

EXPERIENCIA Y ENSAYO. UNA LECTURA COMPARATIVA DE EMERSON Y MONTAIGNE

ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ

Resumen: De acuerdo con la exigencia aristotélica de la *τέχνη* para ser un inventor, Montaigne inventó el ensayo, insatisfecho por el propio acto de inventar. De acuerdo con Montaigne, Emerson escribió en sus *Ensayos*, recordando el método de la naturaleza, que para leer bien hay que ser un inventor. Entre la lectura y la escritura queda establecida una ética literaria por la que el ensayo circular de Emerson amplía y enmienda en la medida de lo posible la escritura paradigmática de *Los Ensayos* de Montaigne, especialmente al comparar 'De l'expérience' de Montaigne con 'Experience' de Emerson por primera vez, ambos los ensayos más importantes de sus respectivas obras.

Abstract: *Aristotle put out that man should possess the techné to be an inventor; Emerson wrote that one must be an inventor to read well; and Montaigne would invent the genre of essay yet unhappy about the act of inventing. This work shows that Emerson's writing increases his Montaigne's reading as well as Montaigne's essay increases his Aristotle's reading, with special attention to the comparison of 'De l'expérience' by Montaigne with 'Experience' by Emerson for the first time —the most important essays in their respective works. We would see how that literary ethics, or art of writing, transcends our experience.*

123

Palabras clave: writing, skepticism, language, literary ethics, pain.

Key words: escritura, escepticismo, lenguaje, ética literaria, dolor.

INTRODUCCIÓN. Este trabajo es, en cierto modo, el resultado de una serie de lecturas y traducciones durante los últimos años de la obra de los filósofos trascendentalistas norteamericanos Ralph Waldo Emerson y Henry David Thoreau, que corresponden abiertamente a un profundo interés por vincular la ética literaria a lo que Emerson llama la conducta de la vida o Thoreau la vida civilizada. La ética literaria tiene que ver con el arte de leer y escribir como una contribución a la conducta de la vida en una aspiración más precisa por vivir deliberadamente, y no solo como una expresión del pensamiento. Ampliando el círculo de la lectura, pero sin abandonar el trascendentalismo recurrente en nuestra vida, Montaigne aparece para Emerson como el centro del trascendentalismo emersoniano, que tiene sus raíces en la filosofía de Kant. Montaigne es el

Antonio Fernández Díez es miembro del Grupo de Investigación en Pensamiento Norteamericano de la Universidad de Alcalá. En la actualidad elabora su tesis doctoral sobre la experiencia americana en la obra de Ralph Waldo Emerson.

representante del escepticismo moderno y el fundador —¿o inventor?— del ensayo literario y filosófico. Tanto Emerson como Montaigne harían del ensayo el contenedor de su propia experiencia, transformando su escritura al mismo tiempo que sus ideas. Thoreau dijo que los libros deberían ser leídos tan deliberada y reservadamente como fueron escritos. En su ensayo ‘De la experiencia’, Montaigne escribiría que “nostre grand et glorieux chef-d'oeuvre c'est vivre à propos”, nuestra más grandiosa obra de arte —¿o invención?— es vivir con propósito, esto es, deliberadamente, como pondría de manifiesto el transcendentalismo de Emerson y Thoreau en América, señalando la experiencia de que tanto América como la literatura del mundo aún están por escribir. Si este trabajo llegara a mostrar también modesta y deliberadamente esa experiencia sería prueba suficiente, como plantea Emerson al final de ‘Experiencia’, de haber realizado mi mundo.

En la actualidad, todos podemos reconocer que hablar de la experiencia sería lo mismo que hablar de la utilidad, por así decirlo. De este modo, si la experiencia pudiera enseñarnos algo debería ser, en efecto, el valor o la utilidad de la propia experiencia. Sin embargo, la experiencia muestra una enseñanza inequívoca que a menudo resulta insuficiente para llevar a cabo una vida moralmente buena o de acuerdo con cierto principio. La experiencia, al menos desde Montaigne, no solo se contrapone a la razón, como se piensa a menudo, sino que la mayoría de las veces, o casi siempre, la propia experiencia constituye una moral inevitable. Para resultar útil, la experiencia precisa, por tanto, de lo que podríamos llamar una solución de continuidad, una continuidad como la que veremos que hay entre la escritura del ensayo de Montaigne y Emerson y, especialmente, entre la escritura de ‘De la experiencia’, el último y más importante de los *Ensayos* de Montaigne, y ‘Experiencia’, el ensayo más polémico y famoso de Emerson.¹⁷⁶

124

Con esta perspectiva, la escritura es también una forma de gratitud. Emerson escribió ‘Experiencia’ partiendo de su lectura de ‘De la Experiencia’ de Montaigne. Entre los hombres representativos de

¹⁷⁶La edición en español de los ensayos de Montaigne que he seguido es los *Ensayos Completos* publicados en la Colección Bibliotheca Aurea de Cátedra en 2003, que se basa en el manuscrito del Ejemplar de Burdeos editado en 1588 con las anotaciones y correcciones del propio Montaigne, aunque también he consultado la última edición en español de *Los ensayos* publicada por Acantilado en 2007, que es una traducción directa de la edición póstuma de 1595 de Marie de Gournay, que incluye texto adicional inédito de Montaigne y algunos comentarios y correcciones de su discípula. La edición del Ejemplar de Burdeos es, sin embargo, fiel a la última voluntad de Montaigne, tal como dejó el manuscrito original, y más modesta en la traducción en español, mientras que la de Marie de Gournay no ha ejercido cierta influencia hasta el siglo XX y, aunque resulta más elaborada, corresponde supuestamente al interés por completar y mejorar el texto de Montaigne tras su muerte. En cualquier caso, las diferencias intertextuales no se distinguen fácilmente del estilo del ensayo de Montaigne, que se caracteriza en gran parte por un sentido implícito, que haría de la traducción un uso relativo —uso, como el propio Montaigne mantiene, por oposición con costumbre o incluso naturaleza. En lo que se refiere a los ensayos de Emerson, la edición original en inglés que he seguido por comodidad es *Selected Essays, Lectures, and Poems* publicada por Bantam Books en Nueva York, en 1990, y que se corresponde con la edición virtual de las obras completas de Emerson publicadas oficialmente en www.rwe.org.

Emerson —una categoría del propio Emerson para identificar a los grandes hombres de la humanidad y el título de una de sus principales obras—, Montaigne aparecía como el representante moderno del escepticismo a través de la historia de la humanidad, situado entre Swedenborg o el místico y Shakespeare o el poeta. Sin embargo, no trataremos el problema del escepticismo sino de un modo implícito, ya que lo que pretendo en este trabajo es trazar un círculo de lectura, por evocar una imagen común tanto de Emerson como de Montaigne, en el que Emerson aparece como lector de Montaigne y Montaigne aparece a la vez como lector de Aristóteles —o al menos de cierto capítulo por lo común inadvertido de su *Metafísica*— y como precursor de Emerson. En esta lectura comparativa, la escritura del ensayo, es decir, el modo de leer y escribir tanto de Emerson como de Montaigne, nos lleva a distinguir entre una lectura implícita o profunda y una lectura explícita o superficial, por usar esos términos si se me permite, que posee su máxima expresión en los *Ensayos* del propio Montaigne.

La escritura del ensayo, que recoge de manera espléndida la experiencia de ambos autores, daría cuenta de que no todo lo que decimos basta o sirve para explicar lo que no se dice, sino que hay que justificar la necesidad o determinación de tomar prestado lo que otros dicen, en un sentido literal o no, con tal de querer decir lo que se dice. Ese mismo juego de palabras es, sintomáticamente, una muestra de lo que Montaigne querría decir al advertir al lector de que nuestra disputa siempre es verbal o de lo que Emerson querría decir al considerar, haciéndose eco de Montaigne, que somos víctimas de la expresión. *Experiencia y ensayo* es un título que, como he dicho, sugiere o insinúa cierta ética literaria. Nuestra experiencia literaria, que sin duda refleja la experiencia cotidiana de cada individuo hasta cierto punto, enseña cómo vivir siendo el centro no solo de nuestro pensamiento, sino también de nuestra acción, como exponentes activos de la libertad y no solo sujetos a los propios límites. En consecuencia, el valor de lectura de Montaigne y Emerson —con el precedente de Aristóteles hablando de la naturaleza (la física) como habla del comportamiento humano (la ética), pero con un lenguaje aparentemente trascendente (el de la metafísica)— radicaría en las condiciones para vivir una vida con principio, por usar la expresión de Thoreau. Montaigne diría que su física y su metafísica es el estudio de sí mismo. La ética literaria, o la ética de la literatura, es sin embargo un concepto eminentemente emersoniano y sirve para plantear las pautas de la lectura y la escritura como respuesta al influjo de la realidad que determina a la vez las condiciones del arte de leer y escribir. En esa transferencia —“traspaso” para Montaigne— el lector y el escritor son potencialmente, desde el principio, el mismo. Después de todo, la experiencia literaria pone de manifiesto que la lectura y la escritura trascienden la circunstancia de la vida. Para Montaigne y Emerson es una lección que merece la pena que el lector asuma o repita.

I. LA DOBLE EXPERIENCIA DE MONTAIGNE: ORIGINALIDAD E INFLUENCIA. En su ensayo ‘De la experiencia’, la primera frase que escribió Montaigne dice: “No hay deseo más natural que el deseo de conocimiento”¹⁷⁷. En su *Metafísica*, casi dos mil años antes que Montaigne, la primera frase que escribió Aristóteles decía: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”¹⁷⁸. Como es natural, ambos afirman la existencia de una tendencia en la naturaleza humana a la adquisición del conocimiento del que tiene parte la experiencia. Sin embargo, la experiencia, que junto a la razón es una de las principales modalidades en la adquisición del conocimiento o, si se prefiere, en la búsqueda de la sabiduría, constituye para Montaigne una fuente secundaria, incluso en sustitución de la razón. La sustitución, como veremos, será una de las claves de lectura de Montaigne. Ya en el primer párrafo Montaigne muestra en apariencia un tanto apresuradamente, y no sin cierta ansiedad, su conclusión de que la verdad es la única condición del conocimiento más allá de toda posibilidad, siendo anulada la diferencia previa entre la razón y la experiencia, de modo que no importa tanto determinar la fuente del conocimiento como que el conocimiento sea verdadero.

La experiencia —observa Montaigne— es un medio más débil y menos digno que la razón, pero la verdad es algo tan grande que no debemos desdeñar ningún camino que nos lleve a ella.¹⁷⁹

126

Para Montaigne, la adquisición y transmisión del conocimiento o, filosóficamente, la búsqueda de la verdad, corresponde tanto a la diversidad de la naturaleza, continuando sin embargo con la distinción entre la razón y la experiencia, como a la diversidad de las acciones humanas. Montaigne escribe: “Ningún arte puede alcanzar la similitud”. Esto es, la traducción de la naturaleza no es la verdadera naturaleza o la verdad, sino solo una imitación. Pero antes, citando al poeta latino Manilio, dice con rotundidad: “La experiencia constituyó el arte”¹⁸⁰. Entendida como una primera experiencia tanto para Aristóteles como para Montaigne, la preocupación del filósofo por la verdad, por contraposición con lo que podríamos llamar el principio de identidad o el ideal de la comunión trascendental con la naturaleza según el cual no hay diferencia entre nuestros actos y las leyes de la naturaleza, introduciría por primera vez en el juicio, o nuestra capacidad para juzgar, el valor de la interpretación. Entonces podríamos decir que el postulado de Montaigne está relacionado con un modo de interpretar tanto particular como

¹⁷⁷ MONTAIGNE, ‘De la experiencia’, en *Ensayos completos*, trad. de M^a Dolores Picazo, Colección Biblioteca Aurea, Cátedra, Madrid, 2003, p. 1012.

¹⁷⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de Valentín García Yebra, p. 4, 05/02/2014, <http://www.mercaba.org/Filosofia/HT/metafisica.PDF>

¹⁷⁹ ‘De la experiencia’, pp. 1012-1014. Se trata en el fondo de una suerte de ética literaria de cuya experiencia habrá de participar inevitablemente el lector de Montaigne y Emerson, y hasta cierto punto de Aristóteles, que es lo que aquí nos interesa, no solo como espectador.

¹⁸⁰ Curiosamente, el propio Aristóteles cita también al comienzo de su *Metafísica* la misma frase que escribió Manilio, y que cita Montaigne, solo que citando, en cambio, a un tal Polo, en lugar de Manilio. Véase *Metafísica*, pp. 4-5; ‘De la experiencia’, p. 1012.

universalmente la experiencia como una especie de conocimiento de la diversidad o la diferencia o, aparentemente, como el reconocimiento de la imposibilidad de la similitud o la identidad, algo que condiciona nuestro modo de definir y de hacer arte o, lo que es igual, en un sentido mucho más elemental y pragmático, nuestro modo de obrar o actuar como seres humanos.

A partir de este concepto de experiencia —la experiencia entendida como juicio o diferencia—, que más bien parece tomar prestado de Aristóteles, e incluso de un pensador menor como Manilio del que no sabemos nada, Montaigne rechazaría cualquier cosa —léase principalmente la acción humana— que pueda contribuir a ampliar la diversidad de nuestras opiniones, de modo que debemos aceptar a la fuerza, de acuerdo con el argumento de Montaigne, que tal vez lo único que tengamos, u obtengamos, de la experiencia sea en realidad una opinión o una interpretación o incluso un deseo sobre el mundo y las cosas como sobre la propia experiencia¹⁸¹. Parece que, no habiendo un deseo más natural que el deseo de conocimiento o nada por naturaleza más deseable que el saber, el deseo se transforma por así decirlo en la experiencia que constituye el arte, como si Montaigne tratara de fijar una interpretación o conocimiento verdadero, aunque nunca la primera ni la última interpretación de una misma idea o hecho ni en definitiva de nuestra experiencia, siempre la experiencia con la naturaleza. En lugar de considerar la experiencia como un registro moral del conocimiento, Montaigne exige o expresa su deseo de que el principio de universalidad que rige la ética y que no debe ser confundido con nuestra identidad y la de todas las cosas esté presente tanto en la forma como en el contenido de las leyes humanas o, mejor, que haya una sola ley universal para todos los hombres, una regla universal que Aristóteles definía en su *Metafísica* precisamente como el arte¹⁸².

127

Con el precedente del trasfondo o, parafraseando a Montaigne, la autoridad mística de la ley, si es que la ley no es en realidad esencialmente mundana, podríamos decir que la ley es para el juez lo que la opinión es para el individuo, en la medida en que la ley misma puede ser definida como el resultado de un acuerdo entre la opinión de dos o más individuos. En este sentido, la advertencia de Montaigne de recordar la “libertad y amplitud en la interpretación de las leyes como en su forma” hace referencia de manera explícita a la exposición de nuestro juicio a la corriente de la diversidad de opiniones, como si no pudiera haber un juicio o una interpretación más o menos correcta, e inamovible, respecto a algo y, en consecuencia, la única experiencia posible fuera inevitablemente el discernimiento o el juicio en sí mismo entendido como la facultad para juzgar o discernir o diferenciar entre la abigarrada diversidad de opiniones, para emitir un juicio verdadero y, por tanto,

¹⁸¹ ‘De la experiencia’, pp. 1013-1017.

