

De Descartes a Montaigne. La constitución de otra subjetividad ante la crisis de la racionalidad moderna

Ricardo CATTANEO / Manuel TIZZIANI
Universidad Nacional del Litoral
(Santa Fe, Argentina)
(rcattaneo@fhuc.unl.edu.ar; manutizziani@hotmail.com)

RESUMEN

En estos tiempos en los que ya no se considera una novedad la crisis de la modernidad, de un modo acotado de entender al sujeto y a la racionalidad, nos hemos propuesto indagar otras experiencias, otros modos de constitución de la subjetividad en la historia de las ideas de occidente. En tal sentido, al modelo presentado por René Descartes, hemos contrapuesto el ejemplo que Michel de Montaigne nos ofrece a través de sus Ensayos. Así, este breve escrito ofrece algunas conclusiones parciales que hemos obtenido luego de una investigación emprendida en la línea de esa recuperación

PALABRAS CLAVE: *Espacio de experiencia; horizonte de expectativas; racionalidad; subjetividad; modernidad*

ABSTRACT

Nowadays in which the crisis of Modernity –or the crisis of a straight way of understanding subjectivity and rationality– is no longer considered as a novelty, our purpose is to research other experiences, other ways of constituting subjectivity in the History of occidental ideas. In this sense, we have opposed the example that Montaigne sets up in his Essays to that presented by René Descartes. In this paper, we try to offer some partial conclusions obtained from that work of opposition

KEYWORDS: *Space of experience; horizon of expectation; rationality; subjectivity; modernity*

1. Pasado presente

El caudal ingente de información al que nos vemos sometidos quienes vivimos en estos comienzos del siglo XXI, parece posibilitar una mirada más compleja de los cambiantes fenómenos culturales en que nos hallamos inmersos. Sin embargo, el entusiasmo por el acceso a esa diversidad parece venir acompañado por cierta preocupación ante la pérdida de marcos de referencias, a partir de los cuales juzgar dichas mutaciones. Así, los éxitos obtenidos en los avances de las tecnociencias se ven fuertemente contrastados con la incertidumbre que parece desolar el mundo de la vida cotidiana. La búsqueda de la exactitud matemática y el rigor lógico, de la certeza intelectual y la pureza moral como fines inherentes al proyecto de la “racionalidad moderna”, se sopesan nuevamente hoy

con la creciente demanda de una actitud tolerante ante las diversidades culturales, sus diferentes modos de expresión y sus plurales propuestas de convivencia.

¿Acaso la denominada “pérdida de las certezas”, vociferada en distintos medios y su consecuente reacción -que aún pretende sostener la necesidad de las mismas en determinados ámbitos-, no han puesto de manifiesto sino nuestro *horizonte de expectativas*¹, marcado históricamente por la consumación de *esa* modernidad? Cuando decimos *horizonte de expectativas* nos referimos a las creencias más arraigadas que han configurado nuestra visión histórica del mundo. Éstas constituyen, como señala Stephen Toulmin, el horizonte que “delimita el campo de acción en el que nos parece posible, o factible, cambiar los asuntos humanos y decir cuál meta se puede llevar a la práctica”². Tal vez sólo desde una reconsideración histórica de nuestro *espacio de experiencia*³ sea posible ensayar tales cambios para, quizás, llegar a ser otros.

Y si no, ¿de qué sirve tanto trabajo de siglos de cultura humana? Tal vez Michel Foucault tenía razón cuando expresaba que no cabe ya “buscar asimilar lo que conviene conocer, sino permitir desprenderse de uno mismo. ¿Qué valdría el empeño del saber, si solo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos, y no, en cierto modo y en la medida de lo posible, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar de modo diferente a como se piensa y percibir de otro modo a como se ve es indispensable para continuar contemplando o reflexionando [...]. Pero, ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿No consiste más bien, en vez de, en legitimar lo que ya se sabe, en comenzar a saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera?”⁴

Ahora bien, si revisamos la interpretación convencional de la modernidad que hemos heredado, tal vez podamos reconocer que la “búsqueda de una certeza” no se retrotrae más allá del proyecto cartesiano, instaurado en la primera mitad del siglo XVII.

¹ Cfr. R. KOSELLECK, *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona 1993, 333 y ss.

² S. TOULMIN, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 2001, 23.

³ “En la experiencia de cada uno transmitida por generaciones o instituciones siempre está contenida y conservada una experiencia ajena”. R. KOSELLECK, *Futuro pasado*, 338.

⁴ M. FOUCAULT, “*El uso de los placeres*”, en *Historia de la sexualidad II*, Siglo XXI, Madrid-México, 1987, 11-12.

De acuerdo con la recuperación de los hechos históricos “puros y duros”⁵, se nos hace manifiesto que dicha búsqueda tuvo lugar en medio de condiciones políticas, económicas, religiosas y sociales para nada prósperas⁶. En ese difícil contexto, es sabido que René Descartes (1596-1650) se vio ante la necesidad de procurar superar el estado de incertidumbre en que se vivía mediante un emprendimiento radical, a saber: “empezar todo de nuevo desde sus fundamentos”⁷ a partir del establecimiento de un conocimiento que fuera “cierto”, “firme”, “evidente” -esto es, “claro y distinto”-⁸. Tal propuesta se cristalizó a través del abandono de la filosofía práctica perteneciente a la tradición aristotélica, fomentada en las prácticas médicas, jurídicas y confesionales (la casuística moral). En vez de seguir el modelo del quehacer racional que para los eruditos del siglo XVI no era la ciencia matemática sino la jurisprudencia -como el ámbito en donde se ponía de manifiesto el vínculo que existía entre la racionalidad práctica y la temporalidad, destacando la diversidad local y el plano de lo particular, así como la fuerza retórica de la argumentación oral-⁹, Descartes consideró que era necesario concentrar todos los esfuerzos en la tarea de fundamentar la filosofía teórica recurriendo al modelo matemático. Sólo por esa vía se esperaba sentar bases sólidas que permitieran alcanzar posteriormente soluciones definitivas en el campo ético-político, tal como se habían alcanzado a través de la mecanización de la física¹⁰; todo ello mediante el seguimiento estricto del método “natural de la razón” que, aplicado en primer lugar a los fenómenos naturales, pudiera ir avanzando poco a poco hasta cubrir la totalidad del saber. Como puede constatarse, este proyecto trajo consigo un profundo cambio en el *horizonte de*

⁵ Esta expresión pertenece a S. TOULMIN. Cfr. *Cosmópolis*, 41.

