

**Bibliografía**

- Acsehrad, Henri (2007): "Medio ambiente, ciudadanía, justicia", en R. Riutort (coord.), *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*. Barcelona, Icaria.
- Agra Romero, M<sup>a</sup> X. (1982): "Sobre la ética aplicada", *Agora. Papeles de Filosofía*, n<sup>o</sup> 2: 121-127.
- \_\_\_\_ (Coord.) (1997): *Feminismo y ecología*. Granada, Comares.
- Braddotti, Rosi (2009): *Transposiciones. Sobre la ética nomada*. Trad. Aleira Bixio, Barcelona, Gedisa.
- Fleishacker, S. (2004): *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Judt, Tony (2008): *Sobre el olvidado siglo XX*. Trad. Belén Urrutia, Madrid, Taurus.
- Nussbaum, M. C. (2002): "Genética y Justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia", *Isegoría* 27, pp. 5-17.
- \_\_\_\_ (2002): *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Trad. Roberto Bernet, Barcelona, Herder.
- \_\_\_\_ (2007): *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Trad. Ramón Vila/Albino Santos, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_ (2008): "Toward a globally sensitive patriotism", en *Daedalus*, pp. 78-93
- Sabaté, Ana (1999): "Género, medio ambiente y globalización: una perspectiva desde el Sur", en Paloma Villola (ed.): *Globalización y Género*. Madrid. Síntesis: 181-195.
- Shiva, Vandana (2001): "El mundo en el límite", en A. Giddens y W. Hutton, (eds), *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Madrid, Tusquets.
- \_\_\_\_ (2006): *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós.
- Valdivieso, Joaquín (2004): ¿Hay un lugar en Rawls para la cuestión ambiental?, *Isegoría*, 31: 207-220.
- \_\_\_\_ (2008): "Ecología y Filosofía Política", en F. Quesada, (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política*. Madrid, Trotta.
- Warren, Karen (1990), "The Power and the Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12, pp. 125-46.
- \_\_\_\_ (1999): "Feminist Justice: Some Ecofeminist Worries about a Distributive Model", *Environmental Ethics*, Vol. 21, n<sup>o</sup> 2, pp. 151-161
- Young, Iris, M. (2000): *Justicia y política de la diferencia*. Trad. Silvina Álvarez, Madrid, Cátedra [1990]

**O chour: Montaigne e a crise da ideoloxía naturalista**

MARTÍN GONZÁLEZ FERNÁNDEZ  
*Universidade de Santiago de Compostela*

«Nova figura: ¡vede aquí a un filósofo impremeditado e fortuito!»  
(Michel de Montaigne, *Essays*, II, xii,  
«Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 547).<sup>1</sup>

«*Che non men che saper dubbar m'agrada*  
[¡Que, tanto como saber, dúbidar agrádame!]  
Dante, *Inferno* 11, 93]  
(l. xxvi, «Da educación dos nenos», p. 186)

Ó Dr. Xosé Ramón Mariño Ferro,  
antropológo-ecoloxista e home bo.

**A 'ideoloxía naturalista'**

Montaigne é un filósofo tráxico, di Cl. Rosset. A súa escrita agocha, dalgunha maneira, quizá non explícita, unha filosofía do azar, unha 'lóxica do peor', ó poñer en cuestión a propia 'ideoloxía naturalista', asentada desde Platón-Aristóteles, que

<sup>1</sup> Emprégamos aquí dúas versións dos *Essays*: como fonte de referencia, sempre, Montaigne, *Œuvres complètes*, ed. Albert Tibaudet et Maurice Rat, Paris, Gallimard, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1962; e versión castelá, en

parte a súa vez dunha radical separación e absoluta incompatibilidade entre tres ámbitos específicos, aquel propiamente da natureza (o reino da 'espontaneidade con finalidade'), o do azar (o da 'espontaneidade sen finalidade') e, finalmente, o do artificio (o da 'finalidade sen espontaneidade'). O seu pensamento iría na liña 'maldita da sofística, Lucrecio, Pascal, Lluame e Nietzsche, todos eles cualificados como 'pensadores do azar'.

Clement Rosset defíníaa deste xeito a antedita 'ideoloxía naturalista':

«Precísanse desta maneira os principais caracteres da *ideoloxía naturalista*: ideoloxía que non designa aquí —evidentemente— nin unha doutrina literaria (Zola) nin a doutrina filosófica segundo a cal 'non existe nada as marxes da Natureza, é dicir, nada que non se refira a un encadearmento de feitos semellantes dos que temos experimentado' [Lalande]. Unha cousa é o rexetamento do sobrenatural, e outra a ideoloxía naturalista, que é, en primeiro lugar, a doutrina segundo a cal certos seres deben a realización das súas existencia a un principio alieo ó azar (materia) [Ichou], así como tamén alieo ós efectos da vontade humana (artificio). Neste sentido, o 'naturalismo' designa moito máis que unha escola literaria ou filosófica e remóntase máis alá da ideoloxía naturalista do século XVIII, a cal non manifesta senón un dos momentos particularmente eufóricos dunha historia moi longa cuxos orixines confúndense cos inicios da filosofía occidental. A idea fundamental do naturalismo é un desprazamento do papel do azar na xérese das existencia: a afirmación de que nada se produciría sen algunha razón e que, en consecuencia, as existencia independentes das causas inroducidas polo azar ou o artificio dos homes, resultan doutro orde de causas, que a orde das causas naturais. Sabemos unicamente que a natureza é o que queda cando se teñen tachado de todas as cousas os efectos do artificio e do azar: ningúna precisa o que fica desta maneira, pero basta, para que se constitúa a idea de natureza, que se de por suposto que algo fica.»<sup>2</sup>

### Todo é interpretación

«...para un home deslinguado como eu sou»  
(III, v, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 845)

Michel de Montaigne, *Essays complez*, Madrid: Cátedra (Biblioteca Austral), trad. Almudena Monjo, e introducción, notas y traducción de los sonetos de La Boétie: Álvaro Muñoz Robledo, 2006 (3ª edición). A versión ó galego das citas do bordeleés será nosa. Nalgúnha ocasión, remíntmos a paxinación das dúas edicións. Son casos extraordinarios e raros.

<sup>2</sup> Cf. Rosset: *La Anti-Naturelle. Elements pour une philosophie tragique*, traducción de Francisco Galvo Serralter, Madrid: Taurus, 1974, p. 24 (*L'Anti-nature*, Paris: PUF, 1973) a cita interna está tomada de A. Lalande, 'Naturalisme, vocabulaire technique et critique de la philosophie', Paris: PUF, 1970, p. 666); do mesmo autor, *Logique de la peur. Elements pour une philosophie tragique*, traducción Francisco Monge, Barcelona: Baralí, 1976, p. 151 (*Logique du peur*, Paris: PUF, 1971). É sabido que, ó menos para o caso de Montaigne, Cf. Rosset, pese a apuntar claves soltas, non despenca a

Partimos de que o propio bordeleés non nolo pon nada fácil. Oscila, por así dicir, entre dúas posicións: 1<sup>o</sup>) ou ben, manter a ficción da noción de «natureza», tanto no sentido coloquial como no técnico-filosófico antedito, ou sexa contaminado pola ideoloxía naturalista; 2<sup>o</sup>) ou ben, pola contra, con máxin de auténtico e virtuoso prestidixitador, querer facerínoa desaparecer ante os nosos ollos recorrendo a corrosiva e disolvente dúbida dos escépticos pirrónicos, da Antigüidade e de sempre.

1<sup>o</sup>) Para empezar, fála moito, profusamente, de «natureza» ('natural curiosidade', 'razón o raciocinio natural', 'contrario por natureza', 'vía da evolución ordinaria da natureza', 'de acordo coa natureza', 'contra natura', 'constitución natural', 'conducia natural', 'a natureza non é senón poesía enigmática', 'reproducir do natural', 'estado natural', 'son naturais as miñas costumes', 'opinión primeiras e naturais', 'forza natural', 'natureza humana', 'favores da natureza', 'leis naturais', 'inclinacións naturais', 'operacións naturais', 'paixóns naturais', 'resortes naturais', 'accións ou actos naturais', 'seguir a natureza', 'criaturas naturais', 'orde ou designio da natureza', 'lei xeral da natureza', 'na natureza', 'a nosa nai natureza', 'ímaxe universal da natureza', 'a natureza todo o pode e todo o fai', 'infinito poder da natureza', 'felicidade natural', 'poesía natural', 'morte natural', 'natural inestabilidade de todas as cousas', 'a miña natureza', 'amor natural', 'teoloxía natural', 'idea desnaturalizada', 'ideas naturais e populares', 'natureza mortal e caduca', 'medios naturais e terreos', 'condición natural', 'facultades naturais', 'industria natural', 'natural', 'alimentos e bebidas naturais', 'natural sutura', 'instinto e precepto dos animais', 'coacción natural', 'o curso da natureza', 'deseos ou apetitos naturais', 'esta natureza', 'prezer natural', 'propia natureza', 'pelo seu natural', 'pola miña natureza', 'por natureza e por lóxica', 'o reparo que nos fixo a natureza', 'natural libre', 'calidades naturais da súa alma', 'o acordo coa natureza', 'obsequio da natureza', 'sinxeleza e pureza naturais', 'lazo natural', 'a natureza manifestástanos esta confusión', 'valor natural ante a morte', 'fermosas naturezas', 'as nosas naturais forzas', 'forma mestra da natureza e pedra de toque', 'a natureza na súa faciana', 'ó natural', 'por natureza', 'a orde da natureza', 'natural condición', 'as obras da natureza', 'fertilidade da natureza', 'a nosa natureza', 'inimigo da natureza', 'por fortuna, natureza ou outra causal', 'auga natural', 'bebida pura e natural', 'memoria ó natural', 'o meu ser natural', 'o natural melancólico', 'a natureza humana', 'posesión tan natural', 'auténtica natureza', 'naturalidade', 'actos naturais', 'regras

sua hipótese de traballo. Aquí finnos tentar amosar, con carácter máis sistemático, a viabilidade ou plausibilidade da mesma, ignora este posibilidade de interpretación: George Hoffmann, 'The investigation of nature', pp. 163-181 in: *The Cambridge Companion to Montaigne*, ed. Ulrich Langer, Cambridge: U.C.P., 2005.

naturais, 'forma natural', 'naturais crueis', 'resultados da natureza', 'natureza moi cultiva', 'un natural ben nacido', 'felicidade natural', 'condición natural', 'vicios naturais', 'unión natural', 'debilidade natural', 'natureza máis excelente', 'alteracións naturais', 'é natural [a vellez]', 'forma natural', 'natural soñador', 'máis naturais', 'non é natural', 'máis aló do natural', 'riquezas naturais', 'naturais individualistas, retirados e íntimos', 'necesidade natural', 'débil loita do arte contra a natureza', 'ordena a natureza', 'alcance natural', 'discreto por natureza', 'como por natureza', 'naturais libertinos', 'naturalmente', 'natural violencia do seu desexo', 'tamaño maior co natural', 'toda a natureza', 'constitución natural', 'homes ó natural', 'desnaturalizado', 'desexo natural', 'natureza equilibrada en compensacións e vicisitudes', 'vigor natural', 'teño un certo natural imitamos', 'natural imitador', 'cren honrar a natureza desnaturándoa', 'deberes da natureza', 'naturais tais como a miña', 'valor popular e natural', 'permite a natureza', 'contentar a natureza', 'natureza total, constante e universal', 'voluptuosidades naturais', 'distinta natureza', 'negarilo a natureza', 'naturalmente razoable', 'a natureza por un lado me cobre e polo outro me descobre', 'gastos desa natureza', 'obrigación natural', 'obras da natureza', 'principios naturais', 'medios e natureza descoñecidos', 'máis conforme á súa natureza', 'enveza natural', 'erros naturais', 'natural exercicio do espírito', 'sistema natural', 'natureza forte', 'soltura natural', 'natural ávido de cousas novas e descoñecidas', 'comatural', 'sentimento natural', 'naturais depravadas', 'ar natural', 'bens naturais', 'acritude natural', 'bondade natural', 'demasiado natural', 'inclinación natural', 'langüidez natural', 'naturais ruidosos', 'máis naturais', 'evolución natural', 'males naturais', 'sinxeza natural', 'dispensa natural', 'memoria natural', 'decura natural', etc.), sempre confrontando ou contrapondo este ámbito ó da arte e o do azar, con teimosía 'naturalista', 'platónico-aristotélica, estoica ou escolástica. Poparanse por centos, no conxunto deste artefacto que son os *Essais*, por centos, dicimos, expresións deste tenor. Unhas tomadas da linguaxe coloquial, outras da linguaxe técnico-filosófica. Numerosísimas aplicacións de 'natureza', 'natural' ou 'naturalmente', como substantivo, adxectivo ou forma adverbial. Aínda que lamén é certo de que usa, en ocasións, como equivalente, o de 'ser', 'meu ser en xeral', 'o noso ser', etc. (vid. III, v, «*Sur les uns vers de Virgilio*», p. 841), no que, en ocasións, parece un xesto ou mecanismo espontáneo de substitución do termo 'natureza' e noutras do de 'costume'. Tentaremos logo de aclarar este pequeno misterio, que quizás non sexa tal.

Esta primeira obxección podería aínda sortearse con efectividade. Bastaría-nos traer á memoria algúns feitos. En primeiro lugar, como el di, «*ce todos somos vulgo*» (vid. II, xii, «*Apoloxía de Raimundo Sebunde*», p. 571; son «*home vulgar*»,

III, xi, «*Dos coxos*», p. 985). Isto ten un sentido duplo no bordelés, pero aquí quedáremonos co máis elemental.<sup>2</sup> Nós tamén nos expresamos na fala do pobo baixo, do común. E, como consecuencia, é normal que na linguaxe coloquial se empreguen, como construción de lingua moi consolidada, como restos dun precipitado lingüístico, secular, como formas do senso común, triviais, como uso ordinario, miudeza proverbal, 'naturalización inconsciente de ideoloxía', proceso de subcualización, consagración, este tipo de expresións comúns: a «*natureza*» e o «*natural*». A 'linguaxe natural', como nos advertirá F. Bacon no seu 'novum organum', ten os seus ídolos. E parece normal, tan arbitrario como común, caer prisioneiro nestas teas de araña.

Hai *ídola tribus*, *ídola specus* e *ídola fori*, que por certo para F. Bacon serán 'anticipacións da natureza' (non corresponden ó coñecemento da súa estrutura real); pero, tamén hai *ídola theatri*, e todo se adhíre, e máis aínda en quen amosa unha voracidade pantagruélica polos sistemas filosóficos, sobre todo helenísticos e clásicos.

<sup>2</sup> O sentido máis filosófico é que os extremos se tocan, *coincidente oppositorum*, razón pola cal os «*simples*» (que dirían o libros sapienciais do Antigo Testamento; os que eu teño adiccionado e mesmo S. Pablo) e os auténticos sabios, os filósofos pirrónicos, participan da mesma doxa ignorante: todo o cal, como sempre nel, converteuse nun auténtico paradoxo. Pensa o mesmo un pirrónico no tema que estamos a tratar? Non. Por outra banda, non comparte Montaigne, con Maquiavelo ou Bruno, sen ir máis lonxe, na liña de pensamento do avarosismo latino, a discriminación antropolóxica entre o vulgo e o sabio, unha discriminación que se atopa tamén en todas as filosofías helenísticas que tanto frecuentamos? El sinte un desprezo polo vulgo (topamos aquí, e aquí expresións do tipo «*ruida*», «*este canibale do vulgo*», ou «*o pobo, xuz pouco estorco, fácil de enganar e fácil de contentar*»), que pode ter esta raíz filosófica, ou biográfica (lee prurito do burgués vido a máis, novo aristocrata de robe de a penas segunda ou terceira xeración e amais, por parte de nai con probable e incómoda ascendencia xudía), que nada que saber xa dos patens e do terceiro estado, sexa criado seu ou mercador de título nobiliario, un campesiño ou un aldeán de Budeus; chama moito a atención cómo, e con que forza, afirma ter esquecido a nomenclatura das ferramentas e tipos de tarefas que fan os seus criados: no campo e viñedos, en fin, *compulsion* de clase dirían hoxe os nosos cultogás do diván, puro o estilizado narcisismo: «*Nécin e crieme nos campos e na labranza; teño domésticos nos miñas mans... Nin sequera coñezo os nomes dos primeiros útiles domésticos, nin os principios máis elementais da agricultura, que todos os menos saben...*» que é a labradura... o *terment* o vilfo. II, xvii, «*Da presunción*», 649; tamén, III, ix, «*Da valdeade*», p. 915). Hai un novo sentido polo que, para o bordelés, todos poderían ser considerados 'vulgo', ou algo similar, e é que todos levamos conosco a humana condición enleir (varacións sobre o tema do 'microcosmos'; vid., por exemplo, II, xii, «*Apoloxía de Raimundo Sebunde*», p. 578, ou II, xxxvii, «*Do pacto entre pais e fillos*», p. 762); pero, como aclaramos logo aínda hai un senso filosófico máis radical, ó que se remite o bordelés, somos 'exemplo vivo', expresión dunha razón Común (logos *koinós*) que reve a realidade no seu conxunto (animados/ inanimados; vegetal/animal/humel). É este senso filosófico máis forte, o que finalmente prevalece onde nos reencontramos necesariamente coa hipótese de Cl. Rosen. Ten interese a cuestión da relación da filosofía do bordelés coa de Nicolás de Cusa, autor polo que se interesou e de quen sabemos que morreu as súas obras completas en Venecia nas xornadas que ali estivo, entre o 5 e o 12 de Novembro de 1580, por mor do que da fideidigna testemuña o seu *Journal de voyage en Italie pour Suisse et l'Allemagne* en 1580 et 1581 (ed. Thibautet et en Bag, citada, p. 1185). Deixemos de momento dúas notas de lectura: Luro-Aimé Collard, «*Michel de Montaigne et Nicole de Cusa: quelques convergences*», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Ville-Séne, núm. 37-38 (2005), pp. 67-79; e Pierre Magrand «*Montaigne et la doctre ignorance*», *Annuaire Bulletin de la Société Interacadémique des Amis de Montaigne*, núm. 45 (2007), pp. 73-81. Para unha lectura precipitada desta relación, vid. Jan Milerowski, *L'Ontologie de la contradiction scripturaire. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris: H. Champion, 1998. Debemos lembrar que o bordelés menciona a obras completas do Cusano despois da primeira entrega dos *Essais*. A posible incidencia

Son os ídolos da linguaxe culla. Neste derradeiro sentido, toda a marquette-ria, a carpintería despregada polo bordelés na súa obra, na súa escrita, procede en gran medida dos clásicos da Antigüidade, ou doutros autores, que recollen esta im-pregnación ideolóxica naturalista. El di que somos como monos, o noso comporta-mento é absolutamente simiesco e, amais, (di) que el ten 'un natural imitador': «É o caso de que teño un natural imitomonas» (III, V, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 850). De aí que, aínda para agravar máis este efecto de imitación, en ocasións o bordelés calque doutros expresións coa exactitude do xeógrafo e anatomista da filosofía, empregando esta nomenclatura-nevatura técnica, como se tivera a vista mesmo o Cap. 8 do Libro II dos *Físicos* de Aristóteles. Lemos, a propósito do tema da «racionalidade dos brutos»:

«Por qué atribuímos as obras [dos animais] que superan todo aquilo do que nós somos capaces tanto por natureza como por arte, a certo instinto natural e ser-vil? Co que, sen darnos conta, concedémoslle grande vantaxe sobre nós con-siderando que a natureza, por maternal dozura os acompaña e leva da man en todos os actos e ocasións favorables das súas vidas; e que a nós abandonanos ó chou e á fortuna forzándonos a buscar con habélcencia as cousas necesarias para a nosa conservación; e ó mesmo tempo néganos os medios para poder chegar, por medio da educación e o esforzo da mente, á industria natural dos animais; de forma que a estupidez do bruto supera con grande avance todo canto pode a nosa divina intelixencia.