¹⁸² Montaigne, que aquí parece seguir casi al pie de la letra la lectura de Aristóteles, defendería la existencia de una ley universal que, sin embargo, para Aristóteles trasciende la experiencia, anterior al arte en la escala del conocimiento. Véase *Metafísica*, p. 5; ‘De la experiencia’, p. 1013.

proporcionar una definición más o menos adecuada o afín de la experiencia, hasta cierto punto la experiencia de todos. Por ello, tanto en un sentido concreto como abstracto, la diferencia se opone a la identidad sin eludir la afinidad¹⁸³.

El interés de Montaigne por la libertad y amplitud en la interpretación de las leyes como en su forma —la libertad y amplitud del lector ante el libro o los *Ensayos*— implica, de acuerdo con su propia secuencia lógica y conceptual, el concepto o la elaboración de una escritura determinada a establecer la condición de posibilidad de la lectura tratando, por paradójico que pueda parecer, de evitar poner en cuestión lo que se dice con tal de crear una ética literaria afín al hecho de distinguir la esencia o imparcialidad de nuestro juicio o, en otras palabras, entre la interpretación verdadera y la interpretación falsa o, mejor, una lectura profunda, o no superficial, tanto de nuestras leyes como de la Escritura, y de la escritura, debería permitir no solo la autoafirmación de la propia doctrina o ideología, sino también la libertad de interpretación del lector, sin temor a rechazar el valor de nuestra creencia ni negar la autoridad del conocimiento¹⁸⁴.

A pesar de la distinción y el tono solemne de la escritura de ensayo de Montaigne —una distinción que, tal vez por el tono solemne correspondiente, ha convertido a Montaigne en uno de los pensadores más difíciles de clasificar en la historia del pensamiento o de la filosofía, llegando incluso a resultar tan irreconocible como los caracteres filosóficos del ensayo de Emerson, paradójicamente al contrario que el ensayo de Bacon o Hume cuya fuente original es al cabo la lectura de Montaigne—, a pesar de esa distinción y del tono solemne que caracteriza la escritura de Montaigne, como decíamos, no es tan fácil apreciar que la originalidad de Montaigne adolece en gran parte de la influencia del

¹⁸³ “Identidad” y “diferencia”, que son los términos escogidos por Emerson para hablar de la experiencia de Montaigne y su escepticismo, habrían de traducir directamente la propia experiencia de Montaigne, que, en su lugar, y con anterioridad a Emerson, utilizaría las palabras “semejanza” y “diversidad”, tomadas prestadas a su vez de Aristóteles. De la secuencia de Montaigne —opinión, juicio, ley, experiencia— podría deducirse que la relación entre la semejanza y la diversidad, o entre la identidad y la diferencia, muestra un sentido positivo y un sentido negativo. En el primer caso, nos referiríamos a opiniones, juicios, leyes, experiencias —en plural—, con tal de identificar la opinión, el juicio, la ley, la experiencia —en singular—, mientras que, en un sentido negativo, nos referiríamos a la opinión, el juicio, la ley, la experiencia —en singular—, con tal de diferenciar las opiniones, los juicios, las leyes, las experiencias —en plural. Adviértase que, en el fondo, el hecho de identificar esa singularidad es algo que, sin embargo, posee aquí una connotación diferenciadora y excluyente. Como luego veremos, el concepto de Montaigne de un lenguaje común está estrechamente relacionado con ese mismo orden de comprensión. Véase EMERSON, ‘Montaigne o el escéptico’, en *Hombres Representativos*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2008, pp. 131-132.

¹⁸⁴ Montaigne escribe: “Y se burlan aquellos que creen disminuir nuestros debates y detenerlos, remitiéndose a la palabra expresa de la Biblia”. (‘De la experiencia’, p. 1012.) Desde el punto de vista de la experiencia de Montaigne, la creencia y el conocimiento poseen, sin embargo, el mismo valor, no son necesariamente un motivo del escepticismo, aunque tradicionalmente, en términos modernos, corresponden a la necesidad o la falta de la experiencia y la autodeterminación de la razón. Sin embargo, lo importante es que nuestro escepticismo respecto a uno y otro no sea más que una fase o, como señalaría Emerson, un círculo en esa misma búsqueda en apariencia tan limitada. Véase EMERSON, ‘Experiencia’, en *Ensayos*, trad. de Ricardo M. Alonso, Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 2001, p. 317.

significado de lo que él mismo denominaría “nuestro lenguaje común”, mientras que el lector asiste inevitablemente al descontento de Montaigne por la “disputa verbal” —tal vez el descontento de la escritura del ensayo— en la que vivimos un tanto enigmáticamente, como antecedente de la propia libertad de interpretación del lector.

No halla nuestro juicio menos espacio para controlar el sentido de los demás —advierte Montaigne— que para representar el suyo, como si hubiera menos animosidad y acritud en glosar que en inventar.¹⁸⁵

Esta es la premisa de la escritura de ‘De la experiencia’ de Montaigne. La experiencia, ‘De la experiencia’, de Montaigne —que a mi modo de ver podríamos entender en efecto como el resultado de la experiencia de la escritura del ensayo— tiene que ver con el sentido que Montaigne encuentra en su propia escritura entendida como un acto de glosar y, al mismo tiempo, como un acto de inventar, lo que señala otra de las claves de su lectura. La relación entre glosar e inventar recorre y divide, por tanto, la escritura de los *Ensayos*, en particular ‘De la experiencia’, y marca la diferencia respecto al modo de comprender la experiencia del propio Montaigne como algo que está en juego entre glosar e inventar o, como decíamos antes, entre la identidad y la diferencia, respectivamente. Sin embargo, una relectura como exige la escritura del ensayo de la sentencia de Montaigne no esclarece lo que otorga ese sentido ni a lo que se refiere al hablar de sentido, ni tampoco sabemos si se refiere al posible sentido de nuestro juicio o al sentido en general del ser humano, tal vez una especie de sentido universal en nuestra disposición, el conjunto de los sentidos que llamaríamos fisiológicos o corporales, o tal vez la conciencia del propio Montaigne como un sexto sentido primordial, o ambas cosas a la vez. Además de lo que parece ser la combinación casi perfecta de la animosidad y la acritud del propio Montaigne, lo que llama nuestra atención es la importancia que parece conceder a la palabra “inventar”, situada deliberadamente al final de la frase, como una muestra equivalente de la acción de glosar, aparentemente en un segundo plano y, por tanto, menos relevante para el lector.

129

El significado de glosar, “gloser” en el original francés de Montaigne, proviene de la palabra griega “γλωσσα”, que podría ser traducida como lengua, don de la palabra o expresión, y en su transcripción al latín de la que estamos más en deuda hace referencia a la necesidad de explicar el sentido oculto o confuso de ciertas palabras, algo que el diccionario español de la RAE recoge de un modo negativo como “tomar en mal sentido y con intención siniestra una palabra, una proposición o un acto” y que en un aspecto positivo querría decir comentar, ampliar, interpretar fundamentalmente un texto. Al distinguir con más o menos ligereza entre el acto de glosar y el acto de inventar, atribuyendo en realidad la misma falta de sentido a ambas circunstancias,

¹⁸⁵ ‘De la experiencia’, p. 1013.

Montaigne dejaría entrever la confusión o el sentido oculto que subyace en el hecho de haber descubierto en los actos de glosar e inventar un único significado común, como si hasta ahora hubiéramos leído y escrito considerando por anticipado, es decir, de manera implícita, la identidad entre glosar e inventar, lo que Montaigne pretende sin embargo diferenciar muy bien, como más adelante haría Emerson a través de Montaigne¹⁸⁶. Haciendo uso de esos dos sentidos, Montaigne parece establecer entre el acto de glosar, entendido como la acción de comentar como ampliar el significado, y la acción de inventar, algo de lo que todos estaríamos orgullosos de lograr, un paralelismo al menos en lo que se refiere a la animosidad y la acritud que en cierto modo comparten como una muestra de singular escepticismo. Tanto en el lenguaje como en la vida —el lenguaje de la vida, donde toda disputa es verbal— el escepticismo sería inapreciable porque está implícito en la acción de inventar como el elemento de la originalidad que relativiza la autoridad autoconcedida de la razón dando lugar a la importancia de la creencia para la vida.

Montaigne se hace a sí mismo, y por tanto al lector, la pregunta en mi opinión más enigmática posible del ensayo ‘De la experiencia’, y tal vez de todos sus *Ensayos*: “Pregunto qué es naturaleza, voluptuosidad, círculo y sustitución”¹⁸⁷. Como si tratara de responder a Montaigne, Emerson escribe: “No sabemos qué significan las palabras más simples a menos que sintamos amor y tengamos aspiraciones”¹⁸⁸. En su ensayo ‘Círculos’, en el que Emerson considera la figura del círculo como la forma original de la acción humana que va desplegándose como una serie de círculos concéntricos, que asimismo constituyen el modo de escribir los ensayos del propio Emerson, el escepticismo aparece como una “limitación” que revela la naturaleza problemática de la conversación y, por extensión, de la escritura. A diferencia de lo que pasa con la literatura, el peligro de convertir la conversación en un juego significa para Emerson el hecho de no hablar desde el centro de lo que somos, un centro —el centro del círculo— que conforma la visión, y no solo nuestra percepción, de la verdad. En última instancia, se trata de un “poder de recuperación” por el que nuestros límites o limitaciones, que permanecen en nosotros olvidados o abandonados, nos advierten del peligro del escepticismo de considerar únicamente las circunstancias de la creencia y el conocimiento¹⁸⁹.

El “centro” es el ojo o el círculo, lo que representa a Dios para Emerson, afín al horizonte o al segundo círculo trazado a su alrededor, que se repite incesantemente en la naturaleza. Como hemos señalado, Montaigne habla del círculo como más adelante haría Emerson. (Aristóteles comenzaba su *Metafísica* refiriéndose a los ojos y a los demás sentidos de un modo peculiar.) Podríamos apreciar enseguida la

¹⁸⁶ ‘Montaigne o el escéptico’, p. 131.

¹⁸⁷ ‘De la experiencia’, p. 1016.

¹⁸⁸ EMERSON, ‘Círculos’, en *Ensayos*, p. 242.

¹⁸⁹ *Ídem*, pp. 230-233, 236, 238. (En las circunstancias no hay trascendencia.)

influencia que va desde Aristóteles hasta Emerson pasando por Montaigne, con la particularidad de que Emerson es el único de los tres que niega el pasado o toda influencia sobre sí mismo: “Simplemente estoy experimentando, soy un buscador insaciable que no tiene Pasado a sus espaldas”¹⁹⁰. En realidad Emerson estaría negando aquí la influencia de la influencia, en una ironía sublime de lo que aún está por escribir. En una reproducción lo más fiel posible de la experiencia cotidiana de Montaigne, la confirmación del tono más familiar de la conversación, o nuestro lenguaje común, bastaría para explicar que lo que aún está por escribir para Emerson es la literatura o Escritura de la humanidad y, en particular, en un símil del gusto del propio Emerson, América o la idea de la escritura (rescritura) de la constitucional americana¹⁹¹.

Pero negar la posibilidad de la influencia del pasado en nuestra experiencia es un acontecimiento extraordinario incluso para Emerson, que en cambio parece haber aceptado como algo evidente en su propia vida, y sería una de las mayores aspiraciones. El entusiasmo y la inquietud, los grados de permanencia y el silencio, el olvido de sí mismo y el abandono, son todos los términos que, en la escritura circular de los ensayos de Emerson, describen la amplitud sin límites del círculo que aparentemente conforma la experiencia. El carácter circular o compensatorio de la acción humana revela entonces el carácter circunstancial, familiar y efímero del escepticismo. Precisamente en ‘Círculos’, la primera y la última palabra que escribió el propio Emerson eran, respectivamente, “ojo” y “corazón”, una clara muestra de la transición deliberada de un círculo a otro, esto es, la aspiración de Emerson de trazar siempre un “nuevo círculo” desde el ojo hasta el corazón, desde Dios a uno mismo. Lo que podría ser la tarea de la escritura, de la escritura del ensayo, de la escritura filosófica a fin de cuentas, o en otras palabras: lo que la filosofía tuviera que decir sobre Dios sería tan importante como lo que Dios ha dicho sobre el hombre a pesar de la teología.

131

Como si pudiéramos encontrar en las palabras de Montaigne un precedente de la imagen emersoniana de ese círculo más grande, Montaigne nos advierte de que “la multiplicación de nuestras invenciones no llegará a la diversidad de los actos humanos”¹⁹². En consecuencia, podríamos inferir que la tarea de glosar es para Montaigne prácticamente infinita, mientras que nuestra capacidad o disposición para inventar es limitada. De otra manera, la acción de glosar sería algo que, mejor entendido, ha de presuponer, de acuerdo con el estilo del propio Montaigne, la experiencia de citar como un modo de justificar previamente la acción de glosar, donde citar, que viene del latín “citare” y

¹⁹⁰ *Ídem*, p. 244. Véase, asimismo, HAROLD BLOOM, *Anatomía de la influencia. La literatura como modo de vida*, trad. de Damià Alou, Taurus, Madrid, 2011, pp. 265-275.

¹⁹¹ Para un análisis profundo del proyecto de la escritura constitucional de Emerson, véase ANTONIO LASTRA, *Emerson transcendens. La transcendencia americana*, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans, Universitat de València, Valencia, 2004, pp. 78-80.

¹⁹² Sin embargo, “el cambio, sea cual sea, asusta y perjudica”. Véase ‘De la experiencia’, pp. 1013, 1019-1021.

a su vez del griego κινεῖν, significa originalmente poner algo en movimiento, provocar una pasión, llamar a alguien, proclamar; por lo que la acción de citar lo que otro ha dicho o escrito implicaría, hasta aquí, una provocación como respuesta a la acción precedente de alguien o algo, tal vez como una reacción ante el sentido oculto o confuso de las palabras o ante el sentido del juicio de los demás que nos sorprendía enigmáticamente al principio. Curiosamente, Montaigne puede ser considerado el escritor que más cita y a la vez el menos citado en la historia de la filosofía o del pensamiento, un hecho que lleva inevitablemente a ver en esa provocación o movimiento la vocación de Montaigne y, por extensión, del lector de ‘De la experiencia’ y de los *Ensayos*, desde el principio epígono inconsciente del propio Montaigne en su sabiduría consciente.

Sin embargo, cuando Montaigne afirma, como recordaremos, que “no halla en nuestro juicio menos espacio para controlar el sentido de los demás que para representar el suyo”, llegamos a la conclusión de que nuestro juicio —el juicio de cada uno de nosotros por separado— apenas representa su propio sentido para Montaigne y, sin embargo, pretendemos representar o, lo que es igual, hacernos una idea o dar cuenta del sentido que vemos implicado en el juicio de los demás, su sentido implícito desde un primer momento. No obstante, esta contradicción en el interior del juicio mismo, en la naturaleza de la mente o nuestra conciencia, o representado como un problema del conocimiento, sugiere la existencia de un límite ante el que el propio juicio debería reaccionar —tal vez mejor que responder— como si se tratara de una provocación, como si, al no poder explicar lo que pensamos ni entender tan bien como querríamos lo que decimos, fuéramos provocados de inmediato con tal de explicar lo que piensan o dicen los demás.