⁶ La sangrienta y brutal Guerra de los Treinta Años (1618-1648) era solo el corolario de las ambiciones de los reyes que se aferraban a unos derechos anacrónicos; de la confrontación entre protestantes y católicos marcada por la intolerancia; de la depresión económica debida al fin del domino español (antes posibilitado por la acumulación de capitales a partir de los cargamentos de metales preciosos llevados de América); de las epidemias que asolaron Europa y de los cambios climáticos que afectaron la producción de alimentos y provocaron la penuria generalizada y el éxodo rural; y, como consecuencia de todo ello, sumada a la recesión económica de 1619 y 1622, de la disposición de una reserva de mercenarios listos para luchar por dinero o por convencimiento respecto de doctrinas cuya superioridad nadie podía dar una razón concluyente. Cfr. S. TOULMIN, *Cosmópolis*, 79 y sig.

⁷ R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas con Objeciones y Respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977, 17.

⁸ R. DESCARTES, *Discurso del método*, Colihue, Buenos Aires, 2004, 33.

⁹ Cfr. S. TOULMIN, *Cosmópolis*, 64.

¹⁰ Cfr. R. DESCARTES, *Principios de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995, 7.

expectativas a comienzos del siglo XVII, cuyas influencias más o menos notables persisten aún en nuestros días.

Esta salida cartesiana, más reaccionaria que novedosa según la lectura de Toulmin¹¹, ha contribuido no sólo a distanciar a la filosofía de las cuestiones prácticas, sino, primordialmente, ha determinado la constitución de la subjetividad del hombre moderno en esos mismos términos, saber: en tanto que sujeto epistémico¹². Ahora bien, es justamente esta imagen de sí del sujeto moderno, esto es, aquel que da sentido a su acción mediante la búsqueda de certezas, la que parece haber entrado en crisis. A nuestro criterio, es preciso considerar si este hecho, que parece tan novedoso para nuestro *horizonte de expectativas*, no debería ser sopesado desde el *espacio de experiencia* que constituye nuestro pasado-presente¹³. Esto es, desde aquellos acontecimientos que, incorporados en nuestra propia historia, pueden ser recordados o re-actualizados en orden a recobrar su sentido.

Indagando al respecto, nos ha llamado la atención que al revisar algunos rasgos que caracterizaron la prolífica recepción de la cultura grecolatina entre los humanistas del Renacimiento, ellos parecen presentársenos como una alternativa factible para afrontar los desafíos actuales marcados por alteridades, diferencias y pluralidades irreductibles. De esa exploración han resultado algunas preguntas que, si bien no pueden ser resueltas exhaustivamente en este escrito, son enunciadas aquí como orientadoras de nuestro curso de indagación: ¿cómo se ha constituido y en qué consiste esa *otra* subjetividad, a partir de un ejercicio filosófico arraigado en el quehacer práctico, característico de dicha cultura humanista? ¿Por qué razones ella fue dejada de lado en los comienzos de la modernidad para pretender fundar, sobre otras bases, una nueva subjetividad (*epistémica*)? ¿Qué aportes puede hacer la confrontación de tales modos de subjetivización a nuestra constitutiva necesidad de entendernos a nosotros mismos a partir de las relaciones humanas en las que nos hallamos insertos?

Siguiendo a Toulmin, hemos apreciado que la profusión de teorías a fines del siglo XVI acerca del orden natural y del orden político conllevaba una tolerancia escéptica, la

¹¹ Cfr. S. TOULMIN, *Cosmópolis*, 50 y sig.

¹² Cfr. M. FOUCAULT, “Cuidado de uno mismo y conocimiento de uno mismo” (Lección del 06.01.1982), en *Hermenéutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid, 1994, 40-41.

¹³ Cfr. R. KOSELLECK, *Futuro pasado*, 338.

cual era vivida como consciencia de los límites de nuestras capacidades prácticas e intelectuales. Consciencia de finitud que, a su vez, promovía una modestia en los asuntos prácticos -teológicos, jurídicos, médicos o morales- evitando de ese modo caer en la presunción dogmática y posibilitando una convivencia pacífica de los hombres en el reconocimiento de la pluralidad, ambigüedad y ausencia de certezas últimas. No obstante el entusiasmo que producían los escritos de los humanistas renacentistas -en especial de quien interesa resaltar aquí, a saber: la cándida exuberancia de los *Ensayos* de Michel de Montaigne (1533-1592)¹⁴- Descartes y algunos de sus contemporáneos juzgaron que tales escritos en nada habían contribuido a superar la trágica situación histórica que a partir de 1618 ellos estaban viviendo. En tal sentido, se consideraba que la tolerancia de las opiniones diversas era un lujo que sólo unos pocos podían permitirse: hacia 1620, muchas de las personas que ostentaban algún tipo de poder político o autoridad teológica, o moral, en Europa ya no veían al pluralismo, al escepticismo y a la tolerancia como “una opción viable”¹⁵.

Ante ese marco, se imponía con urgencia la “búsqueda de una certeza”, esto es, de “algún método racional para demostrar la corrección o incorrección de partida de las doctrinas filosóficas, científicas o teológicas”¹⁶; y de ese modo se justificó la decisión de “cerrar filas”, es decir, de estrechar los límites del debate racional dejando de lado las experiencias históricas, las descripciones etnográficas y la literatura greco-latina -que tanto habían aportado a la moral, el derecho y la política-, para ocuparse de aquellas cuestiones de la filosofía natural sobre las cuales era factible alcanzar alguna certeza que pudiera ser garantizada formalmente mediante el método matemático. Esta era la tarea que tomaba para sí, para su control, el sujeto moderno: su determinación como sustancia pensante capaz de operar sobre su naturaleza corporal y la naturaleza en general al modo instrumental. Esto constituía, al menos en su faz visible, la agenda temática de la modernidad.

¹⁴ M. DE MONTAIGNE, *Los ensayos. Según la edición de 1595 de Marie de Gournay*, Barcelona, Acantilado, 2007. Indicaremos con números romanos el correspondiente libro (I, II o III) y en numeración arábiga el número de capítulo. Las letras que antecederán a las citas textuales (*a*, *b*, *c*) se corresponden con la ediciones originales de la obra, a saber: *a*| 1580, *b*| 1588, *c*| 1595.

