). Busca la unidad huyendo de la escisión y la escisión cuando la unidad lo inmoviliza. Y vuelta a empezar. Es decir: vuelta a seguir.

Se replantea, aquí, el problema de algún modo central del decir discontinuo. Somos una sucesión de instantes desemejantes. ¿Qué elemento/s hace/n a la sucesión? ¿Cuál es el término de comparación entre lo desemejante? ¿Qué hay entre los instantes y los sujetos diversos y discontinuos? El ser montaigniano es (sigo a Starobinski) una suerte de espontaneidad incesante, que nace cada vez que es, o sea que es un ser distinto de sí mismo, radicalmente heterogéneo. Improvisa sus actos sin retomar lo adquirido. Es una especie de olvido perpetuo de sí mismo. Su única historia, su único pasado, se forjan en el libro que escribe. La identidad fija no le pertenece, se la adjudican las miradas ajenas que lo cristalizan como otro del Otro: el padre que nombra,

el rey que reconoce un estamento, el amado que acepta el amor. O es una mera abstracción formal, «la forma de la íntegra condición humana», cuyos contornos y límites ignoramos y que, sin embargo, llevamos entre todos y cada uno de nosotros: la humanidad.

Nombre dado por el otro (padre, rey, ser amado) o fórmula verbal de la incierta condición humana, la identidad y su fantasía de continuidad sólo tienen un lugar: el lenguaje. Un lenguaje que dice sin persuadir, no lo olvidemos, pero que es «divina y celeste institución», porque en él se revela lo inefable, y no en otro sitio.

En el lenguaje, el ser es constante, al menos porque siempre podemos creer que la palabra ser es la misma palabra, aunque sólo tengamos para afirmarlo otra palabra cuyo ser es otra palabra, etc. El lenguaje es el lugar utópico del ser, la utopía de la plenitud continua: la utopía de Dios. El ningún-lugar donde Él está siempre. Frente a la incertidumbre radical de los sentidos, que hacen inciertos a los objetos y su conocimiento, el lenguaje construye una helicoides en que la inconstancia halla su continuidad ideal: cada razón busca su apoyo en otra razón y así hasta el infinito. Sólo Dios, si apareciera en una vuelta de la espiral, podría atajar la infinita caída: nos trascenderíamos en Él, hallaríamos en Él la utopía del ser sin historia, por fin idéntico a sí mismo, eternidad sin principio, sin fin y sin cambio. Sólo Él puede decir que es quien es. De una vez y para siempre.

Por todo ello, el oculto orden del discurso, la bella materia, es estético y está implícito en el lenguaje. Es el esplendor de la verdad, de la imposible verdad. Una suerte de brillo crepuscular, que no alcanza a alumbrar las cosas en todos sus costados y confines, que nos da tanta luz como tiniebla.

Reconociendo la legitimidad de la apariencias y renunciando al ser (fuera de la utopía del ser que es el lenguaje, que es, a su vez, apariencias), Montaigne anticipa y define el espacio barroco, el de la primera y radical crisis de la modernidad. En el otro extremo de la parábola, Rousseau dejará el mundo de las apariencias en sombra y se refugiará en la transparencia interior del corazón. En el orbe montaigniano, la estructura es un laberinto en que las falsas apariencias constituyen el «curso legal». Sólo le falta para ser barroco la Gracia amarga del desengaño. Él no parte de engaño alguno, parte de la certeza erótica y musical del lenguaje.

Mundo sin verdad y, por lo mismo, sin centro y sin exterior, sólo tiene un espacio diferencial: el lugar del escritor, su refugio en la interioridad que construye su intimidad con el lenguaje, con el otro, alteridad única e interlocutor privilegiado, al mismo tiempo. Una casa apartada, villa y corte de sí mismo, despacho y corredor, gabinete y pasillo.

