

IRONÍA, CONOCIMIENTO Y SUBJETIVIDAD. UNA LECTURA FILOSÓFICA DE LOS ENSAYOS DE MICHEL DE MONTAIGNE*

IRONY, KNOWLEDGE AND SUBJECTIVITY. A PHILOSOPHICAL READING
OF MICHEL DE MONTAIGNE'S ESSAYS

VICENTE RAGA ROSALENY

Rutgers, The State University of New Jersey. EE.UU. discufilo@ucaldas.edu.co

RECIBIDO EL 5 DE JULIO DE 2011 Y APROBADO EL 30 DE NOVIEMBRE DE 2011

RESUMEN ABSTRACT

La ironía raramente es abordada desde una perspectiva filosófica, y menos cuando se trata de cuestiones propias de la metafísica, como el problema de la verdad o la cuestión del sujeto. Desde Hegel en adelante, tan sólo y ocasionalmente algunos autores han considerado como propiamente filosófico el tema de la ironía y, por ello, pensadores como el irónico Michel de Montaigne, son a menudo considerados marginales en la historia de la filosofía, incluso, a pesar que él inició el estilo filosófico moderno por excelencia, el ensayo. En este artículo propondré una lectura metafísica de la obra del autor francés atendiendo al estilo irónico de sus ensayos. Teniendo en cuenta las nociones de conocimiento y subjetividad, me adentraré en las lecturas que se han hecho sobre el carácter "socrático" de los *Essais*, mostrando su relevancia filosófica y, por ende, el peso del concepto de ironía en cualquier reflexión filosófica actual.

Irony is rarely discussed from a philosophical perspective and even less when it is a question of Metaphysics, like the problem of truth or the question of the subject. From Hegel to our days only occasionally scholars have studied irony and, for this reason, thinkers as the ironic Michel de Montaigne are often considered marginal authors in the history of philosophy, despite his central contribution to the modern philosophical style with the essay. In this article, I propose a metaphysical reading of the work of this French author taking care of the ironic style of his essays. Taking into account the notions of *knowledge* and *subjectivity* I will analyze the readings that have been done on "the Socratic" character of the *Essays* showing their philosophical relevance and, therefore, the weight of the concept of *irony* in any contemporary philosophical reflection.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Conocimiento, ironía, lectura pragmática, lectura semántica, subjetividad.

Knowledge, irony, pragmatic reading, semantic reading, subjectivity.

* Este artículo se ha beneficiado de la ayuda del contrato posdoctoral EX2010-0438 Ministerio de Educación, Cultura y Deporte-FECYT, gracias al cual actualmente realizo una estancia como Visiting Scholar en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Rutgers.

La ironía en los textos de Montaigne: un ensayo de definición

La ironía se dice de muchas maneras, resulta difícil reducirla a un concepto único, a una sola definición, pero, para nosotros resultaría posible mencionar al menos dos tipos de análisis que abarcarían la plurivocidad histórico-social del concepto: uno que denominaremos “semántico”, y otro que podríamos llamar “pragmático”. En el primer caso, cabría hablar de una definición relacionada con una idea del lenguaje como sistema de signos, en el segundo de una cercana al todo de expresiones y actividades que constituye una forma de vida (Wittgenstein §§ 7 19). A la primera, podría ligarse una noción de sentido en términos de, por ejemplo, una definición ostensiva¹, y a la segunda una en la que el sentido de las expresiones lingüísticas vendría dado por el uso, esto es, por su inserción en un proceso necesariamente social.

Estas dos definiciones tan dispares pueden servirnos para atender a la ironía o ironías de un autor muy propenso a ellas en sus textos, el pensador y escritor renacentista francés Michel de Montaigne. Ciertamente el autor francés es conocido por el uso de ironías en su obra, los *Essais*, y no parece casual en este sentido la importancia creciente de Sócrates en la misma, uno de los irónicos por excelencia de la historia del pensamiento.

Voy a centrarme ahora, en el análisis que ha imperado a lo largo de la historia del “concepto” de ironía, su caracterización semántica, dejando para la siguiente sección la pragmática. Respecto de esta definición puede hablarse de dos lecturas habituales, una que sería la comprensión antifrástica de la ironía, mecanismo retórico simple que suele asociarse a una palabra o período sintáctico breve y que opera mediante la inversión del significado o sentido “real”, “intencional”, de la frase o palabra, en el significado literal. La otra una ambigua concepción de la ironía, que se dispersaría a lo largo de una extensión textual difusa, logrando cubrir una obra entera o, alternativamente, toda una vida, y en donde el sentido siempre sería otro que el literal, sin llegar a estabilizarse nunca en ningún significado “recto”, “auténtico”.

¹ Una especie de acto bautismal por el que una palabra quedaría asociada a un objeto extralingüístico, convirtiéndose éste en su significado: “una parte importante del adiestramiento consistirá en que el maestro señale hacia los objetos, que dirija la atención del niño hacia ellos y al hacerlo profiera una palabra: por ejemplo, la palabra ‘losa’, al mostrar esta forma (a esto (...) quiero llamarlo ‘enseñanza ostensiva de las palabras’). (...) Alguien podría decir que esta enseñanza ostensiva de las palabras establece una unión asociativa entre la palabra y la cosa, ¿pero eso, qué quiere decir?” (Wittgenstein § 6).