¹⁵ Ante la indefensión seguida tras la suspensión del juicio (*epojé*), no se alcanzaba ya la imperturbabilidad (*ataraxia*) deseada, sino, todo lo contrario; la incertidumbre intelectual y la tolerancia práctica, parecían ser, por entonces, inaceptables. Cfr. S. TOULMIN, *Cosmópolis*, 91.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, 92.

Ahora que los temas de esa agenda parecen haberse agotado, en estos tiempos en que ya no se considera novedad la crisis de ese sujeto moderno, son diversos los esfuerzos por procurar recuperar las experiencias que han configurado *otros modos* de constitución de la subjetividad en la historia de las ideas de occidente. A tales esfuerzos nos sumamos. En tal sentido, sugerimos prestar especial atención al significado de la obra de un pensador que bien puede representar uno de los enclaves más interesantes del humanismo renacentista tardío. Nos referimos a los *Ensayos* de Michel de Montaigne, obra singular que requiere nuevas lecturas -no apremiadas esta vez por la exigencia de hallar certezas-, que puedan reconducirnos a la recuperación lúcida de un pasado-presente desde el cual procurar una renovada constitución de una *otra* subjetividad y con ella, de otro modo de procurar alcanzar algún entendimiento de y con nosotros mismos. En este escrito nos proponemos ofrecer algunas conclusiones obtenidas luego de una investigación emprendida en la línea de esa recuperación¹⁷.

Para ello, ofrecemos a la deliberación algunas indicaciones respecto de lo que tal vez hoy más que nunca requiera ser pensado desde nuestro *espacio de experiencia*, a saber: a) el sentido, el alcance y las connotaciones que han traído aparejadas, para la constitución de un tipo de subjetividad, la decisión cartesiana de acotar los vínculos de la razón a sus intereses epistémicos; b) la necesidad de revisar las posiciones antitéticas asumidas con respecto a las creencias o convicciones políticas, morales y religiosas, atendiendo a las limitaciones manifiestas de nuestra capacidad de resolución de tales problemas, y ante la demanda de tolerancia y de respeto mutuo entre las diversas expresiones culturales.

2. De la “razón desvinculada” a la recuperación de *l’humaine condition*

Tanto Montaigne como Descartes fueron dos grandes *egotistas*¹⁸. Ambos eligieron como senda de estudio el camino del yo, ambos abocaron gran parte de sus esfuerzos a “conocerse a sí mismo”, ambos con motivos diferentes: el cartesio, por encontrarse

¹⁷ Los autores forman parte de un proyecto de investigación CAI+D (Corrientes de Acción para la Investigación y el Desarrollo) del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL) titulado: “Conocimiento y libertad. El ideal de la sabiduría clásica en la filosofía moderna” (2009-2012); continuación de un proyecto anterior denominado: “Tradición clásica y filosofía moderna: el juego de influencias” (2005-2008).

¹⁸ Paul VALÉRY es quien afirma que “el verdadero método de Descartes debería llamarse el *egotismo*” (en, *Descartes por detrás*, Buenos Aires, Losada, 2005, 114; el subrayado es del original). Creemos que dicha denominación, aunque con muy diferentes connotaciones, puede ser aplicado a MONTAIGNE.

profundamente desilusionado y perturbado por una fallida búsqueda de certeza realizada durante años tanto en “una de la más célebres escuelas de Europa”¹⁹ como en el gran libro del mundo²⁰; el perigordino, con la intención de entregarse al ocio y para pasar los más cómoda y relajadamente lo poco que -a su juicio- le quedaba de vida, profundamente convencido de que ese era el camino hacia la madurez de espíritu y la sabiduría²¹. Uno buscaba la verdad, el otro a sí mismo; uno nos legó una filosofía en primera persona que pretende ser universal y que termina encerrándolo dentro de su propio ámbito subjetivo, el otro nos proveyó de una serie de ensayos y reflexiones acerca de sí mismo en las que “misteriosamente”²² cada uno de nosotros podemos reconocernos en tanto seres humanos. Uno terminó en un racionalismo dogmático, el otro en un escepticismo tolerante y plural. Uno dijo haber hallado la certeza, el otro el caos.

Descartes se enfrentó al escepticismo de su época como un enemigo acérrimo y buscó la certeza que Montaigne había descartado casi de plano en sus reflexiones. Para lograr su cometido, debió librarse de todo aquello que le brindara la más pequeña sospecha de inducirlo al error. Entre dichas fuentes se encontraban, como es sabido, los sentidos que a través de la corporalidad lo ponían en contacto con el mundo. Así, en las dos primeras *Meditaciones metafísicas* puede verse como el sujeto que medita va descarnándose poco a poco, librándose de todo aquello que cree que no le pertenece -la tradición, las enseñanzas heredadas, el mundo de la cultura, e, incluso, su propia corporalidad-, hasta lograr quedarse con lo que, a su criterio, le es verdaderamente propio²³. Es en este camino en el que Descartes llega a concebirse a sí mismo como una “razón desvinculada”²⁴. Es decir, como una cosa que piensa -un alma, una razón-, una sustancia pensante que es radicalmente diferente del cuerpo, concebido ahora como sustancia extensa.

¹⁹ Esto es, el Colegio Real de La Flèche, recientemente creado, por esa época, por ENRIQUE IV. R. DESCARTES, *Discurso del método*, 61.

²⁰ Cfr. R. DESCARTES, *Discurso del método*, 9.

²¹ Cfr. M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, I, 8.

²² Cfr. D. FRAME, “Introduction” en *The Complete Essays of Montaigne*, Stanford University Press, Stanford CA, 1965, v-vi.

²³ Podría interpretarse este ejercicio cartesiano, como la puesta en práctica de las máximas del filósofo estoico EPICTETO, quien en su *Enquiridión* nos insta a separar aquello que depende de nosotros de aquellos que no lo hace, como primer paso que nos conduce hacia la *autarquía*. Cfr. EPICTETO, *Máximas*. Losada, Buenos Aires, 2007.

²⁴ Cfr. Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 1996, 159-173.