En verdade que, se así for, teríamos moita razón en considerala máis tra ben injusta. Mais non é así; non está a nosa organización tan desequilibrada e desor-denada. A natureza abrazou de maneira universal a todas as criaturas; e non hai ningunha á que non teña dotado plenamente de todos os medios necesarios para a conservación do seu ser» (II, XII, «Apoloxia de Raimundo Sebunde», p. 459).

Advirtase o remate fortemente estoico da argumentación. Na mesma liña, preséntanse outras pasaxes, moi expeditivas ó respecto, por exemplo: «Non desu-forzo o uso que facemos do mundo, nin dubido do poder e da fertilidade da nature-za, nin de aplicala a nosa necesidade. Farto vexo que ós lucios e as andoriñas vaalles ben con ela. Desconfío dos inventos da mente humana, da nosa ciencia e do noso arte, a favor do cal témola abandonado a ela e ás súas regras, sen saber poñerlle taxa nin límite» (II, XXXVII, «Do parecido entre pais e fillos», p. 754). E aínda máis: «Mais nada hai inuí na natureza; nin sequera a propia inutilidade; nada hai inserto neste universo que non ocupe o seu lugar oportuno» (III, I, «Do útil e do honroso», p. 775). De feito, na obra consérvase unha alusión directa, atribuída a Platón, pero

dos círculos evanxelistas de Magonia de Navarra, neste punto, son saamente especulativas. Como tamén o é o supoñer que a metáforca inserida no texto de Montaigne sexa a do *Deus Absconditus*.

que é de Aristóteles, na que se recolle este esquema tripartito en estado puro e se fai a distinción destes tres auténticos reinos da realidade. En efecto, cando mencio-nando exemplos dos libros físicos aristotélicos, nos di que nin sequera con todos os nosos esforzos poderíamos acadar a perfección que se atopa no reino animal, tal é o poder do suposto 'instinto' natural das mal chamadas bestas brutas sobre a nosa tamén suposta intelixencia, arte e inventiva, —non somos capaces de reproducir siquera o niño de a máis insignificante das aves, do máis humilde paxaríño, ou a tea da feble araña, na súa textura, fermosura, utilidade de uso—, engade: «DI Platón que todas as cousas foron creadas, ou ben por natureza, ou ben ó chou, ou pola arte; as máis grandes e máis fermosas, por un dos dous primeiros; as menores e imperfectas, polo último» (I, XXXI, «Dos canbales», p. 234). (Ainda que circuis se esté a referir a vagos pasaxes do *Fedón*, *Timeo* ou [libro X das] *Leis*).<sup>4</sup>

Estaríamos, pois, ante o caso do que F. Bacon chamaría un 'ídolo de teatro'. Poderíamos engadir aquí que o noso detractor de 'pedantes', en ocasións, compóñ-tase como farían eles: colle co pico unha fráxil rama da arbore, que saca de contex-to, para trashedala ó seu niño, para reforzar a estrutura deste, por máis que logo incube noutro.

Ben, dito todo anterior, cremos que ningún lle reprochará ó vulgo moverse como peixe na auga no espellismo da ideoloxía naturalista, e todos somos vulgo, como quere e propón o noso amigo o bordelés, nin, dando xa un salto cualitativo, da linguaxe vulgar ó concepto filosófico. lle reprocharemos a Tito Lucrecio Caro, un dos forxadores da filosofía do azar, antinaturalista, artificialista, da que fala-mos, o titular a súa máis fermosa obra, 1.286 versos en 6 libros, precisamente, *De rerum natura*.

Non nos fixemos tanto, pois, nas verbas. Hai tamén usos no desuso. E máis-caras. É artificio no artificio. É expresións timbradas, cuxo selo de antigüidade nada garante. Amais, o bordelés, ten ideas propias sobre a natureza da linguaxe, certamente, tema estrela, nuclear, capital, emblemático, dos *Essais*.<sup>5</sup> Adiantemos

<sup>4</sup> Hai aínda un segundo texto, xa con sabor estoico, que recolle, en lingua técnica-filosófica, a mesma idea: «Dixémos que corran as cousas: a orda que cuida das pulgas e das lampiñas cuida tamén dos homes, que teñen a mesma paciencia que as pulgas e as toupeiras para deixarse gobernar. Por moito que gritemos ante, o peor inos quedar roncós, non a faremos avanzar. É unha orde soberba e desplazada. Desgraciada o noso tempo e a nosa des-esperación, e estes retrasan a súa axuda en lugar de invetala a ela; debe o seu curso ó mal tanto como a saúde. Non se deixad rincar a favor dun nin en perxuro dos dereitos do outro; cae na desorde. Sigámois, por deus! Sigámois! Conture ds que a sequer; os que non a seguen arrástrase con súa caraxe e a súa mencia. Facede que vos fagan unha purga para o cerebro, será máis útil que pade o estomago» (II, XXXVI, «Do parecido entre pais e fillos», p. 750). E o veño motivo, helenístico, estoico, escéptico, crítico, de seguir a natureza (aquí, con finalismo).

<sup>5</sup> O bordelés segue aquí de cerca a Sexto Empírico: «Vede como os filósofos pirrónicos non poden expresar o seu concepto xeral con ningunha maneira de falar, pois serían, en pensamento, unha nova linguaxe. A nosa está formada de oracións afirmativas, das que son absolutamente inirrigos... 'Ignor' ou 'dubido', din que esa declaración analise

algo, para aclarar este punto. O bordelés intenta elaborar unha lóxica do individual-concreto, do «distingo», que responda á matriz dunha concepción da realidade e do home desde a *brante*, a mutación e cambio universais, tentando poñerse ó marxe de todo discurso asertivo, aseverativo, violentamente predicativo e, polo tanto, dogmático. Nisto, o bordelés teno claro: «O acontecemento fai o coñecemento e non o coñecemento o acontecemento. O que vemos acontecer acontece, mais podería ter acontecido doutro modo» (II, xxix, «Da virtude», p. 700). As súas ideas sobre á linguaxe pregáanse a súa aposta pirrónica, radical en moitos sentidos, non sempre explícita<sup>4</sup>, e concéntrase en cinco regras.

a) Aquí agóchase, pois, outro tipo de problemática: a felicitación da linguaxe, vía vulgo vía académica ou culta. Desta situación dáse conta con agudeza o bordelés. Nun lance ou ton de filólogo profesional, aínda que a propósito da sona, diramos: «Existe o nome e a cousa; o nome é unha voz que expresa e significa a cousa; o nome non é unha parte da cousa nin da substancia, é algo alleo xunguido á cousa e fora dela» (II, xvi, «Da gloria», p. 617). Logo dirá que o individuo atópase en perpetuo cambio. (Polo demais, outro principio xeral da comunicación, para el, é que: «É a palabra metade de quen fala e metade de quen escoita», III, xiii, «Da experiencia», p. 1033).

a ela mesma ó tempo que todo o demais, nin mais nin menos que o ribarbo que boia fora os humores, maljapos e ó tempo exprésase a si mesmo. / Conclúese esta idea mais claramente unha pregunta: 'Que sei?' a cal levo como símbolo de vacilación (II, xli, «Apoloía de Raimundo Sebunde», p. 528). Lembremos aquí dous cousas: fórmula *Quid?* do tudeño Francisco Sánchez o Escrítoio; resposta ó mesmo tipo de inquedanza (vél Jean Cobos «entre Montaigne et Sanchez», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Ville-Serie, num. 17-18 (1989), pp. 21-33, e outros traballos do mesmo autor); e, logo, que outra metade da que se apropia como símbolo seu Montaigne é a da balanza. E se aínda se nos permite estar a nota, engadiremos outra pasaxe, súa ó chou, noutra ensaio: «Custo dezas verbos que suavizan e moderan a temeridade das nosas afirmacións: *Quid? En certo modo, Algo, Din, Creu*, e outras semellantes. E se tivera que educar a nenos, poñalles sempre nos beizos esa maneira de resposta inquisitiva e non resolutoria: 'Que quere dicir?' Non o entendo; 'Podría ser?' 'Verdade?' que habellan co seu vado as maneiras de aprendices ós sesenta anos antes de parecer doutores; ós dez, como ocorre. Cuen quera curarse da súa ignorancia ha de contestala. Iis é filla de Taurante. É a admisión o fundamento de toda a filosofía, a inquisición o seu progreso, a ignorancia o seu final. Incluso hai certa ignorancia forte e xenerosa, que nada ten que envexarse en honra e en valer á ciencia, ignorancia que para concibila non é meter menos ciencia que para concibila ciencia» (III, xi, «Dox coxus», p. 983). O bordelés interdiñe o poder 'inventor' da linguaxe: xerador da dúbida e irresolución. Diemos aínda algo máis. O seu interese por esta problemática non é o do entomólogo, que disecciona, diseña e clasifica espécimens, verbos, non lle interesa moito a semántica nin a morfoloxía, centrase máis ben na sintaxe e na pragmática, atícale mais a dinámica que a mecánica e, sempre, desde logo, á 'metamorfose': noção estruturante vinculada á do traxico («Non se considera o valor, senón o uso», II, xlii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 561). Por outra parte, o problema das expresións escrípticas, ou do latente ou orientado escríptico, xa fora formulado na Antiquidade: «non e mais», «non debe determinarse nada», «non-afirmar-nada», «quiza» «é posible», «pode ser», «suspende o xuízo», «nda determino», «todo está indeterminado», «todo é inaprensible», «non capto», «non apreñendo», «a cada argumento opoñe un argumento equivalentes» (vél. Fr., I, xvii-xxviii, pp. 109-120; mencións a exemplo dos purgantes).

<sup>4</sup> A marxe do que di da súa maneira de expresarse en xeral, en quen escribe como falar, «O falar vivo e ruidoso, como o meu normal, déixase levar facilmente pola hipérbol» (III, xi, «Dox coxus», p. 981).

b) A propósito do pudor, dos tabús sobre a sexualidade, da represión e do 'escapismo' da lingua a través do noxento eufemismo, o bordelés predica unha linguaxe máis desabrida, directa, insolente, carnal, de 'escarnio e maldicir', non evitando falar de 'conas' e 'carallo' cando for mester: «En fin, se algún liberara ó home da necidade de tan escrupulosa superstitión verbal, non perdería gran cousa o mundo. A nosa vida é en parte loucura e en parte prudencia. Quen só escribe reverente e regularmente deixa atrás máis da metade dela... Agrádame o recato; e non elixin voluntariamente este modo escandaloso de falar: a natureza elixiuo por mui; non o loubo, como tampouco ningunha forma contraria ás costumes recibidas; mais xustificoo e, por circunstancias particulares e xerais, rexeito a súa condena» (III, v, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 862). Hai, pois, un marxe de liberdade de expresión, para máis aló da 'cetra-censura' das 'leis, costumes e relixións', das *leges*, abrevile camiño ó negado, tachado; como tamén, para darlle vía libre á improvisación. Algo 'natural' en quen considera que o acontecemento é o príncipe azul da festa do mundo. 'Mas o tabu, tras a constrición, tras o maldito, tras o censurado, tras o 'invisibilizado', hai, desde logo, marxe de evocación. Hai que rachar, simplemente, coa superstitión verbal: unha forma de «cauterizar a alma»? (III, vii, «Das desvantaxes da grandezza», p. 890).<sup>7</sup> A linguaxe, non só constrúe sentido, senón que tamén adelgazaa, perverte, a realidade.

c) Savia nova para lalo vello, poderíamos así cualificar esta nova regra. Ten que ver, tamén, coa arte do ensaio: o universo do ensaio, nel, é o da experimentación, o do tenteo, a degustación, o xogo da contradicción, a 'violentación', da linguaxe. Así, di, aplicándoo a súa propia tarefa da escrita, o seguinte distingo: «As mentes brillantes, ó usar e manexar a lingua, revalorizana, non tanto innovándoa como usándoa máis vigorosa e diversamente, estirándoa e moldeándoa. Non lle aportan verbos, mais enriquécen as que teñen, danlle peso e profundidade o seu significado e o seu emprego, ensinándolle movementos desaxostumbrados, mais con prudencia e inxento... e as formas de falar, como as herbas, eméndanse e fortalecen transplantándose» (III, v, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 848).<sup>8</sup> Todo isto é aplicable a noção de 'natureza'.

d) Se non hai sentido, todo é interpretación. Dinos o bordelés, profeta a séculos vista da filosofía da sospeita, de Marx, Freud, Nietzsche, (logo, repetiran a propósito das *leges*): «Vemos nembargantes un final á necesidade de interpretar?... Ningunha mente xenerosa se detén en si mesma: pretende sempre máis e máis

<sup>7</sup> Tamén hai, por suposto, «crimes verbais» (vél. III, viii, «Da arte de conversar», p. 994: «Inimizámonos primeiro coas ideas e logo cos homes», *idem*), como se advirte nas guerras de relixión' contemporáneas, que o bordelés reproba e fustiga.

<sup>8</sup> Sobre o seu propio estilo: vé. III, v, «Sobre uns versos de Virxilio», pp. 848-851, e outras pasaxes.

aló das súas forzas; ten impulsos máis aló dos seus actos: se non avanza, nin se empurra, nin se arrincona, nin se contradi, é que só está viva a medias; as súas persecucións non teñen nin término nin forma; o seu alimento é o asombro, a cara, a ambigüidade: Causa farto demostrada por Apolo, quen nos falaba sempre con dobre sentido, escura e oblicuamente, sen satisfaccións, mais entreténdonos e ocupándonos. É movemento irregular, perpetuo, sen patrón nin meta. As súas ideas acalóranse, séguense e encadéanse unhas a outras... Hai máis que facer en interpretar as interpretacións que en interpretar as cousas, e máis libros sobre libros que sobre outro tema, non facemos senón glosarnos uns ós outros» (III, xiii, «Da experiencia», pp. 1014-1015).<sup>9</sup>

e) Vocabulario propio. Logo temos que ter moi en conta o que el mesmo nos di: «Teño un vocabulario [*dicternaire*, sic] moi meur: paso o tempo, cando é malo e incómodo; cando é bo, non quero pasalo, pálpoo, reténoo» (III, xiii, «Da experiencia», p. 1053). Isto que el di para a vida, tamén podemos aplicalo nós para a noción de «natureza». Así, dímos, en relación a expresións como 'pasatempo' ou 'pasar o tempo': para o común dos mortais, significa deixar correr a vida, incluso esquivala e, na medida do posible, ignorala e evitala. El fai outra lectura: incluso na vellez, 'comprácese vivindo', 'querendo aumentala [vida] en peso', 'compensar o seu apresurado fluir aproveitándoa con vigor': «Hai que estudiala, saborear e rumiar» (*Ibid.*, p. 1054).

### Coda

Tamén debemos suññar que, certamente, non parece que o bordelés chegara a saír do laberinto-lentativa das «expresións escépticas», por máis que o intentara, pero do que si non cabe a menor dúbida é que inventou un xénero de expresión filosófica, o «ensaió», no que esta lentativa atopou un vehículo fácil de expresión e acción.<sup>10</sup>

<sup>29)</sup> Logo, ocorre que, ó marxe, desta proliferación e elocuencia ideolóxica de corte 'naturalista', en punto de doutrina, autoproclamándose el mesmo escéptico, vai considerat, coa perplexidade propia do neopirónico, de que a sustancia ou ser da 'natureza' é insondable.<sup>11</sup> Pero tampouco debemos esquecermos endexanais de

<sup>9</sup> O que, por outra banda, propiciá ó tempo os abusos, que o bordelés, claro está, denuncia: «Cantas condenas non vin eu, máis criminais que o crime?» (III, xiii, «Da experiencia», p. 1017). Por exemplo, ningún ensaio, do termo «hoc» (o da misa «hoc est corpus Christi»), que tanta sangue ruixa.

<sup>10</sup> Entre outras razóns, porque «The essay form itself is non-dogmatic and non-authoritative» (vid. Ann Hanley, «Montaigne and Skepticism», p. 184. In: *The Cambridge Companion to Montaigne*, ca citada).

<sup>11</sup> Primeiro, nun sentido filosófico, que nos interesa menos de momento, todos somos 'ignorantes, como nos din os escépticos; e pequenos mundos, microcosmos, como nos di case calquera pensador ou home culto, sexa

que, sendo Epicuro un dos príncipes do dogmatismo, e que o moito saber leva ó moito dúbida, para o bordelés, podemos recualificar a filosofía deste como: «É efectivamente [o epicureísmo] un pirronismo de forma resolutiva» (II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 509). En fin, tanto se declara filósofo impremeditado e fortuito, ou premeditadamente pirónico, como non filósofo: «Non son filósofo» (III, ix, «Da vaidade», p. 914). É intelectual, e aínda home, contradictorio. O bordelés, por outra banda, adapta o ideal pirónico da *ataraxia* ós seus intereses e ó seu individualismo (buregues?): son «as miñas condicións favoritas, a ociosidade e a liberdade» (*Ibid.*, p. 931). Qué consigue? A dúbida pirónica, primeiro, deixa o descuberto a nosa insensatez e presunción, sementa e espalla a sombra sobre os nosos saberes e ciencia.

