

## Sobre los supuestos teóricos de la forma-ensayo (Montaigne y Pascal)

J.L. RODRÍGUEZ GARCÍA\*

**Resumen:** La forma-ensayo tiene una especial importancia en el mundo cultural francés, ya que resulta ser Montaigne quien inaugura esta especial retórica que se alarga hasta nuestros días —de Blanchot a Cioran—. Ahora bien, el fundamento teórico que aconseja escribir el Ensayo no es similar en el conjunto de la tradición: el presente artículo pretende marcar las dos alternativas que se encuentran en su mismo origen, en Montaigne y en Pascal. Mientras que los *Essais* operan a partir de la consideración de un Yo móvil, cambiante, en desplazamiento continuo —lo que determina los variados intereses y la aparente desarticulación interna del ensayo—, la apuesta pascaliana, en abierta polémica con el influjo de Montaigne, se sustenta en la comprensión de la infinitud del objeto mundano, lo que, por su parte, justifica la paradoja y el elogio del divertimento y del juego.

**Palabras clave:** Ensayo, subjetividad, fragmento.

**Résumé:** La modalité de l'essai acquiert une importance significative dans le cadre des lettres françaises à partir de la figure de Montaigne, l'initiateur de cette rhétorique si particulière, jusqu'à nos jours, avec Blanchot ou Cioran. Or, le fondement théorique préalable à l'écriture de l'essai en se révèle pas toujours du même ordre dans l'ensemble de la tradition. Cet article se propose ainsi de souligner les deux alternatives possibles qui se trouvent à l'origine, dans l'œuvre de Montaigne et dans celle de Pascal. Alors que le point de départ des *Essais* réside dans la considération d'un Je mobile, changeant, en déplacement éternel —ce qui détermine la diversité des intérêts et la prétendue désarticulation interne de l'essai—, l'enjeu pascalien, polémique vis-à-vis de l'influence de Montaigne, est plutôt fondé sur la compréhension de l'infinitude de l'objet mondain. Cette dernière attitude justifie par elle-même le paradoxe et l'éloge du divertissement, du jeu.

**Mots clés:** Essai, subjectivité, fragment.

### 1. Introducción

Si algo llama poderosamente la atención en la aventura textual francesa es la prolijidad retórica de la forma-ensayo. La tradición se remonta, como es sabido, a Montaigne, quien, como recordara Friedrich, «est le premier auteur qui appelle son livre Essais»<sup>1</sup>, inaugurando una trayectoria de muy amplio espectro que, aunque encuentre eco en panoramas intelectuales como el inglés —en los *Essays* de W. Cornwallis o en Bacon— y, desde luego, el español, merecerá especialísima relevancia en Francia: el recuerdo memorable de la vocación moralista que se extiende en los siglos próximos, cuando La Rochefoucauld, La Bruyère o Chamfort tejen sus prodigiosas obras, apostando por una escritura desarticulada y fragmentaria, llama poderosamente la atención.

\* Dirección para correspondencia: J. L. Rodríguez García, Departamento de Filosofía, Universidad de Zaragoza, 50009 Zaragoza (España). E-mail: rogarca@posta.unizar.es

<sup>1</sup> FRIEDRICH, H.: *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968, p. 353.

Pero no se trata de un aprovechamiento de la estela afamada de los *Essais*. Cioran sentenció que «la filosofía no es posible más que como fragmento» porque «si uno hace fragmentos en el curso de un mismo día puede uno decir una cosa y la contraria. ¿Por qué? Porque surge cada fragmento de una experiencia diferente y esas experiencias sí que son verdaderas: son lo más importante»<sup>2</sup>; y, por su parte, Blanchot, más seguro y convincente, recurre a la experiencia del desastre para llamar la atención sobre la única posibilidad formal de representar la inconmensurabilidad de lo real, sitiado por el conflicto y la diversidad: «le désastre... rupture avec toute forme de totalité»<sup>3</sup>, ha advertido en *L'écriture du désastre*, acaso la reciente muestra más espectacular de la potencia fragmentaria.

Ahora bien, ¿nos situamos ante una muestra de notoria superficialidad o de un medido hermetismo que vendría a reforzar las fronteras del «orden discursivo»? Aún más, ¿no convendría ceñir tal forma-ensayo a una cierta inconsistencia patológica? Lo primero fue aventurado con notable mordacidad por Dostovieski, quien lleva a cabo una demoledora presentación de tal espíritu en algunas páginas del *Diario de un escritor* donde apunta que el escritor francés llega de París «para calarnos con la mirada más penetrante, descubrir con esa mirada de águila todos nuestros entresijos y dictar el fallo definitivo, inapelable y, además, porque ya en París sabía lo que iba a escribir en Rusia; es más: empezó por escribir en París su viaje a Rusia, le entregó el manuscrito al editor y luego se vino acá... brilló, encantó, levantó el vuelo»<sup>4</sup>; y, en cuanto a la consideración del vínculo entre tal retórica y una psique atormentada y abatida por el desquiciamiento, las conclusiones que, por ejemplo, A. Glauser establece a propósito de Montaigne son suficientemente explícitas<sup>5</sup>.

Sin embargo, quisiera llamar la atención en estas páginas sobre la existencia de fuertes supuestos teóricos que subyacen a la forma-ensayo, hasta el punto de que ésta aparece, de Montaigne a Cioran, de Pascal a Blanchot, como la única modalidad retórica adecuada para la representación de lo real. Más aún, de dos muy diferentes supuestos teóricos que determinan la peculiar aventura de la fragmentariedad: quedará de manifiesto si se atiende al brillante momento inaugural en que comienza a extenderse o afirmarse la misma, es decir, a esa hora de la segunda mitad del XVI en la que el noble Montaigne redacta esas miles de páginas que constituyen, a juicio de Friedrich, «le livre le plus personnel qu'il y ait jamais eu jusqu'alors dans la littérature universelle»<sup>6</sup>, y al momento en que Pascal planifica la redacción de sus *Pensées*<sup>7</sup>.

## 2. Aproximación a la forma ensayo

Pero será conveniente caracterizar la modalidad retórica que ha sido situada como una de las marcas peculiares de la literatura francesa, aún aceptando, como sugiere Gómez-Martínez, la dificultad de una definición rigurosa<sup>8</sup>. Y acaso sea rentable atenernos a las figuras que conforman nuestro objeto primordial.

