

## **SOBRE EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA EN MONTAIGNE, Y SU REPERCUSIÓN EN DESCARTES**

**JOAN LLUÍS LLINÀS BEGÓN**

Doctor en Filosofía  
Profesor Titular  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de las Islas Baleares  
Palma de Mallorca / España  
jlluis.llinas@uib.es

Recibido: 15/07/2013  
Aceptado: 16/09/2013

*Resumen:* Este artículo trata de precisar, en primer lugar el concepto de experiencia en Montaigne para, en segundo lugar, tratar de esclarecer en qué medida este concepto es recogido por Descartes. Finalmente, en oposición a algunas interpretaciones, se concluye que la concepción montaigniana de la experiencia no desaparece en Descartes, sino que se asume y ocupa un lugar crucial en la obra de Descartes.

*Palabras clave:* Descartes, Montaigne, experiencia, filosofía, Modernidad.

### *ON PHILOSOPHY, EXPERIENCE AND MODERNITY IN MONTAIGNE'S PHILOSOPHY AND ITS EFFECTS IN DESCARTES' THOUGHT*

*Abstract:* This paper is an attempt of specifying in a first place, the Montaigne's conception on experiencia in order to, in a second place, clarifying how is the concept used by Descartes who can be considered influenced by Montaigne's Essais. Finally, in opposition to some interpretations, is suggested that Montaigne's experience concept is clearly present in Descartes' work, where occupies a central place.

*Keywords:* Descartes, Montaigne, experience, Modern Age, philosophy.

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es doble. En primer lugar, precisar el concepto de experiencia en los Ensayos de Montaigne, concepto clave para entender su propuesta filosófica. Es significativo, en comparación con el volumen de trabajos

dedicados a los *Ensayos*, la poca cantidad de ellos que se ocupa de manera central de tratar de esclarecer el significado y el uso de un concepto que parece fundamental para aumentar nuestra comprensión de la filosofía de Montaigne<sup>1</sup>. En segundo lugar, apuntar a que dicho concepto es recogido por Descartes, y no eliminado. Según Toulmin, Montaigne, considerado el máximo representante de la primera modernidad, sería apartado por Descartes, representante de la modernidad triunfante; y en consecuencia para lo que nos interesa aquí, la modernidad cartesiana abandonaría el concepto de experiencia forjado en los *Ensayos*<sup>2</sup>. Pretendo sugerir que esta interpretación es discutible en la medida que “experiencia” es un término utilizado de manera diversa en los escritos cartesianos, y que, en una de sus acepciones, Descartes utiliza “experiencia” en el mismo sentido que lo hace Montaigne. Así, un concepto clave en la modernidad como éste se configura en parte recogiendo una propuesta de esa primera modernidad representada por Montaigne, propuesta presente en Descartes (aunque otra cuestión sea el impacto de esa acepción en el pensamiento moderno).

Este artículo dedica la mayor parte del espacio a clarificar el concepto de experiencia en Montaigne, abordando en primer lugar el uso del término que se hace en los *Ensayos* y su relación con el proyecto filosófico de Montaigne, dedicando una atención especial a dos capítulos de los *Ensayos*, “Apología de Raimundo Sabunde” (II,12), y “Sobre la experiencia” (III,13). Sólo una vez elucidado el concepto puede sugerirse, en el último apartado, que esa concepción de la experiencia no desaparece en Descartes, sino que ocupa en él un lugar crucial.

## 1. LA CRÍTICA AL CONOCIMIENTO EN LA “APOLOGÍA DE RAIMUNDO SABUNDE”

El término “experiencia” aparece 112 veces en la obra de Montaigne. A esta cifra hay que añadir nueve ocasiones en las que el término se utiliza en plural, y

1 Destaquemos los estudios de Wilfred George MOORE, “Montaigne’s Notion of Experience”, en *The French Mind. Studies in Honour of Gustave Rudler*. Ed. W. Moore, R. Sutherland, E. Starke. Oxford: Carendon Press, 1952, pp. 34-52; Daniel ARIS & Françoise JOUKOVSKY, “Une philosophie de l’expérience”, *BSAM*, 21-22 (1990), 85-94; S. HAMEL, “Expérience-Essai. Contribution à l’étude du vocabulaire de Montaigne”. *BSAM*, 11-12 (1959), 23-32 ; Jean VIGNES, “L’exercice, l’épreuve et l’expérience. Essai et essayer dans le livre III des *Essais*”. *Cahiers Textuel*, n° 26 : *Le livre III des *Essais* de Montaigne*, éd. P. Debailly, Paris, 2003, 9-26; Raymond LA CHARITÉ, “The relationship of judgement and experience in the *Essais* of Montaigne”. *Studies in philology* (1970), 31-40.