VI

Michel de Montaigne era hijo de Pierre. Miguel de la Montaña era hijo de Pedro (piedra) de la Montaña, hijo de la materia con que la montaña estaba hecha. A su vez, la enfermedad familiar de los Montaigne era el mal de la piedra. En el nombre

del padre había algo enfermizo. Don Pedro gozaba de la imagen que le proporcionaba su hijo y se la llevó consigo. Se produjo, de esta forma, una situación paradójica y fuertemente contradictoria: yo soy hijo del deseo paterno, mi imagen ha sido aprobada por mi padre, pero, por esto mismo, me la ha arrebatado.

Para sustituir esa mirada deseante que el padre se llevó, Michel buscó la de su amigo-amante, Etienne de la Boétie. Le cede la palabra, dejando que sus sonetos aparezcan en medio de sus ensayos. Se deja penetrar por la palabra del querido Etienne. Al mismo tiempo, Montaigne lo penetra con su discurso sobre la amistad, para reavivarlo con su invocación. Habla de él cuando el otro está ya muerto y no puede escucharlo. En el otro está la verdad del yo, pero, a su vez, oculta: opaca y escasamente descifrable. En el deseo de mi padre está mi legitimación como sujeto, pero mi padre se ha llevado su mirada y, con ella, su objeto, es decir yo mismo.

En el discurso de Montaigne aparecen estos desgarros. Él escribe en francés, con largas citas en latín. Dice que el latín es su lengua materna, pues se lo hizo aprender su madre con un profesor alemán. La madre buscó introducirle una lengua fundante que no fuera la del padre (el francés) y el instrumento fue un tercero, que fungió de padre instructor. El latín lo conecta con los clásicos y el francés con sus lectores contemporáneos. La madre es la lengua de lo intemporal y el padre, la lengua de la historia.

Toda esta novela de diván viene sólo a cuento de que pone en escena el drama intelectual del escritor renacentista. El padre que lo une a la historia lo desconecta de ella, retirando su mirada constituyente. La madre que lo vincula a lo clásico, lo sempiterno, le provee un instrumento muerto, el latín. En los huecos que dejan ambos sistemas deficitarios, Montaigne instala su discurso flotante, su gran coreografía musical y divagante sobre el vacío radical de la condición humana, a la cual no reaseguran el padre ni la madre. Montaigne piensa desde la raíz de su imaginaria orfandad. El otro, que aparece constantemente en su meditación, es un hermano en el cual se reconoce como huérfano, y viceversa, en una relación de amor y de espejo místico.

En esta dimensión mítica, Montaigne da un salto hasta nosotros, se deja arrastrar hasta nuestra contemporaneidad de lectores, que lo originamos a cada instante, como él quería (y sigue queriendo). En otro aspecto, el documental-histórico, podemos compartir la descripción de Starobinski: Montaigne sostuvo una moral del rechazo porque era un gentilhombre que desdeñaba el mundo social dominante que le rodeaba y vivió refugiado en sus posesiones. Su mundo mental pertenecía a un sistema histórico extinguido, por eso le faltaba finalismo y el futuro carecía de valor para él. En su visión de la historia no hay la primacía progresista del porvenir inherente al Renacimiento. Invariable en su conjunto y de inaprensible variedad en su detalle, el mundo histórico montaigniano carece de lugar para la práctica modificadora. No sabemos cómo es, por tanto nada podemos hacer con él, lo cual equivale a decir que sabemos cómo es y queremos que siga tal cual.

Esta situación del escritor nos permite repetir lo que hemos dicho antes respecto a las contradicciones nativas de la modernidad. Si llevamos la propuesta de profaniza-

ción del mundo al extemo, éste se vuelve inasible, pues la razón humana es incapaz de dominar sus fronteras y sus leyes. Si conservamos su estructura teológica, es posible adivinar el sistema del mundo e intervenir en su despliegue. De alguna manera, el hombre moderno intuye que, sin la ayuda de los dioses, la historia es impracticable. Ello lo constriñe a redefinir constantemente lo sagrado. Montaigne le dio un espacio modesto: el lenguaje. Para un escritor, no es poco. La cuestión, no obstante, sigue abierta: ¿quién administra el ingreso en la zona sagrada del lenguaje?

Blas Matamoro