2 CIORAN, E. M.: *Conversaciones*. Barcelona, Tusquets, 1996, p. 21.

3 BLANCHOT, M.: *L'écriture du désastre*. Paris, Gallimard, 1980, p. 121.

4 DOSTOVIESKI, F.: *Diario de un Escritor*. en *Obras completas*. México, Aguilar, 1991, IV, p. 16.

5 Cfr. GLAUSER, A.: *Montaigne paradoxal*, Paris, Nizet, 1972, presenta los *Essais* como una obra que pone de relieve la delirante imagen de un Yo enfermo e inactivo, «acechado por la decadencia y la vejez», como apunta J. O'Neill en un artículo crítico de respuesta a Glauser: cfr. O'Neill, J.: *L'essayiste n'est pas «un malade imaginaire»*, en *Montaigne et les Essais*, Actes du Congrès de Bordeaux (1980), Paris-Genève, Champion Slatkine, 1983.

6 FRIEDRICH, H., op. cit., p. 221.

7 Se emplearán las ediciones de MONTAIGNE, M. de: *Essais*, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1962 —respetándose su particular grafía—; y PASCAL, B.: *Pensées*, Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1954. En adelante: *Essais* y *Pensées*.

8 Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L.: *Teoría del ensayo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981, p. 21.

Pues bien, si algo reclama poderosamente la atención del lector de los *Essais* es esa aparente ligereza con que Montaigne aborda los asuntos más diversos. «Elles traitent de tous les sujets possibles», apunta Friedrich<sup>9</sup>. Nada parece, en efecto, ser ajeno a su interés: la amistad, la crueldad, la ociosidad, la mentira... Pero también asuntos de índole política: si el jefe de una plaza debe salir a parlamentar, sobre el afán de gloria... Aún, digresiones sobre los caníbales o los caballos de combate... En efecto, como glosa Gómez-Martínez, de cualquier pretexto puede nacer un ensayo<sup>10</sup>. Y tal diversidad, ese real descenso a la vida de los hombres, alimenta en la misma medida la obra pascaliana: Lefebvre ha considerado que «pour la première fois depuis Montaigne un philosophe —un théologien— pénétrait dans la vie quotidienne; parlait de choses simples, accessibles, en y montrant des profondeurs insoupçonnées»<sup>11</sup>.

Pero el asombro se agudiza si tenemos en cuenta que tales aproximaciones se llevan a cabo sin una aparente planificación que tuviera en mientes cierta desembocadura teórica. Alejados los ensayos de Montaigne del didactismo que inspira aventuras homónimas en Inglaterra, como la de Bacon, el pensador francés no siente pudor alguno al confesar su ligereza y espontaneidad: queda advertido de forma rotunda en el II, X —*Des livres*— cuando se reconoce que «je n'ay point d'autre sergent de bande à ranger mes pieces, que la fortune»<sup>12</sup>. No es extraño, en consecuencia, que Brody haya apuntado que Montaigne funciona violentando «les règles les plus élémentaires de la prose normale, selon lesquelles un discours à prétentions didactiques, idéologiques, ou philosophiques», hasta el extremo de que «contredit formellement, en un mot, tous les enseignements de la rhétorique traditionnelle et de la «bonne» composition»<sup>13</sup>. ¿Es otro el *modus operandi* que rige la escritura de los *Pensées*? Cuando Rosset caracteriza la necesaria forma de estos como «de orden errático, sin principio, ni fin, sin otro principio que el de aparición del azar a todos los niveles»<sup>14</sup> está llamando la atención, precisamente, sobre el hecho de que la inspiración de un punto final es ajena a un proyecto que apuesta por una forma rapsódica e inacabada. Tal actitud resulta explícita en el 71: «J'écrirai ici mes pensées sans ordre, et non pas peut-être dans une confusion sans dessein: c'est le véritable ordre, et qui marquera toujours mon objet par le désordre même. Je ferais trop d'honneur à mon sujet, si je le traitais avec ordre, puisque je veux montrer qu'il en est incapable»<sup>15</sup>.

Pero no son la apertura temática, que pareciera rozar la ligereza, y el antididactismo las únicas características de la forma-ensayo. El propio Brody, siguiendo las variantes del I, XX, habla del carácter «intensivo» de la literatura de Montaigne<sup>16</sup>, es decir, de esa condensada impresión de desarticulación que se agudiza con la profusión de añadidos y la apertura de vericuetos novedosos que desembocan a la postre en un discurso envenenado por antinomias, paradojas, desajustes y contradicciones, que tampoco son ajenas a la escritura pascaliana, como apuntara con sumo acierto Goldmann en ese capítulo de *El hombre y lo absoluto* en el que sostuvo que la grandeza de los *Pensées* «se debe ante todo porque, frente a los valores estéticos de sus contemporáneos, escépticos o racionalistas, supo encontrar y manejar las dos formas de expresión literaria exigidas por su propia filo-

9 FRIEDRICH, H., op. cit., p. 11.

10 Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., op. cit., pp. 77-79.

11 LEFEBVRE, H.: *Pascal*, v. II, Paris, Nagel, 1954, pp. 111-112.

12 *Essais*, p. 388.

13 BRODY, J.: «Au-delà de 1580: l'évolution d'une forme», en *Montaigne et les Essais*, Actes du Congrès de Bordeaux (1980), Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1983, p. 195.

14 ROSSET, C.: *Lógica de lo peor*, Barcelona, Barral, 1976, p. 183.

15 *Essais*, p. 1102.

16 Cfr. BRODY, J., op. cit., p. 198.

sofía, la paradoja y el fragmento, convirtiendo así *Pensées* en lo que es en realidad: una obra maestra paradójica, acabada por su inacabamiento»<sup>17</sup>.

Acaso resulte suficiente: apertura temática, antdidactismo y una segura condensación contradictoria y paradójica, fluctuante, son las características más notorias de lo que denominamos forma-ensayo.

### 3. Montaigne: conciencia aquejada por un nerviosismo radical

La aventura de los *Essais* dista mucho de ser espontánea. Montaigne es plenamente consciente de la apuesta teórica y formal que está comenzando a diseñar, y tal convencimiento no contraría la azarosa irrupción de la temática sinfónica que constituye su obra. Y basta leer la breve nota que Montaigne escribe el 1 de marzo de 1590 para comprenderlo: «je veus qu'on m'y voie en ma façon simple, naturelle et ordinaire, sans contantion et artifice: car c'est moy que je peins»<sup>18</sup>. Car c'est moy que je peins, afirmación que se consolida líneas después, cuando se afirma que «je suis moy-mêmes la matière de mon livre», resultan ser notorias huellas dejadas al lector para que este no vague perdido, buscando inútilmente, a través del texto de los *Essais*. Por si cupiera aún lugar a la duda, la lectura del I, X —*Des livres*— corrobora el tardío anuncio de la nota aludida, recomendándose «qu'on ne s'attende pas aux matieres, mais à la façon que j'y donne»<sup>19</sup>.