2 Steven TOULMIN, *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.

“Experimento” y derivados, que aparece en 14 ocasiones. El uso más frecuente es el que será recogido como primera acepción por el *Le Grand Dictionnaire de l’Académie Française*, diccionario de finales del siglo XVII<sup>3</sup>, pero que recoge, al menos en este caso, usos habituales del siglo XVI. En el mismo se dice que experiencia es la prueba que hacemos de alguna cosa, ya sea de manera planificada, ya azarosamente. De este modo, hablamos de gran, curiosa o nueva experiencia, o de que sabemos esto o aquello por experiencia, o de “hacer la experiencia”, o de “saberlo por experiencia”. Un ejemplo del *Grand Dictionnaire* es: “Les Philosophes font tous les jours des experiences dans les choses de Physique”. Esta acepción llega al siglo XVII desde el siglo XVI, como podemos constatar en el diccionario de referencia del siglo XVI, el de Edmond Huguet, quien, en la introducción, señala que “prouver, approuver, esprouver, preuve et espreuve confondaient très souvent leurs sens”<sup>4</sup>. Experiencia, en el siglo XVI, significa “lo que se pone a prueba”, y en este sentido equivale a “essaier”, que es definido en ese mismo diccionario como “apprendre, connaître par expérience, éprouver”. Así, el uso más frecuente del término en los *Ensayos* es el más común tanto en el siglo XVI como en el XVII, el que permite escribir a Montaigne uno de los ejemplos que recoge el *Grand Dictionnaire*: “je sçay par experience”<sup>5</sup>. Aunque, como se ha señalado, Montaigne utiliza el término de manera diversa, quizás el uso filosóficamente más interesante se produce cuando “experiencia” aparece vinculada a “razón” o a “discurso”. En este sentido, el capítulo “Apología de Raimundo Sabunde” (II,12) se antoja como fundamental<sup>6</sup>. Es este el capítulo más extenso de los *Ensayos* y sin duda uno de los más importantes, pues es en él donde aparece con más fuerza y extensión el tema al que se suele reducir, más bien simplificada, la filosofía de Montaigne: el escepticismo. En la “Apología” Montaigne dedica la mayor parte del espacio a rebatir a los que critican la debilidad e insuficiencia de los argumentos de Sabunde (que, recordémoslo, pretendía fundamentar la religión en la razón), mostrando que, aun aceptando esa debilidad, ésta no es mayor que la que poseen

3 La primera edición data de 1687 y la segunda, que es la que he manejado, de 1695: *Le Grand Dictionnaire de l’Académie française, dédié au Roy. Seconde édition, revue et corrigée de plusieurs fautes, et où l’on a mis dans l’ordre alphabétique les additions qui estoient à la fin de l’édition précédente.*

4 Edmond HUGUET, (1925-1932). *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, Champion. 7 vols., 1925-1932, vol.1, intr. XXV.

5 I,21,99a; II,15,616a; III,8,923b; véase también I,10,40a y II,27,697c, en donde utiliza la expresión “je cognois”. Todas las referencias a los *Ensayos* de Montaigne se hacen por la edición de Pierre VILLEY de 1924, reeditada bajo la dirección de L. SAULNIER en París: PUF en 1965. Indicamos sucesivamente el libro, el número de capítulo, la página y, eventualmente, la capa de redacción (a= edición de 1580; b= añadidos de la edición de 1588; c=añadidos posteriores a 1588 sobre el ejemplar de Burdeos).

6 Para lo que sigue, véase Joan LLuís LLINÀS, (2001), *Educació, filosofia i escriptura a Montaigne. Una lectura de “De l’institution des enfans”*. Palma, Eds. UIB, cap. 1.

los argumentos de sus críticos. Dicho de otra manera, ambas posiciones son fruto de una razón que pretende elevarse vanamente por encima de sus posibilidades. Para demostrarlo, Montaigne somete a juicio a la razón y dedica muchas páginas, basándose especialmente en los argumentos de Sexto Empírico, a señalar sus límites e insuficiencias, ya sea mostrando que la razón humana no sirve para demostrar la superioridad del hombre respecto de los animales, ya remarcando la vanidad de la ciencia para obtener verdades sobre el mundo y sobre el hombre, ya recuperando el famoso problema del criterio de la verdad formulado por Sexto Empírico, que conduce bien a un círculo vicioso, bien a una regresión infinita. La conclusión de la “Apología” es que la razón no puede conocer nada con certeza empleando únicamente sus propias fuerzas.

Lo que nos interesa es resaltar que en el desarrollo de ese argumentario para rebajar las pretensiones de la razón Montaigne se sirve con frecuencia de la experiencia entendida como vivencia. Por ejemplo, hasta en cuatro ocasiones Montaigne recurre a la experiencia –que nos hace ver y nos enseña– para reafirmar la no superioridad de los humanos sobre los animales<sup>7</sup>. La experiencia, en este capítulo, funciona mayoritariamente como esa realidad que se impone a los intentos de la razón de elevarse por encima de la condición humana. Ahora bien, en ese proceso a la vanidad humana, esa misma experiencia es también sometida a crítica en la medida que pretende ser más de lo que es, una vivencia, una prueba, lo que experimenta el ser humano a lo largo de su vida. De este modo, la experiencia es calificada de miserable en tanto es absolutamente insuficiente para alcanzar el conocimiento de Dios, y la razón (tanto en el caso de la geometría como en las posiciones de los pirrónicos) puede arruinar la apariencia de la experiencia<sup>8</sup>. Por tanto, la experiencia, entendida en su modo más simple de vivencia individual, se presenta como un arma poderosa para desmontar a la razón que carece de esa inmediatez; pero en la medida que la experiencia se someta también a juicio sus insuficiencias serán manifiestas.