«Todo iso son soños e fanáticas locuras. ¡Por qué non quereá a natureza abrírnos un día o seu seo e amosarnos a realidade dos seus medros e a conduta dos seus movementos, e preparar os nosos ollos para iso!» (Ives) Carlo engano e canto erro atopamos na nosa pobre ciencia: ou moito me equivoco ou non hai nela unha soa cousa correcta e no seu sitio; e treime de aquí máis ignorante de todo que non sexa a miña propia ignorancia» (II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», pp. 537-538).

E, logo, amosa, ó vivo, a arbitrariedade e fragilidade do escapatate do concepto, forzosa e directamente desintegra ou dissolve o sentido:

«Vin en Alemaña que Lutero deixou tantas discusións e división sobre a dúbida das súas ideas como as que promoveu sobre as Santas Escrituras, e máis. A nosa

da tendencia filosófica que sexa, no Renacemento «Pode dírtse, con verdade, que hai ignorancia anallabela, a cal val antes da ciencia; e outra doutoral, que ven tras a ciencia; ignorancia que a ciencia fai e crea, ó igual que destrú e destrúe a primeira» (II, liv, «Das vanas sutilezas», p. 332). A doula ignorancia é a de calquera individuo da humana condición que sexa consciente das súas limitacións en filosofía, idealmente un escéptico, un pirónico auténtico (vé a opinión dos pirónicos á vez máis ouzada e venozísima, II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 567. «Non hai razón que non teña outra contraria, dñ a selta máis selta dos filósofos», II, xv, «De como o noso desexo se acrecenta cos dificultades», p. 611). «Pirón, aquel que construíu ciencia tan amena sobre a ignorancia», II, xxx, «Da virtude», p. 697. «encemos para perseguir a verdade: correspond, posúlla a un poder superior... Non é o mundo senón unha escola de adquisición. Non se trata de ver quen merce a lanza na anela, senón quen fai a mellor carreira», II, viii, «Da arte de conversar», p. 889. «Declaro por experiencia propia a ignorancia humana, o cal é, o meu parecer, o partido máis seguro na escala do mundo», II, xiii, «Da experiencia», p. 1022. «experiencia, en fin, a man de calquera, filósofo ou non. Amais, por se fose pouco, segundo el, os extremos tocanse: o saber do pobo chan e o da filosofía (o menos da pirónica) danse a man, comparten criterio (vid. I, lvi, «Das vanas sutilezas», p. 333). «Ascia o bordelés por certo esta experiencia é máis 'fai' do filósofo [Heráclito de Éfeso] (vid. III, viii, «Da arte de conversar», p. 897). Dínos noutro lugar, afirmando a condición 'zetética do escéptico': «Estábelo eu dando voltas agoa, como solo facer, a canto libre e vago instrumento é a razón humana. Veño de ordinario que os homes, nos feitos que se lle presentan, preñen ocúpase de procurar a razón que de buscar a verdade deixan as cousas como están e ocúpase de tratar das causas. Curosos razoadores... / Nads hai tan moldeable e errante como o noso entendemento: é o zapato de Teramee, bo para calquera pé. É ó dobre e cambiante como as mestizas son dóbres e cambiantes... / *Cogni meditata hañt suo rivetor!* Toda medallat on o seu reverso: prov. italiano», III, xli, «Dos coxos», pp. 979 e 986-987).

disputa é verbal. Pregunto que é a natureza, voluptuosidade, círculo e substitución. A cuestión é de verbas e resolverse de modo igual. Unha pedra é un corpo. Mais quen embestira deste modo:

-E que é un corpo?

-Sustancia.

-E sustancia qué?

e así cada vez, terminaría acurrallando ó interductor o final do calepino. Cambiase unha verba por outra, a miúdo menos coñecida. Sei mellor que é un home que un animal, ou un mortal, ou un ser racional... Facemos unha pregunta e damos a cambio un enxame» (III, xiii, «Da experiencia», p. 1016).

Pero, aínda para complicalo todo, mentres se nega, se afirma co mesmo dispositivo pirrónico: «As inquisições e contemplacións filosóficas só serven para alimentar a nosa curiosidade. Os filósofos, con moita razón, remiennos ás regras da natureza; mais non saben que facer con tan sublime coñecemento; falsificámas eles presentándonos a súa faciana pintada cun color demasiado subido e demasiado artificial, o que fai que teñamos retratos tan distintos dun obxecto tan uniforme. Ó igual que nos deu os pés para andar, deunos tamén a prudencia para guiarnos na vida; prudencia, non tan enxebrosa, robusta e pomposa como a que inventan eles [os filósofos], mais de trato aíble e saudable, e que moi ben fai o que a outra [a filosófica] di, no caso daquel que teña a ventura de conducirse sinxela e ordenadamente, é dicir, naturalmente. Entregarse á natureza, o máis sinxelamente posible é entregarse sablamente a ela o máis sablamente. Oh, canto branda, mulida e san amolada é a ignorancia e a falta de curiosidade, para reclinar unha cabeza ben feita» (III, xiii, «Da experiencia», pp. 1019-1020). Fixo esculpir nunha viga da súa biblioteca, en grego, unha pasaxe do *Ajiaz* de Sófocles que dicía: «*A vida máis doce é non pensar en nada*».

Polo xeral, a arte, a filosofía, o concepto, afástanos da realidade, tal cal é:

«As ciencias tratan as cousas tanto sutilmente, dunha maneira tanto artificial e distinta da común e natural. Fai o meu naxe o amor e o entende. Lédelle a León Hebreo e a Ficino: falan del, dos seus pensamentos e dos seus actos, e nembargantes nada entende. Non recoñece en Aristóteles a meirande parte dos meus impulsos ordinarios; os cubriron e revestiron con outro roupaxe para o uso da escola, ¡Deus os axudel! Se en fora do oficio, naturalizaría a arte tanto como eles artificializan a natureza. Deixemos a Bembo e a Equicola» (III, v, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 849).

Polo tanto, no rexistro filosófico que el emprega, o do escepticismo (pirronismo radical), desde a lingua culta, faise *epoxé* da nosa posibilidade de coñecemento da orde natural, no caso de que exista, como tamén de todo canto nela se agochara. Só a nosa soberbia nos cega e induce a tal confusión. Como quería o

sofista da época clásica, non podemos saber se existe tal orde natural ou non, de existir non poderíamolo coñecer, e, no caso de que puidéramos facer isto último, nono poderíamos expresar, nin comunicar a terceiros, a ningúnén.<sup>12</sup> Pero, esgota isto a súa (nosa) reflexión?

Resumindo, se nos atemos a verba escrita, podería entenderse que o bordeletos se dobre, pola mecánica eidólica da linguaxe, tanto vulgar como técnico-filosófica, á mencionada ideoloxía naturalista ou que, lanzando o interrogante escéptico sobre ela, dalgún xeito nin defende nin nega a orde natural, nin todo o contrario, como querería calquera bo pirrónico. Queda plantexada a sospeita: se existe, nada podemos dicir dela. Os extremos, unha vez máis, tócanse: ou o sobre ditto ou o silencio máis absoluto.

Pero, incluso no tempo de Montaigne, houbo outras voces, que o presentaban máis afín o que Cl. Rosset chamará logo a filosofía artificialista ou tráxica. O que supón un reforzo inesperado para a nosa hipótese de traballo, que é a deste autor francés. Permítirásenos aquí un excursus cun dato que pode resultar finalmente revelador:

#### **Excursus: onde din os demais 'natureza' diga vostede 'fortuna'**

«Buscamos avidamente recoñecer, incluso ¡poía sombra e na fábula dos teatros, a exhibición dos tráxicos xogos da fortuna humana» (III, xii, «Da fisíonomía», p. 996)

«Eu son home, por engadido, que gusto encomendarme á fortuna e póño-me sen reservas nas súas mans. Do cal, ate agora, fiven máis motivos de gabanza que de queixar; e aígora máis decata da e máis amiga dos meus asuntos que eu mesmo» (III, xii, «Da fisíonomía», p. 1009).

Amáis, hai un dato obxectivo a engadir o anterior: cando someteu a censura os dous primeiros libros dos *Ensaíos* a curia romana, un dos reproches que se lle fixeron foi o uso immoderado que facía da noción de «fortuna» (Roma, Pascua, 1581, do seu Xornal de viaxe a Italia por Suíza e Alemaña)<sup>13</sup>, brote neopagán.

<sup>12</sup> «Queren los homes! salir fora de si e fuir do home. Loucura é en lugar de transformarse en anxo, transformarse en bestas, en lugar de elevarse, rebíxanse... / É absoluta perfección e como divina o saber gozar realmente do propio ser... En van encaranámonos sobre uns zancos, pois anda con zancos temos que andar cos nosas propias pernas. No toro máis elevado do mundo seguimos estando semados sobre as nosas pseudelas. O meu parecer, son as vidas máis fermosas aquelas que seguen o modelo común e humano, con orde, mais sen prodixio nin extravagancia» (III, xiii, «Da experiencia», p. 1057).

<sup>13</sup> Vid. ed. citada de Rat e Thibaudet, p. 1240 (hai versión de J. Miguel Marras y Carlos Thiebaud, Madrid: Debate/CSC, 1994; empleamos a sigla, *JT*).

O certo é que, nos engadidos a estes dous libros e no libro III, aparecidos en 1588, nada tuchou ó respecto, senón que, contra todo prognóstico, multiplicou por centos as referencias «as alternancias e vicisitudes da fortuna» (vid. III, ix, «Da vaidade», p. 928). Parece, pois, que o bordelés falaba a linguaxe doutros 'artificalistas', como Maquiavelo, sen ir máis lonxe. Por outra banda, o ensaio xii do Libro II, o seu texto máis filosófico, a «Apoloxía de Raimundo Sebunder», manifesto escéptico, pirrónico, por excelencia, non é todo el, á vez, unha recreación solida do *De rerum natura* de Lucrecio? (Hoxe temos noticia do exemplar que leu e anotou de propia man, a ed. de D. Lambin, Paris, P. Roylle, 1563: 1.017 anotacións marxinais, algunha delas verdadeiros micro-ensaios).<sup>14</sup>

#### Logo, como interpretar?

Dito todo o anterior, engadiremos só que o noso propósito neste traballo é tentar validar esta hipótese que nos propón Cl. Rosset sobre o Montaigne 'tráxico', en base ó tratamento que da o noso pensador a tres temas: milagre, costume e bo salvaxe (mito). Participamos, pois, desta hipótese, que, segundo o noso autor, só sería interpretación.

#### Milagres

«Pois, ó meu parecer, das cousas máis ordinarias, comúns e coñecidas, se sombérmos explicitalas poderían facerse moitos milagres da natureza e sacarse os máis prodixiosos exemplos, en particular sobre o tema dos 'actos humanos» (III, xiii, «Da experiencia», p. 1027).<sup>15</sup>

Unha das consecuencias deste seu 'pensamento tráxico' é, sen dúbida, a crítica dos 'milagres': O bordelés adicalle o asunto dous ensaios enteiros: ensaio xx do Libro I, «Da forza da imaxinación», e ensaio xxx, moi breve, do Libro III, «Dun neno monstruoso», e algún que outro apunte solto, aquí e acolá, como logo se verá.

<sup>14</sup> Vid. Michael Srebnik, *Montaignes annotated Copy of Lucretius. A Transcription and Study of the Manuscript, Notes and Per-Margia; preface de Gilbert de Botton, Geneva-Lyon (col. T.H.R. CCCXXV), 1996* ('compte rendu, proposition de corrections na transcripción de A. Tourmon, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Ville Séne, núms. 15-16 (1999), pp. 137-149); pode verse, tamén, subsanando erros, en: Alain Legros, «Édition des notes de lecture: Lucretius, *De rerum natura* [et] Notes sur Lucretius», en Montaigne, *Les Essais*, ed. Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris: Gallimard (nueva ed., Bibliothèque de la Pléiade), 2007, pp. 1188-1250, texto e pp. 1859-1870, notas.

<sup>15</sup> Para algún exemplo, un xenitillame coñecido seu que fixo o traxecto de Madrid a Lisboa no verán sen beber ou, o mesmo, que estivo un ano enteiro sen facelo, verdadeiro prodixio, se non milagre.

Non é, por suposto, unha crítica aberta e radical, senón indirecta e por defecto, a penas é un ensaio máis que unha posición doutринаl. Tampouco é que estivera de máis, posto que nos tempos de Maquiavelo e Montaigne era tema de actualidade candente. Os portentos, milagres, profecías, non só interesaban a astrólogos e curiosos, e sumían no terror ó vulgo, senón que, amais, formaban parte do cálculo político. Máis aló, a creenza neles era proba de fe nas relixións reveladas, especialmente no cristianismo, ó tempo que un dos seus máis sólidos pilares secularmente. Neses textos, por suposto, o bordelés xoga sempre cunha dobre linguaxe, mantense ambiguo, e para nada, como en calquera outro asunto espiñento, declara, quere poñerse á marxe da ortodoxia católica.<sup>16</sup>

A crítica renacentista ós milagres, no senso de 'feitos contrarios o curso legal ordinario da natureza e, polo tanto causados directamente por Deus, anxos ou demós', admítta moitos matices (pensemos en J. C. Vanini, por exemplo) e así vai a chegar o século das Luces, onde converge con outras liñas de argumentación novas, tomadas do panteísmo, materialismo e 'libertinismo erudito' (Spinoza, Diderot, literatura dos tres impostores, entre outras fontes e singulares escenarios). A ilustración escocesa tamén fará as súas achegas: *Of Miracles* (1748) de David Hume. Tampouco debemos esquecer, ó tempo e como transunto e contexto, a existencia dun Humanismo crítico na época do Renacemento, con repuntas antielencais, cuestionamento do fanatismo e intolerancia das Igrexas constituídas e un férreo ataque as supersticións, como integrante da cultura relixiosa de época e de sempre, flanco polo que, co paso do tempo, coa descuberta de mundos novos, contacto con culturas descoñecidas, crise interna no seo do Cristianismo, puído deslizarase, con facilidade, pero dun xeito certamente letal, o movemento enciclo-pédico e ilustrado europeo do século XVIII.<sup>17</sup>

Poñamos aquí dous exemplos extremos: o do averroísmo latino, por un lado, e, por outro, o do neoplatonismo anti-cristiano de Giordano Bruno. Dous extremos, que, polo demais, se tocan, como ocorre sempre. O primeiro deles, que podería

<sup>16</sup> Un texto típico neste senso, pudiera ser o que segue: «As, as veces a proximidade divina pasou por alto as regras ás que nos obrigou necesariamente, non é para dispensarnos delas. Son xestos da súa divina man que debemos non imitar senón admirar, e exemplos extraordinarios, sinas dunha voluntaria e particular demostración, similares ós milagres que nos ofrece como testemuña da súa omnipotencia por unha das nosas ordes e das nosas forzas, que é loucura e impiedade querer imitar, e que non debemos seguir senón contemplar con abstracción. Actos da súa perso e non da nosa» (I, xxiii, «Da costume e de como non se cambia facilmente unha lei, lechida», p. 160). Hai outros exemplos: «Pois só creu nos milagres da fe» (III, V, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 330), «Ipois cos milagres endexamais me meño» (II, xxxvii, «Do parecido entre pais e fillos», p. 768). Logo veremos aínda outros casos.

<sup>17</sup> Algúns textos de referencia para a época que analizamos, poderían ser: Ambroise Paré (1509-1580), *Des Monstres et prodiges*, ed. critique et commentée par J. Céard, Genève-Droz (Col. 'Traux de l'Humanisme et Renaissance', núm. 158), 1971; y Jean Céard, *La Nature et les prodiges: l'insolite au XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève: Droz (Col. 'Travaux de l'Humanisme et Renaissance', núm. 158), 1977.



englobar en realidade a todo o «naturalismo aristotélico árabe» (Avicena e Averroes), tenta dar unha explicación 'natural' os pretendidos *miracula*. Estaría representado, por exemplo, por Pietro Pomponazzi e as súas obras, *De Naturalium Effectuum causis sive de incantationibus* ou *De fato, de libero et de predestinatione* (de 1520, circulan manuscritas, impresa a primeira en 1556, ambas editadas conxuntamente en 1576). (Ten a desvantaxe de formar a súa explicación e inserirse ela mesma no seo do espellismo da 'ideoloxía naturalista'.) Qué son os milagres? «A resposta dos cristiáns é que estas cousas suceden por revelación inmediata de Deus ou ben por medio de anxos ministros seus, se se da unha vontade santa e piadosa; [entendo] polo contrario [que] son por causa de demóns cando hai unha vontade impura como a idolatría. Opino nonbargantes que Aristoteles non admitiría que Deus actúe sobre as cousas sublunares directamente, é dicir, sen algún axente intermedio, aínda que algúns —como no caso da creación da alma humana— sosteñan o contrario» (*De incantationibus*, Basilea, 1567, pp. 132-133).<sup>18</sup> Para identificar este 'axente intermedio', e atopar de paso a explicación ('causa natural') destes 'feitos extraordinarios', combina ate 8 hipóteses, que se poden reducir as seguintes 4 (tomamos o resumen de M. A. Granada, sintetizando, caps. III a X do *De incantationibus*): 1) 'o número de virtudes ocultas que está presente e disperso no mundo elemental sublunar (nos reinos mineral, vexetal e animal) é case que infinito'; 2) 'tais virtudes danse tamén no xénero humano, dispersas segundo os individuos' (simplicia e microcosmos, vulgo e home dotado para predicir portentos, que non é 'nin demónaco nin santo, como cre o vulgo'); 3) 'a imaxinación e o pensamento poden producir efectos reais sobre o exterior, sobre outro corpo, se o axente é especialmente forte e se os dous, axente e paciente, están ben dispostos, sempre que haxa confianza e convicción plena' («A confianza na curación fai moito [...] polo cal non é incrible que a saúde poida ser producida nos demóns por unha alma que así o imaxina e desexa»); 4) 'súa a mediación na cadea 'imaxinación-espíritos-sangue do axente taumatúrgico, vapores emanados o exterior desde o axente e penetración na sangue e espíritos do paciente' (=as mediacións son estas alteracións físicas: axentes, especialmente receptivos, existen como se proba no 'furor poético' e a 'profecía')<sup>19</sup>; 4), finalmente, todos estes complexos procesos (as virtudes dispersas e ocultas da rexión inferior)

<sup>18</sup> Vid. Miguel Ángel Granada, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, Fiesco, Savonarola, Pomponazzi, Magalvarez, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 131. Esta reconstrución, redución, naturalista radical do problema, segundo este autor, despraza o ámbito da teología de Dios, del sobrenaturalismo, y de la trascendencia humana a o marco de la imanencia cósmica (*Ibid.*, pp. 144-145).