Es preciso en consecuencia reconstruir el fotograma de la personalidad de Montaigne. El propio autor nos presenta su carácter como «ingenuo» —naïfve, apunta en 1590—. El adjetivo es obviamente confuso, pero los *Essais* disiparán toda vacilación: el autor hace gala de su distancia en relación a una tradición literaria de la que se mofa, con más exhibicionismo que autenticidad si se tiene en cuenta que la obra está minada de continuas referencias clásicas, parece tomar con escandalosa ligereza los asuntos que trata y no teme manifestar una contradicción tan poderosa y rotunda como la que se revela en su defensa del escepticismo pirrónico y en la paralela reverencia ante ese saber superior y definitivo que se reivindica con generosidad en la *Apologie de R. Sebond*.

Pareciera que nos situamos ante un sentimiento asolado por el patetismo, requerido por la urgencia egocéntrica de dictarse a sí mismo para dejar testimonio, desde una privilegiada atalaya, de lo que le inspiran los múltiples avatares humanos. Sin embargo, como reconoció Friedrich, Montaigne pretende «accéder... à la connaissance de la condition humaine à travers sa propre individualité»<sup>20</sup>. Y es que, en efecto, los *Essais* distan mucho de ser una reivindicación soberana de un Yo enquistado en la soberbia patológica.

Es necesario reconocer la vía que marca la trayectoria diseñada en los *Essais* y que parece circular desde el análisis de la propia identidad hasta la propuesta de lecciones de talante antropológico. Y subrayo la apariencia de tal tránsito porque, en efecto, lo que resulta es, según mi punto de vista, que asistimos a una trayectoria inversa que no es subrayada con radicalidad en la obra. Dictados por una exterioridad que opera de manera tangencial, el diagnóstico de Montaigne sobre sí mismo depende de su lectura o vivencia del contexto histórico, y no al revés, radicando la necesaria apuesta por la forma-ensayo en el horizonte social. Así, quisiera subrayar las coordenadas más fuertemente trazadas que determinan la necesidad de la peculiar retórica de los *Essais*.

17 GOLDMANN, L.: *El hombre y lo absoluto*, v. 1, Barcelona, Planeta, 1986, p. 262.

18 *Essais*, p. 9.

19 *Ibid.*, p. 387.

20 FRIEDRICH, H., *op. cit.*, p. 17.

James Coleman ha recordado que «the importance of Montaigne's experiences of civil war in determining his outlook has long been recognized»<sup>21</sup>. Es indudable que la estremecedora confesión contenida en el II, XI —titulado *De la cruauté*— refiere el sentimiento herido de Montaigne: «Je vy en une saison en laquelle nous foisonnons en exemples incroyables de ce vice, par la licence de nos guerres civiles; et ne voit on rien aus histoires anciennes de plus extreme que ce que nous en essayons tous les jours»<sup>22</sup>. Terrible: ejemplos increíbles de crueldad...

La situación en Francia es grave. Los conflictos alcanzarán cotas insuperables durante la regencia de Catalina de Médicis, pero, a decir verdad, el desangramiento provocado por las guerras de religión se remonta a mediados de siglo, cuando Condé reafirma su alianza con la iglesia reformada de Francia. El rápido ascenso de los hugonotes, su creciente influencia social y su animosidad subversiva agrava la situación en Francia, amenazada además por la ofensiva española y por su presencia en los Países Bajos. Que Catalina afine una extraña alianza con el duque de Alba, mensajero de Felipe, sólo hace que animar la intranquilidad, pues, como apunta J. H. Elliot, se suscitaron «negras sospechas entre los hugonotes de que las monarquías católicas estaban tramando un complot contra ellos y contra sus hermanos en otros lugares de Europa»<sup>23</sup>. Las tres guerras de religión que se libran entre 1562 y 1570 afinan y enconan la situación política. Y se gesta entonces la gran masacre de la noche de san Bartolomé, el 23-24 de agosto de 1573. Los hugonotes, vencidos en Jarnac y Montcontour en 1570, no se resisten a su suerte. Y Catalina, llevada, como apunta Elliot «por un acto de desesperación de una mujer inteligente que había perdido momentáneamente la cabeza»<sup>24</sup>, urde el complot contra Coligny, heredero de las pretensiones de Condé, quien es herido la mañana del 22 de agosto. Catalina de Médicis teme la venganza protestante. Y trama la eliminación de sus enemigos políticos. Leamos el relato sintético de Elliot: «en el espacio de pocas horas, Coligny y dos o tres mil de sus compañeros hugonotes fueron asesinados encarnizadamente en la capital, y no pasó mucho tiempo sin que el frenesí antiprotestante se extendiese por toda Francia. Todos los temores y predicciones de violencia, que contribuyeron a alimentar ésta, se habían cumplido horriblemente»<sup>25</sup>. Euforia en las cortes vaticanas: el papa Gregorio XIII acuña una medalla para conmemorar el acontecimiento.

No ha de resultar extraño que Montaigne exprese su perplejidad ante el desastroso espectáculo. Y, sin embargo, no busca convertirse en el albacea de la catástrofe epocal —que se agudiza en su crítica a la religión: «nostre religion n'a point eu de plus assuré fondement humain, que les mespris de la vie»<sup>26</sup>—. Es fácil rastrear la traducción de la experiencia social en lección sobre la naturaleza humana: pues los enconados enfrentamientos parecen llamar la atención sobre su dispersión radical, o, como señalara Friedrich, sobre la constituyente diversidad de los hombres<sup>27</sup>, esto es, sobre el hecho de que el interés traducido en los *Essais* no está regido por la pregunta qué es el hombre, sino qué son los hombres<sup>28</sup>. Esto es, a partir del pensamiento de la diferencia radical.

La literatura de Montaigne traza a partir de este punto una espiral hacia la interiorización y radicalización de la diferencia. De nuevo es una experiencia social la que legitima el tráfico: pues la

21 COLEMAN, J.: «Montaigne and the wars of religion», en *Montaigne and his Age*. Exeter. 1984, p. 107.

22 *Essais*, p. 411.

23 ELLIOT, J. H.: *La Europa dividida*. Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 121.

24 *Ibid.*, p. 218.

25 *Ibid.*, p. 222.

26 *Essais*, p. 90.

27 Cfr. FRIEDRICH, H., *op. cit.*, p. 162.

28 *Ibid.*, p. 13.

férrea consistencia de los estamentos ha comenzado a quebrarse. Montaigne lo ha vivido en su propia biografía: nieto de un comerciante en vinos, ha merecido el título de noble por los servicios militares prestados por su padre a la corona en las guerras italianas. Desplazamiento tortuoso entonces, desde la comodidad económica hasta el privilegio de la «noblesse d'épée». Y, aún más: porque la madre de Montaigne es heredera de una familia de marranos portugueses y a nadie se le oculta, después de los estudios de Yovel y Albiac —sobre Spinoza<sup>29</sup>—, que lo propio de la identidad marrana es, estrictamente, la interiorización de la desavenencia personal.