Para poner en duda la eficacia de la experiencia, Montaigne se sirve de argumentos tomados de Sexto Empírico. La experiencia, entendida como la aprehensión sensible de la realidad externa, es la base de la ciencia, que es posible gracias a los sentidos. Estos son, nos dice Montaigne en la “Apología”, principio y fin del conocimiento humano, son instrumentos del aprendizaje del hombre<sup>9</sup>. Pero la información que obtenemos a través de los sentidos es a veces imperfecta y otras, falsa. Desconocemos si poseemos todos los sentidos requeridos para alcanzar el

7 II,12,466a; 472a; 480a; 491a. En 472a utiliza un fragmento de las *Metamorfosis* de Ovidio como una experiencia probadora.

8 II,12,518c; II,12,571a; II,12,571a.

9 II,12,571-572.

verdadero conocimiento, pero aunque así fuese tampoco tenemos la seguridad de que nuestros sentidos sean fiables. De hecho, sabemos por experiencia que nuestros sentidos nos llevan a cometer errores, y por tanto no tenemos la certeza que reflejen la realidad tal como es. Montaigne, como vemos, entra de lleno, en la “Apología”, en cuestiones epistemológicas fundamentales que afectan a la propia actividad científica, que se revela incapaz de descubrir la verdad. Montaigne nos recuerda que los ptolemaicos creían que los cielos giraban alrededor de la tierra, y que después los copernicanos defendían que la tierra giraba alrededor del sol. Quién sabe, afirma un tanto proféticamente, si dentro de unos siglos se impondrá otra teoría. La conclusión que extrae Montaigne es que el hombre no está en condiciones de discernir donde se encuentra la verdad, o quién se aproxima más a ella<sup>10</sup>. Para discernir respecto de la verdad de nuestras experiencias nos haría falta un criterio, pero éste, sin embargo, es imposible de alcanzar, pues necesariamente ha de fundamentarse en el sujeto, que sería al tiempo juez y juzgado<sup>11</sup>. Siguiendo todavía a Sexto Empírico, Montaigne muestra que el problema del criterio conduce bien a un círculo vicioso, bien a una regresión infinita<sup>12</sup>. Como vemos, Montaigne no es un anti-intelectualista sin argumentos como lo podría ser Agrippa, uno de los difusores más importantes de las ideas escépticas en el siglo XVI –y una de las fuentes de Montaigne en la “Apología”– sino que, al argumentar la falibilidad del conocimiento sensorial, la imposibilidad de acceder a los primeros principios, y nuestra limitación para captar la realidad, eleva el discurso al ámbito filosófico. Como filosófica es también la conclusión: “Nous n’avons aucune communication à l’estre”<sup>13</sup>.

## 2. EL VALOR DE LA EXPERIENCIA EN “SOBRE LA EXPERIENCIA”

“Sobre la experiencia” es el último capítulo de los *Ensayos*, y sin duda uno de los más importantes<sup>14</sup>. Sin embargo, el estudio del capítulo suele integrarse dentro de un estudio de mayor extensión, y cuando se presenta monográficamente la atención se suele centrar en la producción global del capítulo y no tanto en el concepto en sí mismo. Sin pretender enmendar la plana, puesto que ello requeriría un escrito mucho más amplio sobre la cuestión, voy a intentar clarificar el concepto limitándome a cuatro momentos del capítulo en cuestión.

10 Ibid., 584a.

11 Ibid., 585a.

12 Ibid., 585.

13 II,12,601a.

14 De la importancia de este capítulo ya se dieron cuenta Pascal (*Pensées*, 148), y Descartes (*La recherche de la vérité*, AT X, 515-516).

El primer momento es el inicio del capítulo:

(b) Il n'est desir plus naturel que le desir de connoissance. Nous essayons tous les moyens qui nous y peuvent mener. Quand la raison nous faut, nous y employons l'experience,

(c) *Per varios usus artem experientia fecit: Exemplo monstrate viam,*

Qui est un moyen plus foible et moins digne ; mais la verité est chose si grande, que nous ne devons desdaigner aucune entremise qui nous y conduise. La raison a tant de formes, que nous ne sçavons à laquelle nous prendre ; l'experience n'en a pas moins. La consequence que nous voulons tirer de la ressemblance des evenemens est mal seure, d'autant qu'ils sont tousjours dissemblables : il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et variété. (III, 13, 1065)