Pero, ¿qué relación guardaría todo esto con el Sócrates de Montaigne y con el estilo irónico de sus ensayos? Ciertamente, es difícil hablar de un análisis tradicional de la ironía socrática, precisamente porque la figura de Sócrates en la historia y su papel como filósofo son todavía hoy objeto de debate, con múltiples y polémicas respuestas². Sin embargo, una interpretación habitual es aquella que ve a la ignorancia del ironista socrático como fingida, falaz, como un arma para la controversia dotada de un carácter metodológico o pedagógico, con un objetivo moral, de crítica de la sociedad.

La interpretación más cercana a este análisis, que a la vez lo aleja de la contradicción que supone unir mentira y propósito pedagógico-moral, sería la de la caracterización de Sócrates que asume como modelo Vlastos, y que cabe entender en paralelo a la de un concepto en forma de antífrasis de la ironía. Según este modelo, las ironías empleadas por el Sócrates de los diálogos ocultarían un sentido recto que sería el inverso del aparente³.

La ignorancia socrática iría, unida a un tipo de saber positivo sobre la moral, de un saber práctico que daría cuenta de las aseveraciones de Sócrates a propósito del conocimiento ético. Pero, ¿cómo unir ignorancia y saber moral? Para dar cuenta de esta dificultad recurriría Vlastos a un imaginativo expediente, el de la ironía compleja, recurso consistente en negar verazmente, por un lado, tener conocimiento en ciertas cuestiones morales, en determinadas materias políticas, en saberes y decires abstractos, pero al mismo tiempo guardando debajo de esta ignorancia, desde otra perspectiva, un saber completo. El magisterio socrático ocultaría, tras, la ignorancia, una *arête* moral y, en suma, la figura de Sócrates no dibujaría otra cosa que la ironía como antífrasis, esto es, el decir lo contrario de lo que uno quiere dar a entender.

La diferencia entre apariencia y realidad, equivalente en el campo lingüístico a la distinción entre significado desviado y recto, desde la perspectiva de la ironía anti-frástica, podría conducirnos a una lectura analógica entre el recurso de Sócrates y la configuración retórica del ensayo montañiano y, así, la relación irónica que se establecería entre ignorancia y saber en el pensador griego equivaldría a la relación

² Quizás uno de los mejores estudios sobre la figura histórica de Sócrates, sea el de Magalhaes-Vilhena (1952). En cuanto a algunos intentos más modernos de reconstrucción de la enseñanza socrática pueden verse: Versenyi (1972); y Vlastos (1971).

³ Puede consultarse para un mayor desarrollo de esta tesis el texto de Vlastos (1991).

entre signo y significante en el texto de Montaigne, una relación de tipo antifrástico⁴. Igualmente, cabría decir en cuanto al porte moral y pedagógico de la ironía socrática y del irónico texto montañiano:⁵ si la relación ignorancia/saber, implicaría una equivalente relación significante/significado del tipo de la ironía antifrástica, a la invitación al lector a realizar una lectura atenta e inteligente, que desvelara el significado oculto tras el velo de la aporía, correspondería una lección moral, a descubrir individualmente por el alumno, que podríamos llamar sin rebozo dogmática. Este dogmatismo, escondido tan sólo tras una aparente suma de contradicciones y una tolerancia amplia hacia todo tipo de verdades y de regulaciones morales, buscaría así imponerse con más fuerza.

Pero esta lectura antifrástica de la ironía montañiana, presente en el texto como principio rector, constitutivo y, por ello mismo, ligada a cuestiones autoformativas⁶, entendidas aquí en clave individualista y pedagógica, bajo la forma de la relación monológica maestro-alumno, evidencia ciertos problemas. Vamos a destacar uno de ellos.

La dificultad de una lectura antifrástica de la ironía, en cualquier caso y también en el de Montaigne es, aparte del dogmatismo que tal lectura desprende, el de poder encontrar el rostro verdadero tras la máscara irónica. Ciertamente, Montaigne hace uso de este tema (Cameron 198-207), para sugerir quizá la idea de la fachada "social" tras la que se ocultaría una especie de "yo real", para distinguir entre la apariencia externa y el yo interno, o entre el significado aparente, y la verdadera intención, en el caso de la ironía. Pero, como mostró en su momento Starobinski (10ss)⁷, la dialéctica entre el deseo montañiano primero de arrancar las máscaras sociales y su comprensión de la inevitabilidad de las mismas después, con la aceptación final de un seguir las apariencias de la vida, amenaza cualquier lectura esencialista, objetivista, antifrástica y desveladora de una verdad detrás de las aporías del discurso montañiano (y socrático).

⁴ Para una idea vagamente similar ver Rigolot (1984).

⁵ Algo de esto, y que voy a comentar ahora, lo adelanta Baraz en *L'être et la connaissance selon Montaigne*, a quien cabe el mérito de haber sido el primero en señalar el carácter silénico del texto montañiano, y que insiste en el carácter de oblicua instrucción moral, de un propósito moral serio, en la ironía socrática y montañiana.

⁶ Esta idea, frente a las nociones ornamentales de la ironía, no la discutiré, debido a que me parece básicamente correcta a la hora de realizar una lectura no superficial de este texto y de los *Essais* en general, lo que sí pretenderé criticar será la lectura individualista, monológica y, bien dogmática, ambigua, en suma, semánticamente analizada, de la ironía montañiana (y socrática).

⁷ Aunque pueden encontrarse referencias a lo largo de toda la obra, debido a que es uno de los hilos conductores de la misma.