Sin embargo, el reconocimiento de la diversidad humana, la sabiduría respecto a la quiebra de la noción tomista de persona y la paralela recuperación de la olvidada lección boeciana, no son condición suficiente para fundamentar la necesidad de la modalidad retórica que los *Essais* hacen presente: pues bien pudiera desembocarse en la aceptación de varios universos razonables —en el sentido de Rawls—, tipificados todos ellos por un suave dogmatismo y por el carácter cerrado que se erigirían como desavenencias con la forma-ensayo.

Es precisa una radicalización de la diferencia natural para que se evidencie la necesidad de la modalidad literaria que estamos considerando. Y tal desplazamiento último resulta favorecido por la presencia en el mundo del XVI de una figura que enlazará con toda la tradición moralista del XVII y del XVIII hasta la Revolución. Montaigne le brinda un homenaje explícito en la *Apologie*: «il n'est en l'humaine invention où il y ait tant de verosimilitude et d'utilité. Cette-cy presente l'homme nud et viude, recognoissant sa foiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut quelque force estrangere, desgarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger en soy la divine»<sup>30</sup>.

Se trata de Pizzon, de quien, como reconoce Jean-Paul Dumont, apenas se sabe nada, y lo que se sabe es dudoso. Pero las numerosas anécdotas conservadas sirven para fraguar la idea de un sabio despegado de los bienes del mundo y que practicaba la renuncia absoluta de los mismos, actitud que no es extraña al noble Montaigne cuando se apresta a la redacción de los *Essais*. A lo que parece, el punto axial de su doctrina, que será recuperado por Enesidemo y Agripa, por Timón y Sexto Empírico, expuesto por éste en sus *Hipotiposis pirrónicas*, y cuyo texto conoce Montaigne a través de la traducción de Henri Etienne, es, por un lado, que la naturaleza de las cosas se nos muestra oscura, que tan sólo estamos en condiciones de conocer sus representaciones parcializadas, su situación para nosotros, o, si se quiere, los fenómenos. Pero, ante todo, que la razón humana es constitutivamente incapaz para la representación de lo real, pues radican en su naturaleza los cambios, las alteraciones y, en suma, descubrir el mundo con diferentes formas según sean el dolor o la alegría los lugares desde los que se accede a lo real, sugiriéndose en consecuencia a la conveniencia de una *époché*, de una suspensión del juicio, por cuanto es preciso afrontar la inutilidad de todo dogmatismo. El hecho de que no sea suficiente apelar a la literatura escéptica de matriz pirrónica que anima la obra de Montaigne, quien parece conocer el *Examen vanitatis* de Pico della Mirandola (1510), acaso no se, le sea ajena la lectura de Erasmo y quizás haya contraído una deuda impagable con la *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1530) de Agrippa von Nettesheim, si bien Friedrich apunta que la influencia de éste «reste douteux»<sup>31</sup>, acentúa el acopio de materiales urdidos en torno al mismo interés.

No extrañará, entonces, el posicionamiento de Montaigne, que se comprueba con facilidad en los *Essais*. Su pirronismo confeso apela a un Yo cuya situación ante el mundo es acuosa e incon-

29 Cfr., al respecto, *Spinoza. el marrano de la razón*, Madrid, Anaya&M. Muchnik, 1995; y *La sinagoga vacía*, Madrid, Hiperión, 1987.

30 *Essais*, p. 486.

31 FRIEDRICH, H., op. cit., p. 142.

sistente, dada la «verité plastique» de la propia naturaleza humana<sup>32</sup>. No se trata de renunciar des-preocupadamente al pensamiento de qué son las cosas, sino de aceptar que sólo podemos saber lo que son para nosotros, y entendiendo un nosotros plural que se añade a la pluralidad del Yo que se desplaza continuamente. De manera que, de acuerdo con tal carácter, se trasmite la impresión de visitar a una sombra cambiante y móvil, siempre deslumbrante pero caótica, integrada, como ha subrayado Brody a partir del análisis del I, XX de «divers Moi putatifs» que se consuman en «un seul Moi acumulatif, récapitulatif, cohérent et harmonieux»<sup>33</sup>, resultando razonable que el efecto retórico haya de constituirse como «una verité peu philosophique, car elle est mobile, personnelle, temporelle et paradoxale; mais elle s'érige en verité philosophique (même si ce mot semble changer de signification lorsqu'on l'associe à la pensée de Montaigne)»<sup>34</sup>.

¿Qué pueden significar entonces la lectura de *L'apologie* y de algunos otros variados ensayos, como, por ejemplo, el titulado *De l'institution des enfants*, los cuales parecen reclamar otra lectura? Pues en el I, XXVI se apuesta por una educación que se ahonda con un innegable estigma dogmático al reconocerse que «l'autorité du gouverneur... doit estre souveraine sur luy»<sup>35</sup> —sobre el educando— y, más fuertemente, se aceptará en *L'apologie* que «mon cathedrant, c'est l'autorité de la volonté divine»<sup>36</sup>, reclamándose, a lo que parece, la terminante presencia de una verdad que trasciende la contingencia y la particularidad. Es lícito plantear, como lo ha hecho Limbrick, que acaso haya que considerar la duda escéptica como un «instrument méthodique et provisoire»<sup>37</sup>, que alejaría a Montaigne del pirronismo para situarlo próximo a un leve escepticismo socrático<sup>38</sup>.

El problema no es realmente baladí, pues podría concluirse, en efecto, como también lo hace el propio Limbrick, que Montaigne apuesta finalmente por «un autre mode de connaissance au-delà de la connaissance rationnelle»<sup>39</sup>, que regañaría profundamente su aproximación pirrónica. Creo, no obstante, que tal lectura está injustificada por cuanto Montaigne apela a la Gracia, es decir, a una concesión gratuita y excepcional, para tipificar tal conocimiento que, en esta segura perspectiva, no podría recibirse como cualidad o potencia específica de la naturaleza humana: como ha subrayado Comte-Sponville, el escepticismo de Montaigne «n'a rien de provisoire», señalando a renglón seguido con oportunidad cómo en la edición de 1588 «loin d'atténuer son pyrrhonisme, el l'accen-tuerait plutôt, et, spécialement, renvoie dos à dos le sensualisme épicurien et le rationalisme stoï-cien»<sup>40</sup>.

Estamos en condiciones de precisar los supuestos teóricos de la forma-ensayo que determinan la peculiaridad de la literatura de Montaigne: la convicción de la movilidad y plasticidad del Yo y la consiguiente idea de la diversidad, que dinamita la consideración de una comunidad substancial, obligando a referir tan sólo la diseminación y la quiebra, determinan su necesidad y urgencia: favorecedora de las expresiones pulsionales y legitimadora del perspectivismo intelectual —moral y político—, la retórica azarosa, caótica, informe, versátil en la fragmentaridad que alaba la espontaneidad, el rigor especial que permite la contemplación del instante y la apertura desurbanizada a

32 Cfr. *ibíd.*, p. 168.

33 BRODY, J., *op. cit.*, p. 208.

34 MACLEAN, I.: *Montaigne philosophe*. Paris, PUF, 1996, p. 16.

35 *Essais*, p. 153.