<sup>19</sup> Semellante, para el, é a no seu tempo vivente teoría da expansión das enfermidades infecto-contaxiosas (peste) e, engade Granada, na época, a explicación fisiolóxica tradicional do nacemento como unha infección do 'espírito' do ananite polos 'espíritos' emitidos a través dos ollos do ananite (*Ibid.*, p. 130, e para o fenómeno da 'vascación', maleficir e 'mal de ollos', vid. Granada, M. A., «Amor, Spiritus, Melancholiam, Faveria, Revista de biología clásica, núm. 6, fasc. 1, 1984, pp. 51-72).

son 'actualizados', por así dicir, polos corpos celestes (instrumentos necesarios da acción de Deus e das intelixencias), únicos e exclusivos retores de todo acontecemento no mundo sublunar. Vemos aquí cómo se desenrola toda unha 'explicación', moi detallada, perfecta e xenunamente 'naturalista', do fenómeno.

Qué di G. Bruno? No seu cuestionamento e crítica da distinción entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, dirá que a infinitude de Deus manifestábase necesariamente na marabilliosa e versátil faciana do universo infinito e homoxéneo.<sup>20</sup> E, polo tanto, como *natura est deus in rebus*, é posible calquera acontecemento, por moi marabillioso que for, na lóxica da mutación e *vicestrudine* que configura a realidade. É máis, quen, aténdose a sucesos extraordinarios contemporáneos, como 'novas' (1572) e 'cometas celestes' (1577), dende o paradigma da cosmoloxía finitista aristotélico-ptolemaica adoptada polo cristianismo, defenden a tese de que tais sucesos son verdadeiros «milagres», responderalles con resolución: «só que algún deles, cegados polas tebras da filosofía e da fe vulgar van clamando que Deus fai con estas sinais novos milagres, cando máis ben os fai a doutrina de Aristoteles» (G. Bruno, *De immenso et innumerabilis* [1591], VI, 20 [*Opera latine conscripta*, ed. de F. Fiorentino, Nápoles, 1879, I, 2, pp. 227 s.]). No caso das 'rarezas' celestes que contrariaban a cosmoloxía finitista, amais, caía por terra a interpretación escololóxica, en clave milenarista, que se puideran facer a partir da hermenéutica de pasaxes bíblicas (estilo, por exemplo, 'profecía da casa de Filas'). As anteditas novidades celestes, nin eran excepcionais nin feitos milagreiros, contrarios á orde natural auténtica. A doutrina dos milagres choca frontalmente, como nos di Miguel A. Granada, coa concepción bruniana do universo aberto ('como efecto necesario divina con la ley natural y la concepción de la infinita potencia divina como autodeterminada a desprezarse y expresarse totalmente (infinitamente) en el universo infinito que constituye su retrato y en la ley natural, implican que todo lo posible deviene actual en el curso legal infinito de la naturaleza (que resulta así perfecta) y también que no hay expresión sobre- y contranatural de Dios en el milagro

<sup>20</sup> Vemos aquí que estamos no outro extremo, onde se cuestiona o hilemorfismo e a cosmoloxía finitista aristotélicas, incluso na súa versión averroísta, que é a de P. Pomponazzi, ofrecendo unha explicación, máis que científica, metafísica ('—cando o seu parmenismo e denuncia da impiedade e impiedade do monstro, a abemane figura histórica-cultural, constituido polo aristotelismo cristianismo), acorde coa súa cosmoloxía infinitista, pero tamén cos elementos luctuosos e do averroísmo latino, aínda escolos, que incorpora os seus escritos, e a recuperación aléxica da teoría pitagórica da 'retemporalización' ou 'retemporalización' (no marco da súa teoría da sustancia única e infinita e os seus 'modais' ou, pirogramente, no seu corpus léxico, 'accidentes'), cos seus ecos da cultura arcaica-arcaica herético-calde-egipciana, etc. (vid., por exemplo, Miguel Ángel Granada Martínez, o cap. VII, «Universo infinito, vicestrudine, y 'verdad moralidad'», pp. 215-242, e Apéndice I, «Viciestrudine (latin Viciestrudine)», pp. 245-258. En: *La reinvención de la filosofía en Giovanni Bruno*, Barcelona: Herder, 2005).

(concebido como *señal del fin* o como el *fin* mismo).<sup>21</sup> (Deixamos no ar a pregunta: ráchase aquí, xa, co espellismo da 'ideoloxía naturalista'?)<sup>22</sup>

### O raro

«... a fermosura é máis fermosa e atractiva cando é rara» (III, ix, «Da vaidade», p. 933).

«O noveno [tropo de Enesidemio], [é] o de 'segundo os sucesos frecuentes [dados a miúdo] ou os raros'» (Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, [I/P] I, xiv, 37; versión castelán, p. 65.)<sup>23</sup>

Sen desbotar esta liña de conexión, cremos, amais, que Montaigne contou con outra ferramenta técnica filosófica para aproximarse á problemática: o sistema de 'tropos' deseñado por Enesidemio, e recollido por diversas fontes doxográficas da Antigüidade (Filón de Alexandria, Sexto Empírico, Dióxenes Laercio), para amosar a incerteza dos sentidos: o tropo de 'o frecuente [dado a miúdo] e o raro' (9<sup>o</sup>, lista de Sexto Empírico).<sup>24</sup>

«Sobre o tropo de 'segundo os sucesos frecuentes [dados a miúdo] ou os raros' —que dicíamos que era o noveno da ordenación— expoñemos algunhas cousas como estas.

O Sol é sen dúbida moito máis aterrador que unha cometa, pero como o Sol vénmo-lo constantemente e a cometa raramente, aterrorizámonos da cometa ate o punto de crer que é unha sinal de Zeus, mentres que do Sol non [nos asustamos] en absoluto; pero sen dúbida algunha, se imaxinamos que o Sol aparecerá ou se puxera moi de vez en cando e que iluminara todo de golpe ou fixera cubrirese tódas as cousas de sombras repentinamente, darémos conta do moito terror desa situación.

Tampouco o terremoto espanta o mesmo ós que o experimentan por primeira vez e ós que se teñen criado na costume deste tipo de cousas.

<sup>21</sup> Miguel A. Granada, Segunda Parte, cap. 3, «Cálculos cronológicos, novidades cosmológicas y expectativas escatológicas en la Europa del siglo XVII», pp. 456 e 464, *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrucci y Descartes*, Barcelona: Herder, 2000. Todo o cellen, logo, aplicacións concretas, por exemplo, vale de réplica os 'magres dos tres impostores'.

<sup>22</sup> De momento, pódese indicar que o finalismo aristotélico arrefra precisamente dun mundo ontoloxicamente dual. Non é o caso no Helano.

<sup>23</sup> Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*, I, xiv, 37, trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Madrid: Grados (col. RGG, núm. 179), Citamos por esta versión castelán e coa sigla de H.P. (=Hypopitoposés Pyrrhonianum).

<sup>24</sup> Curiosamente, o bordes toma este tropo, por mediación ou a través dunha cita de M. T. Cicéron (Sobre a dadi-vibración 2, 49) [vid. II, xxx, «Dun neno monstruoso», p. 705]; pero efectivamente advirrese aquí unha alusión directa a el. Para 'malleges', forza da 'maxinación' e o 'raro', vid. III, xi, «Das coas», pp. 980-991. Volvemos, de seguido, sobre isto no texto mesmo.

Fo mar, visto por primeira vez, jé tanto temor inspira ó home! E tamén a fermosura do corpo humano tórbanos máis contemplada por primeira vez e de repente que se viñera a dar na ruína de ser contemplada.

Asemade, as cousas raras parecen ser valiosas; mentres que as familiares e accesibles, de ningún modo, pois se imaxinamos que a auga escaseara (cánto máis valiosa nos parecería que todas las cousas que cremos que son valiosas! Ou se supoñemos que o ouro estiveira sen máis tirado pola terra e en tanta abundancia como as pedras, a quén pensaríamos que lertía de serlle valioso e atesorable nesas condicións?)

Así, pois, dado que as mesmas cousas unhas veces parecen ser terroríficas ou de valor e outras non, segundo sexan as súas aparicións frecuentes [dadas a miúdo] ou raras, concluímos que seguramente poderemos dicir cómo se amosa cada unha delas con aparicións frecuentes [dadas a miúdo] ou con raras; pero non estaremos capacitados para afirmar cómo é, sen máis requisito, cada un dos obxectos exteriores. Por conseguinte, tamén en virtude deste tropo suspéndese o xuízo sobre eles» (Sexto Empírico, H.P., I, xiv, 141-144; versión castelán, pp. 96-97).

Para os pirrónicos antigos e de sempre, e o bordes o foi en pleno século XVI, o tropo do 'raro', ou sexa o acontecemento examinado segundo a súa frecuencia no tempo, e nótese aquí de paso que estes tropos e modos excepcións supoñen un dispositivo-tábulas de auténticas contra-categorías aristotélicas<sup>25</sup>, convértese en fonte de relativismo epistemolóxico, e aínda ontolóxico, e nunha razón válida, entre outras, para a dúbida e a *epoxé*. Que o obxecto ou acontecemento sexa singular e pouco frecuente, non engade, segundo o criterio pirrónico (senso común), ningún valor extraordinario, portentoso, en relación á variable, mutable e contradictoria 'inocencia de devir'.

O primeiro ensaio mencionado de Montaigne len como frontispicio un lema-reclamo latino anónimo: «*Fortis imaginatio generalis casum*». Unha forte imaxinación xera o acontecemento. Recrea, como xa vimos, un lugar común na época, que comparten neoplatónicos e neoplatónicos, sen ir máis lonxe. El, que noutro ensaio, onde fala do medo, di que: «Non son en absoluto naturalista (como se di agora)» (I, xviii, «Do medo», p. 116)<sup>26</sup>. *num primeiro plano, o plano da evocación e da memoria*, destaca o papel da imaxinación, sen concrecións fisiolóxicas, médicas (el, que trata con todo tipo de médicos e sospitosamente curiose sobre todo tipo de enfermidades, propias e alleas, que, declara, literalmente que o angurían), na xeración de fenómenos *ad extram*.<sup>27</sup> El mesmo se declara refén dela, aínda que se

<sup>25</sup> E as condicións da enfermidade nos variados médicos-filosofos hipocráticos.

<sup>26</sup> Para desdicirse noutro lugar: «Nós, naturalistas...» (III, xii, «Da fenomenonía», p. 1005).

<sup>27</sup> Conecemos hoxe mellor as variantes 'goliardescas' desta fórmula: vid., por exemplo, Alain Moreau, «L'arrêt Sauvage», *La Lettre Clandestine*, núm. 17 (2009), pp. 211-275.

coída de non caer nas súas trampas. Cita varios exemplos, noticias dos antigos, pero recolle tamén experiencias propias (de 'mortes fulminantes' por sobreimpresión da imaxinación ate 'lavativas imaxinarias' pagadas a bo prezo, a lista é longa, ha de buscarse, para o curioso, no texto mesmo).<sup>28</sup> Sabe, incluso polo propio acontecer, que hai, neste punto, un amplo espectro de sombra para os 'píros fraudes', pero o importante sempre é preservar a saúde.

Cóntanos, noutro ensaio, xa no Libro III, un 'píro fraude' ocorrido facía pouco nun pobo a dúas leguas da súa casa ('atopei un lugar aínda quente dun milagre'; voces que falaban do fin do mundo, 'de sermóns domésticos pasaron a sermóns públicos, agochándose baixo o altar da igrexa, falando só de noite e prohibindo que se levara luz algunha', de verbas pasouse a visións, un grupo de rapazolos, que tiña comovido o veciñanza e a propia rexión. Consideración de Montaigne: «O principal dereito a amosar e producir tais acontecementos estalle reservado á fortuna... Sen embargo [no caso presente], se quixera concederles certo favor a fortuna, quén sabe ate onde tería chegado a broma? Aquelles pobres diáños están agora en prisión e cargarán probablemente coa pena da estupidez común, e non sei se algún xuíz non vingará neles a súa. Vemos claro nesta que foi descuberta, mais en moitas outras da mesma orde que están fora do noso coñecemento, son da opinión de deixar en suspenso o noso xuízo, tanto para rexeitar como para aceptar» (III, xi, «Dos coxos», p. 982; prosigue unha interesante reflexión sobre a bruxería). A supersición, fomentada, xera fanatismo.<sup>29</sup>

Non é médico, non é 'naturalista', pero pontifica como se tal fose: «Mais todo isto pode explicarse pola estreita relación do espírito e do corpo, que comunican entre si os seus destinos» (p. 145). En todo caso, *plano da experiencia, segundo*

<sup>28</sup> Para 'milagres', curacións máxicas e embaucación: II, xxxvii, «Do parecido entre pais e fillos», p. 766; para 'milagres' na xuxtiza do tempo (vid. III, I, «Do unti e o honrado», p. 785); 'raro e milagreiro é, sobre todo nos tempos convulsos que vive, o morrer de vellez (consolidada, na boca de todos, sempre como a morte máis natural)'; «Non nos deixemos enganar por estas fermosas palabras; deberíase quizás chamar natural, mais ben o que é xeral, común e universal. Morrer de vellez e morte rara, singular e extraordinaria, e tanto menos natural, cas demais» (I, xvii, «Da idade», p. 345).

<sup>29</sup> No contexto da intolerancia «A vida das bruxas da miña veciñanza está en perigo cada vez que un novo autor ven a dalle corpo os seus sonos... Son pensado, o aldrome e o verosimil... A Deus graças, non se manipla a miña fe a puñetas... Quem impón a súa idea polí forza e a autoridade amosa que a súa razón é débil... Para mistar a liguén, é mister unha candeada luminosa e limpa, e é a nosa vida demasado real e esencial para garantir estes accidentes sobrenaturais e fanáticos... Sobre o que está fora da súa comprensión e a cousa sobrenatural, só se debe crer cando o tena autorizado unha aprobación sobrenatural... Non procuremos ilusións fora e desconectadas, nos que nos vemos saltados permanentemente por ilusiones propias e casernas. Parece-me perdónable o non crer un produto ó menos cando se pode dar a volta e demostralo por vía non proxictiosa. E comparo a opinión de Santo Agostino que vale mais inclinarse pola dúbida que pola seguridade en cousas difíciles de probar e perigosas de crer... En todo caso, é preferir moi alto as súas convecturas o mandar queimar vivo a un home por elas» (III, xi, «Dos coxos», pp. 984-985).

*plano*, os acontecementos extraordinarios (*mirabilia*) danse<sup>30</sup>. Quizás porque: «A natureza todo o pode e todo o fai» (I, xxv, «Do maxisterio», p. 178). El, neste senso, recolle exemplos:

«Pasando por Vitry-le-François, puiden ver a un home o que o hispo de Soissons chamou na confirmación Xermán, o que todos os habitantes de alí viran e coñeceran como doncela chamada María ate a idade de vinte e dous anos. Era por aquel entón un vello barbudo e solteiro. O facer, segundo se dixo, un esforzo saltando, nacéronlle os seus membros viris; e aínda acostuman a cantar as mozas de por alí unha canción coa que se aconselhan entre elas a non dar grandes zarcadas, non van a virarse mozos como María Xermán» (I, xxi, «Da forza da imaxinación», p. 140)

(Caso similar é o que expón no ensaio xxx do Libro II: un «meno monstro» de 14 meses, que viu persoalmente, cunha soa cabeza e dobre corpo, que uns familiares amosaban en barraca de feira para sacar algunhas moedas a conta da súa «rareza»; ou o pastor en Medoc, sen traza de órganos xentís, que saca a relucir nese mesmo ensaio).

Non dubidemos que, para este estrño acontecemento, o bordelés aplicará a mesma xustificación arriba indicada (a forza da imaxinación)<sup>31</sup>; cunha deriva sobre 'a rebelión e sedición, o desenfreno e desobediencia', o amotinamento, do 'membro autor da única obra inmortal dos mortais', digno dun diván psicanalítico (pel que foi o descubridor dos resortes inconscientes da humana condición), se tal existe por entón.

Queda a lección, *plano da reflexión filosófica, terceiro plano*, de que se desbota calquera intervención sobrenatural na lóxica do acontecer, por moi extraordinario que sexa. Lembremos, segundo o distinguido pirrónico, é 'raro' para nós, non para a 'natureza'. Queda por saber a qué tipo de natureza, de acontecer natural, nos estamos a referir. Neste senso, fiando coa argumentación pirrónica, os 'milagres' prodúcense de coñío.

«[E]xiste certa especie de sutil humildade que nace da presunción, como esta de recoñece-la nosa ignorancia en moitas cousas e ser capaces de coñecer que hai nas obras da natureza algunhas calidades e condicións que nos son imperceptibles e

<sup>30</sup> «As elucubracións son miñas e sostéñense pola proba da razón, non da experiencia; cada quen pode xunguir a elas os seus propios exemplos; e aqueles que no teñen ningún, no crean que non os hai, habida conta do número e da variedade dos acontecementos... Se non o ilustro ben, fígo o outro por min /.../. Hai autores cuxo fin é conatos feitos. O meu, se acudido puidera, sería contar o que pode acontecer... /.../ a miña conciencia non falsifica nin unha letra; ignoro se a miña ciencia o fará» (ibid., pp. 146-147).