132

De esta manera, partiendo de la tarea de glosar —tan novedosamente arraigada en la escritura del ensayo de Montaigne como la tarea de citar que prácticamente resulta egocéntrica—, podríamos observar el escepticismo que subyace en el acto de inventar como una aparente tentación frente a la certeza o seguridad que proporciona la cantidad ingente de máximas o autores que Montaigne usa fácilmente a su antojo para capricho del lector.

Irónicamente, el lector de Emerson ha de reconocer que “capricho” (whim) era una de las pautas de lectura del propio Emerson que figuraba como lema a la entrada de su biblioteca personal. Al final de ‘Círculos’, Emerson resume la esencia de la escritura del ensayo: “A fin de no engañar a nadie cuando ofrezco mi opinión, y para que nadie obedezca mis caprichos, permitidme que os recuerde que solo estoy ensayando”¹⁹³. La lectura y escritura caprichosa del ensayo, por así decirlo, a las que en ‘El escolar americano’ Emerson se refería como la lectura y escritura creativa, era, por tanto, la única que disponía de la sinceridad suficiente —

¹⁹³ ‘Círculos’, p. 242.

la independencia y originalidad— para hablar de la experiencia o de lo que Bloom, en referencia a Montaigne, ha llamado la experiencia cotidiana de sí mismo o del yo que constituye fundamentalmente el ensayo¹⁹⁴. Montaigne, como aspiraría a ser la escritura de Emerson, era famoso por su sinceridad. Capricho, genio y escritura creativa serían diferentes expresiones para caracterizar la experiencia de Emerson con una perspectiva subjetiva o trascendental y no cotidiana u ordinaria como aparentemente proponía Montaigne.

Por otra parte, la palabra antojo, que viene del latín “anteojo” y significa literalmente poner algo delante de los ojos, sirve para mostrar la relevancia de la lectura de Montaigne a propósito del sentido de “representar” el juicio, como veremos a continuación. Las palabras antojo y representar comparten, curiosamente, la misma esencia y significado, como si la tarea del escritor (Montaigne) consistiera en el antojo de representar algo, fuera lo que fuera y del modo que quiera. En los *Ensayos*, y en particular en su ensayo ‘De la experiencia’, Montaigne se refería tanto al antojo de la naturaleza como a su propio antojo. En la actualidad, antojo significa tanto un “deseo vivo y pasajero de algo” como el “juicio o aprehensión que se hace de algo sin bastante examen”, un deseo, interpretación o juicio, como hemos dicho al principio, de los que tal vez no conocemos más que su condición prestada como el verdadero resultado de la experiencia.

En un aspecto más amplio, lo que Montaigne querría decir con representar el sentido de nuestro juicio es definir el carácter de la representación que nos hacemos de las cosas, de los otros y el mundo. Etimológicamente, representar significa precisamente poner algo ante los ojos —en armonía con nuestro antojo, podríamos decir— o volver a poner algo ante nuestros ojos: una imagen, el estado o ser de las cosas, imitar, así como pagar al contado.¹⁹⁵ Con esta perspectiva, poner algo ante los ojos no sería efectivamente muy diferente de mostrar el sentido oculto de una cosa o de las palabras. Podríamos decir que cuando ponemos algo, que nunca antes habíamos puesto, ante los ojos de otros, mostramos en cierto modo que resulta desconocido o, mejor, que nosotros mismos conocemos pero que precisamente por el hecho de conocer queremos que los otros lo conozcan como nosotros lo conocemos y, por tanto, les provocamos quizá dando por supuesto, como decíamos antes, que conocemos algo tan bien, o lo suficientemente bien, que podemos mostrar a otros o porque nunca llegamos a conocer algo tan bien, o lo suficientemente bien, para mostrar a otros y de ese modo fijamos en nosotros mismos la creencia de que esa misma sensación o experiencia es compartida por los otros como si la experiencia de conocer algo, o más

¹⁹⁴ HAROLD BLOOM, *Genios. Un mosaico de cien mentes creativas y ejemplares*, trad. de Margarita V. Vargas, Anagrama, Barcelona, 2005, pp. 78-84.

¹⁹⁵ La idea de pagar al contado, como luego veremos a propósito del ensayo ‘Compensación’ de Emerson que anticipa la escritura de ‘Círculos’, culminando ambos a mi modo de ver en ‘Experiencia’, es algo que el propio Emerson relacionaría con el principio de tomar prestado y la necesidad de saldar nuestras deudas.

bien de no poder conocer en realidad algo, fuera idéntica para todos. Identidad es, en efecto, experiencia.¹⁹⁶

En todo caso, hablaríamos de la experiencia de la posibilidad o imposibilidad de conocer como una muestra irrefutable de nuestro conocimiento o ignorancia, lo que es totalmente coherente con la apertura o premisa de que “no hay deseo más natural que el deseo de conocimiento”, la primera frase de Montaigne de ‘De la experiencia’, sobre la experiencia, y, antes que Montaigne, el primer concepto de Aristóteles en su *Metafísica*. Ver en esa explicación los caracteres de un escepticismo puro sería equivalente a considerar el deseo del conocimiento como algo artificial, no natural; como si solo fuera posible experimentar el deseo en nosotros mismos a través de la provocación de un agente exterior o, mejor, como si no pudiéramos interpretar por sí mismos lo que leemos porque estamos limitados por nuestra lectura de los otros tanto como por las lecturas de los demás. Sería, y creo que esta es una imagen precisa de lo que experimentará el lector de Montaigne o Emerson, como si nuestra lectura fuera condicionada por una escritura tan original que apenas puede ser superada o trascendida, sobre todo considerando la originalidad que aparentemente podría haber en citar o glosar lo que otros dicen todo el tiempo, como en el caso de Montaigne. Esa miopía nos llevaría al final al solipsismo, condenados a representar nuestro propio juicio en todo lo que leemos, lejos de cualquier provocación y movimiento. Sin embargo, la lectura de Montaigne muestra que el poder de invención se mide paradójicamente por la originalidad de la influencia.

II. EL JUICIO DE ARISTÓTELES SOBRE LA EXPERIENCIA. ¿NUEVA LECTURA DE LA *METAFÍSICA*? Aristóteles comienza su *Metafísica* así:

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros.¹⁹⁷

Tal vez ahora, al reflexionar sobre el significado de la frase inicial y conocer el valor que Aristóteles atribuye a los sentidos, podemos comprender mejor lo que Montaigne querría decir con representar

¹⁹⁶ La diferencia, que podría ser tanto el principio del conocimiento como de la ignorancia, reside, en el fondo, si somos sinceros, en el principio de la identidad, por lo que lo poco o mucho que podemos saber es que nuestra experiencia, para Montaigne como para Emerson, está en juego entre ambas categorías y su repetición es tan evidente como la fuente de su naturaleza. La mirada del filósofo se encontraría, como veremos al final, entre el asombro o la admiración y la decepción, entre el reconocimiento de la ignorancia y la posesión del conocimiento, a pesar de nuestro lenguaje común. Aprender la experiencia querría decir precisamente transmitir — transferir, en términos del psicoanálisis— una experiencia, además de personalmente irrepetible, repetida, por paradójico que parezca, en un círculo interminable.

¹⁹⁷ *Metafísica*, p. 4. Para seguir la lectura de este apartado, véanse los capítulos 1 y 2 del libro I de la *Metafísica* de Aristóteles.

nuestro propio sentido y, después de una aparente decepción por no haberlo conseguido, querer controlar el sentido de los demás. Sin embargo, parece que Aristóteles sugiere que no podemos, ni tal vez debemos, esperar recibir nada a cambio de los sentidos, no porque no posean ningún conocimiento o información que ofrecernos, sino porque son buenos en sí mismos —“amados a causa de sí mismos”, dice Aristóteles— y, por tanto, su valor no depende en realidad de su utilidad. Sin embargo, Aristóteles tampoco dice si depende de la función que desempeñan, ya sea en conjunto o por separado. De todos los sentidos, no obstante, el de la vista es el más valorado por Aristóteles. De esta afirmación podrían derivarse, entonces, dos consecuencias prácticas. En primer lugar, el sentido de la vista es el más importante y, en segundo lugar, se infiere que es el más importante porque lo preferimos en gran medida antes que los otros sentidos. Lo distintivo del ser humano para Aristóteles sería, en otras palabras, que podemos preferir o escoger y, entre la infinidad de preferencias o elecciones que a veces se nos presentan, el sentido de la vista ocuparía específicamente un lugar preeminente.

Pero Aristóteles también parece sugerir el principio de lo que podríamos llamar una ética de los sentidos fundada particularmente en una especie de conducta o comportamiento asociado a la vista, que nos permitiría diferenciar entre “obrar” y “no hacer nada”, afirmando así el rango eminentemente ético del sentido de la vista como condición de posibilidad de la acción, tal como Montaigne tal vez querría dar a entender al decir, con Aristóteles, pero sin mencionar de manera explícita su nombre, que la experiencia constituyó el arte.¹⁹⁸ De ese modo, no solo preferimos o escogemos la vista al obrar o actuar, sino que desde un punto de vista contemplativo, es decir, cuando “no pensamos hacer nada”, la vista también sería preferible a los otros sentidos. En principio, podríamos llegar a la conclusión de que el sentido de la vista marca la diferencia, pero Aristóteles no solo señala la identidad de todos los sentidos, que son buenos como tales, sino que muestra, en mi opinión, una paradoja que reside en requerir los sentidos a causa de sí mismos y, al mismo tiempo, explicar la preferencia entre ellos por su utilidad para la acción, especialmente el de la vista. Con este precedente, la relación del

¹⁹⁸ El modo de escribir o citar de Montaigne resulta, a mi juicio, extraordinariamente rico y controvertido, en la medida en que la cantidad ingente de autores que cita en sus *Ensayos* no hace sombra a todos aquellos otros que no cita, como sucede oportunamente con Aristóteles, pero que también configuran la estructura del ensayo. Sin embargo, como luego veremos, la única vez en que Montaigne menciona el nombre de Aristóteles es, paradójicamente, de un modo superfluo e insignificante. En consecuencia, podríamos hablar de los diferentes modos de leer de Montaigne y de la experiencia como condición de posibilidad del arte o, mejor, de una acción elevada o un acto de elevación. Por otra parte, si para Montaigne la experiencia es idéntica a la de Aristóteles, como para Emerson lo sería a la de Montaigne, es algo que habrá de juzgar el lector, teniendo en cuenta que la escritura trasciende la lectura como compensación. De acuerdo con la ética literaria de la escritura de ensayo, más que con cualquier otro género, la escritura habría de ser entendida como una muestra de gratitud por la experiencia de leer, así como la auténtica justificación de una ética literaria basada en la disposición de la lectura para guiar nuestra vida. Para ser escritor haría falta, en efecto, ser un buen lector.

acto de Montaigne de representar nuestro juicio y el sentido de las cosas como un modo de poner algo ante nuestros ojos —un acto que para Aristóteles seguramente se produce en la memoria, como si la memoria diera cuenta de lo que hoy llamaríamos conciencia— con la predominancia del sentido de la vista de Aristóteles, debido a su utilidad elevada para obrar, resulta extraordinariamente significativa y constituye en sí misma una experiencia original.

Sería como si Aristóteles nos estuviera advirtiéndolo de que revisáramos lo que vemos, o creemos ver, sin dudar, como si nos alentara, en definitiva, a dudar de lo que vemos y, en consecuencia, nos alentara a obrar. En ese sentido, no sería difícil advertir que la metafísica mantiene, asimismo, una deuda de gratitud con la ética, a la que seguiría con un propósito vital.¹⁹⁹

Por lo demás, el sentido de la vista es, para Aristóteles, preferible a los otros sentidos porque, en sus propias palabras, “nos hace conocer más” y “nos muestra muchas diferencias”. El conocimiento —o al menos nuestro primer conocimiento de las cosas, por así decirlo— reside en la diferencia o aparece como una capacidad para diferenciar, sin olvidar que identificar algo, incluido el sentido de la vista, significa también diferenciar algo.²⁰⁰ Precisamente la máxima que inaugura, es decir, que augura el futuro de la *Metafísica* de Aristóteles, según la cual todos los hombres desean por naturaleza saber, no solo presupone la ignorancia de la naturaleza humana, sino que implica el incremento de nuestro conocimiento, en primer lugar, por medio de los sentidos, o específicamente por medio de la vista, lo que implica a su vez, en segundo lugar, que el sentido de la vista nos ofrece una amplia gama de diferencias a la que tanto pertenecer como contemplar. Una de las primeras diferencias estaría implícita, por tanto, en la distinción entre la vista y el resto de los sentidos, lo que nos permitiría augurar, si continuamos con la diferencia, lo que está más allá de la física o la naturaleza, tal como la vemos o percibimos. En la práctica, el acto de revisar, o volver a ver, la naturaleza que subyace en la *Metafísica* daría cuenta de que aprender a ver es, efectivamente, la experiencia que nos debe enseñar a considerar de nuevo la naturaleza como la fuente de conocimiento, para ampliar nuestro conocimiento, lo que también quiere decir ampliar y conocer nuestros

¹⁹⁹ No obstante, como el lector sabrá diferenciar, la *Metafísica* de Aristóteles se ocupa de las primeras causas o principios del conocimiento, mientras que la *Ética a Nicómaco* trata de los fines o la acción. La paradoja residiría en que el fin de una vida feliz o virtuosa que Aristóteles proyecta en su *Ética* se opone, como veremos, a su propio planteamiento de la metafísica como la ciencia suprema, ya que, si el fin del ser humano es la virtud o la felicidad (la *eudaimonia*), el conocimiento de las causas y los principios no contribuye a la realización de una vida práctica virtuosa o feliz, a pesar de representar la sabiduría o el arte supremo. Montaigne dijo que su física y su metafísica son el estudio de sí mismo, pero ¿cuál sería su ética?

²⁰⁰ Identificar es, asimismo, una forma de poner nombre a algo, mientras que diferenciar podría ser una forma de distinguir un nombre de los demás. De esta manera, la diferencia entre la *Ética* y la *Metafísica* de Aristóteles sería el resultado de su identidad común. Si la ética responde a la pregunta de cómo vivir, la metafísica responderá a la pregunta de cómo conocer desde el principio. Más allá de esa diferencia, la prioridad de la ética sobre la metafísica simbolizaría el valor de la experiencia, y no una oposición entre ambas.

sentidos y lo que está más allá de ellos —la experiencia, tal vez—, haciendo un mejor uso de todos.