36 *ibíd.*, p. 330.

37 LIMBRICK, E.: «Le scepticisme provisoire de Montaigne: étude des rapports de la raison et de la foi dans l'Apologie», en *Montaigne et les Essais*. Actes du Congrès de Bordeaux (1980). Paris-Genève, Champion Slatkine, 1983, p. 168.

38 Cfr. *ibíd.*, p. 173.

39 *ibíd.*, p. 178.

40 COMTE-SPONVILLE, A.: «Montaigne cynique?» en *Revue Internationale de Philosophie*, n° 181, 1992/2, p. 237.

temas extraños al academicismo, se ofrece como la única y posible literaturidad. Momento y lugar del no-saber, o, si se quiere, de un saber transitorio que remite una verdad cuyo esplendor radica en que es verdad junto a la reflexión contigua y adversa que es, a su vez, efecto de la misma u otra conciencia situada en otra hora del tráfico de lo real: crítico hasta la frialdad, Montaigne reseñará que los artificios formales del discurso dominante «sont titres qui touchent le babil de vostre chambrière»<sup>41</sup> —*De la vanité des paroles*, I, LI— y hablará en *L'apologie* de las «delirantes conjeturas» de los filósofos que apuntan, lisa y llanamente, a conformar un estado de estabilidad intelectual que le parece impropio de una naturaleza humana contagiada, como ha subrayado Maclean, del «mobilisme général du monde»<sup>42</sup>.

Los supuestos teóricos de la forma-ensayo, tal y como subyacen a la literatura de Montaigne, son rotundos y firmes: en la larga estela que inaugura, Cioran vendrá a acentuar su clamor —aunque, en ocasiones, se sitúe en la órbita pascaliana: un defecto de lectura...—. Está legitimada cualquier afirmación, los desplazamientos, el contar de lo inusual, el negarse con escándalo satisfactorio. No se trata de una ruina patológica: el ensayista no es un «malade imaginaire»...

### 3. Pascal: le Moi est haïssable...

La obra pascaliana parece deudora a una mirada desprevenida de los retos de los *Essais*. De hecho, Friedrich ha recordado que «on appelé les Essais la Bible profane de Pascal»<sup>43</sup>, y Béguin apuntó que Montaigne es, para el autor de los *Pensées*, «como un hermano mayor al que lo unían antes que nada parentescos muy reales y una legítima filiación»<sup>44</sup>.

La referencia de Béguin a tal legítima filiación no puede pasar desapercibida: en efecto, si uno de los vectores del quehacer pascaliano dibuja la trayectoria consistente en abundar en «la pérdida de identidad del hombre en el (arruinado) orden del cosmos»<sup>45</sup>, es preciso reconocer que la proximidad es contundente. Pues la tarea de Pascal se encamina a un objeto terminante: «il faut d'abord accabler la «nature humaine»; la dissocier; plus encore: la pulvériser»<sup>46</sup>.

Pero tal filiación deviene actitud parricida: cuando Friedrich llama la atención sobre las deudas se ve en la obligación de observar que «Pascal renverse les résultats obtenus par Montaigne», pues conclusiones concluyentes, como las suscritas en los pensamientos 76 ó 78 son llamativas: «le sot projet qu'il a de se peindre! et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir; mais par ses propres maximes, et par un dessein premier et principal. Car de dire des sottises par hasard et par faiblesse, c'est un mal ordinaire; mais d'en dire par dessein, c'est ce qui n'est pas supportable»<sup>47</sup>, escribe en el primero, mientras que critica en el 78 que «il faisait trop d'histoires, et qu'il parlait trop de soi»<sup>48</sup>.

¿Qué sucede, qué trayectorias se entrecruzan hasta polemizar con fuerza?<sup>49</sup> Creo que sucede que los supuestos teóricos que legitiman la forma-ensayo en Montaigne le parecen débiles y quebradi-

41 *Essais*, p. 294.

42 MACLEAN, I., op. cit., p. 70.

43 FRIEDRICH, H., op. cit., p. 158.

44 BEGUIN, A.: *Pascal*, México, FCE, 1989, p. 39.

45 ALBIAC, G.: *Pascal*, Barcelona, Barcanova, 1981, p. 54.

46 LEFEBVRE, H., op. cit., p. 107.

47 *Pensées*, p. 1103.

48 *Ibid.*, p. 1104.

49 Para un sucinto recordatorio de la oposición, cfr. CHRISTODOULOU, K.: «Pascal critique de Montaigne», en *Montaigne et les Essais*, Actes du Congrès de Bordeaux (1980), Paris-Genève, Champion Slatkine, 1983.



zos a Pascal, quien, no obstante, apostando igualmente por esa retórica inspirada por la fragmentariedad, el antididactismo y, en suma, la irrisión de toda propuesta ecuménica, concluye en el diseño de otro fundamento teórico que reprueba el escepticismo pirrónico, trasladando la movilidad del Yo hasta una consideración de lo real cuya propia naturaleza hace inconsistente toda estrategia cognoscitiva. Así, la inconveniencia de las relaciones Yo-mundo, remitida por Montaigne a la calidad de la conciencia y la diversidad de la naturaleza humana, reaparece en Pascal, aunque derivada del ser del mundo.

El inicio de la divergencia y del desplazamiento puede certificarse a partir del muy diferente tratamiento que merecen los aparentes desajustes discursivos de los *Essais* y de los *Pensées*. Las contradicciones que Montaigne acepta con una teatralidad soberana y exhibicionista se resuelven en Pascal como glorificación de la paradoja, la cual no es efecto del nerviosismo radical de la conciencia, sino expresión rigurosa y estricta de la inconmensurabilidad mundana. No es de extrañar que, cuando Goldmann dedica un capítulo de su obra *El hombre y lo absoluto* a intentar precisar las peculiaridades de la literatura pascaliana, reconozca que su grandeza, «se debe ante todo porque, frente a los valores estéticos de sus contemporáneos, escépticos o racionalistas, supo encontrar y manejar las dos formas de expresión literaria exigidas por su propia filosofía, la paradoja y el fragmento, convirtiendo así *Pensées* en lo que es en realidad: una obra maestra paradójica, acabada por su inacabamiento»<sup>50</sup>. La valoración de Goldmann sintetiza la peculiaridad de la obra: paradoja, fragmento, inacabamiento, esto es, advierte que nos situamos ante un texto cuyo principio desconocemos, cuya clausura desconoceremos, de un discurso que provoca el estupor por cuanto podría extender sus fluctuaciones y meandros, alargarse, añadir prótesis y juegos, y cuya hondura fragmentaria siembra la sospecha de que existe siempre una sentencia no dicha, una ausencia que seduce y llama la atención, porque nos situamos ante un «grand édifice inachevé et tombant en ruines»<sup>51</sup>.