<sup>31</sup> Aludese ó tema noutros ensaios: Libro II, xxv, «De non finxi enfermidade», p. 663; III, xvii, «Da experiencia», pp. 1031 e segs.; II, xii, «Apoloxia de Raimundo Sebunde», p. 493. O tema, segundo el mesmo recoñece, tomao directamente de Plutarco (vid. I, xxvi, «Da educación dos nenos», p. 182).

curros procedementos e causas non poden ser descubertos pola nosa intelixencia. Con esta honrada e concienzuda declaración esperamos que nos crean tamén naquelas que dicimos entender. Non tamos porque ir a procura de prodixos e dificultades extrañas; paréceme que entre as cousas que vemos de ordinario hai rarezas tan incomprendibles que superan calquera prodixosa dificuldade. Qué milagre é este de que esta gota de semente [semen] da que procedemos leve en si impesas, non só á forma corporal, senón as ideas e inclinacións dos nosos pais? Onde alberga esta gota de auga ese infinito número de formas? ... Á quen me aclare este proceso creverlle todos os prodixos que queira; con tal de que non me de a cambio, como soe ocorrer, unha doutrina moito máis difícil e fanfástica que a propia cousa» (II, xxxvii, «Do parecido entre pais e fillos», pp. 752-753).

E, logo, unha rebranca, *plano do escartio e da provocación, o cuarto plano, que daría, co tempo, especialmente en medios materialistas e libertinos do Grand Siècle*, moito de que falar.<sup>32</sup>

«É verosímil que a fe principal nos milagres, as visións, os encantamentos e semellantes feitos extraordinarios, veña do poder da imaxinación que obra fundamentalmente contra as almas do vulgo, por ser máis brandas. Inculcáronlles tan forte a fe, que cren ver o que non ven» (I, xxi, «Da forza da imaxinación», p. 141).<sup>33</sup>

Pero este retrouso, toda esta rebranca, cando cremos que se esfuma, vai atopar o seu corolario e, a súa vez, o seu reforzo teórico, en dous novos planos (5º e 6º), nos que a reflexión filosófica se vai concretando, e, á vez, individualizándose, personalizándose.

<sup>32</sup> Parécenos pouco afortunado o enfoque de Giovanni Dotoli, *Montaigne et les libertins*, Paris: Honoré Champion, 2006. Influiu o bordelés nos librepensadores (exclusivamente franceses) europeos do século XVII e XVIII? de puro exceso de devoción e quedade cristiano-católica? Foron inseridos os trazos o 26 de xanro de 1676 no Index romano por confusión? Sospeito que a Dra. Oriña López Fanego, autora dun excelente ensaio sobre «Montaigne y los libros pensados franceses del siglo XVII», *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 363 (1980), pp. 546-565, artigo o autoridade no bordelés tan invocada por G. Dotoli no seu traballo, non se sumaria a esta «lectura ou lectura blanda» deste proceso de recepción. Tampouco se menciona os rigorosos e orixinais estudos desta autora sobre a entrada do texto de Montaigne no Index español, en data anterior ó romano. Por que non? E, nembargamos, o pluralismo de interpretación que queda reflectido no número da revista especializada *Montaigne Studies* (ales Libertins et Montaigues, vol. XIX, 2007) baixo a coordinación do propio G. Dotoli, contra esta plácida estampa. Cero que o enfoque concreto e o que se recorde en varios traballos inseridos en revistas como *La lettre chrétienne* (dirixida por A. Mackenna, ou *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, dirixida por A. Mackenna et P.-F. Mourou, (PU de Saint-Etienne), De G. Dotoli, nembargantes, parécenos interesantes os seus traballos sobre a figura de Marie de Gournay, a «fille d'alliance» do bordelés, como unha das vías de recepción de Montaigne en medios libertinos, materialistas e ateos do Grand Siècle.

<sup>33</sup> A veces os fanáticos agóchense e vai falar dun principal, lexítiman a mutación de partido relixioso e o seu fanatismo botando man deste fadi recurso explicativo: «Un perscoto, grande en anos, en nome, en dignidade e en sabor gababábase ante min de terse visto empuxado a certa mutación moi importante da súa fe por unha inclinación alba, tan estraña e, ó menos, tan pouco concluínte como forte atopouna eu ó revés: chamábase el milagre, e eu tamén, en distintos sentidos» (II, xxix, «Da virtude», p. 702). Os milagres, nas quebras de relixión contemporáneas, forman parte da enxeñaría política (vid., para litala, os adivados traballos antes citados de Miguel A. Granada Martínez).

Hai, pois, en efecto, un *quinto plano, o da crítica aberta do pirrónica*, no ensaio XII do Libro II, «Apoloxia de Raimundo Sebunde», cando sostén:

«Cantas cousas consideramos milagreiras e contra natura? Cada home e cada nación fano segundo a medida da súa ignorancia. Cántas propiedades ocultas e quintaesencias atopamos? Pois ir de acordo coa natureza, para nós, non é senón ir de acordo coa nosa intelixencia, na medida en que pode comprender e na medida en que vemos: canto está fóra dela é monstruoso e desordenado. Polo tanto, para os máis listos e guichos todo será monstruoso» (II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 527).

E noutros ensaios:

«Dependen os milagres da ignorancia na que estamos da natureza e non do ser da natureza... É a razón humana verniz superficial, de peso máis ou menos similar ó das nosas opinións e costumes, sexa cal fose a forma que teñan: infinito en materia, infinito en diversidade» (I, xxiii, «Da costume e de cómo non se cambia facilmente unha lei recibida», p. 152).

Ou, máis adiante, xa no libro III, a propósito das 'novas descubertas' xeográficas:

«Ainda cando todo o que teña chegado ate nós en relación co pasado fose verdade e sabido por alguén, sería menos que nada comparado co ignorado. E incluso, icanto insignificante e diminuído é o coñecemento que teñen os máis curiosos da imaxe do mundo que transcorre mentres nel estímos! Non só dos acontecementos particulares que a fortuna volve a miúdo exemplares e transcendentales, senón do estado das grandes civilizacións e nacións, alzánsenos con veces máis do que chega o noso coñecemento. Admirámonos do prodixoso invento da nosa artillería, da nosa imprenta; outros homes, ó outro lado do mundo, en China, gozaban de el mil anos antes. Se viramos do mundo tanto como non vemos, é de crer que observaríamos unha perpetua multiplicación e vicisitude de formas. Nada único ou raro hai se consideramos á natureza: si, se polo contrario consideramos o noso coñecemento, o cal é un miserable fundamento das nosas regras e o cal soe amosarnos unha moi falsa imaxe das cousas» (II, vi, «Dos coches [carros ou carruxas]», p. 880).<sup>34</sup>

No ensaio xxx do Libro II, dálle un verniz de ortodoxia, pero pouco clara, por exemplo, para quen queira velo con anteollos sinxelamente humanos (*Deus sine Natura*):

<sup>34</sup> O enfoque pirrónico está presente, sen dúbida. Pero hai algo máis: Como queria Lucrecio, que é autor do g máico por certo, pero artificialist, a quen cita: «Non podemos estar seguros da causa mestra; amonócanos moitas por ver se por casualidade se atopara entre elas» (III, vi, «Dos coches [ou carros]», p. 871, en alusión a uns contactos versos de Lucrecio, *De rerum natura*, VI, 703-704). Apela a unha pluralidade de causas, ou ben agocha ignorancia, ou posición máis radical, dúbida nunha causalidade natural ('e como entende C. Rosset, por exemplo, a filosofía traxica deste discípulo de Epicuro).

«Os que chamamos monstros non o son para Deus, que ve na inmensidade da súa obra a infinitude das formas que nela ten comprendido; e é de crer que esta figura que nos abraia reflicta e dependa dalgũa outra figura do mesmo xénero descoñecido para o home. Da súa infinta sabedoría nada sae que non sexa bo e común e ordenado; mais nós non vemos nin a harmonía nin a relación» (II, xxx, «Dun neno monstruoso», p. 705).

Ou, noutro lugar:

«...senón porque a razón ensinoume que condenar tan resoltamente algo como falso e imposible é o arrogarse o privilexio de ter na cabeza os límites e os límites da vontade de Deus e do poder da nosa nai natureza; e que non hai meirande loucura no mundo que reducidos á medida da nosa capacidade e intelixencia. Si chamamos prodixios ou milagres a aquilo que a nosa razón non poder apreixar, cántos non se ofrecen a miúdo ós nosos ollos?

«Temos que xulgar con máis respecto ese infinito poder da natureza, e con máis humildade a nosa ignorancia e debilidade» (I, xxvii, «É loucura remitirnos a nosa intelixencia para o verdadeiro e o falso», pp. 210-211).

Hai, amais, un sexto plano, que é o que máis nos interesa a nós, o *da transfiguración ou redución epistémico-ontolóxica*, polo que a noción de «natureza» é desprazada, sinxela pero estratexicamente, pola noción ou categoría de «costume»:

«Chamamos contra natura a aquilo que acatece contra a costume; nada é segundo ela, sexa como sexa. Expulsen de nós esta razón universal e natural o erro e o abraio que a novidade nos produce» (II, xxx, «Dun neno monstruoso», p. 705).

Recollendo pois a rede, para o bordelés, o milagre está a orde do día. Cada acontecemento, en certa medida, é algo extraordinario, único, irrepetible. Só a costume, ou a súa falta, dalle visos, o rexistro, o cuño, o broquel —falso, arbitrario, fantástico, imaxinario, aínda superstitioso—, de normalidade ou do contrario. Un primeiro lugar, qué meirande misterio que cada individuo concreto? Qué meirande milagre e misterio que o propio señor de Montaigne? (ou os *Erasmos* que ten escritos): «Ále de agora, todos eses milagres e acontecementos estraños téñense agochado ante min. Non vin fantasma nin milagre no mundo máis evidente que eu mesmo. Acostúmase un a toda estrañeza polo hábito e polo tempo, mais canto máis me tratao e me coñezo, máis me abraia a miña deformidade e menos me entendo» (III, xi, «Dos coxos», p. 982).

Concluindo, a costume, o hábito, a familiaridade dos acontecementos, réstalles calquera halo de misterio, desennascan a superstitión, destrúe calquera carácter enigmático. Quizás haxa que admitir que os reis de Francia sexan tau-matúrgos, que curen as escrófulas, ven a dicir o bordelés, pero pola razón de que

son reis, non porque teñan poderes especiais, case-divinos, 'mistéricos', teúrxicos, máxicos, extraordnarios. Pola contra, prodixioso é o poder dos hábitos e as costumes. Xa Aristóteles lle dera ó hábito poderes de virtude, de virtude moral claro, baixo a égida da prudencia, pero acoutando restríctivamente o seu territorio e, en todo caso, reafirmando o carácter dinamizador da razón humana na súa configuración. (Nun plano horizontal, puidéramos crer, que falamos dun efecto de pura mecánica; pero a realidade amósanos, desde a virtualización dun plano vertical, de que a potencia é activada, dinamizada, actualizada, polas chamadas 'virtudes dianoéticas'). Tamén os estoicos falaran do idolo e do leatro, melodoras, e o bordelés, as veces, emprega este matiz: «os homes, o lanzarse irremisiblemente en hábitos, opinións e normas, transformase ou disfrázase con facilidade» (I, xxvii, «Da educación dos nenos», p. 184). Moi lonxe anda, certamente, Montaigne. El considera que 'a costume é unha segunda natureza', expresión que quizás tome dos médicos (Claudio Galeno de Pergamo, primeiro, e, logo, Orbasio, delenderán que 'a costume é unha natureza adquirida', unha 'altera natura', *consuetudo est altera natura*; ecos desta expresión aínda os atopamos na *Historia eclesiástica* de Teodoro ou en Santo Agostiño, como poderemos comprobar hoxe facilmente no *Thesaurus Linguae Latinae* e *Thesaurus Linguae Graecae*)<sup>75</sup>, pero, con máis certeza, do propio Cicerón (quizás as alusións patristicas veñan de aí e non do *corpus medicum*), ben directamente (vid. Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, 5, 74: *quam secundam naturam pronunciant usus*), ben por fontes intermedias (S. Agostiño) Coincide co proverbio castizo: «La costumbre es ley» (vid. S. de Covarrubias, *7LC* [1611] 366b).

### Natureza ou costume?

«Qué somos senón sedición e discordancia?»

(II, v, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 841).

«Estudieime máis que calquera outro. É a miña metafísica e a miña física» (III, xiii, «Da experiencia», p. 1019).

«A nosa vida non é senón movemento»

(III, xiii, «Da experiencia», p. 1039).

Tendo en conta todo anterior, no ventre do discurso dos *Erasmos*, desátanse encadadamente un conxunto de operacións, que é necesario explicitar: 1<sup>o</sup>) quizás, para sortear o espellismo da ideoloxía naturalista, en Montaigne e aínda contra el, debéramos falar máis asépticamente de 'realidade' onde o bordelés fala

<sup>75</sup> Agradecemos a axuda prestada, na aclaración deste punto, polo Prof. Dr. Manuel Enrique Vázquez Buján, o noso especialista en textos médicos clásicos e catedrático de Latina USC.

de 'natureza'; 2º) esta realidade sucumbe ó principio de azar (nunha liña xa marcadamente 'artificialista': deslizámonos cara o 'tráxico'); 3º) a esta experiencia e concepción da realidade condúcenos certas categorías de orixe pirrónica e outras fontes (antigas e modernas, de Filón de Alexandria ós sonetos de Étienne de La Boétie, explícitas unhas, implícitas outras) onde esta orientación de pensamento, a do antedito escepticismo, tende a fusionarse cunha visión da realidade en perpetuo cambio e movemento (que el tenta atapar a través de categorías como *branzie* ou *passage*): 4º) a 'costume' é a nosa 'segunda natureza' e crea a ficción ou espellismo dunha 'natureza' real, no sentido finalista (estabilidade, orde, xerarquía, leis fixas, identidade, finalidade interna, principio de causalidade, 'eterna placenta' no sentido contemporáneo de M. Ficino), á que facilmente cábelles aínda outra nomenclatura herdada do pasado filosófico grego: poderíamos, en efecto, con toda lexitimidade, falar aquí de 'substancia' ou 'ser'; 5º) un ten que acollerse á 'costume', polas razóns esgrimidas xa polos escepticos da Antigüidade, procura da *ataraxia* ou 'serenidade de espírito', experiencia límite á que nos empurra a permanentemente *epoxé* ou 'suspensión de xuízo' (é a experiencia, chamada logo por Hegel, da 'conciencia desgraciada', proceso no que se acadada a plenitude da 'autoconciencia' a base de excluir o obxecto: traducido, para o caso, é a experiencia da mera 'liberdade interior')<sup>36</sup>, pero, aceptando, en primeiro termo, que as *leges* son variadas e contradictorias (é, polo tanto, máis un refluxo fronte a tempestade<sup>37</sup>, que no seu tempo chamábase 'guerras de relixión', entre outros nomes, que unha panacea ou viático), e, en segundo termo, que a orixe das mesmas, ó tempo, xurde ó chou (co cal, o círculo, por así dicir, péchase e a expresión do seu pensamento chega a plenitude).

### Realidade

«... o ser consiste en movemento e acción»  
(II, viii, «Do amor dos pais polos fillos», p. 399).

<sup>36</sup> É o tema da *amère bourique* do bordelés, ben coñecido, o siml da pel e da camisa. A torre do seu castelo, neste senso, é a metáfora perfecta. O llamento: «É la sua casa! o meu refuxio para descanzar das guerras. Trato de substraer este recinto de tormenta pública ó igual que o fago con outro recuncho da alma» (II, xiv, «De cómo o noso desexo se incrementa coa dificultade», p. 61). Por iso gusta a veces de difrazarse con roupa estorxada: «A metade parte das nosas ocupacións son comedia. *Mundus universus exercet histrioniam*. [Todo o mundo representa unha comedia: SALLUBRI, Polier, 3.8.496d]. Temos que representar debidamente o noso papel, mais como un papel dunha personaxe prestada. Da máscara e da aparencia non debemos facer unha esencia real, nin do alio o propio. Non sabemos distinguir a pel da camisa... O alcalde (de Burdeos) e Montaigne sempre foron dous, con moi clara separación» (III, x, «De preservar a vontade», p. 967). Noutro lugar, engade: «o home xuízoso ten que separar interiormente a súa alma do vulgo e mantela libre e capaz de xuízar con liberdade sobre as cousas; mais, de portar afora, ha de seguir fielmente as maneiras e formas candidadas» (I, xxiii, «Da costume e de cómo non se cambia facilmente unha lei recibida», p. 158).

<sup>37</sup> Falta dos falas 'convencer' que, en ocasións, procuramos: «A rexión do medio acubilla as tempestades; os dous extremos, os dous homes filósofos e o dous homes rudos, coinciden en tranquilidade e ventura... Trato de manter en reposo a miña alma e os meus pensamentos» (III, x, «Do preservar a vontade», pp. 974-975).

«A nosa vida está composta, como a harmonía do mundo, de cousas contrarias... Nada pode o noso ser sen esta mestura»  
(III, xiii, «Da experiencia», p. 1034).

Unha comprobación moi elemental, fainos ver que a univocidade da noción de 'natureza', a súa dureza categorial, o seu carácter conceptual pechado, estritamente finalista, o efecto do espellismo da ideoloxía naturalista no sentido forte, comeza a desaparecer. Dinos, así, ben entrado xa o libro II dos seus *Éssais*:

«Existe unha marabillosa relación e correspondencia nesta organización xeral das obras da natureza, que farto amosa que nin é fortuita, nin está dirixida por distintos aios. As enfermidades e condicións dos nosos corpos danse tamén nos estados e institucións; os reinos, as repúblicas, nacen, florecen e múchanse na vellez, como nós. Esclamos suxeltos a unha repleción de humores inútil e nociva; xa sexan hos humores (pois incluso isto lémeno os médicos); e porque nada estable hai en nós, din que temos que declinar e rebaxar artificialmente a perfecta saúde alegre e vigorosa en exceso, por medo a que a nosa natureza, o non poder asentarse en ningún lugar, e o non ter xa onde elevarse para mellorar, retroceda para atrás en desorde e demasiado bruscamente; por iso recellan ós atletas as purgas e sangrías, para subtraerlles esta sobreabundancia de saúde, xa sexa en relación ós malos humores, que é a causa habitual das enfermidades» (II, xxii, «Dos malos medios empregados para bo fin», p. 676).