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, uno esperaría que el capítulo entrase directamente a reevaluar el proyecto de Montaigne de ensayarse, atendiendo a lo que hemos dicho respecto de la comunidad de significados entre ensayo y experiencia. Sin embargo, el planteamiento inicial de Montaigne es diferente, pues la primera frase del capítulo sitúa el tema en otra dimensión: “No hay deseo más natural que el deseo de conocer” parece remitir al inicio de la *Metafísica* de Aristóteles. Así, Montaigne está situándose en relación a la tradición filosófica, al tiempo que presentará su posición como una nueva metafísica alternativa a la aristotélica<sup>15</sup>. A continuación Montaigne refiere las dos vías clásicas de conocimiento (si dejamos de lado la fe y la mística): la razón y la experiencia. La razón presenta múltiples formas, pero la experiencia, añade, no tiene menos. En dos frases Montaigne se ha desmarcado de la tradición filosófica aristotélica (y también de la platónica). Las experiencias son particulares y por tanto únicas. Es una vanidad querer reducir el movimiento en formas rígidas abstractas, querer encorsetar la peculiaridad en la regularidad. La crítica a la jurisprudencia que viene a continuación ilustra esta idea. Las leyes únicamente pueden reflejar aquello que los hechos tienen en común, pero no las diferencias entre ellos. Es decir, las leyes no pueden abarcar la riqueza de las experiencias. De hecho, esta imposibilidad facilita las interpretaciones intencionadas por parte de los jueces, que a menudo están sometidos a intereses particulares. La conclusión es desoladora: no es posible la justicia, y las leyes se justifican porque son leyes, y no porque sean justas. La crítica a la jurisprudencia es similar a la que en otro capítulo hizo Montaigne de la medicina y que recuperará más adelante, y a la que a continuación hace del lenguaje: cualquier intento de generalizar, fijando una realidad, a partir de experiencias particulares que están en continuo cambio

15 Para una comparación entre Aristóteles y Montaigne, véase Jaume CASALS, *L'experiment d'Aristòtil*. Barcelona, eds. 62, 1992.

es, desde un punto de vista epistemológico y también metafísico, un intento vano. En consecuencia, la metafísica de Aristóteles no es adecuada en la medida que intenta categorizar una realidad que se escapa a la categorización, una realidad dominada por la mezcla que, en Aristóteles, no es ni puede ser una categoría. Montaigne, como bien señala Tournon<sup>16</sup>, se rebela contra la jerarquía aristotélica del saber, que coloca por encima a las ciencias teoréticas (aptas para captar el universal) de las técnicas, que a su vez son superiores a la experiencia en la medida que la racionalizan. Si la “Apología” había criticado las teorías (la razón teórica), en “Sobre la experiencia” se trata de criticar este estadio del saber tal como es recogido por Aristóteles, desde, como vemos, una doble dimensión: la epistemológica, pues se trata de poner en cuestión el principio de inducción (lo que arruina las pretensiones científicas y normativas), pero también la ontológica, pues las experiencias siempre son individuales y no remiten a nada estático, por lo que cualquier intento de fijarlas supone empobrecerlas y falsearlas. Dicho de otra manera, lo que está en juego, en la dimensión epistemológica, es el valor de la generalidad y de la ley; en la dimensión ontológica, es el mismo concepto aristotélico de substancia.

Pero, a continuación, Montaigne se adelanta a una posible réplica, cuestionando su propio proyecto: ¿Tiene sentido escribir como él lo hace? La respuesta que nos da es clara: lo que él hace también es vanidad. Entonces, ¿Por qué hacerlo? ¿Y por qué sería mejor que lo que lleva a cabo Aristóteles? Entramos así en el segundo momento del capítulo que quiero resaltar:

(b) Quel que soit donq le fruit que nous pouvons avoir de l'expérience, à peine servira beaucoup à nostre institution celle que nous tirons des exemples estrangers, si nous faisons si mal nostre proffict de celle que nous avons de nous mesme, qui nous est plus familiere, et certes suffisante à nous instruire de ce qu'il nous faut. Je m'estudie plus qu'autre subject. C'est ma metaphysique, c'est ma physique.

*Qua Deus hanc mundi temperet arte domum,  
qua venit exoriens, qua deficit, unde coactis  
Cornibus in plenum menstrua luna redit ;  
Unde salo superant venti, quid flamine captet  
Eurus, et in nubes unde perennis aqua.*

(c) *Sit ventura dies mundi quae subruat arces.*

(b) *Quaerite quos agitat mundi labor.*

(c) En ceste université, je me laisse ignoramment et negligement manier à la loy generale du monde. Je la scauray assez quand je la sentiray. Ma science ne luy scauroit faire changer de route ; elle se ne diversifiera pas pour moi. C'est folie de l'esperer, et plus grande folie de s'en mettre en peine, puis qu'elle est necessairement

16 André TOURNON, “«J’ordonne à mon âme...» Structure d’essai dans le chapitre De l’expérience”, *L’information Littéraire* (1986), 54-60.

semblable, publique et commune. La bonté et capacité du gouverneur nous doit à pur et à plein descharger du soing de son gouvernement. (III,13,1072-1073)

La alternativa que está presentando Montaigne a Aristóteles no es tanto una defensa del método experimental, ni un empirismo extremo, sino una reivindicación de la experiencia personal, no ya considerada como la aprehensión de la realidad sensible, es decir, como una experiencia que pretenda ser el primer paso para constituir la ciencia, sino experiencia personal entendida como “padecer algo”. Es la experiencia del yo la que interesa a Montaigne y la que se encuentra en la base de su alternativa metafísica. La experiencia ya no es enfocada al conocer teórico, sino al sentir, al hecho de “tener experiencia de”. Por tanto, la experiencia adquiere validez en la medida que se sitúa en el ámbito de la experiencia de sí. En este sentido, todas las experiencias son provechosas. La experiencia de sí no atiende ni a las primeras causas aristotélicas, ni a las consecuencias de esa experiencia. Muchos se “olvidan” de las cosas para ir a las causas, lo que para Montaigne significa que se enfrascan en la razón y se olvidan de la inmediatez de la experiencia<sup>17</sup>. Pero tampoco podemos conocer las consecuencias, esto es, tampoco podemos acceder a la finalidad de los acontecimientos. Recordemos la conclusión de la “Apología”: “Nous n’avons communication à l’estre”.