Vamos a proceder intentando dilucidar la naturaleza de la paradoja para desembocar en el supuesto teórico que determina la propuesta formal del Yo pascaliano: así pues, ¿qué es la paradoja? ¿Cómo funciona en Pascal?

El propio Goldmann subraya que la recurrencia a la paradoja se asienta en el hecho de que «en el mundo... ninguna afirmación es verdadera si no se le añade, para completarla, la afirmación contraria; ninguna acción es buena sin una acción contraria que la complete y la corrija»<sup>52</sup>. Nos situamos, entonces, no ante diversas percepciones o consideraciones de lo real, que abonarían el fundamento escéptico, sino ante la aceptación de que la naturaleza de lo real traza un horizonte indefinido en el que la luz y la sombra son rigurosamente reales. Paradoja de la divinidad, infinitamente misericordiosa e infinitamente justa a un tiempo, paradoja del hombre, viviente a la vez como debilidad y grandeza, paradoja de los cuerpos, extensos y sujetos de cualidades tan extraordinariamente contrarias que sólo el *esprit de finesse* puede detectarlas sin escándalo. Ya no hay, por tanto, variación de la subjetividad sometida a una perturbante casualidad, como en el caso de Montaigne, que le hace escribir al socaire de las circunstancias actuales, sino plenitud reflexiva que apela a una mundanidad tipificada por el vaivén ontológico que se manifiesta en su aparecer múltiple y disperso, constitutivo, y que en ningún caso es efecto del nerviosismo de la conciencia sino de su realidad eminente.

50 GOLDMANN, L., op. cit., p. 262.

51 LEFEBVRE, H., op. cit., p. 87.

52 GOLDMANN, L., op. cit., p. 260.

La descripción pascaliana de las moralidades posibles es atroz: parece jugar —juega, en efecto—, distribuye sus consejos con la aparente ligereza que enturbia la hondura de una tragicidad absoluta por cuanto la conciencia parece obligada a ejecutar una danza sin aparente sentido alguno.

Puede considerarse el 104, titulado *Imagination* en el que Pascal pretende mostrar el dominio de la imaginación, subrayar hasta qué grado la imaginación opera soberanamente. Pascal no se refiere a la enloquecida potencia que tantos desafueros provoca, sino a la función imaginativa que actúa en la gente normal. «Je ne parle pas de fous, je parle des plus sages», advierte, para subrayar a renglón seguido que la imaginación constituye «une seconde nature»<sup>53</sup>.

¿De qué se trata? Ni más ni menos que de la constitución de un artificio solemne, que es, en realidad, el que juega y actúa en la vida social. «Les habiles par imagination se plaisent tout autrement à eux-mêmes que les prudents ne se peuvent raisonnablement plaire. Ils regardent les gens avec empire; ils disputent avec hardiesse et confiance; les autres, avec crainte et défiance: et cette gaieté de visage leur donne souvent l'avantage dans l'opinion des écoutants, tant les sages imaginaires ont de faveur auprès des juges de même nature. Elle ne peut rendre sages les fous; mais elle rend heureux, à l'envi de la raison qui ne peut rendre ses amis que misérables, l'une les couvrant de gloire, l'autre de honte»<sup>54</sup>. El fragmento se desarrolla centrándose en la descripción de lo imaginario que constituye la identidad: el tono de voz que cambia el valor de un poema, las vestiduras rojas y los armiños de los magistrados, las togas de los médicos, los birretes cuadrados y las amplias hopalandas de los doctores, todo eso, advierte Pascal, es lo que seduce al mundo, «qui ne peut résister à cette montre si authentique». Falsedad e irrisión, así, de la conciencia estable. Su razón de ser y su estar en el mundo penden del formidable juego de la imaginación, que «approfondit ainsi le procès de l'amour-propre. Un néant en proie de toutes parts au néant, se croit quelque chose et transgure en merveilles ce qui l'entopure»<sup>55</sup>. De esta forma, Pascal nos introduce en el ámbito del puro juego: la identidad se constituye en el ardor de los despliegues imaginarios.

Ahora bien, ¿qué subyace a tan escandalosa en apariencia proposición? Aproximémonos al 205. Pascal escribe al margen del fragmento: «raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise»<sup>56</sup>. El hombre ama antes la caza que la presa... ¿Qué nos sugiere Pascal? La urgencia del «divertissement», del divertimento, de la búsqueda del ajeteo, que ciertamente, no consigue la felicidad, pero evita la presencia insondable y caótica de la desdicha. Es la razón por la que «le jeu et la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés»<sup>57</sup>. Y esta búsqueda incesante se ancla en un «instinct secret», porque «sans divertissement il n'y a point de joie, avec le divertissement il n'y a point de tristesse»<sup>58</sup>. ¿Pero qué es el «divertissement»? Blanchot le dedicó a Pascal un breve artículo, recogido en *L'entretien infini*, en el que subraya en qué medida el autor de las *Pensées* no condena el divertissement, sino, al contrario, lo sitúa como uno de los centros poderosos de la vivencia humana en tanto su movilidad infinita se adecúa a la relación entre el hombre y los mundos infinitos. Divertirse es, entonces, un moverse perpetuo, un girar incesante dentro de un universo sin límites, en el que queda representada la fractura y disolución de la identidad y, en consecuencia, su verdad menesterosa y falaz: «si uno quiere ser fiel a la verdad del divertimento, no tiene que conocerlo, ni darlo por verdadero o falso, bajo pena de hacer desaparecer su esencia, es

53 *Pensées*, p. 1116.

54 *Ibid.*, p. 1116.

55 LEFEBVRE, H., op. cit., p. 124.

56 *Pensées*, p. 1140.

57 *Ibid.*, p. 1139.

58 *Ibid.*, p. 1143.

decir la ambigüedad, aquella mezcla indisociable de lo verdadero y lo falso que sin embargo matiza maravillosamente nuestra vida con colores amenos»<sup>59</sup>. Identidad fracturada, conciencia diseminada: su razón de ser y su espectáculo se condensan en el ritmo del juego, en la voracidad de la apuesta y en el paseo interminable del cazador, lo que convierte el divertimento en una necesidad ontológica.