Bem, vemos aquí cómo metáforas e nomenclatura empregadas por Aristóteles, sen ir máis lonxe, cunha orientación e dimensión marcadamente finalista, desprázanse. Asistimos a unha falla na orde do discurso, a unha quebra, a un deslizamento. E xunto cos restos do naufraxio, expáñdense, por así dicir, unha nova concepción da realidade. E, así, cando di: «Así procede a natureza mediante o don da inconstancia» (III, iv, «Da distracción», p. 813), parece xa que o discurso tomou un novo e orixinal rumbo.

Resulta curioso. Raimundo Sebunde, no súa *Theologia naturalis sive liber de creaturatum*, que o bordelés traduce por encargo do seu pai, faláanos dos dous libros: o da Natureza e o das Sagradas Escrituras. É un tema medieval. Da escolástica.<sup>38</sup> Pois ben, para el, segue a ser un libro e, amais, como querían os medievais, un espello.

«Só aquel que se representa como un cadro esa grande imaxe da nosa nai natureza na súa enteira maxestade; só aquel que le na súa faciana verdade tan constante e xeral; só aquel que ali se ve non só a si mesmo senón a todo o seu reino, como un debuxo de moi débil trazo, só aquel estudia as cousas na súa xusta medida.

<sup>38</sup> Estudiado entre nós polo benquerido profesor César L. Baña Delante.

Este gran mundo, que incluso algúns multiplican como especies dun xénero, é espello onde debemos mirarnos para coñecemos cabalmente. En resumen, quero que sexa o libro do noso colexial» (I, xxvi, «Da educación dos nenos», p. 191).

Pero, tamén, e non pola razón que esbozaban neoplatónicos e neoristorélicos, o microcosmos é un espello en relación o mundo. O bordeles intúe, e de aí a labor da «pintura de si», o tema dos seus traballos e días, dos seus ensaios, que no retrato dun mesmo, máis que en ningún outro lugar, pode cadaquén atopar a clave para interpretar o universo no seu conxunto, e no libro da realidade atopar a confirmación de tal pintura.

Lease así na epístola ou apunte «Ó lector», que encabeza o texto:

«Este é un libro de boa fe, lector.

...Quero que nel me vexan cas miñas maneiras sinxelas, naturais e ordinarias, sen disimulo nin artificio: pois plíome a min mesmo. Aquí poderán lerse os meus defectos cruamente e a miña forma de ser imata, na medida en que o respecto público meo permite. Que se eu estivera nesas nación das que se di viven aínda na doce liberdade das primeiras leis da natureza, asegúroche que gustosamente me tería pintado por enteiro, e espido. Así lector, eu mesmo son a materia do meu libro: non hai razón para que ocupes o teu ocio en tema tan frívolo e vana. Adeus, pois» («Ó lector», p. 47).<sup>38</sup>

Noutro lugar engadrira:

«Ó pintarme para os demais, pintei en min con cores máis nítidas que as miñas [cores] primeiras. Non fixen o meu libro máis do que o meu libro me fixo a min, libro consubstancial ó seu autor» (II, xviii, «Do desmentir», p. 659).

Nesta pintura de si, por suposto, o primeiro que se advirte e debe quedar rexistrado, e de feito o é, é a perpetua 'axitación e inconstancia', a 'natural inestabilidade das nosas costumes e opinións', a 'brusca diversidade, variación e contradición tan voluble', que en nós se da, ó punto de suporner algúns que estamos posuídos de dúas

almas, polo menos:<sup>39</sup> «Non só axítame os ventos dos acontecementos segundo a inclinación, senón que amais axítome e túrbome eu mesmo pola inestabilidade da miña natureza; e quen se observe atentamente a penas sí se verá dúas veces no mesmo estado. Présolle á miña alma xa unha faciana, xa outra, segundo a colocque. Se falo de min de distinta maneira, é porque me vexo de distinta maneira. Todas as contradicións danse en min algunha vez e dalgunha forma. Vergoñento, insolente; casto, luxurioso; charlatán, taciturno, duro, delicado; inxerioso, apartado, iracundo, bondadoso; mentireiro, sincero; sabio, ignorante, e liberal e avaro, e pródigo, todo isto véxoo en min mil veces, segundo que xiro tome; e calquera que se estude ben atentamente atopará en si mesmo, e incluso no seu propio entendemento, esta volubilidad e discordancia. Nada pode dicir de min, de forma total, enteira e sólida, sen confusión nin mestura, nin nunha palabra. *Distingo* é o termo máis universal da miña lóxica» (II, I, «Da inconstancia dos nosos actos», pp. 354-355). Camiño abaixo, camiño arriba; recta, curva; veneno, medicina; son, como é sabido, os xogos de contrarios hercliteanos. Pala dos 'dereitos da fortuna' neste mundo de 'contrarios' e 'formas diversas', que nos constrúen: «A natureza maniféstanos esta confusión / O home, sempre e en todas partes, non é senón remendos e fricoladas» (II, xx, «Non gustamos de nada puro», p. 668). Encarnamos a contradición.

É a razón pola que pode inferir, en relación a realidade no seu conxunto, o aforismo: «Non é o mundo senón variación e diferenza» (II, ii, «Da embriaguez», p. 358; o título do ensaio, xa dixemos, evoca claramente para nós o homónimo de Plón).<sup>40</sup> E aquí, dáse un paso máis aló do 'Tropo 2º de Enesídemo contra dos sentidos e 1º Modo de Agrípa contra a razón, o do «desacordo», entre xente común e filósofos, entre individuos humanos entre si (vid. *HP*, I, xiv, 36, 79-90, e 164, pp. 64, 78-82, e 102). Porque, lévase este trasacordo, a cada individuo dentro de

<sup>38</sup> Máis aló doutras durezas que aporta a costume, que tamén revisita, algo máis que un puro retrato psicolóxico, que tamén o é: 'moderado na virganza, brando para o rancor nas ofensas', 'relaxoso no cumprimento da súa palabra', 'nin dobre, nin acomodaticio, nin adaptable nos seus principios a vontade dos demais ou as circunstancias' (ordres, obrigación e coacción), 'oda esencialmente esa nova virtude do fixamento e disimulo, desmentado, impoportuno e indiscreto', 'espontáneo', 'deixase levar pola fortuna', 'intellecenda tardía e roma', 'irresolución', 'natural libro', etc. (vid. II, xvii, «Da presunción», pp. 644 e segs. Os ensaios tamén son unhas confesións: «Con estas características que eu mesmo confeso... analízome sen cesar, controlome e probome» (ibid., pp. 649 e 653; aparte das virtudes pragmáticas adicionais que poden ter, ocupar as horas ociosas, distracción dos anosos, incentivo á lectura («Non estudai para facer un libro, mais si estudai algo porque o tiña feito, se a revolucionar o a bolicar de aquí e de alí, ora dun autor, ora doutro, pode chamarsele estudar: en modo algun para forma as miñas idas»; para unha vez formadas, axudadas, secundadas e servidas», II, xviii, «Do desmentir», p. 660). Noutro lugar léese: «Vencenme os rogos, a arreeza, repéleme; o favor, dobégame, o temer endureceme», III, ix, «Da verdade», p. 911).

<sup>39</sup> A lectura favorita da infancia, e premonitória neste senso, do noso pensador foron «as *Metamorfosis* de Ovidio», cousa que non lle estraña a algún intérprete: 'ipso que o cambio é, xunto con outras formas de diversidade, un tema central dos seus ensaios' (Peter Burke, *Montaigne*, Oxford: Oxford University Press, 1981, cap. 8; edición castelán, tradución de Vidal Peña, Madrid: Alianza, 1985, p. 72). Este autor fixo un pequeno catálogo léxico de expresións súas relativas ó movemento, moi interesantes.

<sup>39</sup> «Unha inclinación medianeólica... fixo que nacera en min esta fantasía de meterme a escribir. E despois, atopándome entremontado desprovisto e baleiro de calquera outra materia, presentíame a min mesmo como argumento e tema. E libro único no mundo e na súa especie, de propósito raro e extravagante... habédomos de retratar ó vivos» (II, viii, «Do amor dos pais polos fillos», p. 398). Incluso nos instrúe aproveitando os temas tabú, como o da sexualidade, impudicos. Este escritoño a fondo de si, esta anatomía primarredada, o leva a falar de todo e de nada, do que nos resquita máis natural, designándoo das apañencias máis artificiosas e víscuas: «Cada unha das miñas partes me fai a min mesmo como calquera outra. E ningunha outra me fai máis proplamente home que esta *Intendencia*, *Intendencia* ó *publaku* un retrato completo. A sabedoría da miña elección resulta aquí máis verdadeira, libre, esencial total, descañando polos seus autenticos deberes esas carvas regras frívolas, usuais, provincianas; natureza total, constante, universal, da que son fillos, pero bastardos, a cerimonia e a cortesia. Xa tercemos os vicios da apariencia cando teríamos os da esencia» (III, v, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 861).

sí, sempre mudando, sempre diferente. Digamos que o bordelés aborda a cuestión desde unha óptica dinámica.

Neste senso, o noso home, o noso autor, o noso escritor, o noso filósofo, afástase a velocidade do raio doutro espellismo de moito arraigo no Renacemento europeo: o do *homo mensura* sentado na Antigüidade por Protágoras de Abdera, o sofista, segundo as fontes, e rehabilitado, e engrandecido aínda máis se cabe, por artistas, poetas, filósofos e aínda teólogos, polo propio Raimundo Sebunde, no seu tempo, sen ir máis lonxe, por aqueles, especialmente os neoplatónicos, tanto cristiáns como neopagáns, polos magnificadores dese microcosmos reconvertido, endeusado, en *copula mundi*, nexo universal, lan gabado e consagrado nese xénero, lan de época como nouseabundo para o bordelés, dos 'eloxios da excelencia e dignidade humanas'.

Montaigne, tira sobre estes despropósitos, disparando á fonte mesma deles:

«En verdade que Protágoras facíanos conculgar con rodas de muiño ó facer do home a medida de todas as cousas, do home que nin sequera coñeceu endexamais a súa. Se non é el, non permitirá a súa dignidade que outra criatura goce doutro privilexio. E, sendo el tan contraditorio en si mesmo, e un xuízo subvertendo sen cesar á outro, esa favorable teoría non era máis que unha burla que nos levaba necesariamente a concluir a inutilidade do compás e do compasista» (II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 559).

### O imperio do azar

«... a variedade é a máis xeral maneira adoptada pola natureza.

Endexamais houbo no mundo dúas opinións iguais, como tampouco dous pelos ou dous grans. É a diversidade a súa calidade máis universal» (II, xxxvii, «Do parecido entre pais e fillos», pp. 771-772).

Atopamos o aserto por todos lados. Que o azar ten moita parte nos acertos ou fracasos das artes (por exemplo, a menciña, a que é tan afectado o noso home) e nos acontecementos da realidade (vid. I, xxiv, «Distintos resultados dunha mesma decisión», p. 165; I, xxxiv, «Atópase a miúdo o azar co camiño da razón», pp. 246-248; I, xvii, «Da inseguridade do noso xuízo», pp. 307-308, onde azar, sorte e fortuna, se fan equivalentes: «Non é raro, di un clásico, que o azar teña tanto poder sobre nós, posto que por azar vivimos», II, i, «Da inconstancia dos nosos actos», p. 356; II, xx, «Non gustamos de nada puro», p. 669; II, xlix, «Da virtude», p. 700; e noutros moitos).

Ó marxé da filosofía do azar que o bordelés tome, indistintamente, de autores presocráticos ou de Lucrecio, por exemplo, dos que certamente ten noticia,

e dos que dan fe non só as citas internas, senón asemade a súa rica biblioteca ou as citas das vigas do seu gabinete, na famosa torre-refuxio, imposible refuxio, do castelo de Montaigne,<sup>42</sup> está claro que, como amosan estas mesmas vías, dispón dun instrumento privilexiado, dunha ferramenta técnico-filosófica, a ferramenta das ferramentas para os pirrónicos, cal é o tropo da «relación», nas súas dimensións tanto epistemolóxicas como ontolóxicas, que será o tropo 8º na lista que nos proporciona Sexto Empírico.<sup>43</sup>

### Relación

«O octavo [tropo de Enesídemo contra os sentidos], [é] o de 'a partir do con relación a algo'» (Sexto Empírico, *H.P.*, I, xiv, 37; ed. citada, p. 65).

«O terceiro [tropo ou modo de Agripa contra a razón], [é] o de 'a partir do con relación a algo'» (Sexto Empírico, *H.P.*, I, xv, 164; ed. citada, p. 102).

Non imos recoller, neste caso, o relatorio completo da exposición que fai del o autor dos *Esbozos pirrónicos* (*H.P.*, I, xiv, 135-140), pero sí catro ou cinco apuntes de contexto e o epígrafe final da exposición de Sexto Empírico, que debe enriquecerse coas notas aclaratorias de Filón de Alexandría e do propio doxógrafo Dióxenes Laercio.

Así se trazamos un paralelismo co sistema categorial aristotélico, como se suxeriu anteriormente, observamos, en primeiro termo, que o *topos* que naquel ocupaba a categoría de *ousía* ocupao agora no de Enesídemo a de *pros H* (=relación). Enténdese entón que, en boa lóxica, todos os demais 'tropos' de Enesídemo se reduzan a el.

«Seguindo a costume sirvámomos desta orden. Aínda que hai tres *tropos* que engloban estes dez: o 'a partir' de quen xulga, o de 'a partir do que se xulga' e o de ámbas as dúas cousas. Ó de 'a partir de quen xulga' están subordinados os catro primeiros [tropos: 1º) 'segundo a diversidade de animais', 2º) 'segundo a diferenza entre os homes', 3º) 'segundo as diferentes constitucións dos sentidos', e 4º) 'segundo as circunstancias']; pois, quen xulga é ou un animal ou un home ou un dos sentidos e o que fai nalgunha circunstancia. Ó de 'a partir do que se xulga', o sétimo e o décimo [tropos: 7º) 'segundo as cantidades e composicións dos

<sup>42</sup> Serán algo así, se se nos permite o atrevemento da interpretación, como a 'éplica as famosas máximas' tendidas con que o neoplatónico cristián Marsilio Ficino fixo decorar o seu gabinete de traballo en Villa Careggi, cedida polos Mediceis o seu círculo, nas aforas de Florencia, na Toscana.

<sup>43</sup> Se se puidera falar dunha ontoloxía traxica ou da diferenza de traballo en Villa Careggi, cédida por la philosophie, Paris: P.U.F., 1999 (con varias reed.); *Montaigne ou la constante neuveuse*, Paris: P.U.F., 1992 (con varias reed.); *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris: P.U.F., 1994; e os de Jean-Paul Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris: Librairie J. Vrin, 1972).



obxectos' e, 10<sup>o</sup>), 'segundo as formas de pensar, costumes, leis, crezas míticas e opinión dogmáticas'. 1. F. o que resulta de ambos os dous, o quinto, sexto, octavo e noveno [tropos: 5<sup>o</sup> segundo as posicións, distancias e lugares, 6<sup>o</sup> segundo as interferencias, 8<sup>o</sup> a partir do *con relación a algo* e, 9<sup>o</sup>], sobre os sucesos frecuentes—que danse a miúdo— e os raros<sup>1</sup>].

A súa vez, estes tres retroúranse ó de *con relación a algo*. De modo que o de *con relación a algo* é o máis xeral e os tres somos específicos, dos que derivan os dez<sup>2</sup> (Sexto Empírico, *H.P.*, I, xiv, 38-39; ed. citada, p. 65).

En segundo lugar, este tropo de Enesídemo contra os sentidos correspóndese co tropo ou argumento do mesmo nome da tabala de 'modos' de Agrípa contra a razón. Na exposición de Sexto Empírico, en efecto, a súa mención, é seguida da mención dos chamados 8 tropos, tamén de Enesídemo, contra toda teoría dogmática da causalidade (*H.P.*, I, XVII, pp. 107-109), intrinsecamente relacionados con aquel.

En terceiro termo, o pirronismo preséntase como un 'fenomenismo', no senso de que, desde esta perspectiva, a escisión ontolóxica entre o 'ser' e o 'parecer' esvázase. Recolle moi ben este matiz o propio Sexto Empírico, ó tratalo polo miúdo:

«Polo demais, con esa reserva, ó establecer nós que todo é *con relación a algo* resulta claro o seguinte: que non podemos dicir cómo é cada cousa segundo a súa propia natureza e independentemente das demais, senón como aparece nisto de *con relación a algo*. Do cal séguese de que debemos manter en suspenso o xuízo sobre a natureza das cousas» (*H.P.*, I, xiv, 140, pp. 95-96).

En cuarto lugar, endexamais está de máis subliñar que unha das 'expresións escépticas', máis en concreto 'pirrónicas', favoritas, para dar a coñecer o falante filosófico dos fillos e netos de Pirrón de Élís e que só indican un xeito non-dogmático ('fáístico', pero no senso técnico de 'non-afirmar-nada', na verba e na escrita, no límite, 'lúxico' que non 'fónico', daquela tiranía do principio de non contradición e terzo excluso co que Aristóteles, no seu Libro I dos *Metafísicos*, tentara fulminar ó sofista Protágoras, ó heraclítico Cratilo e adláteres)<sup>14</sup>, era o da expresión: *oúde*

<sup>14</sup> E, membragantes, hoxe sabemos que existen culturas tradicionais en África, como os zande ou asande, que non respectan este que para Aristóteles era o principio máis firme, da lexica, da razón, da linguaxe, da moral, ontolóxico, epistemolóxico, etc. (Vid. Newton Carneiro Afonso da Costa Otiavo Bueno and Steven French: *Is there a Zande Logic?*, *History and Philosophy of Logic* (1998), núm. 19, pp. 41-54; agradezemos a irradicación ó profesor da Universidade do Minho, J. M. Curado). Unha vez máis, quen nos depara a sorpresa son as xentes dun país, salvaxe, como chamaba o bordado a súa amada Gascaña. En relación á cultura tradicional galega, para un plantexamento epistemolóxico similar, os traballos do filósofo, semiólogo e antropólogo Marcial González Forrasany, quen prefere falar de dialéctica hegeliana onde nós falamos de pensamento trácico (pero non supón illa dialéctica, amais do pasado negativo e crítico, o menos das crenzas na idea mesma de progreso e na idea dun Absolutor, coa que non comulgarian

*mañon*, que significa literalmente «Non é máis» (*H.P.*, I, xix, 188-191, pp. 110-112), e que se pode concretar aínda algo máis, no sentido que nos interesa recalcar aquí na testemuña de Sexto Empírico: «Por outro lado, algúns escépticos en lugar da forma interrogativa do 'non' escollen o 'Qué máis isto que aquilo?', para que o que se entenda sexa 'Por qué é máis isto que aquilo?', aínda que nisto tomen o 'qué' en lugar do 'porqué'» (*H.P.*, I, xix, 189, pp. 110-112). Hai, amais, na exposición desta expresión, un eco claramente heraclítico: «así lameñ, cando dicimos 'non é máis' dicimos implícitamente 'non é máis isto que isto, arriba que abaixo'» (*H.P.*, I, xix, 188, p. 110); o que é, a súa vez, unha cita implícita do fr. 60 D-K de Heráclito de Éfeso («Camiño arriba, camiño abaixo, un só e o mesmo»). Lembremos aquí que, reveladoramente, apaña un soneto de Petrarca que lle ven de perlas: «*Né si né no, nel cor mi suona intero*. [Nin si nin non me soan convincentes: PETRARCA, *Canz.* 168, 8.]» (II, xvii, «Da presunción», p. 650).