Nos encontramos, pues, con un mundo abierto, con el ámbito de lo posible. Montaigne identifica esto como lo natural, por lo que podríamos afirmar que su propuesta podría resumirse en “Hay que seguir la naturaleza”. Ahora bien, en seguida quiere dejar claro que no se trata del precepto filosófico, pues los filósofos describen la naturaleza “de un color demasiado subido, artificioso”<sup>18</sup>. La prudencia filosófica, verbal, complicada, compleja, contrasta con la prudencia natural, sencilla. La naturalidad va ligada a la sencillez, y se opone a la artificiosidad. En otras palabras, la prudencia natural lleva a cabo lo que la filosófica sólo proclama. Tres frases casi consecutivas resumen la posición de Montaigne en relación a la tradición:

(b) J’aymerois mieux m’entendre en moy que en (c) Ciceron. (b) De l’experience que j’ay de moy, je trouve assez dequoy me faire sage, si j’estoy bon escolier. [...] Le jugement tient chez moy un siege magistral, au moins il s’en efforce soingneusement. (III,13,1073-1074)

La primera consecuencia de seguir la naturaleza consiste en percatarse, en consonancia con el precepto delfico, de la miseria humana, pues Montaigne lo interpreta en el sentido de “conoce tus limitaciones”. De este modo, el conocimiento de sí sirve para constatar la debilidad del hombre y su ignorancia en relación

17 Véase II, 12, 561; III,8,934b; III,11,1026bc.

18 III,13,1073c.

al conocimiento<sup>19</sup>. La prudencia que persigue Montaigne es la del conocimiento de sí mismo, pero ese conocimiento no nos puede conducir a nada estable ni seguro, dada la condición de continuo cambio del mundo. La seguridad es enemiga de la verdad, y la ignorancia doctoral no es igual que la abecedaria. Teniendo en cuenta todo esto, podemos hablar desde nuestra experiencia, sabiendo que no expresamos el conocimiento verdadero y definitivo. Montaigne, sin embargo, no abandona la cuestión de la vanidad del proyecto. En efecto, la búsqueda del conocimiento de sí es algo vano e imperfecto, pero, defiende, también útil, pues conociendo nuestras debilidades las mitigamos. Esto es, de alguna manera formar nuestro juicio, juzgar y juzgarnos, puede ayudar a regularnos. Estamos ahora en condiciones de entender la expresión “*c’est ma metaphysique, c’est ma physique*”, que resume la alternativa de Montaigne a Aristóteles. El deseo de conocimiento que conduce a la física y a la metafísica se materializa usualmente por la razón y por la experiencia, pero en el caso de Montaigne, y en tanto cambia la dirección del conocimiento, tanto la razón como la experiencia son transformadas: de la experiencia externa se pasa a la propia, y de la razón universal al juicio personal. Esta transformación supone también un cambio en la manera de escribir: se trata de la escritura del yo, que registra las experiencias propias y las sopesa:

Ce n’est pas assez de compter les expériences, il les faut poiser et assortir; et les faut avoir digérées et alambiquées, pour en tirer les raisons et les conclusions qu’elles portent. (“De l’art de conférer”, III,8,931b)

Es decir, no se trata tanto de pensar las cosas como de pensar acerca de ellas. Una escritura poco sólida, pero adecuada a la solidez de la materia. Una escritura sin fin, que también fracasará en la búsqueda del conocimiento, en tanto que no nos proporcionará una identidad fija y estable, pero que nos hará más conscientes de nosotros mismos.

Así pues, el capítulo “Sobre la experiencia” ha empezado con una referencia a Aristóteles y nos ha conducido a una alternativa ejemplificada por Sócrates<sup>20</sup>. Es éste uno de los personajes mejor valorados a lo largo de los *Ensayos*. Por poner sólo algunos ejemplos: “l’âme [...] la plus parfaite qui soit venue à ma connaissance”, “Le plus sage homme qui fut onques”, “le plus digne homme d’estre cogueue

19 En este sentido, la falta de memoria que a menudo declara Montaigne poseer deviene una garantía de cara a la experiencia propia. Recordemos lo que afirma en “Sobre la educación de los hijos” (I,26): quien sigue a otro, no sigue nada.