Y, sin embargo, Pascal escribe: «la única cosa que nos consuela de nuestras miserias es el divertimento —la seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement»—, y, sin embargo, es la más grande de nuestras miserias. Porque es lo que nos impide pensar en nosotros, y lo que nos hace perdernos insensiblemente. Sin ello nos veríamos aburridos, y este aburrimiento nos impulsaría a buscar un medio más sólido de salir de él. Pero el divertimento nos divierte y nos hace llegar insensiblemente a la muerte» —nous fait arriver insensiblement à la mort—<sup>60</sup>. Vuelta de tuerca, paradoja: el divertimento nos consuela, el divertimento es la más grande de nuestras miserias. Pareciera, entonces, que el divertimento, como el artificio imaginativo, vienen a ser terapias escandalosas, y, no obstante, su articulación es pegajosa y fuerte. La imaginación que constituye al individuo es un *divertissement*, esto es, búsqueda incesante sin objeto final y cerrado, lo que sugiere de inmediato que otro podría ser el desarrollo de la partida que conforma el existir.

Insistamos. La centralidad de lo imaginario desemboca en los *Pensées* en la adjetivación lúdica de su despliegue, y la existencia parece presentarse entonces como un ejercicio sin sentido cimentado. Es más, nunca pareciera circularse tan cerca de un perspectivismo relativista que retornara a la consideración suscrita en los *Essais* de Montaigne. Y la impresión se agudiza si se analiza el que acaso deba considerarse el fragmento capital de los *Pensées*.

Se trata del 451 y es titulado *Infini-rien*. Conocido como el pensamiento de la apuesta, está inspirado por una pregunta fundamental, que se deriva de lo que lo imaginario y el divertimento significan: «N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vrais qui ne sont point la vérité même?»<sup>61</sup>. Jugar con Dios, divertirse con su presencia... Caza en la que la presa es inalcanzable... Puesto que «il y a un chaos infini qui nous sépare»<sup>62</sup> se plantea de forma absolutamente cruel la naturaleza del juego en que estamos embarcados. «Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infini, où il arrivera croix ou pile». Hay que jugar, arriesgarse, poner sobre el tapete de la existencia este rito al que no podemos evadirnos puesto que puede suponerse que Dios existe: «cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué», apunta Pascal, quien opera rigurosamente, como un jugador meticuloso, poniendo en los platos de la balanza lo que se puede ganar y lo que se puede perder: «mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini. Cela ôte tout parti: partout où est l'infini, et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer»<sup>63</sup>.

Los juegos pascalianos parecen adornar el tráfico escéptico. Divertirse, apostar, constituirse como máscara desde la convicción de la artificialidad seductora son, desde luego, requisitorias que sólo aparecen legitimadas desde la consideración de un Yo que sobrevive atronado por el farrago del mundo y que, por lo mismo, habrá de reconocer su incapacidad de representar, dada la movilidad conjunta de lo real y ante la que se estremece la conciencia. Y, de hecho, un fragmento de *De l'esprit géométrique* podría acentuar tal impresión: «ils sont divers en tous les hommes —escribe

59 BLANCHOT, M.: *El diálogo inconcluso*. Caracas, Monte Ávila, 1970, p. 171.

60 *Pensées*, p. 1147.

61 *Ibid.*, p. 1212.

62 *Ibid.*, p. 1213.

63 *Ibid.*, p. 1214.

Pascal refiriéndose a «les principes du plaisir»—, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité, qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme; un riche et un pauvre en ont de différents; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un payssan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient; les moindres accidents les changent»<sup>64</sup>.

Sin embargo, se trata de una consideración absolutamente improcedente, pues Pascal no aboga por un habitar que se asentara en el excepticismo derivado de la consideración de la plasticidad del yo y del perspectivismo gnoseológico, sino por su estar paradójico asentado en la constancia de la inconmensurabilidad del objeto de la conciencia. Y ya el comentado pensamiento 104 resulta inapelable: su lectura podría inducirnos a reconocer un seguro relativismo pascaliano, de la exclusiva capacidad humana para captar el fenómeno, lo que aparece. Pero Pascal no está diciendo esto, que ya había sido adelantado, como sabemos, por los *Essais*. Pascal no dice, pese a lo que pudiera parecer, que el hombre es el infinito o la nada, según se mire, sino que es el infinito y la nada, el todo y la nada, y que esto no obedece a formas de ver las cosas, que era la aprendida lección del pirronismo escéptico, sino que es «el estado que nos es natural».

¿Qué quiere decir entonces Pascal? ¿O, más propiamente, qué nos dice? Considerando la reflexión que acaba de ser recordada, no debe pasar desapercibido el final reconocimiento pascaliano: la consideración del infinito, de la naturaleza inconmensurable del objeto —y todo objeto lo es...— liquida el relativismo para trasladar el problema epistemológico hacia lo mundano. Esto es, la recepción de la noción de infinito traslada el problema desde la conciencia hasta el mundo respecto del que toda y cualquier consideración está legitimada. La impresión paradójica es, así, la forma retórica eminente para expresar lo real puesto que, como es obvio, la inconmensurabilidad de lo mundano exige la atribución de cualesquiera posibilidad, potencia o juicio.

No es de extrañar que Pascal arree en sus diatribas contra la renovación cartesiana del dogmatismo —y oscura y clandestinamente contra el orbe jesuítico en *Les provinciales* a un tiempo que contra las múltiples ofertas renovadoras<sup>65</sup>—, por un lado, y, por otra parte, contra el relativismo escéptico, ofensivas ambas que es preciso situar en ese momento en que el vacío dejado por la quiebra escolástica concita reformulaciones sustitutorias.

Resulta reveladora la presencia de idéntica matriz crítica en la oposición pascaliana al cartesianismo —y al jesuitismo— y al escepticismo. Por lo que respecta a la obra de Descartes se hallan en los *Pensées* resoluciones contundentes: «Descartes inutile et incertain», escribirá<sup>66</sup>. Ha sido en el 194 donde ya ha afilado su ánimo polémico: «No puedo perdonar a Descartes; bien hubiera querido, en toda su filosofía, prescindir de Dios; pero no ha podido evitar el hacerle dar un papirotazo —donner une chiquenaude— para poner el mundo en movimiento; después de esto, no le queda sino hacer de Dios»<sup>67</sup>. Más fuerte, si cabe, el 192, en el que queda recogido que «hay que decir en líneas generales: "esto sucede por figura y movimiento", porque es verdad. Pero decir cuáles y componer la máquina es ridículo —cela est ridicule—»<sup>68</sup>. Pensamientos que dictan la estrategia de la obra y ensamblan sus fragmentos predispuestos a culminar en la apología del Cristianismo: en el

64 PASCAL, B.: *De l'esprit géométrique*, en *Œuvres complètes*, p. 595.

65 Cfr. PASCAL, B.: *Ecrits sur la grace*, en *Œuvres complètes*, especialmente el Premier écrit y el Deuxième écrit (pp. 948-970).