Todavía podría decirse más ¿acaso las interpretaciones de la ironía al modo antifrástico, al aplicarse a Montaigne (y quizá de modo general), no se verían afectadas por un cierto problema de autorreferencia? ¿Qué nos impide indicar el mismo tipo de camuflaje irónico en las supuestas declaraciones morales, en los enunciados o significados rectos derivables por inversión de los enunciados aparentes?⁸ El irónico puede ser víctima de sus ironías, la supuesta significación recta de los enunciados irónicos se abriría a una indeterminación, a un significado siempre otro, no estabilizable, que en definitiva constituye el otro polo de la ironía semántica, contrario a éste (pero, por ello mismo, en tanto que no contradictorio, compartiendo una misma base, un mismo tipo de análisis semántico) ¿Cuál sería el dogma de Montaigne?

Visto, así, el problema que la ironía entendida de un modo antifrástico plantea, y mostrada la posibilidad de pasar de un polo del análisis semántico a otro, se puede dar cuenta de la concepción alternativa en este tipo de caracterización de la ironía, aquella denominada ambigua. En esta, y por volver al personaje del Sócrates platónico, la *eironeía* perfilaría a un personaje enigmático, que quiere decir otras cosas, nada fáciles de determinar a veces, en tensión irresuelta con las que da a entender.

Lo constitutivo de Sócrates y del concepto de ironía sería, por tanto, una distancia. Entre la sinceridad y la disimulación cercana al engaño, oscilando entre ellos, estaría el ocultamiento que no engaña, pero que tampoco revela. Lo que cabría a preguntarse, si tanto en Sócrates como en Montaigne, debemos abandonar en la incertidumbre el magisterio de ambos, como un constante deslizarse entre alternativas diversas, en tensión, como un reflejo invertido de la concepción antedicha de la ironía semánticamente analizada.

Esta es la posición que defiende Nehamas (2005 100) el cual, habiendo visto cómo el rostro silénico de Sócrates podría relacionarse con su ironía y, a su vez, cómo éste era metáfora del texto silénico del ensayo montañiano, habría entendido que la apertura del interrogante o enigma indescifrable, la búsqueda de ese significado siempre otro que el aparente afectaría, era propio de los escritos del autor francés del mismo modo en que lo era en el caso del pensador griego de los diálogos de Platón. Dicha ambigüedad dejaba sin respuesta evidente si los textos indicarían su verdadero sentido, si su apariencia expresaría su verdadera naturaleza.

⁸ Véase el mismo tipo de argumento en Laursen (1992).

Sin embargo, esta interpretación de la ironía socrática y montañiana tiene, al menos desde la perspectiva de Nehamas, una lectura positiva: que el ejemplo de Sócrates (y el de Montaigne), en la historia de la filosofía vendría a ser el de un espejo mágico, que serviría para que se contemplase en él todo aquel que quisiera desarrollarse a sí mismo, todo el que deseara autoformarse individual y originalmente. Ciertamente la vida de Sócrates, sus virtudes personales, su ejemplaridad moral, nos serían completamente desconocidas, tan enigmáticas como sus palabras, como el sentido último de sus ironías o de las que constituyen el texto de Montaigne; pero eso, lejos de constituir un problema sería la solución para todo el que quisiese desarrollar un modo de existencia único, rellenando así el vacío irónico dejado por los atípicos “modelos” de un arte de vivir de corte individualista.

La ambigua ironía montañiana en sus silénicos textos se caracterizaría, por las incesantes variaciones de sentido, acordes con la variabilidad y mutabilidad del heraclíteo mundo; *mundus* de las máscaras intelectuales y sociales que caracterizarían al *homo exterior*, así como por la idéntica elusividad del igualmente mudable *homo interior*. Y al mismo tiempo, este desplazamiento constante del sentido daría pie a una autocreación completamente individual del rostro que cada uno quisiera darse.

Desde este punto de vista, se explicaría cómo un Sócrates, que desde el juicio de Nehamas habría tenido un interés exclusivo en el cuidado de sí, no siendo de este modo maestro de nadie, podría haber funcionado como “modelo” para otro, siendo además ese otro, alguien igualmente tan sólo interesado en el cuidado propio.

Si lo importante para Montaigne hubiese sido el haber conquistado la posibilidad de establecerse en un territorio personal y privado, consagrado a sí mismo y al amigo perdido (Starobinski 184)⁹, si la elección de una vida retirada en su torre, renunciando a sus cargos públicos y el inicio del proyecto autorretratístico hubiese supuesto la elección de una búsqueda de la identidad en la relación consigo mismo, en oposición al mundo y a su teatro de ilusión, y teniendo en cuenta que su “modelo”, Sócrates, y su ironía habrían sido el enigma y la ambigüedad personificados, lo que habría hecho el pensador francés habría sido crear su propio personaje socrático, que ejemplificase lo que

⁹ Me refiero al famoso amigo de Michel de Montaigne, Étienne de La Boétie, jurista y escritor cuya temprana muerte precipitaría la escritura de los *Essais* de Montaigne, iniciados como una suerte de homenaje a la amistad perfecta.

es ser natural, como uno puede ser el propio objeto del cuidado primario de uno mismo, y como uno puede automodelarse.