Así, Descartes se separa de su cuerpo y del mundo, de tal modo que uno de los mayores problemas teóricos a los que se enfrentará en lo sucesivo, y que legará a toda la tradición racionalista posterior, será el de garantizar la interacción entre dos sustancias radicalmente opuestas: la *res cogitans* y la *res extensa*. Con ese mundo circundante solo parece mantener un único tipo de relación *-instrumental-*, al poseer plena conciencia de su ser inmaterial. Se perfila de esta manera, una “fisura ontológica”²⁵ de la que buscarán escapar los post-cartesianos. El hombre, de allí en más, parece situarse como un observador externo no sólo respecto del mundo sino también respecto de su propio cuerpo y de los demás hombres. Luego, el sujeto se concibe a sí mismo como un espectador foráneo, desinteresado y aislado en un solipsismo infranqueable. En su pretensión de lograr claridad y exactitud, Descartes nos arrastra a una perspectiva desvinculada “objetivando la experiencia encarnada”²⁶, haciendo del hombre un sujeto de conocimiento.

Del otro lado, encontramos a Michel de Montaigne, quien declara: “*b*| Yo, que no me muevo sino a ras de tierra, detesto la inhumana sabiduría que nos quiere volver desdeñosos y hostiles hacia el cuidado del cuerpo”²⁷. Frente a la postura racionalista y desvinculante, sus *Essais* se erigirán en una alternativa *avant la lettre* que, antes de establecer un conocimiento cierto y una objetivación de nuestra condición humana, busca amablemente conducirnos a una investigación (*skepsis*) indefinida²⁸ de nosotros mismos en el reconocimiento de nuestra finita condición.

Si bien, es posible conjeturar que al momento de su retiro de la vida pública Montaigne tenía la expectativa de encontrarse a sí mismo en consonancia con el cosmos, también es posible constatar que muy pronto esa esperanza se desvanece, al no hallar en el ocio la madurez y la sabiduría que buscaba sino todo lo contrario: “*a*| [Mi espíritu] como un caballo desbocado se lanza con cien veces más fuerza a la carrera por sí mismo de lo que hacía por otros. Y me alumbrá tantas quimeras y monstruos fantásticos,

²⁵ La expresión pertenece a Charles TAYLOR. *Fuentes del yo*, 161.

²⁶ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, 162

²⁷ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, III,13, 1653.

²⁸ “El ensayo desafía amablemente al ideal de la *clara et distincta perceptio* y de la certeza libre de dudas. En conjunto cabría interpretarlo como protesta contra las cuatro reglas que el *Discours de la méthode* de Descartes erige al comienzo de la ciencia occidental moderna y su teoría”. Th. ADORNO, “El ensayo como forma” en *Notas sobre literatura. Obra completa*, 11, Akal, Madrid, 2003.

encabalgados los unos sobre los otros, sin orden ni propósito, que, para contemplar a mis anchas su insensatez y extrañeza, he empezado a registrarlos, esperando causarle con el tiempo vergüenza a sí mismo”²⁹. Lejos de la certeza, lo que su interior le ofrece no es más que caos e incertidumbre, al que sólo parece encontrarle un remedio y a muy largo plazo: la escritura de sí como registro de su multifacética identidad³⁰. Comienza, entonces, un registro inacabado e inacabable³¹ de experiencias, sentimientos y pensamientos, a través de una exploración y una explicitación constante de sí mismo, que busca delimitar los difusos contornos de esta múltiple y cambiante condición propia de todo hombre. Montaigne se embarca así en esta paradójica tarea de *querer empuñar el agua*³², y poco a poco, va registrando en sus escritos una serie de momentos o más precisamente de instantes al mismo estilo de Rembrandt, constituyendo así un autorretrato en el que cualquier ser humano sea capaz de reconocerse, en tanto que “*b* | cada hombre comporta la forma entera de la condición humana”³³.

Para Montaigne es sencillamente imposible concebir al sujeto de modo sustancial. Pues, como bien nos aclara Ian Maclean, la utilización de la expresión lingüística “el yo” - en tanto que “yo” funciona como sustantivo-, no se conoce con anterioridad a la reflexión cartesiana³⁴. Así, se pone de manifiesto que Montaigne ha propuesto una constitución de la subjetividad diferente a la cartesiana, ya no como una sustancia inmutable que adquiere su identidad a partir de la persistencia de su mismo ser, sino como un ser en permanente mutación, un *yo* hecho de retazos: “*a* | Estamos por enteros hechos de retazos [*fait de lopins*], y nuestra contextura es tan informe y variada que cada pieza, cada momento, desempeña su papel. Y la diferencia que hay entre nosotros y nosotros mismo es tanta como la que hay entre nosotros y los demás”³⁵. Montaigne, a diferencia de Descartes, no se presenta como un ser puro y purificado mediante una ascesis símil-estoica, como un yo que ha atravesado un arduo camino (o *método*, en sentido griego) en el que ha podido ir

²⁹ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, I, 8, 45.

³⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Ética, estética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*. Barcelona, Paidós, 1999, 294.

³¹ “*b* | ¿Quién no ve que he tomado una ruta por la cual, sin tregua y sin esfuerzo, marcharé mientras queden tinta y papel en el mundo?” M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, III, 9, 1409.

³² Cfr. M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, II, 12, 909.

³³ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, III, 2, 1202.

³⁴ “[Montaigne] no posee, a sí mismo, un nombre común para designar su objeto, *el yo*; este sustantivo no estaba en curso antes de Descartes”, I. MACLEAN, PUF, París, 1996, 70. La traducción es nuestra.

³⁵ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, II, 1, 488.

liberándose de todo lo que le es ajeno, logrando con ello conducirse hacia la luz de la verdad. Por el contrario, se nos revela como una especie de *collage* que no es capaz de distinguir aquellos fragmentos propios de los ajenos³⁶. Pues en definitiva, su yo no conforma su identidad más que de retazos de alteridad.

En tal sentido, el autoconocimiento se presenta en Montaigne como la condición de posibilidad de la aceptación de lo que somos: “aceptar los límites de nuestra condición presupone entender dichos límites, aprender a perfilar sus contornos, diríamos, desde dentro”³⁷. Este conocimiento de nosotros mismos y de nuestros límites, es lo que nos conduce a vivir nuestra vida según nuestra finita *humaine condition*, sin perseguir vanas fantasías que no hacen sino extraviarnos al intentar erigirnos en los escrutadores del universo sin convertirnos en otra cosa que en los “bufones de la farsa”³⁸. Siguiendo el precepto antiguo *secundum naturam vivere*, debemos pues, seguir a nuestra naturaleza allí donde ella sabiamente ha de conducirnos y actuar conforme a nuestra finita forma de ser; pues, según las propias palabras de nuestro ensayista: “*b*| Es una perfección absoluta, y como divina, saber gozar lealmente del propio ser”³⁹. No hay nada más perfecto para el hombre que conducirse según su ser natural y no alejarse de su camino con pensamientos que lo conducen más allá de las nubes sin hacer más que rebajarlo y sumirlo en el lodo: “*c*| Entre nosotros, son cosas que siempre he visto en singular acuerdo: las opiniones supracelestes y el comportamiento subterráneo”⁴⁰.