20 Sobre la figura de Sócrates en los *Ensayos* se ha escrito mucho, y hacer un recorrido bibliográfico excedería la dimensión de este escrito. Me limitaré a mencionar el último libro colectivo sobre la cuestión, compilado por Thierry GONTIER y Suzel MAYER, *Le socratisme de Montaigne*. Paris, Garnier, 2010, cuyos capítulos recogen en gran parte la diversidad interpretativa existente.

et d'estre presenté au monde pour exemple", "le maistre des maistres"<sup>21</sup>. No es nada nuevo proponer a Sócrates como modelo de sabiduría, pero Montaigne se desmarca de la imagen dominante de Sócrates en el Renacimiento en la medida que deja de lado los aspectos más "metafísicos" de su figura: los éxtasis, el daimon, o la misión divina<sup>22</sup>. Sócrates no es divinizado, sino que es valorado en la medida que representa la relación entre el saber y la vida humana que está proponiendo Montaigne<sup>23</sup>. No es tanto el Sócrates silénico de la tradición erasmiana como un Sócrates ligado a la tradición escéptica recuperada en el Renacimiento<sup>24</sup>. En el capítulo anterior al que estamos considerando, Montaigne se refiere a Sócrates como aquel que elaboró un saber hecho de "preceptes qui reelement et plus jointement servent à la vie"<sup>25</sup>. Para Montaigne, el principal valor de Sócrates es su nesciencia, y remarcar esto le sirve para expresar su experiencia de movimiento caótico. La frase de Montaigne: "mon apprentissage n'a autre fruit que de me faire sentir combien il me reste à apprendre" es plenamente socrática<sup>26</sup>.

Podríamos atrevernos a afirmar que el Sócrates de Montaigne es más bien pirrónico, aunque la imagen de Pirrón también sea modificada, pues no practica la indiferencia, ni la suspensión del juicio, ni la imperturbabilidad, sino que se trata de un Pirrón que no es una piedra sino un hombre vivo, que discurre y razona, y que goza de los placeres y comodidades naturales<sup>27</sup>. ¿Estamos describiendo a Pirrón o a Sócrates? Hemos entrado en el segundo rasgo principal que Montaigne atribuye a Sócrates: su humanidad. Desprovisto de cualquier matiz divino, la sabiduría de Sócrates consiste en representar un hombre común<sup>28</sup>, no excepcional, limitado y finito, un hombre que se limita a aprovechar sus experiencias para ser más consciente de sí mismo y situarse mejor ante la vida. Después de un elogio de Sócrates, Montaigne afirma:

(c) La grandeur de l'ame n'est pas tant tirer à mont, et tirer avant comme sça voir se ranger er circonscrire. Elle tient pour grand tout ce qui est assez, et montre

21 Respectivamente, II,11,423a; II,12, 501c; III,12,1038b; III,13,1076c.

22 A ello contribuye sin duda que la fuente de Montaigne no sea únicamente Platón, sino también Jenofonte, Diógenes Laercio, y, a través de éste último, los cínicos.

23 Cicerón sería para Montaigne el contramodelo, pues simbolizaría el divorcio entre un saber de pura ostentación y el movimiento de la vida.

24 Véase Emanuel NAYA, "Le Socrate papiste: un délit de facies dans les *Essais*". *Cahiers Textuel*, n° 26 : *Le livre III des Essais de Montaigne*, éd. P. Debailly, Paris, 2003, 73-104.

25 III,12,1037.

26 III,13,1075b.

27 II,12,505a. Sobre el hecho que Montaigne haya escogido a Sócrates en lugar de a Pirrón para encarnar una filosofía escéptica, véase NAYA Emanuel, *op. cit.*

28 Y por eso, en el capítulo titulado "Des plus excellens hommes" (II,36) no figura Sócrates, y sí Homero, Alejandro y Epaminondas.

sa hauteur à aimer mieux les choses moyennes que les eminentes. (b) Il n'est rien si beau et légitime que de faire bien l'homme et deüement, ny science si ardue que de bien (c) et naturellement (b) sçavoir vivre cette vie; et de nos maladies la plus sauvage c'est mespriser nostre estre. (III,13,1110)

No se trata de elevar al hombre, sino de situarlo adecuadamente. La tarea del juicio es precisamente esa, la de determinar lo que uno puede esperar de sí mismo física, intelectual, psicológica y moralmente para saber vivir<sup>29</sup>. Esta propuesta de vivir como hombre, de atenernos a lo que somos, se presenta como algo útil, como la búsqueda del saber vivir. Sobre este elemento moral de las experiencias volveremos dentro de un rato. Antes, sin embargo, debemos atender a un pasaje (el tercer momento que quiero resaltar) que se intercala en el elogio a Sócrates, y en el que Montaigne parece ir más allá de Sócrates:

En fin, toute cette fircassée que je barbouille icy n'est qu'un registre des essais de ma vie, qui est, pour l'interne santé, exemplaire assez à prendre l'instruction à contre-poil. Mais quant à la santé corporelle, personne ne peut fournir d'expérience plus utile que moy, qui la presente pure, nullement corrompue et alteréepar art et par opination. L'expérience est proprement sur son fumier au subject de la medecine, où la raison luy quitte toute la place. (III,13,1079b)