De este modo, aprender de Sócrates, tomarlo como modelo para la propia autoformación, desde su ambigua ironía, o hacer lo propio con Montaigne, para convertir el yo en el objeto primario de cuidado, consistiría en no ser como ellos. Sócrates no tendría una lección específica que dar, Montaigne tampoco; seguir su ejemplo, consistiría en ser diferente de ellos, en no imitarlos, aun cuando uno se mirase en su vacío espejo autoformativo. Leer la ironía, individualmente, sería aceptar su mero deslizarse de un sentido aparente a otro y escoger libremente, aquellas redescripciones de la subjetividad singulares y únicas que deseáramos en cada momento.

Pero, aun cuando pueda encontrarse esta tensión individualista en el arte de vivir de Montaigne, lo cierto es que tal lectura de los *Essais* o del Sócrates platónico, olvidaría el lado social, no sólo del personaje histórico¹⁰, sino también del socrático-platónico tábano de la *polis* y, sobre todo, de la ironía montañiana en sus textos, es decir, el componente social y pragmático presente en sus ensayos, aquel que procedería de la mirada del otro en y sobre sus textos.

Sócrates el sileno, como hemos tratado de mostrar al criticar la lectura antifrástica de la ironía, no escondería tras su feo rostro un alma bella, no sería figura de tal antinomia, al menos en la interpretación montañiana, como tras el significado explícito no se escondería uno recto, opuesto al primero. Pero si su ocultamiento no revela, tampoco sería un simple ocultarse, y si no se encuentra el verdadero rostro de Sócrates tras el texto silénico quizás sea porque éste tan sólo está presente en la lectura, en el diálogo. La ironía montañiana, de raigambre socrática no jugaría con significados ocultos, pero tampoco sería un mero deslizarse de sentidos, sino que estos se crearían en la conversación o, mejor, en el intercambio dialógico.

¹⁰ Como nos recuerda Glidden en su crítica a la lectura de Nehamas. Glidden (1999). Montaigne fue el hombre que negoció y arriesgó su vida por la paz de Francia, esto es, que tuvo un papel preponderante durante el turbulento período de las guerras de religión que ensombrecieron el Renacimiento francés (amén de un ser humano tan humilde que difícilmente podría haber tenido por proyecto realizar un monumento personal en la composición de los *Essais*, como el que, desde la lectura de Glidden, le atribuiría Nehamas).

Una propuesta montañiana: ironía y filosofía en los *Essais*

Desde un análisis pragmático de la ironía, entendida ésta al modo en que se expuso al inicio del anterior apartado, la irónica noción montañiana y socrática, no ocultaría una verdad dogmática, pero sí presentaría una propuesta (o, mejor, actitud) crítica social y no tan solo personal, apuntando a cómo no deben ser las cosas, a qué es lo que no encaja con las normas del discurso, con la forma de vida de un grupo, a la vez que ampliando los límites de tales normas mediante la apertura a la verdad de lo posible que se revelaría en el diálogo con los otros. El proyecto de autoformación y autoconocimiento, así como la noción de naturaleza, discutidos a lo largo de todos los *Essais*, se mostrarían imbricados en esta comprensión dialogante, pragmática, del proceder irónico.

Pero, para poder comprender correctamente la dimensión comunicativa de la ironía montañiana, sería necesario atender, de nuevo, a la figura socrática y, más concretamente, a la importancia del método dialógico puesto en práctica por el Sócrates de los primeros diálogos de Platón para la propia noción de ensayo. Ciertamente la relación de los *Essais* con el autor griego habría sido bastante negativa, con una crítica inequívoca al sistema metafísico platónico, así como a todas sus ideas trascendentales y místicas. Aunque, al mismo tiempo, la plasticidad de los diálogos, su manera antes que su materia, su capacidad de defender posiciones contrarias con igual efectividad es algo que Montaigne apreciaría y habría tomado prestado para los ensayos. Asimismo, el carácter inconcluso de los primeros diálogos platónicos o su variabilidad, aparentemente acorde con el capricho de los interlocutores, sería tomada muy en cuenta por el autor francés que hizo profundamente suyos tales rasgos de estilo (Kellermann 204-216)¹¹.

Así, el método aporético de los diálogos más socráticos de Platón habría atraído a Montaigne, aplicando a sus propios escritos la misma idea de un conocimiento (de sí), que residiría en la propia búsqueda y la estructura irónica de sus “enseñanzas” que Montaigne asimilaría en ensayos como en el que nos ocupa.

¹¹ Aunque no se puede estar de acuerdo con su hipótesis de que los diálogos platónicos reflejarían, en su aparente informalidad, las conversaciones casuales mantenidas en el *ágora* o el *gymnasion*. Hay una cierta distancia entre un diálogo platónico o un ensayo montañiano y una conversación informal, casual, empezando por el evidente carácter escrito de las mismas y la voluntad estética (y filosófica, al menos en el caso platónico) de los textos. Sin embargo, ello no es óbice para que la escritura irónica, como rasgo principal y común a ambos escritos, se despliegue en el seno de una interpretación pragmática, teniendo en cuenta los mismos elementos que podríamos encontrar en el entorno conversacional, aunque transliterados al medio escrito y, en ese sentido, transformados.