Pero si la diferencia es la condición de posibilidad del conocimiento, e incluso de la experiencia, entonces lo que podríamos llamar la experiencia de la diferencia, o nuestra experiencia con lo diferente entendida como una especie de ética de la diferencia, será el único contexto posible para el pensamiento humano. Sin embargo, la enseñanza de la diferencia sería propedéutica y, en última instancia, siempre nos preguntamos: ¿Cómo aprender a conocer? ¿Sería posible conocer sin aprender de la propia experiencia de conocer? ¿Es el conocimiento una experiencia en sí misma? ¿Sería una experiencia original, no susceptible de ser repetida? La respuesta a estas preguntas, sin embargo, no contiene la posible enseñanza que se derivaría de ellas, sino que más bien nos enseñará a responder a las preguntas por nosotros mismos, esto es, de acuerdo con la propia experiencia de responder ante alguien o algo. En consecuencia, se diría sin duda que aprendemos una experiencia o, mejor, tratamos de aprehender una experiencia. De ahí que el hecho inevitable de responder ante alguien o algo puede ser una experiencia original en la que, como en un círculo interminable, la necesidad de responder reproduce incesantemente la escena originaria del conocimiento en una transferencia de lo que somos. Sería como si tratásemos de conocernos mejor ante el hecho de lo que somos para nosotros mismos o ante alguien o algo que, de un modo u otro, trata de que nos conozcamos a nosotros mismos como realmente somos, directa o indirectamente. Esa experiencia debe constituir nuestro conocimiento.

137

Una de las cuestiones más interesantes hasta ahora sería si esa diversidad o diferencia en la que lo singular aparece como algo intrínsecamente distinto es la única experiencia que poseemos, o podemos poseer. Sin embargo, sería aún más interesante averiguar si Aristóteles, como tal vez Montaigne, llega legítimamente a la conclusión de que no poseemos experiencia, sino solo experiencias o experiencia de la diferencia, como si lo único que pudiéramos inaugurar —conocer o interpretar— sería la paradoja de una naturaleza uniforme y diferente en nuestra constitución. Después de esta imagen tan familiar como desconocida, la idea de “fundar” una experiencia podría ser la respuesta a la naturaleza paradójica de nuestra constitución o, tal vez, significar la repetición de una experiencia originaria del pasado.²⁰¹

El lector atento ha de advertir, y esta es una de las claves de la escritura de ensayo de Emerson y Montaigne, que nuestra experiencia originaria no tiene por qué ser original, lo que supone finalmente una

²⁰¹ A propósito de la pregunta “¿Dónde nos encontramos?” que inaugura ‘Experiencia’ de Emerson, el filósofo trascendentalista norteamericano Stanley Cavell ha descrito la experiencia de Emerson como “finding as founding” (“encontrar como fundar”), donde fundar serviría, como veremos al final, para establecer una relación directa con la filosofía. STANLEY CAVELL, ‘Finding as founding: taking steps in Emerson’s ‘Experience’, en *Emerson’s Transcendental Etudes*, edited by David Justin Hudge, Stanford University Press, Stanford, California, 2003, pp. 118-120.

repetición por sí misma o al menos entender la experiencia como la repetición.

Pero Aristóteles trasciende el deseo del conocimiento al encontrar el origen de la memoria en la sensación entendida como la predisposición de nuestros sentidos, mientras que la memoria es lo que hace que “algunos animales” sean “más prudentes y aptos para aprender”²⁰². En la *Ética a Nicómaco*, como sabemos, cronológicamente anterior a la *Metafísica*, Aristóteles define la prudencia como el término medio en la búsqueda de la virtud. De acuerdo con una secuencia lógica, podríamos inferir que la memoria nos hace más virtuosos —más prudentes y aptos que “los que no pueden recordar”— en la medida en que nos ayuda a diferenciarnos de los otros animales, entre los cuales no todos poseen memoria ni pueden recordar más o mejor que nosotros los seres humanos también somos limitados. Para explicar, y completar, el aprendizaje del ser humano, Aristóteles contrapone al ser humano el caso de los animales que no pueden oír, para argumentar que si, además de poseer memoria, somos capaces de oír, entonces también podemos aprender, aunque para Aristóteles no se trata tanto de aprender algo como del modo en que aprender. Por ello, el sentido del oído nos permite, como el de la vista, diferenciar las cosas y el mundo que nos rodea, mostrando que, aun cuando no pudiéramos hablar, seríamos capaces de reconocer el significado de las cosas debidamente provistos de la memoria. En un grado superior, podríamos decir que saber escuchar es la consecuencia inmediata, o la enseñanza, de haber aprendido a aprender, una propedeútica que confirmaría totalmente, y no solo en parte, la disposición metafísica del ser humano.²⁰³

138

Sin embargo, Aristóteles reconoce que la memoria, aun cuando fuera un elemento diferenciador, es insuficiente para definir la experiencia humana, a menos que estuviera ligada “al arte y el razonamiento” o, lo que es igual, a “la ciencia y el arte”, que conservan similitud con la experiencia. De ahí que cuando se hace referencia a los diferentes modos de conocer del ser humano, en lugar de los “demás animales” que “viven con imágenes y recuerdos y participan poco de la experiencia”, lo importante sería para Aristóteles la anterior similitud, no la diferencia. Tal como dijimos, la memoria surge de la sensación y a su vez del recuerdo ahora surge la experiencia, lo que lleva a la conclusión, de acuerdo con Aristóteles, de que “muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia”. Así es como Aristóteles define la experiencia por primera y única vez en la *Metafísica*. No obstante, sabemos que, aun cuando poseemos recuerdos de una misma cosa o de lo singular, podrían ser diferentes entre ellos y, por tanto, señalar o fundar la diferencia, la experiencia de la diferencia. En cualquier caso, llegamos inevitablemente a la conclusión de que la experiencia se funda en la

²⁰² *Metafísica*, p. 4.

²⁰³ Aprender a ver y pensar, identificar y diferenciar, representar o volver a poner algo ante los propios ojos o de otro, explicar el sentido oculto o siniestro de las palabras, glosar e inventar, trazar círculos y sustituir, serían tareas aparentemente tan complejas como la de recordar.

repetición o, si se prefiere, en la repetición de un mismo recuerdo, esto es, la serie de elementos que muestran la identidad común de varios recuerdos diferentes entre sí constituye una experiencia o tal vez la experiencia como si fuera otro de nuestros sentidos.

Como recordaremos, la primera cita que leemos en la *Metafísica* de Aristóteles según la cual “la experiencia constituyó el arte” (“ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνη νέποιήσεν”) pertenece al poeta griego Polo, una máxima que Montaigne repite literalmente en traducción latina (“*artem experientia fecit*”) citando en cambio al poeta latino Manilio, el primer autor que Montaigne menciona de un modo explícito en ‘De la experiencia’. De un modo implícito, por el contrario, podríamos decir, para cerrar un círculo no tan poco conocido de lecturas, por usar la figura evocadora de Emerson y Montaigne, que paralelamente Manilio cita a Polo y, por tanto, Montaigne cita a Aristóteles en la idea en que Emerson cita después a Montaigne. Una gran parte del espíritu original que caracteriza los *Ensayos* de Montaigne —su ensayo ‘De la experiencia’ y el ensayo literario y filosófico en general como ha llegado a nosotros, y Emerson habla precisamente de la omnipotencia de la recepción en su ensayo homónimo— tendría su origen, en consecuencia, en las primeras páginas de la *Metafísica* de Aristóteles.²⁰⁴

El concepto de experiencia como repetición —como sustitución en la lectura implícita de Montaigne— constituye el pilar de la ética literaria de los *Ensayos*, su valor de lectura y de escritura. De hecho, sabemos que Montaigne lo describe con, y como, una sucesión enigmática de palabras: naturaleza, voluptuosidad, círculo y sustitución. “Círculo” y “sustitución”, que son las palabras que más llaman la atención aquí, podrían ser una respuesta a la naturaleza y la voluptuosidad de Montaigne, como si el placer de Montaigne en sus sentidos con la naturaleza —su voluptuosidad— conformara un círculo y, en consecuencia, diera lugar a una sustitución (de la naturaleza, la voluptuosidad y el círculo desde el que habla o escribe Montaigne). Entonces la imagen del círculo no solo sugiere un continente, sino principalmente un centro y un espacio hermético y clausurado alrededor, mientras que el concepto de sustitución, teniendo en cuenta el antecedente de la escritura de los *Ensayos*, donde parece que Montaigne sustituye de manera pulsional su propio pensamiento por el pensamiento de los otros, hace referencia fundamentalmente a la sustitución de la naturaleza, o los elementos de la naturaleza, con que nuestros sentidos se complacen de manera circular, como si giraran voluptuosamente alrededor de la naturaleza como sobre sí mismos, igual que la tierra. La sustitución sería la culminación del círculo. Sin embargo, no solo se trata de sustituir el propio juicio o

²⁰⁴ El uso implícito de la escritura de Montaigne es deliberado y justificado. “De las razones e ideas que trasplanto a mi solar y que confundo con las mías —dice Montaigne—, a veces he omitido a sabiendas el autor, para embridar la temeridad de esas sentencias apresuradas que se lanzan sobre toda suerte de escritos”. Por decirlo así, a veces la vista es más rápida que el juicio, que suele llegar más allá de la superficie, abandonado a su pesar en el camino. Véase ‘De los libros’, en *Ensayos Completos*, p. 418.

pensamiento por el juicio o pensamiento de los otros, en una sincera muestra de la ansiedad de la influencia, sino que la sustitución significa literalmente volver a dar tiempo y lugar a alguien para definir o terminar algo, tal vez nuestra naturaleza humana y el círculo —la experiencia— como si fueran un proyecto inacabado para Montaigne o, con cierta voluptuosidad, como si la naturaleza hubiera de ser proyectada en un círculo, corroborando la impresión de continuidad de un concepto del tiempo y del espacio, y de la escritura, por el que un plazo determinado —de ahí emplazar y reemplazar o sustituir, el emplazamiento de los *Ensayos*, y de la escritura del ensayo— significa originalmente en latín “placitum”, es decir, algo placentero, agradable o complaciente, como el deleite o la voluptuosidad del propio Montaigne con la naturaleza, el círculo y la sustitución, que podemos apreciar en sus últimas palabras sobre la experiencia.

Los *Ensayos* de Montaigne son sobre todo conocidos por la cantidad ingente de sentencias de autores griegos y latinos que son citadas de un modo explícito, mientras que todas las sentencias y autores citados de un modo implícito pasan desapercibidos. La tarea de una escritura implícita y una escritura explícita en los *Ensayos* de Montaigne, tal como hemos sugerido, exigiría una lectura probablemente interminable de las fuentes de Montaigne, un conocimiento incompleto donde el arte de escribir es susceptible de pertenecer a la vieja tradición esotérica de la escritura cuya voz o autoridad —la voz o autoridad de Montaigne y de todas las fuentes ahora respaldadas por la definición aristotélica de la experiencia— constituye el único valor que define los límites de la escritura del ensayo.

140

Esa misma prioridad define, en cierto sentido, el espíritu clásico del género del ensayo o el modo de ensayar la experiencia al que Emerson se referiría al escribir en ‘Círculos’ que “simplemente estoy experimentando” o “solo estaba ensayando”, una experiencia que, comprendida con Montaigne como un ensayo de sustitución, de relectura y reescritura, no deja de ser más amplia por el hecho de formar parte de un círculo de lecturas, sino que resulta más productiva tanto por la lectura previa de Montaigne como por la amplitud adicional de la lectura de Emerson y por nuestra propia lectura. Sin embargo, Montaigne escribió, como recordaremos, que nuestra disputa es verbal (*nostre contestation est verbale*), de modo que naturaleza, voluptuosidad, círculo y sustitución son o significan en ese sentido lo mismo y, en consecuencia, la repetición es o podría ser por así decirlo el principio de identidad, hasta cierto punto original, capaz de captar la naturaleza genuina de las cosas. En ‘Experiencia’, como si fuera en respuesta a, o en sustitución de, las palabras de Montaigne, Emerson diría —en el contexto de una América, como podemos leer en ‘El escolar americano’, aún por descubrir— que somos víctimas de la expresión, lo que también significaría que la última palabra —tal vez la última palabra acerca de la experiencia de América y

de la experiencia de Montaigne y la escritura del ensayo— aún está por escribir. La sustitución es, en efecto, ulterior al círculo.²⁰⁵

En cierto modo, el punto de vista de Aristóteles en la *Metafísica* depende de la capacidad para diferenciar entre la experiencia del arte y la experiencia de la ciencia. La experiencia sirve allí como el puente o vehículo de transmisión de la sabiduría que contiene el arte y la ciencia, lo que puede ser entendido por otra parte como el paso, de acuerdo con Emerson, de un círculo menor a otro círculo mayor. Aristóteles nos advierte de que, igual que la experiencia ha constituido el arte, la ausencia de experiencia ha constituido el azar, en el sentido de que el papel, o el objeto, de la experiencia, más allá de los sentidos, consiste no en mitigar la contingencia de la fortuna o el azar, sino en saber interpretar la búsqueda del conocimiento o la sabiduría, lo que implica hablar de la experiencia en un sentido doble, por así decirlo, como experiencia constitutiva y como experiencia constituyente —en gran parte su virtud²⁰⁶. Lo que Aristóteles llamaría la vida práctica —la vida en la que, como recordaremos, la vista es útil preferiblemente para obrar— configura ahora el esquema de una vida virtuosa o hace referencia indirectamente a una clase de vida en la que el ser humano aspira a poseer la virtud. Sin embargo, al hacer referencia a la virtud como experiencia constitutiva y como experiencia constituyente, o entendiendo la experiencia como un trasunto de la virtud o, como Aristóteles, Montaigne y Emerson coinciden en algún punto, de la prudencia, presuponemos la existencia de la virtud por definición y, en consecuencia, inferimos necesariamente el fin de la acción o el resultado de la experiencia. Si la diferencia debería ser la condición de posibilidad del conocimiento o del conocimiento entendido como experiencia, la virtud, o una vida vivida de manera virtuosa, debería ser el resultado de la experiencia o, parafraseando a Aristóteles, de muchas experiencias sobre una misma cosa.

Para la vida práctica —comenta Aristóteles— 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 de las cosas singulares, y en el arte, de las universales.²⁰⁷

Por ello, Aristóteles atribuye el éxito —una categoría eminentemente ética, por cierto— a la realización de la vida práctica, lo

²⁰⁵ Si en realidad la escritura de Montaigne y Emerson invita o provoca al lector a añadir algo es algo que podrá ser juzgado también por este trabajo. Téngase en cuenta que la originalidad del ensayo no resiste la comparación, y que lo que uno puede decir otro lo podría haber dicho antes sin esa intención. Compárese, en otros términos, el principio y el final de ‘El escolar americano’, donde Emerson afirma que “nuestro día de dependencia ha terminado” y acaba diciendo que “por primera vez habrá una nación de hombres”. Independencia y originalidad aspirarían, en el vocabulario de Emerson, a ser sinónimos. Véase ‘Experiencia’, p. 330; ‘El escolar americano’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, trad. de A. Lastra y J. Alcoriza, Biblioteca Nueva, Madrid, 2011, pp. 182 y 202, respectivamente.

²⁰⁶ Esta relación en la que la experiencia es comprendida en términos de la virtud y el azar podría haber alcanzado cierto eco en la constitución del príncipe de Maquiavelo, pasando previamente, por supuesto, por la Stoa romana.