En quinto termo, moi relacionado co anterior, aínda que sexa unha interpretación que non concorde coa do propio Sexto Empírico, na Antigüidade, defendeuse a tese (cuxos ecos atopamos tamén en Filón de Alexandría, pero para outro uso ideolóxico, apoloxética xudía, e noutras fontes, máis descritivas) de «que a orientación escéptica é o camiño cara á filosofía de Heráclito» (*H.P.*, I, xxix, 212, p. 122);

os nosos escépticos? Por suposto, e por tal razón, tampouco comparinos: integramos a lectura hegeliana que fai Max Horkheimer da súa filosofía, vid. «Montaigne y la función del escépticismo», *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid: Alianza, 1982, pp. 194-207; lechuada e suxestiva en tantos outros sendos. Montaigne, por certo, é moi explícito (en clave de cultura popular) o subliñar que el «*sempre* lle poñer unha candela a S. Michiel e outra o dragón»: «Realmente, non teño confesado, no teña inconvincente en entender unha vela a San Miguel e outra o dragón, se fose mestor, conforme ó que fixo a vella» (III, I, «Do útil e do homado», p. 777 / 769; *Je porterois facilement tu Person une chandelle à S. Michiel, l'autre à son serpent*). Trábase dun dito popular como amosa M. Bar (p. 181 B). O gascón observava nas manifestacións da cultura tradicional unha agudeza, unha finura, unha *sagesse*, que a veces se lle escapaba ó filósofo profesional, ou ó home de letras e culto. O final, o menos nisto o Cusano levaba razón, a filosofía mantíbase libremente a cualquier «idiotía» na rúa, no traxín e entre as pesas e medidas. Atópase encamada no cortiño, á vista, poderío dicirse: «Unha rexión poro dis nosos montañas, as mulleres fan de Padre Martín, pois; como se llos aumenta a pena polo home perdido coa lembranza das boas e agradables calidades que tiña, recopilan e publican tamén a un mesmo tempo os seus defectos, como para sentir en si mesmas algún alivio e pasar da piedad ó desprezo, con máis loxica, ígual e o menos que nos que, cando perdemos a cualquier coñecido, damos en concederlle nozas e falsas fondanzas e en facelo moi distinto cando o temos perdido de vista de como nos pareca cando o víamos; como se a pena fora algo instructor, ou como se as bágoas, ó lavarnos o entendemento, o clarificaran. Renuncio desde agora ás testemuñas favorables que sobre min querían dar, non porque sexa digno delas, senon porque está morto» (III, IV, «Da distracción», 809 / 817. «*Je prestre martin*, como nos adara M. Bar en nota, p. 1623, era unha figura da cultura popular que representaba a un frade, un cura, un predicador que dicía a misa e ó tempo daba el mesmo as respostas. É recuperado, pola literatura culta, tamén por Merou, entre outros). No *XV*, ó seu xuro polo santuario de Loreto, apunta a propósito dos exvotos, pola súa natureza, tiñan deixado, entre outros, presentes luxosos, o crío que un turco enviara con toda espontaneidade, tándose encomendado a esta Noza Señora, por estar nalgunha necesidade extrema e querendo ser axudado por todo tipo de cordas» (IV, 122) (248). Por outro lado, debemos subliñar que o bordado diálogo con Aristóteles, certo (vid. Edilia Traverso, *Montaigne e Aristofele*, Firenze: F. Le Monnier, 1974), pero seguramente non o leu de vagar e co detalle do filósofo académico, universitario, técnico (pese a Vincent Carraud «*De la expérience Montaigne et la Métaphysique*», en V. Carraud et J.-L. Marion, *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris: P.U.F., 2004, pp. 49-87).

o que viría a significar, para escandalalo do noso doxógrafo de referencia (para el, segundo o bo criterio pirrónico, o de Eteso non deixaría de ser un filósofo 'dogmático' máis: «uns dixeron ter atopado a verdade [dogmáticos], outros declararon que non era posible que iso se tivera conseguido [académicos] e outros aínda investigan [escépticos]» *HP*, I, i, p. 51), que os escépticos, eses pirrónicos que se cotidan da procura da realidade, e á vez se conforman cos fenómenos, non se quedan, ó resaltar o efecto da 'contradición', no plano dos sentidos ou da razón, da percepción ou do xuízo, senón que a levan o corazón mesmo das cousas, 'as cousas mesmas'. Como dicía Heráclito de Eteso, o Escuro, o azar ou o tempo é un neno, que xoga os dados, na infinita praia da realidade física (fenomenismo): Temos que lembrar aquí que un termo tan técnico na filosofía de Montaigne como o de «brante» significaba na época, no francés antigo que el emprega, amais de «cambio permanente», cando se combina co verbo 'ser', na expresión *être en brante*, 'estar na incerteza'<sup>45</sup>, o cal, xunto ó seu lema «*Que sçais-jer?*», resumen bastante ben a orientación da *stopsis*, incluso *zetésis*, do pirronismo orixinal da Antigüidade (sabemos, logo, que ten outras fórmulas).

Montaigne é coñecedor profundo de Sexto Empírico, como o amosa sobradamente no ensaio xii do Libro II, «Apoloixía de Raimundo Sebunde». Para el, veña de onde veña, todo dogmatismo é infundado, pouco inocente e aínda (intelectual, simbólicamente) lóxico-dañiño.<sup>46</sup> (Pero, provease tamén de Filón e Dióxenes Laercio).

Fai unha clara profesión de fe escéptica: como Pirrón de Elis e demais escépticos ou propiamente da época, dirá 'que sigue buscando a verdade', perseguirá a *ataraxia*, 'provocará á dúbida', exhibirá os 'pros e contras' de cada cousa, practicará unha ignorancia consciente, lúcida, de si mesma, levará á dúbida ó extremo fáctico-loíar consigo mesma; permanecerá 'indeciso'. Dito en dúas verbas: «De maneira que os pirrónicos proclamaban o movemento, a dúbida e a procura, sen asenguar nada, nin responder de nada... / Quen conciba unha permanente contesión de ignorancia, un xuízo sen pendente nin inclinación en toda ocasión, concibe o pirronismo. /... profesión expresa de dúbilación e ignorancia» (II, xii, «Apoloixía de Raimundo Sebunde», pp. 505-508).<sup>47</sup> E, poi, como era de esperar, un exemplo

<sup>45</sup> Debemos esta aclaración ó traductor da obra de M. Orlay á que logo nos imos referir, Marco Avello Galmarín.

<sup>46</sup> Tóxico para o corpo e para a alma, e aínda perigoso segundo qué tempos e qué lugares: «A cantos non vimos deitarse carbonizar e queimar pacientemente por unhas ideas tomadas doutros, ignoradas e descoñecidas» (II, xxiii, «Defensa de Séneca e Plutarco», p. 716). O escépticismo, entre outras virtudes que ten, para o bordelés e quizás para todos os tempos, é antidoto moi eficaz contra a intolerancia.

<sup>47</sup> Para os pirrónicos da Antigüidade, para Pirrón, Estesíleto, Agripa ou Sexto Empírico non existían «dous pirronismos», como cre a literatura filosófica anglo-saxona da década dos 80 do século pasado e do hoxe (o ruso: «segundo unha expresión de Galeno, e o urano», expresión que propón Jonathan Barnes, ambas, sen dúbida, analiticamente moi valiosas e potentes, pero xa en principio literariamente pouco afortunadas; vid. M. Frede & Myles

doméstico, o da caza, que nos lembra a Bruno: «Non nos debe de estrañar se xentes que perderon a esperanza da presa non por iso deixan de atopar pracer na caza» (*Ibid.*, p. 511), metáfora axeltada quizás pro escéptico.<sup>48</sup> Caza, permanente procura, inquisición: este é o seu lema (habería que recoñecer neste lugar común un eco da idea de *venatio sapientie* do Cusano?)

Debemos aquí engadir unha sinal de reforzo a esta vocación pirrónica do noso home. Referímonos a 'memoria viva' que supoñen as expresións proverbiais que fixo esculpir nas trabes da súa 'cidadele', a biblioteca da torre do seu castelo de Montaigne, as que xa aludimos noutra ocasión.<sup>49</sup> As fontes da mesma son clásicas (poetas, historiadores, filósofos, etc., en caracteres gregos ou latinos), bíblicas, anónimas e dalgúns contemporáneos (moi poucas, certo). Todas elas van nunha mesma dirección: denuncia da fragilidade da humana condición (vento, validade, fantasmas, sombra lixeira, cegueira, lebrax, loucura, axilla, orgullo, superstición, estupidez, nada, engano, [vida] morte, inamidade, desmesura, terra e cinza, fora de si, miserable, tormento, abismo, etc.) Quizás o que se poida destacar aquí é que, no conxunto das 57 inscricións, levan a palma, por frecuencia de cita, os 'libros sapienciais'<sup>50</sup> do Antigo Testamento (núms. 1, 2, 4, 7, 12, 13, 21, 23, 29, 33, 35, 36, 40, 42 e 48) e Sexto Empírico ou máximas escéptico-pirrónicas (núms. 6, 14, 27, 38, 49-57; entre elas, expresións moi emblemáticas do pirronismo, a veces presentadas como anónimas: «Sen inclinarse dun lado», «*Quidam mállon*», «Non podo comprender», «*Judicio alterante*», «*Exarmino*», «*Épeto*», «Non decido nada», «Non todo razoamente se lle pode opoñer outro igual de forte», «Isto pode ser e isto pode non ser», «Isto

Burnyeat (éd.), *The Original Sceptics: a controversy*, Indianapolis: Hackett, 1977). Para Markus Wild (vid. «Les deux pyrronismes de Montaigne», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIII Série, núm. 19-20 (2000), pp. 45-56), o bordelés, segundo momentos, oscilaría entre un e outro (para a definición de ambos, neste artigo, p. 47). Na mesma liña, nos nosos lares: vid. Sexto Empírico: *Por qué ser escéptico*, Textos del *Compendio de Escepticismo de Sexto Empírico*, escogidos, traducidos y comentados por Martín Sevilla Rodríguez, presentación Luis Manuel Valdes Villanueva, Madrid: Tecnos, 2009.

<sup>48</sup> E, por todas estas razóns, podés que o bordelés considera a filosofía máis próxima a poesía que a todas estas construcións artificiais das ciencias: «E en verdade que a filosofía non é máis que unha poesía sofisticada» (*Ibid.*, p. 538).

<sup>49</sup> Recullenas, na súa edición e en Apéndice, M. Pat e A. Thibaut, cit., «Les sentences peintes dans la Librairie de Montaigne», pp. 1419-1427.

<sup>50</sup> Sobre esta converxencia temos falado noutras ocasións. Os libros sapienciais, tan helenísticos como o epicurismo, escépticismo (pirrónico académico, neopirrónico metódico e empírico), estoicismo, neoplatonismo, neochinismo, etc., á miúdo, recollen elementos das escolas filosóficas da época, especialmente o espírito de dúbida, o pesimismo antropolóxico e o fatalismo, ligados ó simple movemento escéptico e a doutрина estoica. Esta daru que, doutras non, caso do epicurismo. Moitos destas elementos son elaborados, logo, por S. Pablo, especialmente nas suas Epístolas; Nisto non, parece haber discrepancia e hai bibliografía de abondo sobre o asunto: anais na mencionada noutras lugares, de J. Pedersen e Ch. Waddington, cit. A. Royes, para o caso da influencia estoica, poder verse outras monografías, Katherine J. Dell, *The Book of Job as Skeptical Literature*, Berlin-Gruyter, 1991, e E. J. Dillon, *Skeptics of the Old Testament*, New York: Haskell House, 1973. No caso de Montaigne, pode entenderse esta schéga en dous senso: biográfico, a súa nai parece ser que ora xulda, conversa, ou filosófica, por ser unhas das fontes de reforzo, entre outras, do seu pirronismo. Co cal, dalgúnta forma, polo xa dito, o círculo-ciclo histórico páchase.

non é máis desta maneira que daquela outra, ou de ningunha das dúas»). Nótase que a categoría clave da ontoloxía pirrónica, o «non máis ser que non ser», repítese ate 3 veces; o que nos da idea da importancia que tiña na súa filosofía, e asunción que facía o bordelés do núcleo duro deste ideario. San Pablo e Lucrecio tamén son convocados, con entusiasmo, a este pequeno convite ou simposio filosófico, así como outros moitos, compartindo todos eles, esta mesma desconfianza no poder de coñecemento do home. Falan en pirrónico, non só os anteditos autores, senón, mesmo Estobeo, os tráxicos, Sófocles e Eurípides, Herodoto, Marcial, Epícteto, ou, por exemplo, o Plinio da *Historia natural* (II, 7), que di, en versión francesa do bordelés recollida tamén no ensaio XIV do Libro II da súa obra, aínda que suprimida en 1588: «*Il n'y a rien de certain que l'incertitude, et rien plus misérable et plus fier que l'homme*» (núm. 41)<sup>51</sup>. Neste contexto, enténdese que queda moi relativizada aquela sentenza que figura como núm. 22 no noso catálogo: «*Homo sum, humani a me nihil alienum puto*» (Terencio, *Heautontimorumenos*, I, 1.)

Imaxinamos estes fantasmas, estas grañas, estas evocacións de discurso, a penas 'aparencias' ou 'fenómenos', a penas sombras chinesas, rodando ó noso home na tarreta de ler, escribir e meditar na súa 'Biblioteca da torre, vixiantes inamovibles, imperturbables, dunha verdade eterna que non se quere tal, absoluta, pechada, compañeiros de incerteza no seu propio lugar aparte, na súa rebotica do espírito.

Por outra banda, a razón de ser da *epoxé* pirrónica, escéptica, concretábase na *ataraxia*, na serenidade de espírito, que, a súa vez, pode ser pasiva (subordinación *as leges*) ou activa (fronte a todo tipo de dogmatismo, inquisición permanentemente e fenomenismo, queda dito). En todo caso, como xa nos apuntara Sexto Empírico, no seu logro ten un papel non menor o propio azar. Este doxógrafo, escéptico pirrónico el mesmo, aínda que metódico-empírico como médico, nolo indicaba (como o oráculo de Delfos, como o mesmísimo Heráclito de Efeso) a través dunha sinal, dunha metáfora: «A verdade é que ó escéptico ocorreulle o que se conta do pintor Apelles. Din, en efecto, que —estando pintando un cabalo e querendo imitar na propia pintura a escuma da boca do cabalo— tiña tan pouco éxito nisto que desistiu do seu empeño e arroxou contra o cadro a esponxa onde mesturaba as cores do pincel, e cando esta chocou contra el plasmou a forma da baballa do cabalo. Tamén os escépticos, en efecto, esperaban recobrar a serenidade de espírito a base de facer xuízo á disparidade de fenómenos e de consideracións teóricas; pero non sendo capaces de facer isto suspendieron os seus xuízos e, ó suspender o xuízo, acompañounos como por azar [o chou] a serenidade de espírito, o mesmo que a sombra segue o corpo» (*HP*, I, xii, 28-29, pp. 61-62).

<sup>51</sup> Na viga está en latín, a tradución e a do propio bordelés, suprimida logo, no ensaio mencionado.

### Branle

«Sempre é co home con quen temos que vernosla, cuxa condición é prodixosamente corporal» (III, viii, «Da arte de conversar», p. 898).

O bordelés está convencido de que onde, por exemplo, Aristóteles ou Platón, din «natureza», verba convencional que tampouco escatima T. Lucrecio Caro, hai que dicir «azar». Todo se produce ó chou e é só pola costume, como en Maquiavelo o é polo exercicio da violencia ou en Hume polo abuso do hábito, que caemos ou nos inserimos no espellismo e ficción dunha causalidade natural, dun orden natural, dunha lei natural.

As fontes literarias para este tema son, basicamente, catro: dúas delas, explícitas, La Boétie, o seu entrañable amigo, e T. Lucrecio Caro; e outras dúas, implícitas, Plíton de Alexandria e Plutarco, aquel Plutarco que tanto gababa<sup>52</sup> e do que dicía, falando do seu propio estilo: «Mais cústame máis desfacerme de Plutarco... Desgústame velo tan exposto ó pillaxe daqueles que con el teñen trato, por pouco que o frecuente, lévome sempre un zanco ou un alón» (III, v, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 849). É o caso: aquí levouse o bordelés, concretamente, un gran zanco.

De Plíton de Alexandria, nada engadiremos ó xa exposto daborndo noutro lugar<sup>53</sup>. Tan só lembrar que o achado do bordelés debe buscarse en textos como *De Josepho*, *De Somnis* ou *De Ebricitate*, na versión de época accesible ó noso autor. De Étienne de la Boétie, mencionaremos tan só aquel soneto deste ó seu amigo, pasaxe heraclíteano que recolle o bordelés no derradeiro dos ensaios do seu libro, e que di:

«Do mesmo modo venos, en arroio que corre,  
cómo flúe sen fin unha auga tras a outra,  
e así continuamente, seguindo eterno curso,  
unha a outra segue, e flúe da outra.  
Esta ven empuxada por aquela,  
e aquela por esta adiantada;  
A auga sempre vai na auga, e é sempre  
o mesmo arroio, e sempre unha auga diferente»  
(Formado dun verso de La Boétie a súa dona,  
vid. III, xiii, «Da experiencia», p. 1015).