Y no es casual hablar aquí de ironía, ni obedece esto tan sólo al uso retórico de tal figura, sino que la propia forma del diálogo, su estructura última en los primeros textos platónicos, sería la de la ironía en sentido pragmático, con el irónico, la “víctima” y su audiencia, que entiende y no entiende al irónico, que es cómplice o víctima de las implicaturas del orador, que comparte una misma comunidad discursiva que capta la regla que sigue el irónico y tiene en cuenta los supuestos culturalmente compartidos o no. En suma, la arquitectura de los textos platónicos sería la de una ironía dialógica donde la carga del aprendizaje y la enseñanza recaería por igual en el maestro y en sus compañeros, en la que el disimulo haría las veces de llamada de atención, de estímulo a la participación activa en el intercambio comunicativo en pos del inasible objeto del propio diálogo. Pero, y esto es lo importante para nuestra lectura de la ironía montañiana, sin que tal enseñanza irónica deviniera en lección dogmática del maestro socrático, en un sustituir un conjunto de opiniones por otro (antifrásicamente), ni tampoco en un errar sin término de opinión en opinión que convertiría en vacía la enseñanza socrático-montañiana (ambiguamente) sino, más bien, despertando la genuina curiosidad intelectual del oyente y hablante (o del lector) y fomentando su apertura crítica a la diversidad de opiniones, a la vez que contribuyendo a su autoformación en el seno de ese intercambio.

El diálogo se convertiría así, en un medio de desplegar las diferencias para la exploración y formación del yo. De ahí, procedería la consideración deportiva de la *conference* en Montaigne y Sócrates, en tanto que, mejor ejemplo de autoexposición, de análisis de sí en medio de una controversia amistosa, y por ello, también el protagonismo cobrado por los “modélicos” diálogos platónicos, como hemos venido comentado, en los últimos años del escritor francés.

Existen, claro está, lecturas de la ironía montañiana que la interpretan, en relación con su contexto: el de un período peligroso como fue el de la Francia de fines del siglo XVI, a modo de un recurso de prudencia crítica, que reposaría sobre la puesta a distancia del propósito del autor, como una especie de máscara diplomática que ocultaría opiniones subversivas, o como un simple pararrayos frente a las ideologías dominantes, que encajaría bien con el análisis antifrástico antes comentado. Otras lecturas han visto tal ironía como estilísticamente aquiescente con una cierta ideología subyacente al autor, una visión que algunos han calificado de barroca y que entendería como consonante con el desorden y movilidad imperantes en el universo un estilo que diera pie a la ambigüedad y

el enigma irónicos. Sin embargo, tales lecturas olvidarían el elemento ilocutivo del que hablábamos al mencionar los diversos papeles conversacionales que la ironía entendida pragmáticamente pone en escena, especialmente la interpelación que para el lector supone ésta, la petición que implica la ironía de una colaboración activa en la elaboración de un discurso coherente a partir de las implicaturas conversacionales que la misma pone en juego, la atención y conocimiento del contexto que requiere del lector *suffisant*.

Ciertamente, desde hace tiempo ha venido observándose la importancia de la noción de comunicación en Montaigne (Woolf 1984)¹² la relevancia de la sociedad y la amistad en los *Essais*, no sólo con el ejemplo de la amistad perfecta laboetiana¹³ que establecería un “modelo” de ligazón ideal, sino en la propia relación de Montaigne con los libros, en cuya lectura buscaría muchas veces conocer a los autores, extender la conexión en el espacio y en el tiempo. Es más, también con los lectores trataría de generar una empatía, una familiaridad derivada de los diversos recursos que pondría Montaigne en práctica para atraer su atención y llevarles a seguir los movimientos de su pensamiento a través de los meandros de sus digresiones y esta misma tendencia podría observarse en las complejas relaciones que mantendrían las diversas partes de cada ensayo entre sí, o con sus títulos e, incluso, con otros ensayos¹⁴. Y de hecho, llevando más lejos esta relación con el lector, Montaigne destacaría su interés primario por el debate y el diálogo, frente a una meramente pasiva lectura y estudio libresco:

¹² De manera informal hace algunas observaciones al respecto muy interesantes aunque no llega a desarrollarlas.

¹³ Véase la nota 9 del presente artículo.

¹⁴ Frente a la idea bastante extendida, y defendida, que entiende los títulos de los ensayos montañanos como fachadas defensivas que ocultarían el verdadero contenido de los mismos por razón de una cierta prudencia, defiendiendo la necesidad de un estudio cuidadoso de las posibles relaciones internas que los aparentemente desordenados y “descosidos” ensayos montañanos podrían tener. E incluso cabría mencionar la importancia de la “relación” y el “contexto” intertextual en la lectura *suffisant* de los *Essais*, debido a que como muestra Meijer (1983 167-179), al hilo de la relación entre los tres últimos ensayos del tercer libro de Montaigne, los textos se iluminan unos a otros, los ensayos cobran sentidos más ricos y coherentes si se atiende tanto a la dimensión espacial de los mismos, a los temas que se repiten y responden, a las cuestiones que mantienen un diálogo entre sí en diferentes ensayos, como a la temporal, contrastando las adiciones, observaciones, modificaciones montañanas en el curso del tiempo, la operación de lectura y relectura que éste lleva a cabo, el diálogo que mantiene consigo mismo y con sus lectores.

[B] L'estude des livres, c'est un mouvement languissant et foible qui n'eschauffe point; là où la conference apprend et exerce en un coup¹⁵. (III 8 900)

De este modo, la importancia del elemento comunicativo estaría en la raíz de su obra. Es más, desde una perspectiva pragmática, cabría hacer notar cómo la importancia que el autor francés daría al orden en la controversia (III 8 903)¹⁶, en sus textos (aunque sea un orden complejo y no captable a primera vista), sería equivalente a la búsqueda de claridad y orden en su pensamiento, a la caza por parte de Montaigne de la forma. Así, si el autor de los *Essais* buscaba dotarse de ella mediante su escritura, entendida ésta siguiendo el modelo de una controversia o diálogo bien llevado, la comunicación, la función expresiva, sería fundamental para el proyecto autorretratístico¹⁷.