²⁰⁷ *Metafísica*, p. 5.

que podríamos llamar, en el lenguaje común de la ética, la voluntad de vivir una vida virtuosa, algo más característico de los expertos para Aristóteles que, por así decirlo, de los practicantes del arte y la ciencia.²⁰⁸ Pero si el arte trata con lo universal o las cosas universales, y la ciencia trata con lo singular o las cosas singulares, entonces los expertos tratan, por paradójico que pueda parecer, con la diferencia o las cosas diferentes, empezando por saber diferenciar entre lo singular y lo universal en el núcleo de la propia experiencia, como si la tarea de los expertos fuera identificar la diferencia existente en la naturaleza o las cosas que nos rodean, en la medida en que “tienen más éxito” que los que carecen de la suficiente experiencia. En ese sentido, la experiencia podría ser el suplemento del arte y la ciencia.²⁰⁹

Los animales que no pueden oír y, por extensión, los seres humanos que no saben escuchar se sirven únicamente de la memoria y todo lo que poseen son “imágenes y recuerdos”. Aristóteles se refería a ellos como animales que son “prudentes sin aprender” y al mismo tiempo “participan poco de la experiencia”. Si pudiéramos ser prudentes sin haber aprendido nada antes, sin haber adquirido el conocimiento de la experiencia, entonces podríamos decir que la prudencia es una virtud natural que no se adquiere, pero partimos de que para Aristóteles la virtud es constitutiva y constituyente y ejemplifica en gran medida la naturaleza de la experiencia. Sin embargo, lo que es muy importante, Aristóteles relaciona el aprendizaje con la adquisición y el cúmulo de la experiencia o, en otras palabras, con la idea de no carecer de la *experiencia necesaria*. Pero de la experiencia necesaria, ¿para qué? ¿Podemos aprender en realidad la experiencia? En ese caso, ¿cómo adquirimos la experiencia? ¿Qué significaría aprender, o aprehender, la experiencia? ¿Qué es la experiencia?

142

Las preguntas que Aristóteles provoca de inmediato en el lector son sin duda rudimentarias y extenuantes y nos devuelven al principio. Entonces nos preguntamos si podemos conocer algo sin aprender de esa misma experiencia, si había algo más allá de nuestra experiencia con lo que es diferente, si, en última instancia, del mismo modo que la diferencia comprende la pluralidad de las cosas, podríamos poseer, o adquirir, tanto experiencias en plural como experiencia en singular. Sin embargo, parecía que la respuesta estaba contenida en las propias preguntas de tal modo que necesitábamos volver a poner las preguntas ante nuestros ojos en un estricto acto de representar como el de Montaigne, tratando de examinar el sentido oculto de las palabras. En conclusión, podríamos decir que la

²⁰⁸ Mi uso no aristotélico de la palabra “practicante”, que serviría para corroborar lo que Aristóteles entiende por vivir una vida práctica, es deliberado. Aristóteles no habla nunca de “artistas” y “científicos”, sino a lo sumo de “conocedores del arte”, mientras que, sin embargo, habla sustantivamente de “expertos”. (En ética, éxito es o sería, razonablemente, sinónimo de virtud.)

²⁰⁹ Téngase en cuenta que el diccionario de la RAE define suplemento como “una cosa o accidente que se añade a otra cosa para hacerla íntegra o perfecta”. ¿Acaso Aristóteles, Montaigne y Emerson buscaban, en su interés, una experiencia perfecta o íntegra en la que no faltara ninguna de sus partes, como en un círculo?

experiencia es para Aristóteles constitutiva, igual que la sensación y la memoria, mientras que por otra parte para Aristóteles y Montaigne, ampliando con conocimiento de causa el círculo de la lectura, la experiencia es constituyente, porque la experiencia ha constituido el arte.

Creemos, sin embargo —añade Aristóteles—, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos... Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué.²¹⁰

Aristóteles no deja de mencionar de un modo u otro que el conocimiento es gradual y que, en la escala del conocimiento humano, la sabiduría está más próxima al arte que a la experiencia. (Arte es el significado más acertado de la palabra griega τέχνη, literalmente técnica. Pero lo que normalmente entendemos como “técnica” tiene que ver más con el desarrollo de la destreza o habilidad adquirida como el resultado de la costumbre o la repetición que con la posesión de la sabiduría.) Pero ¿qué es la experiencia? Los expertos —no olvidemos que Aristóteles se refiere a las personas con mucha experiencia, aparentemente sin mostrar interés en una definición del objeto de la experiencia— “hacen sin saber lo que hacen”, en gran parte porque ignoran “las causas de lo que se está haciendo” y, por tanto, se guían por un “impulso natural”, en el caso de los seres inanimados, o por la “costumbre”, si son seres humanos. Con esa perspectiva, la experiencia sería algo parecido a lo que hoy llamamos técnica —un arte fundado o constituido, no obstante, sobre el conocimiento de las causas— y, sin embargo, Aristóteles considera la condición natural de la costumbre, como más adelante hace Montaigne. Lo que significaría que, si la experiencia ha constituido el arte, el arte también se alcanza por medio de la costumbre y, aun cuando es o debería ser un conocimiento superior, el principio del conocimiento del arte es la experiencia. Los conocedores del arte (tal vez solo los artistas), a los que antes hemos llamado arbitrariamente los practicantes del arte, son “más sabios” (confesamos ahora tal vez de un modo algo desafortunado), no por su “habilidad práctica”, sino por su “dominio de la teoría y conocimiento de las causas”.

143

El arte como lo entiende Aristóteles no tendría ninguna relación con las artes modernas ni con la enseñanza artística, sino que más bien trata de conocer y enseñar las causas y los principios de la *Metafísica* y, por tanto, desde una perspectiva trascendental, en apariencia deliberadamente ausente en Montaigne. Quien conoce el arte es considerado un sabio porque conoce la fuente o el principio del conocimiento del que trata el arte, lo que implica que el conocimiento es verdadero porque en gran medida puede ser enseñado. Por el contrario, el experto, que no conoce el arte, posee un conocimiento verdadero pero parcial y, por tanto, no está preparado para enseñar. Pero ¿qué es el

²¹⁰ *Metafísica*, pp. 5-7.

conocimiento? Mientras que los expertos predominan en la vida práctica, o actúan con vistas a la comprensión de la ética o los fines, entre los que el principal fin es alcanzar el rango del arte en la búsqueda de la sabiduría, los concedores del arte predominan en la vida teórica, o actúan con vista a la comprensión de la metafísica o las causas. En conclusión, la experiencia es la condición de posibilidad del arte en la medida en que la costumbre prefigura la técnica.

Lo que distingue al sabio del ignorante —escribe Aristóteles— es el poder enseñar, y por eso consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquellos [los concedores del arte] pueden y éstos [los expertos] no pueden enseñar.²¹¹

Sin embargo, a diferencia de la técnica, que conoce el objeto exterior del conocimiento, la costumbre y la experiencia son autorreferenciales. Como la costumbre y la experiencia no se pueden enseñar, se aprenden y se llevan a cabo en la práctica de la vida cotidiana, igual que sucede con la virtud, en un sentido que nos aproxima claramente a la experiencia de sí mismo de Montaigne. Por ello, de acuerdo con Aristóteles, no hay sabiduría de la experiencia, sino solo cierto conocimiento de la experiencia —el deseo de saber— que nos permite aprender la experiencia, pues lo que podríamos conocer por experiencia se reduce, en última instancia, a lo que no conocemos por azar, y es que la experiencia entendida como el vehículo del conocimiento no tiene otro fin que contribuir al desarrollo gradual del conocimiento, constituyendo de ese modo el arte. En un aspecto estructural, la experiencia no ha de aportar un conocimiento decisivo, sino que es reconocible por reproducir un mecanismo automático similar a la manera natural de proceder de los sentidos. Pero la pregunta sería: si la experiencia no describe nuestro conocimiento, ¿cómo podría ayudar a diferenciar las cosas? Si realmente la experiencia ha constituido el arte, entonces la costumbre, desde una perspectiva ética, o la repetición, en un aspecto más bien conceptual, constituye fundamentalmente la experiencia, aun cuando no tiene tanto sentido para Aristóteles buscar la causa primera de la experiencia como tratar de mostrar la recepción de la experiencia en el arte, esto es, el modo en que la experiencia ha constituido el arte o el modo en que el arte se ha beneficiado de la experiencia, mostrando así su gratitud o, en palabras de Emerson y Montaigne respectivamente, su compensación o recompensa.²¹²

²¹¹ *Ídem*, p. 6.

²¹²A mi modo de ver, uno de los méritos de comprender la relación de la experiencia entre Aristóteles, Montaigne y Emerson estriba en haber advertido que los conceptos de arte, costumbre y repetición pertenecen a la misma familia, la experiencia. La repetición es un concepto conocido por la obra del filósofo Kierkegaard, que tiene que ver con la memoria y que se remonta a Platón. El uso de Aristóteles es precisamente platónico, mientras que Montaigne deja entrever su carácter inevitable ligado a la costumbre y Emerson la considera una limitación que, aparentemente, puede ser superada debido a que, por propia experiencia, como luego veremos, escogemos el modo de recibir las palabras. En 'Experiencia', Emerson no parece estar lejos de una teoría propia de la recepción literaria de la influencia, por así decirlo. La

En el planteamiento inicial explicamos el uso de Montaigne de la palabra “inventar” y sugerimos que la aparente contraposición entre la acción de glosar y la acción de inventar era tendenciosa de un modo engañoso y enigmático, a fin de favorecer la acción o el acto de inventar sobre la acción o el acto de glosar, aun cuando parecíamos estar asistiendo al mismo tiempo al descontento o a la insatisfacción del propio Montaigne ante ambas tareas, “como si hubiera —en palabras de Montaigne— menos animosidad y acritud en glosar que en inventar”. Aristóteles ya hablaba de la experiencia de inventar, y no solo de la experiencia, antes que Montaigne y, para esclarecer su significado, introduce una nueva acepción de la experiencia según la cual solo “el poseedor del arte” —más allá de la utilidad de un cierto conocimiento adquirido por medio de la experiencia o el arte y la ciencia— podría, o es capaz de, inventar.²¹³ Recordemos que Aristóteles usaba la expresión “conocedor del arte”, que más adelante serviría para corregir mi impresión de lo que he llamado “practicante del arte”, para después hablar del poseedor del arte con el fin de señalar que solo puede inventar el que posee el arte, es decir, quien ha adquirido un conocimiento más elevado que la experiencia. De un modo tan sorprendente como recurrente, la acción de identificar y la acción de diferenciar resultan sinónimos, aquí y ahora, en un doble sentido que afecta irreversiblemente a la lectura de Montaigne. Inventar es o sería la cualidad o atributo que nos diferencia de los otros, de la acción de glosar, y al mismo tiempo sirve para identificar a quien posee el arte más allá de la experiencia, tal vez como la metafísica está más allá de la física, pero no de la ética. En consecuencia, la experiencia no equivale a la posesión del conocimiento ni la sabiduría, e inventar es algo que no se podría lograr solo por medio de la experiencia.

145

Por lo demás, para Aristóteles el acto de inventar conlleva la “admiración”, que equivale al reconocimiento de la ignorancia y explica el impulso natural que mueve al filósofo, pero solamente al filósofo y no siempre por costumbre. Sin embargo, el poseedor del arte es un inventor que no se mueve por el placer ni por la utilidad que pueda proporcionar el arte, sino porque el arte señala la diferencia respecto a la experiencia.

Es natural —dice Aristóteles— que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros.²¹⁴

La misma diferencia que señala la experiencia respecto a los que solo se sirven de los sentidos es la que hace lo propio para el poseedor del

trascendencia del círculo de Emerson radicaba precisamente en la amplitud, o la novedad, de un nuevo círculo mayor que el anterior, una metáfora de la compensación que podría ser equiparable, en la escala del conocimiento, a una serie de círculos en la *Metafísica* de Aristóteles desde los sentidos hasta el arte y la ciencia o la sabiduría, pasando por la experiencia.

²¹³ *Metafísica*, p. 5.

²¹⁴ *Metafísica*, p. 5.

arte respecto a los expertos que solo se sirven de la costumbre, con la diferencia añadida de que el inventor aspira, de acuerdo con Aristóteles, a poseer el arte supremo o la ciencia universal.²¹⁵ Precisamente la *Metafísica* sería la ciencia universal que se trata del estudio de los primeros principios y las causas del conocimiento. El argumento de la *Metafísica* señala que solo podemos llegar a conocer algo si y solo si conocemos su causa, porque “la ciencia que considera las causas es también más capaz de enseñar”. El filósofo, que enseñaría la causa o el origen del conocimiento, aprende movido por la admiración o, en la traducción de Montaigne, el asombro²¹⁶. En realidad, Montaigne escribe en el original francés “admiration”, a pesar de que leemos “asombro”, en cualquier caso del griego “θαυμάζειν” usado por Aristóteles. Nuestra admiración, en su origen latino estupor o sorpresa, refiere de ese modo el extrañamiento con que miramos el mundo y apela a nuestro sentido o juicio para representar las cosas o ponerlas ante nuestros ojos, tal como hemos sugerido hasta ahora, entendido como el resultado de la creencia en el conocimiento o el dominio de nuestro propio juicio. (El diccionario define la acción de admirar como “causar sorpresa la vista o consideración de algo extraordinario o inesperado”). Hay sin duda algo que llama nuestra atención y ante lo que somos obligados a responder, definiendo nuestra experiencia al conocer casi siempre de un modo inconsciente. También significa “ver, contemplar o considerar con estima o agrado especiales a alguien o algo que llaman la atención por cualidades juzgadas como extraordinarias”. Sin embargo, la atención, que naturalmente precede al asombro o a la admiración, no tendría nada que ver con la decepción o el desengaño que, por citar un caso paradigmático, el romántico o el escéptico pone en primer lugar, sino que la atención (el asombro) evoca la disposición y la primera escena de instrucción de la lectura. No hay decepción sin asombro o admiración en la medida en que una de las exigencias de la escritura del ensayo es aprender a leer más allá de donde nos permite la decepción o el dolor.²¹⁷

146

Pero ¿puede enseñarse el asombro? Después del reconocimiento de la ignorancia, resulta contradictorio tratar de responder a esta pregunta, e incluso plantearla, pero Aristóteles reconoce sin temor su ignorancia como el principio o la preparación para abordar la *Metafísica*, describiendo la tarea del filósofo: “El que se plantea un problema, o se admira, reconoce su ignorancia”. Más adelante: “Si [los filósofos] filosofaron para huir de la ignorancia, está claro que buscaban el saber en

²¹⁵ *Ídem*, p. 6.

²¹⁶ *Ídem*, p. 7. (ARISTOTLE, *Metaphysics*, in “Perseus Digital Library”, 982b. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.005_1); ‘De la experiencia’, p. 1040. (MONTAIGNE, *Les Essais*, in “The Montaigne Project”, pp. 1065-1075. <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/philologic/getobject.pl?c.0:4:12.montaigne>.)