Los *Essais* de Montaigne, entonces, se asemejan a un libro de aceptación, donde cada uno de nosotros puede trazarse un camino hacia su interior con el objetivo de constituirse en un ejemplo -no en un modelo-⁴¹ de lo que cualquiera es capaz de encontrar en lo más íntimo de sí mismo: la infinita diversidad, o en otras palabras, la alteridad que nos constituye. Montaigne, proponiéndonos “una vida baja y sin lustre”⁴² ataca las presuntuosas teorías filosóficas y nos insta a recordar que más allá de nuestras

³⁶ Como afirma F. BRAHAMI: “A este respecto, la oposición realmente pertinente entre Montaigne y Descartes no es la que separa un yo concreto de un yo abstracto, un yo individual de un yo universal, sino la que separa un yo fragmentado [*je éclaté*] de un yo unificado [*je unifié*]”. F. BRAHAMI, “Pouquoi prenons-nous titre d’être?” en *Revue de Métaphysique et de Morale*. N° 1, 2006, 24. La traducción es nuestra

³⁷ CH. TAYLOR, *Fuentes del yo*, cit. 195.

³⁸ Cfr. M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, III, 9, 1495.

³⁹ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, III, 13, 1668.

⁴⁰ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, III, 13, 1667.

⁴¹ Cfr. F. BRAHAMI, “Pouquoi prenons-nous titre d’être?” 22.

⁴² Cfr. M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, III, 2, 1202.

vanas fantasías no encontraremos en nosotros sino viento y caos; tal cual encontró él en aquellos comienzos del año 1572, cuando convencido de poder hacerse más maduro y más sabio, decidió retirarse a su biblioteca para legarnos esta colección de garabatos que pueden ser presentados como una alternativa *avant la lettre* a la certeza de un sistema filosófico cuya garantía de apodicticidad es un *yo desvinculado*.

3. De la razón onnisapiente al reconocimiento de nuestras limitaciones

Luego del asesinato de Enrique IV en 1610, la política de tolerancia que éste había desplegado en Francia -sobre todo a partir del Edicto de Nantes (1598)-, comenzaba a mostrarse como inviable. Como consecuencia de ello, la presión por la ortodoxia de las ideas que se generó en torno a los pensadores y la adecuación de las mismas a las doctrinas religiosas, fue mucho más fuerte de 1611 en adelante de lo que habían sido en la época en que habían publicado sus escritos humanistas del Renacimiento como Erasmo o Montaigne. Como señala Toulmin: “En las décadas de 1580 y 1590, la aceptación escéptica de la ambigüedad y de una vida inmersa en la incertidumbre política era aún una política viable. Pero en 1640 este ya no era el caso”⁴³. En dicho contexto, vemos al propio René Descartes casi urgido por la necesidad de recibir la aprobación de sus escritos por parte de los doctores de la “Sagrada Facultad de Teología de París”⁴⁴, a quienes dedica su *Meditaciones acerca de la filosofía primera en las cuales se demuestra la existencia de Dios, así como la distinción real entre el alma y el cuerpo*⁴⁵.

A veces solemos olvidar, deslumbrados por la resplandeciente aparición en escena de la certeza que trae aparejado, para Descartes, el *cogito* -convertido en *criterio de verdad*- y la consecuente posibilidad de empezar a erigir el nuevo edificio del saber, que uno de los objetivos primordiales de esas *Meditaciones* era el de ofrecer una clara demostración de la existencia de Dios y de la distinción real entre el alma -inmortal- y el cuerpo⁴⁶. Pero más allá de las propuestas realizadas por el cartesio en tal sentido, lo que parece desprenderse de una minuciosa lectura de la obra es que con la introducción de la hipótesis del “genio

⁴³ S. TOULMIN, *Cosmópolis*, cit. 78.

⁴⁴ R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, 3.

⁴⁵ Publicada en latín en 1641 y en francés en 1647 como *Meditations metaphysiques*.

⁴⁶ Probablemente, respondiendo de ese modo al pedido que le hiciera el cardenal BÉRULLE (gran contrarreformista francés), en París, hacia fines de 1628. Cfr. R. POPKIN, *Historia del escepticismo*, 262 y sig.

maligno”⁴⁷, toda norma de lo que decimos saber con certeza queda sujeta a la más corrosiva de las dudas.

De ello resulta que no solo la información obtenida por los sentidos puede ser engañosa, ilusoria e irreal, sino que hasta la razón misma, aún en las condiciones más favorables -como en el ámbito de las matemáticas-, puede errar. ¿Es suficiente con sostener, desde nuestra *humana concepción*, la veracidad y bondad divinas como garantía del funcionamiento de nuestras facultades, y de todo lo que ellas nos permiten conocer a nivel sensible, o demostrar a nivel inteligible -por caso que Dios existe o que el alma es inmortal-?

Es cierto que respecto de nuestra existencia, en tanto seres pensantes, no podemos razonablemente dudar. También es cierto que, como señala Granada, al menos para nuestra mente finita constituida de acuerdo con las “verdades eternas”⁴⁸ -que Dios libremente ha creado y que se hallan impresas en nuestra alma de forma innata-, no podemos representarnos otra alternativa y solo cabe concebir tales ideas como necesarias -por caso, el principio de no contradicción- y eternamente válidas en virtud de la inmutabilidad y veracidad divinas⁴⁹. Pero con ello Descartes no solo parece suponer la distinción escolástica entre *potentia ordinata* y *absoluta* de Dios, sino que parece a su vez inclinarse por considerar que tales verdades eternas son criaturas contingentes, fruto de la voluntad ordenadora de Dios con la cual autolimita su libertad.