A modo de conclusión: conocimiento y subjetividad irónicas

Esto nos conduciría de lleno a la cuestión de la *conference*, tema central de *De l'art de conferer*, uno de los principales ensayos de Montaigne, para mis intereses y al que hemos ido haciendo alusión tratando de emplear palabras como: controversia, o diálogo, y evitando en lo posible la habitual traducción española de "conversación"¹⁸. Y es que, frente a una concepción informal, familiar, del arte de dialogar, Montaigne entendería la *conference* como una esgrima verbal e intelectual, desinteresada y esforzada, con la práctica de la contradicción, en comunicación con otras inteligencias vigorosas, como un modo de fortificarse y, en última instancia, de obtener un conocimiento de sí:

¹⁵ Cito los *Essais* de Michel de Montaigne, utilizando siempre el mismo sistema: en el cuerpo del texto la cita o referencia indicando el libro de los *Essais* en números romanos, en arábigos el del ensayo en concreto y la página de la edición de Gallimard realizada por Thibaudet y Rat. Aquí, "El estudio de los libros es un movimiento lánguido y débil que no enardece: mientras que la controversia enseña y ejercita a un tiempo" (III 8 900).

¹⁶ "Discutiré todo un día apaciblemente si la marcha del debate sigue un orden. No le pido tanta fuerza ni sutileza como orden" (III 8 903).

¹⁷ Uno de los objetivos centrales de los *Essais*, que liga todos los ensayos por diversos que sean los temas tratados en cada uno de ellos, es la pretensión del autor de "pintarse" en los textos, de retratarse en el movimiento de la escritura, como indica claramente en diversos pasajes (por ejemplo, de manera destacada en (II 17 637)).

¹⁸ He seguido aquí las pertinentes observaciones de Porteau (1935 270); quien arguyendo el peso del latín en la configuración del vocabulario de nociones abstractas en las lenguas romances durante el Renacimiento entendería *conferer* (como muchos otros términos montanianos de los que da cumplida cuenta), como una traducción directa del latín *conferre*; traducible éste no por nuestro actual "conversar", sino por "hacer controversia", cercano a *disputare* y, de esta manera, a la tradicional *disputatio* retórica o discusión metódica.

[B] Comme nostre esprit se fortifie par la communication des esprits vigoureux et reiglez, il ne se peut dire combien il perd et s'abastardit par le continuel commerce et frequentation que nous avons avec les esprits bas et maladifs¹⁹. (III 8 900)

Ciertamente, Montaigne sería consciente de la falta de un contexto de discusión viva en el que la controversia y su nódulo central, la ironía, pudieran desplegarse de la manera más adecuada (McGowan 158). Sin embargo, la ausencia de un intercambio verbal en directo y las dificultades que ello impone a una concepción dialógica y controversial del pensamiento no parecerían sino la clave del uso montañiano de la propia ironía, con su sugerencia de oblicuas redes argumentales. En definitiva, podría decirse que este uso acercaría profundamente su escritura al lenguaje hablado y ahí, ahora desde una dimensión pragmática.

Entendida en el contexto de la ironía pragmática el sentido de las expresiones lingüísticas irónicas vendría dado por su uso, en tanto que regido por reglas que permitirían decidir qué es lo que cuenta como "actuar de la misma manera" y esto a su vez sería un procedimiento necesariamente social (Marrades 1998)²⁰. Es decir, que la apelación a la confianza montañiana enfrentada a la paradójica centralidad de la ironía en sus escritos, encontraría una salida en una articulación pragmática del lenguaje, reposando en aquellas normas del lenguaje en las que todos acordamos y que serían las mismas que darían existencia y vida a la ironía, la cual requeriría de la comunidad discursiva cuyas normas pondría a prueba.

Por un lado, esta concepción de la ironía y la confianza correlativas, insertas en el seno de lo social y entendidas en términos dialógicos, daría cuenta de algo que estamos tratando de destacar aquí, y que muchas veces ha pasado desapercibido: la pluralidad de personas que "hablan" en los ensayos montañianos. Efectivamente, en los *Essais*, y especialmente en el libro III, Montaigne se deslizaría sin cesar del *je* al *nous*, como suma de *je* y no *je* que podría adoptar, a su vez, distintas combinaciones (Joukovsky 1988). Esto, que de alguna forma trasladaría al texto la polifonía y pluralidad de la controversia reflejaría, asimismo,

¹⁹ "Así como nuestra inteligencia se fortalece por la comunicación con las inteligencias vigorosas y ordenadas, es imposible decir cuánto pierde y se envilece por el continuo trato y la continua relación que tenemos con las inteligencias bajas y enfermizas" (III 8 900).

²⁰ Véase asimismo, Fernández (2001 1ss).

el constante tránsito del *je* al *tu* montaniano, la apelación irónica al espectador, eco, a su vez, del propio lugar de Montaigne como lector de aquellos clásicos de los que tomaba sus *emprunts* y de sus propios textos, modificados y criticados con las subsiguientes lecturas del autor y de otros lectores *suffisants*.