Este arrebatado de vanidad da lugar a una pregunta inmediata: ¿A quién se proporciona la experiencia? ¿Para quién es útil?<sup>30</sup> En este proceso de pintura de sí y de registros de experiencias ha aparecido un destinatario, esto es, y en tanto la pintura de sí es escritura de sí, un lector. Parece que Montaigne se encuentra en una situación incómoda, pues si en principio las experiencias del autor sólo le interesan a él, entonces, ¿para qué publicar? Pero si se presenta como modelo, entonces traiciona el proyecto, que en un ningún caso pretende formar al hombre. Este problema ha sido tratado por los críticos y resuelto de manera diversa<sup>31</sup>. En mi opinión, Montaigne reconoce que su empresa es vana, porque la pertinencia de la publicación no es demostrable. A la manera socrática, Montaigne pretende que su escritura no enseñe nada ni a nadie, sino que eventualmente pueda servir para que los demás se ocupen de sí como él lo hace. En un mundo lleno de diversidad y cambio no encontramos una única manera de ser humano, ni una única manera de ver (ni siquiera en un solo ser humano), lo que impide

29 LA CHARITE, Raimond, *op. cit.*, p. 34.

30 Véase TOURNON, André, *op. cit.*

31 Véase, además de Tournon, *op. cit.*, Jean STAROBINSKI, *Montaigne en mouvement*. Paris, Gallimard, 1982, pp.197-199; Michael BARAZ, *L'être et la connaissance selon Michel de Montaigne*. Paris, José Corti, 1968, p. 194; y Michael Andrew SCREECH, *Montaigne and Melancholy. The Wisdom of the "Essays"*. Duckworth & Co. Ltd. 1983, pp. 107-109.

decir lo que el hombre es. De ahí que Montaigne se ensaye, esto es, opine a partir de sus experiencias, y se ofrezca no tanto como un modelo sino como un espejo. El lector de los *Ensayos* encuentra una propuesta, una manera de ocuparse de sí mismo, y también un material de experiencias con el que llevar a cabo su propio proyecto de estudio de sí mismo. Más que unos contenidos, lo que se transmite es una manera de hacer<sup>32</sup>.

Este tercer momento justifica las consideraciones que lleva a cabo Montaigne, como olvidándose del tema inicial, acerca de su salud corporal. Todos los detalles acerca de cómo come, duerme, defeca, son tantas experiencias que él ha sometido a juicio, y que le han permitido ser el mejor médico de sí mismo. Montaigne muestra con esos relatos de cuestiones que no parecen ser objeto de escritura que todo es importante, que no hay que menospreciar nada, pues todas las experiencias nos pertenecen. Nos muestra también que una de sus experiencias destaca sobremanera: la experiencia de la unión cuerpo-alma<sup>33</sup>. El cuerpo no es algo distinto de mí en el sentido que no es un objeto. Aris y Joukovsky explican muy bien qué significa esto con un ejemplo: tener dolor es experimentarse a sí mismo como un ser doloroso<sup>34</sup>. La situación es compleja, pues quien escribe no es ni el alma, ni el cuerpo, es Montaigne, que posee unas experiencias que atribuimos al alma y otras que atribuimos al cuerpo, pero que en cualquier caso son sus experiencias, experiencias que no parecen venir de fuera y que se sienten como propias, aunque a veces sean incontroladas y no respondan a un acto de voluntad. De este modo, la filosofía de Montaigne tanto puede ser filosofía del alma como filosofía del cuerpo, poniendo en práctica lo que Spinoza teorizará casi cien años después.

En las últimas doce páginas del capítulo la palabra “experiencia” ya no aparece, como también parece quedar lejos el inicio que plantea una alternativa filosófica a Aristóteles. Sin embargo, y este es el cuarto y último momento que quiero resaltar, casi al final nos encontramos con un fragmento que a menudo es citado y que no está de más recordar aquí, y que completa otro anterior aparecido unas páginas antes. Ambos sirven como conclusión no tanto a lo que Montaigne entiende por experiencia como al sentido y la utilidad que ésta puede tener:

(c) Composer nos meurs est nostre office, non pas composer des livres, et gaigner, non pas des batailles et provinces, mais l'ordre et la tranquillité à nostre conduite. Nostre grand et glorieux chef-d'oeuvre c'est vivre à propos. (III,13,1108)

32 “nous sommes sur la maniere, non sur la matiere deu dire” (III,8,928b).

33 Sería interesante reflexionar sobre la relación entre la posición de Montaigne al respecto y la de Descartes, que defenderá la evidencia de la unión alma-cuerpo aunque no pueda ser explicada de manera racional.