²¹⁷ Sencillamente, nos admiramos cuando prestamos atención y nos decepcionamos después de haber prestado atención y haber invertido nuestro tiempo de un modo al final improductivo, no al revés. (“Atención”, como luego veremos, será también uno de los conceptos claves en la escritura de ‘Experiencia’ de Emerson.)

vista del conocimiento, y no por alguna utilidad”.²¹⁸ Con esa perspectiva, ¿es apropiado concluir que la filosofía carece de utilidad? ¿Tal vez Aristóteles encuentra la misma utilidad de la vida práctica en el conocimiento? En cualquier caso, primero como lectores, y después como filósofos, estaríamos obligados a responder sin excepción con lo que sabemos. He aquí la experiencia, tal vez la primera y única experiencia de la vida (filosófica). Emerson y Montaigne encontrarían en la lectura la escenera originaria del conocimiento, intuyendo la admiración o la sorpresa —Sorpresa es precisamente uno de los señores de la vida que constituyen la experiencia de Emerson— como la forma de recepción del conocimiento, una experiencia original que se repite circularmente fuera del tiempo. Lo que significa que, después de todo, Aristóteles ejerce una influencia original en Montaigne y Emerson, de manera aún más amplia que Montaigne, tiene la última palabra sobre la originalidad de la influencia, de la experiencia de la escritura del ensayo.

III. EMERSON Y MONTAIGNE. LA EXPERIENCIA COTIDINANA DEL YO. De ese modo, ‘De la experiencia’ de Montaigne —el último de sus ensayos y aparentemetne su última palabra sobre la experiencia— constituye una experiencia para el lector que apenas puede ser sustituida si no es por otra experiencia del propio Montaigne, siempre en referencia al acontecimiento del círculo y la sustitución, lo que implica que la sustitución depende de la originalidad del lector y, en la escritura circular del ensayo, Emerson es el lector —ideal— de Montaigne, mientras que aspiraríamos a ser en la medida de lo posible los lectores de Emerson. Aunque el lector es un escritor potencial, el lector —ideal— del ensayo, de las páginas de Montaigne y Emerson, debería ser capaz de ampliar su círculo de lectura o, mejor, decir algo sobre la propia experiencia, en compensación por la deuda reciente de la lectura.²¹⁹ Por otra parte, para ser el lector —ideal— de Emerson —de Montaigne— necesitamos escapar de la influencia de la escritura o al menos salvaguardar la distancia, de acuerdo con el espíritu libre del ensayo, a fin de poder reescribir —idealmente— lo que Emerson ha escrito, como Emerson haría con Montaigne. El genio, escribió Emerson, es siempre el enemigo del genio por un exceso de influencia.²²⁰

Con esa perspectiva, Emerson es el sustituto de Montaigne que cierra el círculo de lectura de Montaigne, aunque, como veremos más adelante, en mi opinión Emerson se refiere más bien a la sucesión —una serie de elementos— en vez de la sustitución —la sustitución de una sustitución, mostrando una metáfora aún más abstracta y compleja—, lo que haría que, paradójicamente, Montaigne no tuviera la última palabra sobre Montaigne, dejando abierto el círculo.

²¹⁸ *Ídem*, p. 7.

²¹⁹ En la ‘Introducción’ a *Hombres representativos*, Antonio Lastra dice precisamente que las “nuevas lecturas” de Platón que propone Emerson pueden ser consideradas una pauta de lectura de toda su obra (filosófica) y, por lo tanto, significativamente, de la escritura de ensayo.

²²⁰ ‘El escolar americano’, p. 93.

El efecto de la escritura de Montaigne en el lector común sería, por tanto, el mero deseo de recuperar la naturaleza, que conecta precisamente con la sustitución del estado de naturaleza, lo que implica a la fuerza el retorno a un estado anterior o la aspiración a un estado natural del entendimiento o la mente, lo que a su vez implica vivir —o comenzar a vivir— de acuerdo con la naturaleza, tal como querría el estoicismo no solo de Montaigne, o mejor, en palabras del propio Montaigne, a fin de considerar “nuestro lenguaje común”. Esto es muy importante. Nuestra disputa, diría Montaigne, es siempre verbal. De ese modo, el problema del lenguaje es consustancial a la naturaleza humana, que tiene que ver principalmente con la ética o con lo que la experiencia puede enseñar sobre el modo del hombre de comunicarse libremente con los demás, y sobre todo entre nosotros mismos, como una firme muestra de la humanidad que refleja la experiencia, la escritura del ensayo.

Se diría incluso que el argumento de Montaigne consiste en atacar la figura o condición del filósofo o el uso de la filosofía como una contribución a esa disputa verbal, pero aparentemente Montaigne no se dirige contra la filosofía: “Al sembrar las preguntas y desgranarlas — observa Montaigne—, se fuerza al mundo a dar como fruto y mies la incertidumbre y la querella”.²²¹ Conocido como el padre del escepticismo moderno, aquí Montaigne se lamenta, sin embargo, del alcance de la duda y la “innumerable diversidad de ideas”. Antes de reconocer en la escritura del ensayo el valor del conocimiento —la comprensión—, Montaigne nos prevé tan pronto como es posible de que “suelo tener más dudas sobre aquello que se ha dignado tocar el comentario”, una ironía que deja entrever deliberadamente la paradoja de que sus *Ensayos* han sido, son y serán leídos como un gran comentario sin precedente, tanto de la provisión y la sabiduría del pasado como de la provisión y la sabiduría del presente.²²² Esto es aún más importante. Su primera advertencia de que

²²¹ ‘De la experiencia’, pp. 1019-1020.

²²² Montaigne se limita a hablar de sí mismo o su propia experiencia, lo que deja entrever en la escritura de ensayo la influencia de la biografía, una mezcla de lo más interesante. En la nota al lector que sirve de prólogo a los *Ensayos*, Montaigne escribe que “yo soy la materia de mi libro”, pero antes confiesa que el propósito del libro es no ser olvidado por sus “parientes y amigos”, lo que habla más a favor de la vida de su autor que del valor de sus comentarios. No obstante, el estilo de Montaigne se considera tan arbitrario que los críticos han encontrado en él una gran diversidad de voces y ecos. En su reciente biografía sobre Montaigne, Sarah Bakewell caracteriza, por ejemplo, el ensayo como una “digresión” cuyo matiz particular enseña cómo vivir mejor que la biografía y la novela. SARAH BAKEWELL, *Cómo vivir. Una vida con Montaigne, en una pregunta y veinte intentos de respuesta*, trad. de Ana Herrera Ferrer, Ariel, Barcelona, 2011, p. 346. Saul Frampton, por citar otro estudioso contemporáneo de la obra de Montaigne, encuentra el tono también familiar de la conversación, y dice literamente: “Montaigne essays himself only when he is most at home” (“Montaigne ensaya consigo mismo solo cuando se siente más como en casa”; la cursiva es del autor, la traducción es mía). A propósito de la experiencia cotidiana, la obra de Frampton muestra más bien la biografía filosófica de Montaigne, destacando “un sentido de reunión” (“a bringing together”) en lugar de “separación” (“a pulling apart”) entre sus numerosos puntos de vista. En cualquier caso, la experiencia es aquí y ahora, de modo que la sabiduría del presente siempre está pendiente para Montaigne de la posibilidad de aprender la experiencia o, para Emerson, de trascender nuestros límites. Véase SAUL FRAMPTON, *When I am playing with my cat, how do I know that she is not playing with me?*

hay tanta acritud y animosidad en glosar como en inventar sirve, efectivamente, para poner de manifiesto que el acto de inventar sería más digno de confianza en la medida en que remite al lector a la tarea originaria de la escritura, que, por extraño que parezca, no deja de ser la cita o el comentario de lo que otros han dicho antes que Montaigne y a la vez de lo que Montaigne ha dicho antes que nosotros sus lectores, una repetición digna de consideración que permite trazar un círculo interminable de lectura o interpretación.²²³ ¿Acaso solo hay interpretación, como Nietzsche afirmaría con rotundidad cuatro siglos más tarde? Sin embargo, la idea de la incertidumbre, o el escepticismo, del círculo interminable de Pascal no se correspondía con la imagen de Montaigne de la sustitución de la naturaleza o, como debería ser entendida, de un significado por otro significado. “¿Quién no dirá — pregunta Montaigne— que las glosas aumentan la duda y la ignorancia, puesto que no hay libro alguno, ya sea humano o divino, del que se ocupe el mundo, cuya interpretación acabe con su dificultad?” Y añade más adelante: “Nos repetimos todo aquello de lo que precisamos principalmente”.²²⁴

Si la lectura atenta o profunda del último ensayo de Montaigne exige revisar a fondo las citas implícitas, sobre todo ante la perspectiva de su aparente recurrencia tan discretamente comedida a Aristóteles, la lectura superficial sirve para afirmar el principio de que el uso de la nomenclatura de Montaigne, y del ensayo, es sintomático y se vuelve un préstamo más allá de su uso y su valor. Por lo que no solo resulta anecdótico, sino fundamentalmente un tanto paradójico y paradigmático, que Montaigne mencionara por primera vez en su ensayo ‘De la experiencia’ el nombre de Aristóteles para decir que Aristóteles escribió “para hacerse entender”. A mi juicio, Montaigne da la clave de su lectura. El propósito de Aristóteles para hacerse entender —para enseñar a filosofar como en la *Metafísica*, o al menos al principio de la *Metafísica*, y no solo para arrojar luz sobre la figura o condición del filósofo o uno mismo— es lo que terminaría justificando el uso y valor de la experiencia del propio Montaigne de no dejar de leer a Aristóteles, especialmente sus primeras palabras sobre la experiencia, de modo que el préstamo anterior de la fuente original de Montaigne —la recurrencia a, y del, comentario—

Montaigne and being in touch with life, First Vintage Books Edition, New York, 2012, pp. 255-256, 273.

²²³ El profesor de literatura francesa George Hoffmann ha visto claramente, sin embargo, aunque de un modo un tanto elitista, que Montaigne habla como naturalista para referirse al dominio de la cita, mientras que a la vez elogia la invención. GEORGE HOFFMANN, ‘The investigation of nature’, en *Cambridge Companion to Montaigne*, ed. by Ullrich Langer, Cambridge University Press, New York, 2005, p. 163. Por lo demás, la expresión del círculo interminable es de Pascal: “[Montaigne] lo pone todo en duda universal, y esta duda está tan extendida que acaba dejándose llevar por su propia esencia, es decir, duda de si duda o no, y dudando incluso de esta última proposición, su incertidumbre da vueltas en un inquieto e interminable círculo”. Véase *Una vida con Montaigne*, p. 181.

²²⁴ ‘De la experiencia’, p. 1020. Repetición es aquí el principio de la necesidad y, en los *Ensayos* de Montaigne, la necesidad, igual que el placer, es a menudo sinónima de la naturaleza, de modo que necesitamos, o nos complacemos en, la naturaleza en un grado elevado.

es saldado al mismo tiempo que es saldada nuestra deuda como lectores —escritores potenciales— con los ensayos de Montaigne.

El préstamo es posiblemente la esencia de la escritura del ensayo. Sin embargo, al ser un ensayo sobre la experiencia —en su acepción filosófica leemos en el diccionario que la comprensión surge por el “conjunto de las notas que permiten definir un concepto”—, podemos concluir el valor de la lección de Montaigne según la cual nos advierte desde el principio de que, a pesar de la acritud y animosidad, deberíamos leer —como Emerson recordará más adelante en ‘El escolar americano’, tomando prestada la experiencia de Montaigne— para ser escritores. Hay que ser un inventor, diría Emerson, para leer bien.

Los síntomas recurrentes de la experiencia —la repetición, la lectura circular, el comentario—, paradójicamente junto a la impresión del asombro en el lector, llevan a Montaigne a acuñar —inventar— la expresión, que describe una experiencia común, de la “enfermedad natural de la mente”, que es visible en el hecho de que “no hacemos sino glosarnos unos a otros”. Pero una mente generosa —“un esprit genereux”— se alimenta del “asombro, la caza, la ambigüedad”.²²⁵ He aquí la escritura del ensayo. De nuevo la sucesión de nombres que usa Montaigne, al hilo de la enigmática conjugación de la naturaleza, la voluptuosidad, el círculo y la sustitución, es extraordinariamente exclusiva y selecta, un trabajo deliberado de escritura que aumenta, sin proporción, los intereses del préstamo y cierra el círculo de la lectura en el mismo punto, la ambigüedad o, por así decirlo, la sustitución como ambigüedad. Para escribir como Montaigne haría falta, en efecto, una mente generosa como la de Montaigne o que fuéramos inventores como Emerson. Una mente generosa, que sería la antítesis de una mente débil, podría ser la definición del genio o el escolar americano al que Emerson se refería como “el hombre que piensa”, en contraposición con “el loro del pensamiento de otros hombres”²²⁶, una tarea la de glosar que para Montaigne, que negaría con rotundidad la trascendencia de sí mismo, consiste en el fondo en interpretar las interpretaciones de otros (valga la redundancia) intrepetándose a sí mismo, la única salvedad que concede Montaigne o el filósofo o el escéptico. Emerson toma prestado en gran medida de Montaigne la experiencia del ensayo, tratando de reestablecer el contenido o la esencia de lo que Emerson llamaría la escritura creativa, esto es, inventar en vez de glosar. La escritura creativa, parafraseando a Emerson, sería tan real como la lectura creativa. Por ello, el hecho de tomar prestado lo que el filósofo —una mente generosa, el hombre que piensa— tiene que decir es equivalente a contraer una deuda casi imposible de saldar. “Que vean, por lo que tomo prestado —dice Montaigne—, si he sabido elegir con qué realzar mi tema”.²²⁷

²²⁵ *Ídem*, p. 1019.

²²⁶ ‘El escolar americano’, p. 97.

²²⁷ ‘De los libros’, p. 418. La disculpa de Montaigne resulta, como es habitual, de una sinceridad abrumadora: “Hago que otros digan lo que yo no puedo decir tan bien, ya sea por la pobreza de mi lenguaje, ya por la pobreza de mi juicio”, esto es, por la preminencia de nuestro lenguaje

Pero el lector atento de Emerson y Montaigne descubrirá, antes o después, que el mejor modo de saldar la deuda de la escritura, o devolver el debido préstamo literario, a fin de cerrar en la medida de lo posible el círculo de la lectura, es escribir de manera que merezca la pena tomar prestado, aquí y ahora.

Montaigne dice: “Escribo precisamente sobre mí y sobre mis escritos, y mi tema se vuelve sobre sí mismo”. Los *Ensayos* de Montaigne, y la escritura del ensayo, están llenos de pliegues, reminiscencias y repeticiones, establecidos todos sobre la aparente paradoja de la total identificación del autor con su tema. Escribir con sinceridad sobre nosotros mismos, así como sobre lo que leemos, no sería una tarea más inagotable que volver sobre lo que decimos si es para cambiar de opinión o para decir algo por primera vez, en la medida en que la experiencia de hablar sobre uno mismo es irreplicable tal vez porque nadie nos conoce mejor que nosotros mismos. En ese sentido, la lectura creativa de Emerson se transforma en la experiencia del escolar americano y, por extensión, del lector común cuya aspiración comienza por reconocer en las obras de los hombres representativos —una expresión de Emerson, entre los que Montaigne o el escéptico ocupa para Emerson un lugar central en su libro homónimo, situado después de Swedenborg o el místico y antes que Shakespeare o el poeta— la naturaleza o la influencia de la escritura. Sin embargo, ¿cómo podría contribuir el ensayo a que nos hagamos entender, por lo que declara Montaigne sobre Aristóteles, mientras que Montaigne defiende al mismo tiempo la ambigüedad?