En tal caso, concluye Granada, “matemática y lógica, incluso el principio de contradicción, son creaciones libres de Dios: «Dios no puede haber estado determinado a hacer que fuera verdad que los contradictorios no pueden darse al mismo tiempo y por consiguiente ha podido hacer lo contrario [...] Que Dios haya querido que algunas verdades fueran necesarias, no es lo mismo que decir que ha querido necesariamente

⁴⁷ ¿Argumento tomado del mismo MONTAIGNE, según lo expresa PASCAL en su *Entretien avec Sici sur Epictète et Montaigne* o elaborado a partir del famoso caso del cura GRANDIER y las dudas surgidas sobre la validez de los testimonios prestados por las monjas “poseídas” del convento de Loudun (1634)? Cfr. R. POPKIN, *Historia del escepticismo*, 268 y sig.

⁴⁸ La tesis cartesiana de la “creación de las verdades eternas” aparece por primera vez en las cartas a MERSENNE (del 15.04, del 06.05 y del 27.05 de 1630) y es reiteradas en las *Respuestas* a las quintas y sextas *Objeciones* a las *Meditaciones*.

⁴⁹ Cfr. M. A. GRANADA, “La revolución cosmológica: de Copérnico a Descartes” en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, tomo 21, Trotta, Madrid, 53.

[...]»⁵⁰. Pero, además de nuestra certidumbre de que Dios es un ser perfecto, bueno y veraz, ¿qué otra seguridad tenemos, como le preguntó Mersenne, de que no nos puede mentir o engañar? ¿Y si, en términos de su potencia absoluta, fuera todo diferente a como lo pensamos o creemos que es?

La respuesta dada por Descartes a las “segundas objeciones” recogidas por Mersenne puede ser al respecto muy reveladora: “Diré primero que, ni bien pensamos concebir claramente alguna verdad, nos sentimos naturalmente inclinados [o persuadidos] a creerla. Y si tal *creencia es tan fuerte* que nos hace imposible dudar de lo que así creemos [no tenemos razones para dudar de la verdad de la que nos hemos persuadido], nada más hay que indagar: poseemos toda la certeza que puede razonablemente desearse. ¿Qué puede importarnos que alguien imagine ser falso a los ojos de Dios o de los ángeles aquello de cuya verdad *estamos enteramente persuadidos*, ni que diga que, entonces, es falso en términos absolutos? [...] Pues estamos suponiendo aquí una creencia o persuasión tan firme que en modo alguno puede ser destruida, siendo entonces *lo mismo* que una certeza perfectísima”⁵¹.

Si, como señala Popkin, todo lo que tenemos es esa “creencia o convicción tan fuerte” que la duda radical parece ser imposible para nuestra certeza subjetiva, no obstante, todo lo que sabemos o creemos saber aún puede ser falso “absolutamente hablando”. Tal vez al llevar la duda al extremo de suponer hipotéticamente un *malin genie* - astuto y poderoso, que puede hacernos creer que lo que concebimos clara y distintamente es verdadero cuando quizás no sea así-, se ha introducido de un modo involuntario una diferencia entre las verdades que podemos conocer a partir de nuestra certeza subjetiva - norma de verdad- y de la garantía divina -por nuestra fe natural en la gracia divina, como decía Descartes: «que Dios haya querido que algunas verdades fueran necesarias...», que nos ha dado la capacidad de razonar y de sentir que tenemos- y lo que Dios bien pudo haber querido necesariamente y que nosotros desconocemos.

El cartesio relativiza luego ese problema sosteniendo que nuestra certidumbre subjetiva basta porque es todo lo que jamás tendremos. Pero con ello no ha logrado

⁵⁰ R. DESCARTES, *Carta a Mesland* del 02.05.1644. Citado en M. A. GRANADA, *La revolución cosmológica*, 53.

⁵¹ R. DESCARTES, “Respuesta a las segundas objeciones”, en *Meditaciones metafísicas*, 118. El subrayado es nuestro.

convencer a sus contemporáneos de que ha podido dejar sin efecto las razones para dudar que sugirieran los escépticos. Y como muchos de ellos eran a su vez fieles creyentes, las argumentaciones esgrimidas para demostrar la existencia de Dios o la inmortalidad del alma no tuvieron la acogida esperada por su autor.

Aún así, lo hemos indicado más arriba, para Descartes ya no era posible permanecer en ese estado de incertidumbre que parecía ser el clima que respiraban los escépticos que le precedieron. Urgido por la necesidad de certeza y por la no menor necesidad de adecuarse a la ortodoxia, juzgaba inviable la pretensión de continuar con la indecisión, o al menos el aplazamiento de la misma, en el ámbito de la religión⁵². Precisamente en ese ámbito era preciso encontrar, a través del método geométrico de la razón universal, un punto firme que sirva de sustento a todo su sistema filosófico; con ello, quizás, solo procuraba “reinstalar la visión medieval frente a la novedad renacentista”, estableciendo de nuevo desde sus fundamentos “una filosofía adecuada para la cosmovisión cristiana a la luz de la revolución científica del siglo XVII”⁵³.

Lo cierto es que Descartes buscó, tal vez sin mucho éxito, superar el escepticismo sin dejarse llevar por su aliado, el fideísmo, tal como había sido sostenido por Montaigne y otros escépticos contemporáneos. Para los fideístas el escepticismo puede ser el mejor aliado de la fe, dado que pone en evidencia las contradicciones de la razón, hace al hombre consciente de la debilidad de sus fuerzas cognoscitivas y de la necesidad de una ayuda celestial: “a| los hombres que lo han comprobado y sondeado todo, y que no han descubierto, en este amasijo de ciencia y en esta provisión de tantas cosas distintas, nada sólido y firme, y nada más que vanidad, han renunciado a su presunción y reconocido su condición natural”⁵⁴. “a| No hay otra invención humana tan verosímil y tan útil. Esta presenta al hombre desnudo y vacío, consciente de su flaqueza natural, pronto a recibir de alguna fuerza externa de lo alto, desprovisto de ciencia humana, y tanto más apto para alojar en sí la divina, c| aniquilando su juicio para ceder más sitio a la fe. [...] b| Es un

⁵² Al modo como lo había sugerido MONTAIGNE en su ensayo «Los cojos» (III, 11): “Admitamos alguna forma de sentencia que diga: «la corte no entiende nada», con mayor libertad e ingenuidad que lo hicieron los aeropagitas, que, viéndose apremiados por una causa que no podían desenmarañar, ordenaron que las partes volviesen al cabo de cien años”. M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, III, 11, 1537.