34 ARIS, Daniel & JOUKOVSKY, Françoise, op.cit, 87.

(b) C'est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoir jouyr loiallement de son estre. Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nostres, et sortons hors de nous, pour ne sçavoir quel il y fait. (c) Si nous avons beau monter sur des eschasses, car sur des eschasses encores faut-il marcher de nos jambes. Et au plus eslevé throne du monde si nous sommes assis que sus nostre cul. (III,13,1115)

### 3. CONCLUSIÓN. EL CONCEPTO MONTAIGNEANO DE EXPERIENCIA EN DESCARTES

Era necesario extenderse en el concepto de experiencia en Montaigne para comprobar en qué medida este uso está recogido por Descartes, y cuál es el valor que tiene en el conjunto de su filosofía. Ciertamente, el concepto de experiencia en Descartes, para ser tratado adecuadamente, necesita de una monografía<sup>35</sup>, y en ningún caso es el objetivo de este artículo. Tan solo se pretende apuntar que Descartes mantiene el concepto de experiencia de Montaigne, otorgándole un papel crucial en su propia filosofía. De este modo, Montaigne y Descartes no serían tan contrapuestos como se ha querido ver. Descartes utiliza el término experiencia (*experire*) de manera diversa. De manera general podemos definir la experiencia como aquello que la mente obtiene en la relación actual con el objeto. Así, la experiencia puede referirse a la percepción sensible y a las observaciones científicas, pero también a la conducta y a la metafísica. En especial, conocemos por experiencia la unión alma-cuerpo. En una carta a Elisabeth de Bohemia del 28 de junio de 1643<sup>36</sup> Descartes explica la diferencia entre las tres categorías de nociones primitivas que había enunciado en una epístola anterior: el alma se concibe por el entendimiento puro; el cuerpo, por el entendimiento y, preferiblemente, con la ayuda de la imaginación; la unión se concibe difícilmente con la sola ayuda del entendimiento, y otro tanto ocurre si le ayuda la imaginación, pero en cambio se concibe con gran claridad mediante los sentidos. Dicho de otra manera, la unión alma-cuerpo se concibe con claridad porque tenemos experiencia de ella. El primer conocimiento temporalmente hablando es el de la unión, y cuando se concibe la unión se está concibiendo el cuerpo y alma como una sola cosa. Tan sólo cuando se procede a la meditación metafísica se concibe claramente al alma y al cuerpo como cosas distintas. Pero sin abandonar la distinción conquistada, la unión, como indica Descartes a Elisabeth, permanece:

35 Un buen intento es el de Odette BARBERO, *Descartes. Le pari de l'expérience*. Paris, L'Harmattan, 2009.

36 AT III 690-696. Las referencias a la obra de Descartes se hacen por la edición de Adam y Tannery, indicando el número de volumen y la página. René DESCARTES, *Oeuvres*. 11 vols. Ed. Charles ADAM, C. & Paul TANNERY, Paris, Vrin, 1971.

suposant que votre Altesse avoit encore les raisons qui prouvent la distinction de l'ame et du corps sont presentes à son esprit, & ne voulant point les supplier de s'en défaire, pour se représenter la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soy-mesme sans philosopher; à sçavoir qu'il est une seule personne, qui a ensemble un corps & une pensé, lesquels sont de telle nature que cette pensé peut mouvoir le corps et sentir les accidents qui luy arrivent (AT III, 693-694)

En esa misma carta, Descartes señala que la mente humana no puede concebir con claridad simultáneamente la unión y la separación. Pero remarca que mientras la separación es objeto de la reflexión metafísica, la unión se constata desde la experiencia. Para concebir la separación necesitamos de la filosofía; para concebir la unión, no. En otras palabras, Descartes parece renunciar aquí a la filosofía, por cuanto la experiencia de la unión parece a filosófica. La afirmación de Montaigne en “Sobre la experiencia” referida a que conocerá bastante la “ley general del mundo” cuando la sienta se transmuta aquí para afirmar la realidad de la unión: conocemos la unión porque la sentimos, porque se nos presenta una experiencia tal que nos impide negarla. Dicho de otra manera, padecemos la unión.

Y, sin embargo, Descartes no es Montaigne. En éste, el ensayo es existencial antes que literario<sup>37</sup>, es la prueba del fracaso de la caza del conocimiento, la prueba que sobre el yo no hay claridad ni distinción, aunque es el lugar donde se dan las experiencias, y, por tanto, el lugar al que corresponde la gestión de la vida adecuada. En Descartes, la caza del conocimiento tiene éxito, pero eso no elimina esa experiencia existencial, pues la unión se sitúa, en tanto que noción primitiva<sup>38</sup>, al mismo nivel que la consideración del alma y del cuerpo por separado, cuya distinción es resultado de la meditación metafísica. Esto es, la reflexión filosófica no elimina la realidad vivida de la unión. Montaigne acaba haciendo una filosofía del cuerpo ante la imposibilidad de establecer ninguna verdad; Descartes, desde la aproximación que hacemos aquí, supone el intento de establecer verdades sólidas sin abandonar esa consideración unitaria del hombre, pues la filosofía no puede obviar la realidad experimentada del *unum quid*<sup>39</sup>. La experiencia de sí, pues, parece mantenerse en esa segunda modernidad planteada por Descartes, en un intento de hacer compatible la experiencia que hace posible el conocimiento con la experiencia que nos hace tomar consciencia de lo que somos y que nos orienta a la vida.

37 Laurent JENNY, *L'expérience de la chute. De Montaigne à Michaux*. Paris, PUF, 1997, p. 50.

38 AT III, 665.

39 Véase la sexta meditación metafísica.