151

La continuidad de la reivindicación de Aristóteles de la vista y la memoria que señala la diferencia, susceptibles tanto de convertirnos en expertos como de poseer el arte; la mente generosa de Montaigne y su disposición, nuestra disposición, para el círculo y la sustitución; y la lectura y escritura creativas de Emerson a propósito del escolar, inventor potencial en el plano de la experiencia; esa misma continuidad, como decíamos, sugiere que la comprensión está en el lector, o en el que mira, mientras que la admiración implica releer, o revisar, como si se tratara de fundar la experiencia de escribir, una experiencia irreplicable en la medida en que sin la experiencia de la escritura no podríamos leer ni tal vez escribir. La crítica de sí mismo, como Montaigne aprendió de Sócrates y no de Aristóteles, y Emerson sabía de Platón o el filósofo, no solo es una tarea obligada del pensamiento, sino un elemento imprescindible de la acción.

Harold Bloom, el crítico literario por excelencia de nuestra era, ha mostrado que la recepción de la influencia en los grandes pensadores a menudo tiene su origen en una mala lectura o malinterpretación de la

común y por el interés de representar el juicio de los demás antes que controlar el nuestro. Además de la ausencia en sí misma de un lenguaje propio y de un juicio maduro, Montaigne nos recuerda la resistencia de su “memoria nula”, todos reconocibles de un modo atenuado por el propio Montaigne al tratarse solo del “ensayo de mis facultades naturales”, aunque un tanto sospechosos de falsa modestia, tal vez porque el ensayo siempre se hace a sí mismo y no tiene final.

obra de sus precursores más fuertes.²²⁸ Como precursor de Bloom en su teoría poética de la ansiedad de la influencia, podríamos decir que, cuando Montaigne —el gran realista de la ansiedad de la influencia en palabras de Bloom— habla directamente de la experiencia, enseguida nos advierte de que no tiene nada bueno que decir, sino que “todo ejemplo falla y la relación que se saca de la experiencia es siempre defectuosa e imperfecta”.²²⁹ La experiencia, que para Emerson conserva los rasgos de la identidad y la diferencia en un juego entre la sensación y la moral individual, sería el resultado del asombro —la ambigüedad—, pues lo que está en juego por primera vez para Montaigne, así como para Emerson, es el predominio de la originalidad sobre la influencia, o la convivencia entre el arte de leer y el arte de escribir. La ambigüedad de la relación de dependencia existente entre la semejanza —identidad es una palabra que no usa Montaigne, sino Aristóteles— y la diferencia revelan lo que podríamos llamar, de acuerdo con Montaigne, el resto de “alguna interpretación desviada, forzada, torcida”, una mala lectura o malinterpretación de los acontecimientos, y sobre todo de las leyes que dominan los acontecimientos, de la que se lamenta Montaigne en su aparente obsesión por la originalidad.

El rechazo de Montaigne de la libertad de interpretación de la ley, o de lo que él mismo llama el fundamento místico de su autoridad, constituido paralelamente con nuestra libertad para interpretar la ley, como una muestra más que justificada de “la desobediencia y el vicio de la interpretación”, está estrechamente relacionado con su acusación contra la filosofía, que para Montaigne no hace sino alimentar la curiosidad y proporcionar una imagen aparente, no real, de la naturaleza de las cosas. La desobediencia y el vicio de la interpretación del filósofo son, en consecuencia, una parte de la desobediencia y el vicio de la interpretación de las leyes humanas, sin posible término de comparación con la ley natural. Sin embargo, tal como hará Emerson, Montaigne exige a la naturaleza y a nosotros mismos, pero sobre todo a los representantes de la humanidad, entre los que el propio Montaigne sería para Emerson el representante del escepticismo, una compensación. Antes que Emerson, Montaigne dijo: “Uno se presenta no solo para responder, sino para conseguir algo, no para ser pagado simplemente, sino para ser también recompensado”.²³⁰ La compensación es la justicia del alma. La justicia, escribió Emerson en ‘Compensación’, no se pospone. Emerson definiría su ley de la compensación con el apotegma de que “nada se obtiene por nada”. La polaridad, o la acción y reacción, presente en la naturaleza de las cosas nos enseñaba, aunque ambiguamente, que el rechazo de la limitación nos compensa porque “adquirimos la fuerza de la tentación a la que nos resistimos”. La idea de tomar prestado, así como de saldar nuestra deuda, es para Emerson una gran parte de esa limitación, que

²²⁸ HAROLD BLOOM, *La ansiedad de la influencia*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Minima Trotta, Madrid, 2009, pp. 55-63 y 99.

²²⁹ ‘De la experiencia’, p. 1022.

²³⁰ *Ídem*, p. 1030.

solo la prudencia puede justificar. Mientras que la naturaleza es uniforme y no hace excepciones ni acepciones de persona, el pensamiento del hombre, para Montaigne, tiende a ser identificado bajo la consideración de las comparaciones. (“Se unen, sin embargo, las comparaciones por algún lado”.) En el juego entre la sensación y la moral, el hombre de genio, o el filósofo, era el que percibía la identidad, mientras que el hombre de talento y acción era el que percibía la diferencia.²³¹

Cualquiera que sea el fruto que podamos sacar de la experiencia, apenas si servirá para nuestra educación aquella que sacamos de los ejemplos ajenos, si tan mal aprovechamos la propia, que nos es más familiar y ciertamente suficiente para enseñarnos lo que necesitamos.²³²

La prudencia, que serviría “para guiarnos en la vida”, reside en la naturaleza como en la acción, y la experiencia de Montaigne tiene que ver con corresponder al trato “afable y saludable” de la naturaleza o, según el propio Montaigne, actuando “sencilla y ordenadamente”, es decir, naturalmente. Así que la interpretación o juicio, que para Montaigne ocupa un “lugar magistral”, depende tanto de la asunción de la prudencia como conducta de la vida o muestra de una mente generosa, como del reconocimiento de la ignorancia y la debilidad o muestra de una mente débil. De acuerdo con Montaigne, la naturaleza de la mente del hombre participa casi siempre de un modo implícito de esas dos condiciones. Sin embargo, nuestra debilidad de la memoria, que con tanta frecuencia nos juega “malas pasadas”, reobra a favor de la generosidad de la experiencia, para seguir con el anterior dualismo, mostrando que “la advertencia de que cada cual se conozca ha de ser de gran trascendencia”²³³, aun cuando nuestro juicio —a estas alturas comprendido como otro de nuestros sentidos— no sea capaz de reformar, esto es, de volver literalmente a dar forma a la interpretación desviada de nuestros sentidos y apetitos. Con esa perspectiva, Montaigne definiría la prudencia como el “cumplimiento” de la máxima socrática de conocerse a sí mismo, concediendo en gran parte el valor de la trascendencia de ese instante, por paradójico que pueda parecer, al rechazo absoluto de la “afirmación y la obstinación”, y es que Montaigne es consciente de que le espantan los talentos transcendentales.²³⁴

Kant podría haber tomado la experiencia de Montaigne para decir, como sabemos bien, que nadie puede comprender mejor a un autor de lo que el autor se comprende a sí mismo, una ironía que habría sido del gusto de Montaigne, aun cuando Kant hubiera formado parte de los sabios o artistas que, para Montaigne, tratan de clasificar en categorías la diversidad del pensamiento y la acción humanas. Sin embargo, a diferencia de un lenguaje propio, nuestro lenguaje común es por definición conmensurable, lo que en cierto modo convierte nuestras

²³¹ ‘Montaigne o el escéptico’, p. 131.

²³² ‘De la experiencia’, p. 1019.

²³³ *Ídem*, p. 1021.

²³⁴ *Ídem*, p. 1035.

palabras en una expresión no tan fiel a su idea o pensamiento original, de manera que lo que decimos no puede ser comprendido mejor por otro de lo que lo comprendemos nosotros mismos. (En la actualidad, el filósofo afroamericano Kwame Anthony Appiah, por ejemplo, sería un representante perfecto de la apropiación de un lenguaje común como el que defiende para los experimentos con la ética en su libro homónimo. En el lado opuesto, podemos encontrar la reivindicación de Nietzsche de un lenguaje propio, al contrario que Montaigne, en las primeras páginas de su *Genealogía de la moral*, donde un espíritu positivo, intuimos irónicamente que el del propio Nietzsche, no busca tanto la verdad como un nuevo error para aprender y por tanto el lenguaje propio es la condición de posibilidad del argumento implícito de la genealogía de la moral).²³⁵ Si realmente ambos lenguajes se identifican y complementan, es algo que depende de la imaginación del lector. Desde luego, la experiencia con un lenguaje propio no debe ser la misma que con un lenguaje común, aunque no son facultades opuestas. Siguiendo a Montaigne, podemos decir que el carácter universal de nuestras leyes, que otorga la propia libertad de interpretación del lector, es afín a la naturaleza de nuestro lenguaje común, mientras que la variedad de nuestra interpretación expresa o contiene un lenguaje propio. ¿Sugiere esta consideración el asombro, la caza, la ambigüedad, de la mente generosa de Montaigne? ¿O tal vez resulta una muestra del asombro y la ambigüedad del lector en busca de la verdad? ¿Sería una nueva experiencia?

Prácticamente, si nuestra disputa siempre es verbal, la comparación no es posible más que en términos lingüísticos, y naturaleza, voluptuosidad, círculo y sustitución no son diferentes expresiones de una misma idea o acontecimiento, sino que forman una sola identidad cuyo significado no parece al final susceptible de ser interpretado. No obstante, la defensa de Montaigne de nuestro lenguaje común no parecería corresponder a la diversidad de los sentidos del *logos* de nuestro lenguaje común u ordinario porque el significado acaba siendo una apropiación o personificación de nuestra experiencia cotidiana, pero también se trata de una muestra de sinceridad (o gratitud) respecto a su origen que no es posible sin la acción o la libertad de interpretación de los demás. Igual que Aristóteles, Montaigne reconocería “por experiencia propia” el valor de la ignorancia humana en Sócrates, el paradigma de Montaigne y el verdadero maestro de Aristóteles y de todos nosotros filósofos potenciales. Lo cierto es que considerar a Sócrates por su sinceridad y por su valor para reconocer su propia ignorancia y para examinarse a sí mismo sobre todo públicamente y sin interrupción conlleva no solo atender a la tarea, en palabras de Montaigne, de “considerarme a mí mismo” (no solo como individuo, sino como ser pensante que piensa, por así decirlo), sino también a la tarea de volver a considerar, detrás de

²³⁵ De esta comparación podría salir un estudio interesante. Véase NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005, pp. 25-30; APPIAH, *Experimentos de ética*, trad. de Lilia Mosconi, Katz, Buenos Aires, 2010, pp. 227-231.

nuestro lenguaje común, el efecto o la consecuencia de las palabras. Nuestro lenguaje común es, en efecto, una ironía tanto de nuestra experiencia común como de la trascendencia de la experiencia, o la sabiduría oculta detrás de las palabras.

Montaigne, que niega abiertamente el efecto de la posible trascendencia de la vida, acepta, sin embargo, la trascendencia de la enseñanza socrática para vivir, una experiencia preclara que recuerda la ironía socrática de no saber nada sabiendo más (que los otros), como si fuera una experiencia intermiblemente repetida o una muestra de la herencia escogida del propio Montaigne. Por lo demás, es muy significativo que, en su propia apología de Sócrates, Montaigne termine la escritura de ‘De la experiencia’ encomendándose, como haría Sócrates, al dios de la medicina Apolo, hijo de Leto o el Olvido, tal vez como si esta vida hubiera sido un Sueño (de Emerson, como veremos más adelante). La experiencia vital de Montaigne sirve entonces al propósito de mostrar la medida del goce o el placer, en una apreciación sincera de la naturaleza interior y exterior de cada uno de nosotros, donde la figura del círculo (no la cuadratura del círculo de Pascal) pone de manifiesto el valor superior o la ley elevada de nuestra naturaleza interior, a pesar de su rechazo de los “talantes transcendentales”. En ese sentido, la naturaleza era para Montaigne “dulce, prudente, justa”.

Componer nuestra conducta es —comenta Montaigne— nuestro oficio, no componer libros, y ganar, no batallas ni provincias, sino el orden y la tranquilidad de nuestro proceder. Nuestra obra de arte grande y gloriosa es vivir convenientemente.²³⁶

155

Con esa perspectiva, la confesión de Montaigne de que su mejor cualidad es la costumbre o, como se diría ahora, su capacidad de adaptación al cambio, explica muy bien que lo que él mismo llamaría el “uso” —Emerson se refiere a “Use” (Utilidad) como uno de los señores de la vida— es, por el contrario, su principal debilidad. La experiencia es el resultado ensayado sobre la voluntad de vivir cuya naturaleza —pretexto— y propósito —texto— coincidan proporcionalmente en el continuo del espacio y el tiempo. En las páginas de Montaigne el lector puede encontrar sin duda una defensa del placer o, como recordamos, de la voluptuosidad de la naturaleza humana, que aspira a proyectar el conocimiento de todo lo que proporciona algún tipo de placer, ya sea a través de los sentidos o la razón. La voluptuosidad es, parafraseando a Montaigne, “el fruto último de la salud”. Tal vez podemos, o deberíamos, leer ‘Experiencia’ de Emerson con una perspectiva tan familiar como la perspectiva que descubrimos en el ensayo de Montaigne, como la máxima expresión de la experiencia de cada uno o, en otras palabras, como la respuesta más sincera posible a lo que significa la experiencia para ambos. En cualquier caso, Emerson y Montaigne se arrojan la voz de la experiencia para hablar con cierta autoridad, con la autoridad que raras

²³⁶ ‘De la experiencia’, p. 1050.

veces concede la interpretación y el uso correcto del espacio y del tiempo o, en definitiva, de la historia, en una clara ironía en alusión al hecho de que ni Montaigne ni Emerson son considerados filósofos en la actualidad o al menos no tan considerados para ser incluidos en la historia de la filosofía o en nuestros currículos universitarios.

IV. 'EXPERIENCIA': REESCRITURAS DE LA EXPERIENCIA. RENACIMIENTO Y MUERTE. Emerson afirmaría enigmáticamente que "todo lo que conozco es recepción", lo que lleva a pensar que, aun cuando sepamos escribir, nunca dejaríamos de leer en cierta manera y, si no pudiéramos escribir, seguiríamos siendo lectores, de un modo u otro, en tanto que el objeto de la escritura sería uno mismo o, de acuerdo con la experiencia del ensayo, el sujeto mismo que escribe. En lo que se refiere a la cuestión de la filosofía, se diría que somos filósofos, o que siempre estamos filosofando, a pesar de nuestra incapacidad para hacer filosofía, o al menos no toda la filosofía que esperamos. Del mismo modo, podríamos identificar sin temor a equivocarnos la afirmación de Emerson de que somos víctimas de la expresión con su determinación precedente de la que inferimos el grado y la intensidad con que recibimos las palabras o lo que leemos. A propósito de 'Shakespeare o el poeta', como haría antes en 'Montaigne o el escéptico', Emerson introduciría el capítulo con una reflexión sobre los grandes hombres y, antes de hablar de Shakespeare, advertiría que "el gran poder genial consiste en no ser original en absoluto, en ser por completo receptivo".²³⁷ Pero si no debemos ser originales, entonces tampoco deberíamos temer la influencia ni, por tanto, rechazarla como haría Emerson en 'Círculos', sino que deberíamos ser susceptibles de definir, o reescribir, nuestra experiencia reconociendo que todo lo que recibimos es la influencia. El poder de recepción, sin embargo, es compatible con la originalidad de la influencia; de hecho, la influencia sería lo que uno recibe precisamente por su originalidad, porque la influencia es original por naturaleza.