⁵³ R. POPKIN, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983, 259. Como señala este reconocido historiador, esa sería la interpretación “conversadora” de la filosofía cartesiana, sostenida por E. GILSON (1913 y 1930), H. GOUIER (1924), A. KOYRÉ (1922) y R. LENOBLE (1943).

⁵⁴ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos* II,12, 734.

papel en blanco listo para recibir del dedo de Dios las formas que a Él le plazca grabar”⁵⁵.

Montaigne, por su parte, había entrado en contacto con el escepticismo gracias a Henri Estienne, quien había editado en 1562 los *Esbozos Pirrónicos* de Sexto Empírico. Como es sabido, esta obra contiene una presentación más o menos sistemática del pirronismo, recuperando para la memoria de occidente los diferentes *tropos* (o razones para dudar que conducen al investigador hacia la *epojé* -o suspensión del juicio-). En medio de un fervoroso ámbito intelectual, marcado además por las pretensiones reformistas de Lutero y por las ardorosas discusiones en torno del *criterio de fe* entre católicos -que se apoyaban en la tradición-, y protestantes -promotores del libre examen de las escrituras-, aparece, entre otras, la figura del ensayista.

Criado en el seno de una familia atravesada por tales disputas⁵⁶, se vio fuertemente afectado por la lectura de las obras de Sexto a mediados de la década de 1570. Como consecuencia de esa conjunción de elementos, a la que se le debe sumar la solicitud que su padre para que realice la traducción de la *Theologia naturalis sive Liber Creaturarum* (1434-1436) del médico español Ramón Sibiuda -o Raimundo Sabunde- y el probable pedido por parte de Margarita de Valois -esposa de Enrique de Navarra- para que elabore una defensa de dicho libro, obtenemos uno de los ensayos más significativos que Montaigne nos haya legado: la «Apología de Ramón Sibiuda» (II, 12).

En este ensayo, Montaigne comienza asegurando que, debido a las dos duras críticas que dicho teólogo había recibido, se sintió casi obligado a defenderlo no sólo por la cercanía que había adquirido en esa tarea de traducción sino además porque dicho escrito había sido recomendado a su padre como un remedio muy eficaz contra el luteranismo que acechaba en todas direcciones. Así, el ensayista se propone a descargar al libro de dos acusaciones principales: la primera, que la religión cristiana no debe basarse en razones sino en la sola fe; y la segunda, que los argumentos que Sibiuda había aportado para la defensa de la religión no eran ni muy claros ni muy buenos. Según Popkin, el primero de estos tópicos permite a Montaigne desarrollar su fideísmo, mientras que el segundo, le abre el camino a su posición escéptica. Estas dos posiciones no se conciben a su vez como antagónicas, sino más bien como complementarias. El escepticismo y el

⁵⁵ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos* II,12, 743-744.

⁵⁶ El padre de MONTAIGNE era un ferviente defensor del catolicismo, su madre provenía de una familia judía recién convertida y tres de sus hermanos se convierten a la fe reformada.

fideísmo, al menos en la época de la primera modernidad a la que alude Toulmin, son perfectamente compatibles; más aún, durante mucho tiempo, el pirronismo fue considerado como el mejor aliado del catolicismo en tanto que “al controvertir todas las teorías humanas [fundadas en la razón], curaba del dogmatismo a la gente y la preparaba para aceptar la doctrina de Cristo”⁵⁷.

Así, a lo largo de la «Apología», aun reconociéndose como un hombre no versado en teología, Montaigne se propone realizar un contraataque contra aquellos que habían criticado la suficiencia de las razones de Sibiuda, y no encuentra mejor camino para ello que “a| aplastar y pisotear el orgullo y la soberbia humana, hacerles sentir [a los críticos] la inanidad, vanidad y nada del hombre, arrancarles de los puños las miserables armas de su razón”⁵⁸. Organiza un contraataque en el que terminará no sólo estrujando y arrastrando por el piso la razón de aquellos que han creído posible el dar buenas razones de la existencia de Dios, sino la de todos los hombres en general, aún incluso -lo que resultó siempre un tanto paradójico- la del defendido mismo.

Según la opinión de Montaigne, quien en este sentido parece haberse encontrado bajo cierta influencia del nominalismo de Ockham⁵⁹, hay una separación radical entre Dios y las criaturas, un abismo ontológico entre un ser omnipotente y una criaturilla vil y despreciable. Así, es imposible que el hombre pueda comprender algo que está tan por encima de su cabeza, y como consecuencia de ello, no puede siquiera hablar afirmativamente de este supremo ser. Tal pretensión, sería para nuestro autor, “a| arrogarse la superioridad de tener en la cabeza los términos y los límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra madre naturaleza; y no hay locura más notable en el mundo que reducirlos a la medida de nuestra capacidad y aptitud”⁶⁰. Y en consonancia con dicha opinión, Montaigne concluye: “a| Entre todas las opiniones humanas y antiguas acerca de la religión me parece que tuvo más verosimilitud y excusa aquella que

⁵⁷ G. HERVET, “Prefacio” a *Adversus Matemáticos*. Citado en POPKIN, Richard *Historia del escepticismo*, 71.

⁵⁸ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, II, 12, 646.

⁵⁹ Cfr. P. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, “La presencia de Montaigne en la filosofía del siglo XVII”. *Actas del simposio "Filosofía y ciencia en el Renacimiento"*. Universidad Santiago de Compostela, 1988

⁶⁰ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, I, 26, 235.

reconocía a Dios como una potencia incomprensible”⁶¹.

Esta opinión del ensayista no le impedía, sin embargo, ser un buen católico; pues, como disponía el antiguo pirronismo, aún manteniendo el juicio libre de inclinación y evitando que su voluntad se vea arrastrada hacia un lado de la balanza, Montaigne seguía las opiniones y las tradiciones del país en el que vivía⁶²: “a| el sabio debe por dentro separar su alma de la multitud, y mantenerla libre y capaz de juzgar libremente las cosas; pero, en cuanto al exterior, debe seguir por entero las maneras y formas admitidas”⁶³, nos dice. Así, el hombre de entendimiento es quien reconoce que hay cuestiones controversiales que no puede obtener una solución definitiva, pues en ellas es posible oponer razones contrarias y de igual peso; es allí en donde la costumbre recibida y la tradición en la que uno ha sido criado entra en juego y determina el comportamiento correcto o incorrecto. La religión cristiana, a ojos de nuestro ensayista, es uno de esos ámbitos en los cuales no puede alcanzarse una solución definitiva apoyada en la razón, y que debe esperar encontrar su apoyo en la fe, y principalmente en el peso de nuestra tradición; así afirma: “b| Somos cristianos por la misma razón que somos perigordinos o alemanes”⁶⁴.