Por otro, este análisis pragmático de la ironía, así entendida, explicaría el papel de la retórica en el estilo montaniano, el contraste entre sus protestas de naturalidad y la recuperación de elementos de la tradición de la elocuencia, dando cuenta, a su vez y de nuevo, de las aporías socráticas (sin resolverlas nunca doctrinalmente, antes bien abriéndolas a la dinámica del diálogo). Y, del mismo modo que la retórica *disputatio* dejaría paso a un *conferer* que recuerda principalmente al diálogo platónico por su plurivocidad, así como por el elemento inconclusivo y no dogmático del que lo dotaría la ironía, otras figuras de la retórica como, por ejemplo, la prosopopeya o la preterición marcada, nociones en principio destinadas a persuadir al público, espectadores o lectores, cambiarían su sentido por otro en el que entraría en juego, precisamente, el papel activo del lector y la dinámica de la interlocución (Tournon 1985-1990).

De esta manera, en lugar de persuadir, el estilo, el uso de las figuras retóricas, tendría como misión el suscitar el juicio de un lector atento, en tanto que los recursos irónicos antes desvelarían las posibles añagazas textuales del autor, desmintiendo cualquier pretensión de autoridad por su parte, que tratarían de ocultarlo bajo una capa lingüística. Y así, el estilo ensayístico montaniano buscaría suscitar la connivencia y confianza en el sentido antedicho, convirtiéndose en algo parecido a una moderna dialéctica platónica²¹. Podría, revisarse qué noción de relación entre naturaleza y artificio, entre estilo y naturalidad, estaría en juego al enfrentarnos a la aporía socrática y montaniana.

Montaigne no concebiría, en este sentido, la naturaleza como un origen del que hemos caído sino, más bien, como una meta a alcanzar, como algo que puede crearse y recrearse en el seno social y, por ello mismo, arte y naturaleza no se opondrían. La forma individual, la propia naturaleza, la condición humana, no aparecería aquí como algo previo, universal,

²¹ En la época de Montaigne el género dialógico volvía a cobrar fuerza y diversos autores imitaron el estilo y los *clichés* de los textos platónicos. Sin embargo, posiblemente la artificiosidad de tales intentos disuadió a Montaigne de intentar imitar su ejemplo, tomando más en cuenta otros modelos formales que le permitiesen -como hemos tratado de argumentar- traer a la luz pública el suyo propio, unión de materia y manera en controversia mucho más fiel al sentido socrático de las obras primeras del fundador de la Academia.

original, preexistente a los individuos e independiente de ellos, sino como resultado del proceso de ordenación que supone la escritura de los *Essais* (Regosin 188), un orden, en definitiva, perteneciente a la controversia, a la lectura y relectura, al diálogo con los otros.

Pero, entonces, si la “naturaleza” como formación y conocimiento de sí se concibe en clave conversacional, pragmática, tal idea chocaría con las interpretaciones mencionadas de la ironía semánticamente interpretada, que igualaría el proyecto montañano al socrático por vía de una noción intensamente individualizada del cuidado de sí. Asimismo, se enfrentaría con aquellas, también abundantes, que distanciarían la tarea pública y dialógica del tábano socrático de la privada y escrita del Montaigne recluido en su torre, poniendo en cuestión la rígida separación público/privado y, por esta vía, retomando la cuestión de la verdad y del dogmatismo.

Montaigne, desde esta nueva perspectiva, no atacaría la verdad si no que, antes bien, pondría en cuestión la certeza, defendiendo una veracidad siempre en movimiento, como el inasible objetivo que mantiene vivo el diálogo (una verdad como actividad antes que como producto), reivindicando la verdad presente en todas las opiniones tan solo por el hecho de ser posibles:

[B] Nulles propositions m'estonnent, nulle creance me blesse, quelque contrarieté qu'elle aye à la mienne. Il n'est si frivole et si extravagante fantasie qui ne me semble bien sortable à la production de l'esprit humain²². (III 8 901)

No negando la posibilidad de la verdad Montaigne se abriría a la verdad de lo posible, de ahí la “credulidad” montañana, su tomar anécdotas, narraciones, ejemplos de lo más variados de la tradición sin rechazarlos por poco creíbles o no contrastados. La escritura montañana se construiría sobre un escepticismo apoyado en la verdad de lo posible, de las opiniones de los otros, para prolongar la controversia y evidenciar el carácter dudoso de las verdades establecidas. Pero ¿acaso esto no supone una concepción de la relación con el otro diferente del etnocentrismo resultante de la puesta en cuestión de toda verdad en el ámbito público y la defensa de una privacidad cerrada que se asociaba a la interpretación semántica de la ironía?

²² “Ninguna idea me asombra, ninguna creencia me hiere, por contraria que sea a la mía. No hay fantasía tan frívola o extravagante como para no parecerme conforme a la inteligencia humana” (III 8 901).

Desde esta perspectiva, con la entrada en juego de las verdades posibles en diálogo, la concepción de la racionalidad se ampliaría hasta convertirse en un mostrar razones alternativas, con las que enriquecer, por ejemplo, la propia vida. La ausencia de argumentos decisivos en favor de la verdad o falsedad de una perspectiva, el que sean verdades posibles pero no certezas, no cerraría las posibilidades de las razones así entendidas, con un lado racional y otro persuasivo. Esto, a su vez, volvería a acercarnos a la noción de ironía.