66 *Ibid.*, p. 1137.

67 *Ibid.*, p. 1137.

68 *Ibid.*, p. 1137.

193 leemos la sentencia estratégica. «Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences. Descartes». Se trata de los fragmentos directamente dedicados a Descartes, que pueden incluirse en un capítulo más vasto y que Chevalier titula *Folie de la science humaine et de la philosophie*.

La irritación pascaliana no ha de ser recogida como temblor ante las pretensiones e inconveniencias del sistema cartesiano. Que destaque entre sus intereses la ofensiva contra la segunda opción dogmática, la jesuítica, no es secundario. Es obvio que, como sentara Goldmann, Pascal pone en cuestión la fortaleza del racionalismo y su pretensión de establecer «la existencia de primeros principios y de verdades evidentes deducidas o construidas a partir de ellos»<sup>69</sup>, pero su estrategia no está conducida por la construcción enervada de otro dogmatismo alternativo, sino que, como ha detectado con rigor Rosset, «la crítica del racionalismo (la «desaprobación de la razón») tiene una significación más bien exactamente inversa: no pone en duda las capacidades propias de la razón, sino la «naturaleza» de lo que se ofrece a su investigación. En otros términos, la «impotencia» del racionalismo no proviene, según Pascal, de una impotencia inherente a la propia razón, sino del hecho de que lo que se ofrece a la razón es irremediabilmente «indiferente»<sup>70</sup>. La naturaleza infinita de lo real, que sólo es propiamente tal cuando se considera y acepta el juego del azar, determina el carácter impropio de todo sistema clausurado por una razón que se constituye a sí misma como plenitud omnivisionaria: la diversificación del infinito, referida por Lefebvre cuando apuntaba que se superpone al infinito cuantitativo «l'infini souverain (impression de puissance), (y) l'infini noble (impression ou intuition morale)<sup>71</sup>, sitúa en sus justos términos la reflexión pascaliana. Tal es el asunto clave, en efecto: la naturaleza, cuya esencia de infinitud es acentuada por carácter implacable de lo azaroso convierte la pretensión racionalista en inútil, en un engaño, en una empresa condenada necesariamente al naufragio o al simulacro de una sapiencia que se desvanece ante el embate de lo imprevisible.

Y similar agresividad se evidencia en la actitud pascaliana ante el pirronismo, y semejante reflexión subyace a la misma. Pudiera parecer normal que el antidogmatismo desembocara en el escepticismo: en efecto, ¿por qué no aceptar que toda opinión es certera, o, más rigurosamente, que ninguna es falsa —pues dicta a la postre un aspecto de la realidad—. Pero resulta que el perspectivismo gnoseológico y moral, las fluctuaciones nerviosas de la conciencia, se le muestran a Pascal como graves enmascaramientos de lo real, pues, presentando diferentes rostros de lo real en diversos momentos, eluden la situación radical: que es necesario decir lo diverso de lo real en rigurosa simultaneidad ya que lo diverso no es efecto de la movilidad de la conciencia sino de la misma naturaleza del mundo.

Así, un segundo supuesto determina la forma-ensayo, que vendría a constituirse como acumulación de fulguraciones sobre lo físico y lo humano llevada a cabo desde la conciencia de la radical imposibilidad de representar la inconmensurabilidad del objeto: la paradoja, en tanto su expresión más llamativa, no es, entonces, juego o artilugio formal, sino aproximación a lo diverso, contrario y sólo contradictorio cuando se desconoce la consistencia de una infinitud plagada por la imprevisión del azar. De manera que la escritura fragmentaria, esencialmente inacabada, abierta, es la exclusiva retórica que ejecuta una representación alusiva en verdad de lo mundano: sus aparentes desajustes no son el efecto, en Pascal, de una conciencia desprevenida y móvil, acumulativa —como sucede en Montaigne—, sino de la propia naturaleza del objeto.

69 GOLDMANN, L., op. cit., p. 328.

70 ROSSET, C., op. cit., p. 187.

71 LEFEBVRE, H., op. cit., p. 119.

La apuesta formal pascaliana consolida una tradición literaria en Francia. Si ha de situarse a Cioran en la estela de los *Essais* —más allá de su confesada admiración por los *Pensées*—, el espíritu de Pascal se renovará, por ejemplo, en Blanchot: *L'écriture du désastre*, como se ha insinuado al comienzo de estas páginas, ilustra magníficamente el esfuerzo por representar la infinitud de lo mundano, llevando a cabo una operación en la que la constitución de vacíos interfragmentarios recuerda la presencia y densidad de lo no-dicho, subraya que siempre podría añadirse una variación inesperada, sumar una nueva y olvidada impresión.

### Bibliografía

- ALBIAC, G.: Pascal, Barcelona, Barcanova, 1981.
- BEGUIN, A.: Pascal, México, FCE, 1989.
- BLANCHOT, M.: *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.
- BLANCHOT, M.: El diálogo inconcluso, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- BRODY, J.: «Au-delà de 1580: l'évolution d'une forme», en *Montaigne et les Essais, Actes du Congrès de Bordeaux (1980)*, Paris-Genève, Champion Slatkine, 1983.
- CHRISTODOULOU, K.: «Pascal critique de Montaigne», en *Montaigne et les Essais*, ed. cit.
- CIORAN, E. M.: *Conversaciones*, Barcelona, Tusquets, 1996.
- COLEMAN, J.: «Montaigne et the wars of religion», en *Montaigne and his Age*, Exeter, 1984.
- COMTE-SPONVILLE, A.: «Montaigne cynique? (Valeur et vérité dans les Essais)», en *Revue Internationale de Philosophie*, nº 181, 1992/2.
- ELLIOT, J. H.: *La Europa dividida*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- FRIEDRICH, H.: *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1968.
- GLAUSER, A.: *Montaigne paradoxal*, Paris, Nizet, 1972.
- GOLDMANN, L.: *El hombre y lo absoluto*, v. 1, Barcelona, Planeta, 1986. Traducción de J. R. Capella.
- GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L.: *Teoría del ensayo*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.
- LEFEBVRE, H.: *Pascal*, Paris, Nagel, 1954.
- LIMBRICK, E.: «Le scepticisme provisoire de Montaigne: étude des rapports de la raison et de la foi dans l'Apologie», en *Montaigne et les Essais*, ed. cit.
- MACLEAN, I.: *Montaigne philosophe*, Paris, PUF, 1996.
- O'NEILL, J.: «L'essayiste n'est pas un "maladie imaginaire"», en *Montaigne et les Essais, Actes du Congrès de Bordeaux (1980)*, Paris-Genève, Champion Slatkine, 1983.
- ROSSET, C.: *Lógica de lo peor*, Barcelona, Barral, 1976.