Para concluir esta sección, podemos decir apoyándonos en las consideraciones de Frédéric Brahami, que en cierto sentido tanto para Montaigne como para Descartes, el *yo* puede ser entendido a partir de su relación con Dios. Pero mientras en “Descartes, existe todavía, y a pesar de la equivocidad, alguna cosa en la cual el hombre y Dios participan igualmente”⁶⁵ esto es, es su ser sustancial; en el ensayista el *yo* se opone radicalmente a esa naturaleza inmutable acerca de la cual el hombre no es capaz de pronunciar palabra. Para Montaigne, el *yo heraclíteo* expuesto al final de la «Apología» en nada se asemeja a ese Dios, único al cual propiamente se puede atribuir el calificativo de *ser*⁶⁶, y única denominación que a su vez pueden los hombres atribuirle sin corromper su naturaleza.

⁶¹ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, II, 12, 755. “Según Montaigne no solamente nosotros no podemos comprender a Dios, sino que tampoco podemos concebirlo o aprehenderlo”, F. BRAHAMI, “Pourquoi prenons-nous titre d’être?”, 32. La traducción es nuestra.

⁶² Para ahondar en esta cuestión Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Libro I, IX: “Del criterio del escepticismo”, Planeta De Agostini, Madrid, 1999.

⁶³ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, I, 22, 143.

⁶⁴ M. de MONTAIGNE, *Los Ensayos*, II, 12, 640.

⁶⁵ F. BRAHAMI, “Pourquoi prenons-nous titre d’être?”, 33.

⁶⁶ Cfr. M. de MONTAIGNE, Michel de *Los Ensayos*, II, 12, 909-913.

4. Futuro-pasado

No hemos de redundar aquí en muchas de las declaraciones que antes vertimos. Como lo hemos señalado, las mismas han resultado de una investigación que aún se halla en curso y que por ello mismo debemos seguir sometiendo a una cuidadosa revisión. De allí que para las cuestiones planteadas al comienzo del presente escrito acerca de los diversos modos de constitución de la subjetividad tanto en Montaigne como en Descartes, sabemos que aún no estamos en condiciones de dar respuestas definitivas -si ello fuera posible-, dada la complejidad de las mismas. No obstante, nuestro interés aquí no era otro que ofrecer algunos elementos que permitan promover una deliberación en tal sentido; una deliberación que nos permita, a su vez, en tanto primeros lectores de lo aquí escrito, comprender cuál es nuestro *horizonte de expectativas* a partir de un reconocimiento más atendido a los acontecimientos históricos y a la historia de la ideas que han configurado nuestro *espacio de experiencia*.

En muchas ocasiones hemos escuchado decir que la mejor manera para comprender el camino que debemos tomar es mirar hacia nuestro pasado y aprehender cuál ha sido el sendero que otros, sobre todo en momentos de indecisión, han sabido transitar. Quizás por ese motivo nos hemos interesado por seguir los estudios sobre la historia de las ideas, en especial del Renacimiento y la Modernidad, que notables historiadores han ofrecido desde la segunda mitad del siglo XX -entre muchos otros recurrimos aquí a dos: Richard Popkin y Stephen Toulmin-. Tal vez a partir de esa experiencia escrutadora podamos reconocer, al menos en parte, aquello de que la historia bien puede erigirse en *magistra vitae*⁶⁷. En especial, cuando se trata de pensar los inagotables desafíos que nos interpone el mundo contemporáneo, gestado en buena medida desde cierta perspectiva de un futuro-pasado; esto es, desde aquella vinculación

⁶⁷ La expresión *historia magistra vitae* fue acuñada por primera vez por el filósofo y orador romano Cicerón, y tiene como fundamento el otorgar, principalmente, a la historia de vida de los personajes más ilustres una inacabable riqueza, en tanto tesoro de experiencia humana que puede ser actualizado por diferentes personas en disímiles situaciones de vida. En la época del Renacimiento, dicha concepción de la historia como maestra de vida, fue defendida por ejemplo por Montaigne, principalmente en su conocido ensayo titulado «Los libros» (II, 10).

entre lo antiguo y lo futuro, cuya relación sólo podemos desentrañar “cuando hemos aprendido a reunir los dos modos de ser que son el recuerdo y la esperanza”⁶⁸

Por eso, nuestra propuesta de revisar algunas tradiciones anteriores al siglo XVII para tratar de recuperar *otros* modos de constitución de subjetividades humanas, obedece a la necesidad de poner en evidencia que tales aspectos parecen haber sido desechados por la búsqueda cartesiana de hallar una certeza, dejando para una futura exposición consignar las connotaciones que ello trajo aparejado para el derrotero de occidente. Retroceder hasta la figura del ensayista tardo renacentista Michel de Montaigne nos ha permitido así esclarecer dos cuestiones que consideramos relevantes, a saber: la de la posibilidad de constituir *otra* subjetividad según prácticas no tan urgidas por exigencias epistémicas; y, en relación con lo anterior, la de la posibilidad de reconocer muchos más puntos de contacto con ese autor del Renacimiento que con el gran pensador del siglo XVII, quien fuera tenido por principal promotor de la concepción moderna del pensar. Tal vez por ello nos sentimos hoy profundamente interesados en ocuparnos de las diversidades culturales, de sus diferentes modos de expresión y de sus plurales propuestas de convivencia.

Por último, digamos que Toulmin ha sido una vez más preclaro al sugerir la letra omega (Ω) como metáfora para pensar nuestro *horizonte de expectativas* a partir de nuestro *espacio de experiencia*: “Las doctrinas formales que sustentaron el pensamiento y la práctica de los seres humanos a partir de 1700 siguieron una trayectoria de letra omega [...] Trescientos años después, volvemos cerca de nuestro punto de partida. [...] Y las ambiciones fundacionales de Descartes han quedado desacreditadas con la nueva defensa del escepticismo de Montaigne”⁶⁹.

⁶⁸ R. KOSELLECK, *Futuro pasado*, cit. 336.

⁶⁹ S. TOULMIN, *Cosmópolis*, 234.