La ironía, entendida como articulación de la esfera privada y pública del sujeto en ausencia de verdades discutibles en el campo social, se acercaría a la perspectiva ambigua de esa ironía con la que siempre se quería decir otra cosa distinta de lo que efectivamente se dice, no a la ironía inserta en procesos de comunicación, que apela más bien a aquellos supuestos compartidos por la comunidad de discurso, y deja abierta la puerta a una ampliación de estos, de las normas sobre las que se asienta el sentido propios de una forma de vida determinada (que es lo que la ironía, en términos pragmáticos, pone a prueba, lleva a revisión, en tanto, que es una forma del lenguaje metarreferencial que explicita y somete a crítica las propias normas sobre las que se asienta el sentido lingüístico).

Así, la clase de ironía por la que abogamos sería eso precisamente, un gesto social crítico que permitiría notar cuándo nos hemos desviado de aquello en lo que acordamos todos los miembros de una comunidad discursiva, como una forma de revisar parcialmente tales acuerdos, especialmente en zonas de conflicto, de contacto entre formas de vida diversas, y también un modo de ampliar imaginativamente tales normas. Así mismo, en las relaciones interculturales de lo que se trataría es de integrar, de tratar de coordinar, sin que *a priori* hubiese garantías de éxito, nuestras normas de lenguaje, que dotan de sentido a éste, con las normas de otras formas de vida, ampliando y reformulando tales normas comunicativas, culturales; y ésta sería también una de las tareas de la ironía, en tanto que no sólo realizaría críticas internas a una forma de vida, sino que también mostraría alternativas o abriría la puerta a ellas al formular sus críticas relativas a lo que no “debe ser” en la nuestra.

Aún más, mediante esta idea dialógica de la ironía, con escepticismo y verdad entrelazados se daría cuenta de la doble meta del proyecto autorretratístico montañiano: el logro cognoscitivo y existencial del autoconocimiento y la autoformación. La identidad personal, el rostro de Montaigne, como el de Sócrates, se iría generando en la conversación

interminable. La *forme maistresse*, lo más propio e intransferible del individuo, se configuraría por su contacto con la alteridad, con lo que no es él. El camino al autoconocimiento y la autoformación pasarían por la apertura a la diferencia, y a la inversa.

En definitiva, si cada entidad se configuraría y conocería a través de su relación con los otros, en la controversia, la ironía en tanto que alma de la discusión y mecanismo central en el seno de las comunidades discursivas (como elemento de crítica, de puesta a prueba, así como de ampliación de las normas en las que reposaría la propia forma de vida) podría entenderse, analizada pragmáticamente, como la clave de lectura de los *Essais* en general, como una propuesta para leerse en el rostro del otro, bien sea en el de Sócrates, en el de Montaigne, en el de los autores citados, o en el de los diversos lectores, para encontrar así el propio rostro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Baraz, Michael. *L'être et la connaissance selon Montaigne*. Paris: José Corti, 1968. Imprimé.

Cameron, Keith C. "Montaigne and the mask". *L'Esprit créateur*, 8/3. 1968: 198-207. Imprimé.

Fernandez, J. W. & Huber, M. T. (Eds.). *Irony in action*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2001. Print.

Glidden, David K. "Holy Philosophy". *Religion* 29. 1999: 353-367. Print.

Joukovsky, François. "Qui parle dans le livre III des *Essais*?". *Revue d'Histoire littéraire de la France* 5. 1988: 813-827. Imprimé.

Kellermann, Frederick. "The *Essais* and Socrates". *Symposium*, L. 1956: 204-216. Print.

Laursen, John Christian. *The politics of skepticism in the ancients, Montaigne, Hume and Kant*. Leiden and New York: E. J. Brill, 1992. Print.

Magalhaes-Vilhena, Vasco de. *Le problème de Socrate*. Paris: PUF, 1952. Imprimé.

Marrades, Julián. "Comprensión del sentido y normas de racionalidad. Una defensa de Peter Winch". *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía* 30. 1998: 45-93. Impreso.

McGowan, Margaret M. *Montaigne's deceptions: the Art of persuasion in the Essais*. Philadelphia: Temple University Press, 1974. Print.

Meijer, Marianne S. "Guesswork or facts: connections between Montaigne's last three chapters". *Yale French Studies* 64. 1983: 167-179. Print.

Montaigne, Michel de. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1962. Imprimé.

Nehamas, Alexander. *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2005. Impreso.

Porteau, Paul. *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*. Paris: Droz, 1935. Imprimé.

Regosin, Richard L. *The Matter of my book. Montaigne's Essays as the book of the self*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1977. Print.

Rigolot, François. "Les 'Visages' de Montaigne". M. Soulie. (Ed.). *La littérature de la Renaissance: Mélanges offerts à Henri Weber*. Genève: Slaktine, 1984. Print.

Starobinski, Jean. *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard, 1982. Imprimé.

Tournon, André. "Les prosopopeés ironiques dans les Essais". Frank Lestringant. (Ed.). *Rhétorique de Montaigne*. Paris: Champion, 1985. Imprimé.

---. "Les preteritions marquées ou le sens de l'inachevement". Claude Blum (Ed.). *Montaigne et les "Essais": 1588-1988*. Paris: Champion, 1990. Imprimé.

Versenyi, Laszlo. *Socratic humanism*. New Haven: Yale U. P, 1972. Print.

Vlastos, Gregory. (Ed.). *The philosophy of Socrates*. New York: Anchor Books, 1971. Print.

---. *Socrates, ironist and moral philosopher*. Ithaca and New York: Cornell U. P., 1972. Print.

Wittgenstein, Ludwig. *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Edicions 62. 1997. Impres.

Wolf, Virginia. "Montaigne". *The common reader: first series*. New York: Harcourt Brace, 1984. Print.