156

En su ensayo sobre 'Experiencia' de Emerson, Stanley Cavell señala, precisamente, un espíritu de contradicción (the countering of diction) característico de la escritura de Emerson, que podría ser resuelto por la experiencia de una síntesis (a synthesis). "Me refiero al sentido —dice Cavell— por el que la contradicción, lo contrario de la dicción, es la génesis de su escritura" ("I am speaking in a sense which contradiction, the countering of diction, is the genesis of his writing")²³⁸. Si bien Emerson aclararía que "mi capacidad de recepción es tan vasta que en nada me molesta percibir una cosa u otra de manera excesiva" ("my reception has been too large, that I am not annoyed by receiving this or that superabundantly"; adviértase que Emerson escribe "receiving", no "perceiving" como parece interpretar el traductor)²³⁹, lo que parece hacer

²³⁷ 'Shakespeare o el poeta', en *Hombres representativos*, p. 154.

²³⁸ 'Finding as founding: taking steps in Emerson's 'Experience'', p. 113.

²³⁹ 'Experiencia', p. 330. (Véase 'Experience', en *Selected Essays, Lectures, and Poems*, edited and with a Foreword by Robert D. Richardson, Jr, Bantam Books, New York, 1990, p. 246.)

es, en mi opinión, elogiar sus propias cualidades como lector, atendiendo a la necesidad de reunir el conjunto de su experiencia en una unidad (“of putting experiences together”, en palabras del propio Cavell, “into a unity in knowing a world of objects”, “a fin de conocer un mundo de objetos”)²⁴⁰ o en su aspiración de definir la experiencia como tal o, en las anteriores palabras, como una síntesis o lo contrario de una contradicción.

Lo contrario de la dicción, es decir, de nuestro modo de hablar o escribir, es el silencio, o la falta de habla o expresión, algo que en cierto modo tendría que ver con el hecho de que Emerson carezca de voz propia en filosofía o de que reivindique una voz filosófica para sí, tal como se podría inferir de una lectura seria de ‘Experiencia’. Por otra parte, sería injusto excluir a alguien de la historia de la filosofía por usar la contradicción, que en el fondo es una especie de la ironía como muchas otras figuras literarias de la familia de la antítesis, a fin de manifiestar su silencio o su ausencia de la propia historia de la filosofía en la que escribe. En ‘De la experiencia’, Montaigne ya llamaría la atención sobre la obligación de otros de “moderarme la voz” debido a un tono demasiado elevado. La moderación, o la templanza, que sin duda era una de las famosas virtudes del sabio o el filósofo en la antigüedad, sería así el resultado de la prudencia, que representa una ventaja para el arte moderno de escribir de Montaigne, la virtud de someter a la razón la voluptuosidad de nuestra naturaleza humana o, mejor, de reconocer que “solo quiero llegar a ser más prudente”.²⁴¹

157

Por lo contrario, el tono de lo que decimos está estrechamente ligado al sentido y la recepción depende de la expresión²⁴². La estipulación de la voz —la letra, los caracteres literarios— de Montaigne podría ser el precedente de la recepción absoluta o radical de Emerson en la que el conocimiento excesivo no ha de resultar previsiblemente autodestructivo ni perjudicial para la experiencia, por así decirlo. Una voz o un conocimiento moderado, como el que al principio rechaza Montaigne y luego adhiere, sería lo opuesto a un conocimiento excesivo, como el que defiende Emerson y, sin embargo, al final no rechaza Montaigne (“vuestrós excesos os servirán más que perjudicaros”). De hecho, para Montaigne la responsabilidad del lector está a la misma altura que la del escritor, de tal modo que lo que uno escribe debería ser recibido, captado o percibido, con el tono con que fue escrito.²⁴³ La originalidad radicaría, entonces, en aprender ese tono o experiencia, sabiendo recibir, captar o percibir —en definitiva, diferenciar— su procedencia o influencia.

Entre “los señores de la vida” (“the lords of life”) que Emerson enunciaría en su poema introductorio a ‘Experiencia’ —que por cierto falta en la única traducción española de su segunda serie de ensayos, junto al resto de poemas que encabezan cada uno de los ensayos de

²⁴⁰ ‘Finding as founding: taking steps in Emerson’s ‘Experience’, p. 117.

²⁴¹ ‘De los libros’, p. 423.

²⁴² ‘De la experiencia’, p. 1033. “El tono y el movimiento de la voz—escribe Montaigne— tienen cierta expresividad y significado en el sentido”.

²⁴³ *Ídem*, pp. 1033 y 1038. “Es la palabra mitad del que habla y mitad del que escucha”.

Emerson—, se encontraban la “Sorpresa” (“Surprise”) y la “Sucesión” (“Succession”).²⁴⁴ Sorpresa es admiración o asombro y Sucesión es, hasta cierto punto, sustitución, lo que nos recuerda la admiración de Aristóteles y Montaigne y la sucesión de Montaigne después del círculo, como sabemos, también el modo de trazar la escritura de los ensayos del propio Emerson. Aunque Emerson emplea —“Use” (Utilidad) era, como recordaremos, otro de los señores de la vida anterior a la Sorpresa en la sucesión de Emerson—, como decíamos, aunque Emerson usa la sustitución de Montaigne, solo que rebautizada como una Sucesión menos abrupta y radical, el acto que realmente lleva a cabo es la sustitución de la sustitución. En cualquier caso, en una supuesta disputa entre la sustitución de Montaigne y la Sucesión de Emerson, el siguiente señor de la vida de Emerson es el “Error espectral” o fantasmal —the spectral Wrong que explicaría nuestro “Temperamento sin lengua”, es decir, la contradicción entendida como lo contrario de la dicción o de poseer una voz, habla, expresión o, históricamente, lengua, como en el caso de Emerson en la historia de la filosofía.²⁴⁵

Emerson no solo estaría declarándose, en mi opinión, como el sucesor de Montaigne, al que no pretende sustituir en absoluto, sino que, además, disculpa a Montaigne y a sí mismo porque sus errores, considerando su posible existencia, son espectrales y están lejos de la realidad que velan. Velar no solo significa cubrir algo o atenuar su efecto, sino también prestar mucha atención. Stanley Cavell advierte que, en ‘Experiencia’, la “atención” que Emerson presta a las palabras es el resultado de la necesidad de redención de las propias palabras, es decir, la necesidad misma de redimir nuestro lenguaje común, con la expresión de Montaigne, desde la filosofía. Justo después del poema dedicado a los señores de la vida, cuando Emerson pregunta dónde nos encontramos — así empieza ‘Experiencia’— y, a continuación, responde sin dudar que nos encontramos en una serie cuyos extremos no conocemos (in a series of

²⁴⁴ El poema reza así: “The lords of life, the lords of life,/I saw them pass,/In their own guise,/Like and unlike,/Portly and grim,/Use and Surprise,/Surface and Dream,/Succession swift, and spectral Wrong,/Temperament without a tongue,/And the inventor of the game/Omnipresent whitout name;/—Some to see, some to be guessed,/They marched from east to west:/Little man, least of all,/Among the legs of his guardians tall,/Walked about with puzzled look:—/Him by the hand dear Nature took;/Dearest Nature, strong and kind,/Whispered, ‘Darling, never mind!/To-morrow they will wear another face,/The founder thou! these are thy race!’” Véase ‘Experience’, p. 225. (“Los señores de la vida, los señores de la vida,/Vi pasar,/En su propio atuendo,/Iguales y diferentes,/Corpulentos y sombríos:/Utilidad y Sorpresa,/Superficie y Sueño,/Sucesión veloz, y Error espectral,/Temperamento sin lengua,/Y el inventor del juego,/Omnipresente sin nombre./Unos lo ven, otros lo han de imaginar,/Marchando desde el este al oeste:/Pequeño hombre, mucho menos,/Entre las piernas de sus altos guardianes,/Caminando con aspecto perplejo./La estimada Naturaleza lo cogió de la mano;/La estimadísima Naturaleza, fuerte y amable, susurró: ‘¡Querido, no importa! Mañana llevarán otro rostro,/¡Tú eres el fundador! ¡Esta es tu raza!’” (La traducción es mía).

²⁴⁵ En la Introducción a ‘Naturaleza’ —el primero de la primera serie de *Ensayos* escrito en 1836—, el poema con el que Emerson encabezaba el ensayo comienza hablando de una “sútil cadena de incontables anillos” que “lleva del próximo al más lejano”, lo que podríamos entender como una sucesión extensible a la imagen del círculo, elaborada después en ‘Círculos’, y hablar de ‘Experiencia’ como una reescritura de ‘Naturaleza’. La comparación de esos dos ensayos daría para otro trabajo. Véase ‘Naturaleza’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, p. 40.

which we do not know the extremes), debemos preguntarnos a su vez si esa serie no es también una sucesión en la que los extremos son los propios señores de la vida que no conocemos y cuyos nombres nos recuerda Emerson antes de empezar a hablar de la experiencia. En consecuencia, los señores de la vida advierten al lector de las posibilidades —en cierto modo los extremos que no conocemos— de la experiencia y la escritura de Emerson, de la escritura de ‘Experiencia’ de Emerson y de nuestra propia lectura.

El Temperamento sin lengua de la experiencia podría ser el propio Emerson, el último y el primero Omnipresente sin nombre en ‘Experiencia’ como el pretexto adecuado para fundar el texto de ‘Experiencia’, el inventor de ese juego y de nuestra experiencia de leer ‘Experiencia’, algo que también sugeriría Cavell pero a propósito de la muerte prematura del hijo de Emerson, al que Emerson siempre llamaba Waldo, el nombre con el que también llamaban al propio Emerson por preferencia suya. El carácter fundacional de la escritura de Emerson tiene sus raíces en la tradición del ensayo inventado por Montaigne, que a mi modo de ver consistía en citar a otros sin mencionar sus nombres para hablar más libremente de uno mismo, como el propio Emerson hace precisamente con Montaigne y parece hacer también con su propio hijo Waldo en ‘Experiencia’, y como un hijo predilecto haría, en cambio, siguiendo el ejemplo de su padre. De otra manera, la injusticia (contra la costumbre o lo que podríamos llamar otra vez el cambio) despierta para Montaigne cierto “temor y piedad” que reclaman nuestra paciencia, y es que paciencia es precisamente lo que tanto Emerson como Montaigne esperan de sí mismos. Los dos consideran la paciencia ante el dolor: Montaigne ante el dolor que provoca el cambio, entendiendo el cambio como una enfermedad; y Emerson ante el dolor que produce el hecho de reconocer que existimos sin saber dónde nos encontramos y de que cada uno, parafraseando a Emerson, no realice su mundo.²⁴⁶

159

Por lo demás, recuérdese que Montaigne había dicho que la serie interminable de preguntas que acompaña al filósofo “fuerza al mundo a dar como fruto la incertidumbre y la querella”. Montaigne ponía el énfasis en el hecho de que el mundo es el que nos da, mientras que Emerson consideraría que cada uno de nosotros posee su propio mundo y uno mismo realiza su mundo. Emerson no pregunta qué significa realizar el mundo de cada uno, sino por qué no realizamos nuestro mundo. Aunque para Montaigne fuera posible que el mundo nos diera libremente, y no a la fuerza, como fruto lo contrario de la incertidumbre y la querella, la certeza y la paz, nosotros no seríamos los que realizamos nuestro mundo. Sin embargo, realizar tu mundo es una metáfora de la originalidad de haber reconocido la propia existencia como el estado o lugar en el que cada uno de nosotros se encuentra libre de la influencia del mundo y el

²⁴⁶ Montaigne dice: “¿Para qué [me juzgo solo por lo que verdaderamente siento, no por lo que discurre], puesto que no quiero poner de mi parte sino la espera y la paciencia?” (Véase ‘De la experiencia’, p. 1039). Y Emerson: “Respeto y respetaré la diferencia... Con paciencia y más paciencia, al final venceremos... ¿Por qué no das vida a tu mundo?” (‘Experiencia’, p. 331).

pensamiento de los demás. El mayor genio —diría, sin embargo, Emerson— es el hombre con una deuda mayor.

La experiencia de Emerson es visionaria y apela así a la cualidad del genio, que trasciende los límites de la experiencia. En el fondo, todo anhelo es originalmente sublime y nos hace mejores en un grado que nos supera.

CONCLUSIÓN. ‘Experiencia’ de Emerson podría ser el ensayo definitivo que cerrara el círculo de la escritura de Emerson o su círculo de lecturas sobre la Naturaleza, la Compensación, los Círculos o la Experiencia, entre muchas otras categorías esenciales de la realidad, aunque Emerson probablemente querría que encontráramos su nombre entre su correspondiente sucesión de lecturas, sin abandonar, en cierto modo, el espíritu original del ensayo de Montaigne. La sucesión, no la sustitución, de Montaigne por Emerson; la sucesión de los ensayos de Emerson; la sucesión, no la sustitución, de los señores de la vida; el círculo y la sucesión, haciéndose eco de la secuencia de Montaigne, hasta el punto de que Emerson podría haber escrito “naturaleza, voluptuosidad, círculo y sucesión”; la sucesión, no la sustitución, en definitiva, del lector como escritor potencial: todas esas formas de vida literaria muestran, de un modo u otro, un anhelo de continuidad de la experiencia, así como de continuidad de la escritura. De acuerdo con nuestra lectura, una posible solución de continuidad de la experiencia es la que enseñaría la ética literaria de la experiencia tanto de Emerson como de Montaigne extrapolada al ámbito de la propia vida, y no al revés.

160

Aristóteles dijo que el hombre debe poseer el arte para ser un inventor; Emerson escribió que para leer bien hay que ser un inventor; y Montaigne, que inventa el ensayo, estaba descontento con el hecho de inventar, pero nunca dice que esté descontento con el hecho de haber inventado el ensayo. La escritura de ensayo de Emerson resulta una ampliación de su lectura de Montaigne, como el ensayo de Montaigne resulta, sin salirnos del mismo círculo, una ampliación de su lectura de Aristóteles, siendo el arte de escribir o la experiencia que Montaigne toma prestada de Aristóteles la que sirve para inventar el arte de escribir o la experiencia que Emerson toma prestada de los *Ensayos* de Montaigne, cerrando un círculo de lecturas en el que un préstamo literario, la lectura, genera una deuda que solo puede ser saldada por la escritura, si es que cada nueva lectura —incluida la nuestra— no amplía aún más su circunferencia. Esa ética literaria, o arte de escribir, trasciende sin más la experiencia.