<sup>52</sup> «Non establecen comercio con libro sóldo ningún, de non ser Plutarco e Séneca, de onde bebo como as danadas, enchendo e baleirando sen cesar. Algo retero deles nestes papéis; en min, nin pouco nin moito» (II, xxvi, «Da educación dos fillos», p. 181). Admira, especial pero non exclusivamente, a súa «anatomía da filosofía» (vid. I, xxiv, 190).

<sup>53</sup> Examinamos detalladamente esta fonte no noso artigo, Marín González Fernández, «Plíton d'Alexandrie et Michel de Montaigne», *Bulletin des Amis de Montaigne*, Bordeaux-Paris, núms. 37-38 (1994), pp. 23-36.

Polo que fai a T. Lucrecio Caro, o discípulo, traductor ó latín e sistematizador rigoroso, do ideario de Epicuro, os exemplos que toma do seu longo poema son tan abundantes, que só faremos e amosaremos aquí unha pequena achega deste fecundo gurgullón:

«Deste modo,  
o universo renovase sempre»

(LUCRECIO, *De rerum natura* 2, 75);

III, xii, «Da fisíonomía», p. 1004).

(Que aquí, por certo, vai acompañado por un verso de Ovidio:

«Unha vida fenecida mil vidas produciu»

[OVIDIO, *Fastos* 1, 380];

*Metam*).

«Non pode un corpo transmutar a súa esencia  
sen que deixe de ser o que era antes»

(LUCRECIO, *De rerum natura* 1, 670-671);

I, xxii, «O proveito duns é prexuízo para outros», p. 148).

«...porque o tempo

fai que mude de faciana o mundo enteiro,

e unha nova orde de cousas sucedéense

á primeira orde necessariamente;

nin sempre garda o mesmo ser o seu estado;

todo á lei do cambio esta suxeito;

todo o muda a Natureza,

todo o altera, todo o transforma»

(LUCRECIO 5, 828-831);

II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 602).

(Este eixo é recorrente no bordelés, ó atribuírllle

noutro lugar, vid III, vi, «Dos coches [ou carros]», p. 880,

a M. T. Cicerón a mesma idea, *De natura deorum* 1, 54:

«Nesta inmensidade onde aparece a masa inñinita  
das formas innumerables»).

É importante aquí a ubicación deste último fragmento de Lucrecio, xa que vai, ó remate do ensaio máis filosófico seu e é inmediatamente intercaldado noutra pasaxe, dun «home pagano», que non é outro que o seu moi admirado Plutarco de Queronea. Del dicía Montaigne, nun parentese, que, de todos os autores que coñecía, que era «o que mellor ten mesturado o arte coa natureza, e o xuízo co saber» (vid. III, vi, «Dos coches [ou carros]», p. 871). Os dous son fundamentais na construción, na constitución, do seu pensamento tráxico e do azar. O caso de Plutarco é de xogo voluntario de ocultación, como, cremos, o é o de Filón de Alexandría.

Quede dito.<sup>54</sup> A simpatía que ten polos *Opusculos morales e de costumes* de Plutarco, desde que está en francés<sup>55</sup>, ou sexa na tradución de J. Amyot (Paris, 1559-1572, e Lyon, 1588), é ben coñecida: nel atopa o bordelés, esos 'razonamentos que dan á primeira no corazón da dúbida', dado que 'non necesita salas nin larpetradas; non lle fai ascos á carne crúa' (vid. *Ibid.*, pp. 422-423). Deixemos que o viño forte do bordelés, e dos pirrónicos, se mesture agora con esta fresca auga do opúsculo *Dei et Delios* do de Queronea, tres horas xustas na adega.<sup>56</sup> Saírán desta mestura, pola arte de ensaiar, auténticos milagres filosóficos, xa veremos. Os canibales, sen sabelo, son pirrónicos disfrazados; escépticos *a rebours*.

«Por último, non hai ningunha existencia constante, nin do noso ser, nin do dos obxectos. Nós, e o noso xuízo, e todas as cousas mortais, imos fluír e rodando sen cesar. Así nada seguro pode establecerse do un ó outro, pois tanto o que xulga como o xulgado están en continua mutación e en continuo movemento.

Non temos comunicación algunha co ser, porque toda natureza humana está sempre en medio entre o nacer e o morrer sen dar de si máis que unha sombra, unha escura aparencia e unha incerta e débil idea. E, se por fortuna dedicades o voso pensamento a querer atrapar o seu ser, ocorrerá o mesmo que se quixéades atrapar a auga: pois canto máis apertedes e agardades o que por natureza flúe por todas partes, tanto máis perdedes o que quixéades atrapar e empunñar. E, así, estando todas as cousas suxeitas a sufrir cambio e outro, a razón, a buscar nelas unha subsistencia real, queda decepcionada por non poder aprehender nada que subsista e permaneza, porque todo, ou ben vai cara o ser e aínda non é algo de todo, ou ben comeza a morrer antes de ler nacido. Platón dicía que os corpos endexanais tiñan existencia e si nacemento, e consideraba que Homero fixera o Océano pai dos deuses e a Tetis a súa nai, para amosarnos que todas as cousas fluctúan, cambian e transíformanse perpetuamente: idea común a todos os filósofos anteriores a súa época, como el di, excepto Parménides, cuxo peso tiña en gran consideración, que negaba que as cousas tiveran movemento; Plágoras, que toda materia flúa e corría; os estoicos, que non hai tempo presente, e que o que chamamos presente non é máis ca xuntura e ensamblaje do futuro e do pasado; Heráclito, que emdexanais home algún entrou no mesmo río; Epicarmo, que quen antano tomou diñeiro prestado xa non o debe agora, e que aquel ó que

<sup>54</sup> Lembremos aquela consideración súa sobre os libros e os préstamos que toma dos antigos: con coquetería, por un lado, dize que ten que ocultar a súa debilidade tras esas celebridades: "por outra, deseñáñanos, non contra os seus préstamos, péanos; finalmente, díranos que, en ocasións, das razóns e ideas que transplamou o seu solar e que confundiu coas súas, a veces ten omitido a sabendas o autor"; para provocar. Dinos tamén que "venía con agrado que alguen o supera desplumar a el mesmo (vid. II, X, «Dos libros», p. 418). Con Plutarco e a longa pasaxe que imos citar, que remarca o carácter vicisitudinal do real, cremos que é o caso, cusa xogo inñinito de agochar a prenda.

<sup>55</sup> Falamos disto noutro lugar, María González Fernández, «El *Dei et Delios*: un tema plutarquiano en la filosofía de Pico de la Mirandola y Montaigne». En Manuel García Valdes (ed.), *Estudios sobre Plutarco. Ideas, ideas, religioas, Madrid: Ediciones Clásicas, 1994, pp. 419-445.*

convíñaron pola noite a ir a comer á mañá seguinte ven hoxe, mais non comido, xa que non son eles: víñéronse outros, e que non se pode atopar unha substancia mortal dúas veces no mesmo estado, pois por cambio, repentino e livián, unhas veces díspñase e outras reagrúpñase; ven e logo vaíse. De maneira que o que empeza a nacer endexamais chega á perfección do ser, pois este nacer non termina endexamais e endexamais se detén por ter chegado ó final, senón que desde a semente humana faise primeiro no ventre da nai un froito sen forma, logo un neno formado e logo, fora do ventre, un neno de peito, despois faise adolescente; logo consecuentemente rapazolo; despois home feito e dereito; despois home maduro; ó final home decrepito. De modo que a idade e xeración subseguinte vai sempre destruíndo e anulando a anterior:

*Mulat enim mundi naturam totius aetas.*

*Ex atloque altius status excipere omnia debet,*

*Nec manet ulla sui similis res: omnia migrant,*

*Omnia commutat natura et pertere cogit.*

E despois disto seguimos temendo estupidamente unha especie de morte, cando temos pasado xa e pasaremos aínda por tantas outras. Pois non só, como dicía Heráclito, a morte do fogo supón a xeración do ar, e a morte do ar é a xeración da auga, senón que isto podemos velo de maneira aínda máis evidente en nós mesmos. A flor da idade morre e pasa cando xurde a vellez, e a xuventude termina ca flor da idade do home feito e dereito, a infancia ca xuventude, e a primeira idade morre ca infancia, e o día de onte morre co de hoxe, e o de hoxe morrerá co mañá; e nada hai que permaneza nin que sexa sempre igual. Pois, se así fose, se permaneceramos sempre iguais e uns mesmos, por qué nos alegraríamos ora dunha cousa, ora doutra? Por qué amaríamos e odiaríamos cousas contrarias, por qué as gabaríamos e as criticaríamos? Por qué teríamos tantos afectos sen conservar o mesmo sentimento no mesmo pensamento? Pois non é lóxico que, sen mediar mutación algunha adoplemos outras paixóns; e o que sofre mutación non permanece igual, e se non é o mesmo, entón non segue sendo. Mais ó tempo que o ser todo un, cambia tamén o ser simplemente, voltándose sempre distinto doutro. E por conseguinte engáñanse e minten os sentidos naturais, tomando o que parece polo que é, ó non saber ben que é iso que é. Mais, qué é o que verdadeiramente é? O que é eterno, é dicir, o que endexamais tivo nacemento, nin terá endexamais morte; aquilo no que o tempo endexamais provoca cambio algún» (II, xii, «Apología de Raímundo Sebunde», pp. 601-602).<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Cotejese, cita literal, en: Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, ed. Manuel García Valdés, Madrid: Akal/Ciásica, 1987, «Sobre la E de Deífos», 392B 1B-393A1 9, pp. 157-159, desta edición. (Pode verse tamén, na versión de José Antonio Fernández Delgado, en Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid: Gredos (Col. Biblioteca Clásica Gredos, núm. 213), VI, «Diálogos píticos», La E de Deífos, pp. 260-271). Debemos lembrar que, das *Questiones conviviales* ou «Charlas de sobremesa» de Plutarco, segundo nos informa este, aínda que non se conserva o texto, a *Questión Undécima* do libro IX (711 C), versaba sobre o tema: «De que nos nonos mantemos os mesmos, xa que

Este Ser Eterno, por suposto, é o que sempre se mantén idéntico así mesmo, ou sexa, «Deus», ou o divino, dígaon Filón de Alexandria (que ten un opúsculo con este título), dígaon Plutarco nesta cita (medida cita, que prosigue durante outra páxina enteira máis). Pode ser o 'Ser-Un' (=Apolo, aquí neoplatónico de Plotino ou directamente o Deus de Israel, segundo o caso e os autores que falen do asunto. Aquí vese ben a inversión goliardesca, carnavalesca, o mundo ó revés, incluso co empregu mimético, simiesco, das mesmas metáforas: semente, flor, froito; da infancia a senectude. Asistimos a unha completa inversión da «ideoloxía naturalista».<sup>57</sup>

Velaí catro importantes mananciais dos que se sorte o río dos *Ensaíes*: Etienne de la Boétie, a súa alma xemelga, Filón de Alexandria, o atomista Lucrecio e Plutarco de Queronea. O quinto é Sexto Empírico. Na boa mestura dos ingredientes atópase a grandeza dunha sólida vianda. A costume, en fin, virou a adonarse do escenario, naturalizándose. É outra maneira de falar da 'natureza'; repetímolo seu aserto: «Así procede a natureza, mediante o don da inconstancia» (III, iv, «Da distracción», p. 813).

Por todo o visto ate aquí, non debera escandalizarnos que os espíritos fortes, os libertinos, os aitos virtuosos, os materialistas, do século XVII se fixaran nel. Estamos a falar dunha realidade, por remedalo, entendida como 'divina e milagrosa metamorfose'.

### Leges

«...non por ser máis vella é máis sabia a verdade»  
(III, xiii, «Da experiencia», p. 1027).

«Lai opinión tan rara (e deixó aparte a burda  
impostura das relixións da que tantas grandes  
nacións e tantos persoíros competentes léñense  
visto emborrazados; pois quedando este aspecto  
fora das nosas humanas razóns é máis perdouable

a nosa entidade sempre flúe», lema heraclíteano do gusto do bordelés (vid. Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid: Gredos (Col. Biblioteca Clásica Gredos, núm. 109), ed. Francisco Martín García, IV, «Charlas de sobremesa», p. 408). A Seneca e a Plutarco, vése na obra de defendellos, e danos a seguinte razón: «O trato que teño con estes dous persoíros e a axuda que lle prestan a miña vellez e ó meu libro, formado unicamente co seus despoños, obrárganme a comprometerme coa súa honra» (II, xxvii, «Defensa de Séneca e Plutarco», p. 713). Coqueiro e engarquelador, di aquí a verdade, pero non toda, a súa obra é certamente orixinal en moitos aspectos, como tratamos de probar neste traballo e amosaron xa outros.

<sup>57</sup> Lembremos que Ensidemo, segundo nos informan Sexto Empírico e Dióxenes Laercio, deseñara un dispositivo de tropos, paralelos os xa vistos, e incluso os modos de Aqúpa, contra a noção de causalidade natural, de signo e da noção mesma de 'ser', contra os dogmáticos en xeral, e supoñemos que máis en concreto contra platónicos, aristotélicos e estoicos. Tráran na mesma liña do xa visto (vid. os dous libros restantes das *HP* e todo o conxunto dos *Adversus Mathematicos* contra as 'artes liberais').

perderse nel, para o que non esta extraordinariamente iluminado pola gracia divina), hai algunha tan estranha que non se teña implantado e establecido pola lei, nas rexións que mellor lle pareceu?» (I, xxiii, «Da costume e de cómo non se cambia facilmente unha lei recibida», p. 151).

Xa era lei nos pirrónicos da Antiquidade. Non é doutrina nova. Recólleo Sexto Empírico, pero tamén outras moitas fontes doxográficas antigas. O imperio da lei.

«Atendendo, pois, os fenómenos, vivimos sen dogmatismos, na observancia das existenciais vitais, xa que non podemos estar completamente inactivos.

É parece que esta observancia das existenciais vitais é de catro clases e que unha consiste na guía natural, outra no apremo das paixóns, outra no legado das leis e costumes, outra na aprendizaxe das artes. Na guía natural, segundo a cal somos por natureza capaces de sentir e pensar. No apremo das paixóns, segundo a cal a fame inclínanos á comida e a sede á bebida. No legado das leis e costumes, segundo o cal asumimos na vida como bo o ser piadosos e como malo o ser impios. E na aprendizaxe das artes, segundo a cal non somos inútiles naquelas artes para as que nos instruímos.

Pero todo isto dicímo-lo sen dogmatismos» (Sexto Empírico, *H.P.*, I, xi, 23-24, p. 60).

De aquí tamén pillarán 'zanco e alón' os libertinos eruditos, claro.

A costume é, para Montaigne, a nosa «segunda natureza». É dicilo así aínda e dicir pouco. Xa que, para el, é precisamente a costume a que mantén a ficción da existencia dunha orde, dunha substancia, dunha identidade e estabilidade, na 'realidade'. O traballo gris do mecanismo de repetición: diferenza e repetición,<sup>58</sup> Dío con claridade nunha famosa pasaxe: «A costume é unha segunda natureza e non menos poderosa. O que lle falta a miña costume, sosteño que me falta a min. É importárame case que tanto que me quitaran a vida, como que me falta aquí e afastaran moito do estado no que a vivín tan longo tempo... En suma, lesme aquí presto a acabar este home, non a refacer outro. Mediante longo hábito pasou esta forma a ser sustancia, e a fortuna [vale aquí, azar] natureza» (III, x, «De preservar a vontade», pp. 966-967). É unha vella convicción súa: «Nacen da costume as leis da conciencia que dicimos nacer da natureza/... e parece que sexan xerais e naturais

as ideas comuns que atopamos viventes ó noso derredor e que nos foron imbuídas pola semente dos nosos pais» (I, xxiii, «Da costume e de cómo non se cambia facilmente unha lei recibida», p. 151).

Palamos, longo e tendido, no ensaio xxiii do Libro II, tanto da tiranía das *leges*, da costume, como da súa diversidade (para este último punto: II, xxiii, «Da costume e de cómo non se cambia facilmente unha lei», onde se fai unha histórica-crónica mínima da variedade infinita de costumes, pp. 155-158; lembra incluso que existen pobos: «Onde viven coa crenza tan rara e incivilizada da mortalidade das almas», p. 153):

«O que inventou este conto paréceme ter comprendido moi ben a forza da costume: unha muller de pobo, tendo aprendido a acurciar e a levar nos seus brazos a un becerro dende que naceu, seguiu facéndoo sempre e ocorrulle que, por costume, cando chegou a boi grande, aínda o levaba. Pois é en verdade a costume, violenta e traiidora mestra de escola. Pouco a pouco, á chita calando, poñéndonos enriba a boia da súa autoridade; mais con este suave e humilde principio, ó tela senlado e plantado ca axuda do tempo, descubríronos pronto a súa tiránica faciana, contra a que non temos posibilidade segura de levantar os ollos. Vémola forzar en toda ocasión as regras da natureza» (II, xxiii, «Da costume e de cómo non se cambia facilmente unha lei», p. 149).<sup>59</sup>

É o 'imperio da costume', a súa tiranía, 'non hai nada que a costume non faga ou poida', é (segundo oiu atribuído a Píndaro) a 'raíña e emperatriz do mundo'. Os pobos educados na liberdade, na república, consideran contranatura a monarquía, e os que foron educados nesta forma de goberno, ocorrellos xustamente todo o contrario.

Debemos seguir as leis do país en que nacemos e vivimos. Cita en grego a lendra segundo a cal, 'é fermoso obedecer as leis da patria', pondo como exemplo a Sócrates, e recalcando que se trata da 'norma por excelencia e lei xeral das leis' (I, xxiii, «Da costume e de cómo non se cambia facilmente unha lei recibida», p. 158). Pero tamén ven recoñecer que a 'costume', que nos solidifica, substancializa e naturaliza, non sempre é cómodo corse: «En todo aquilo con que me atopo, preciso me é o forzar algunha barreira da costume, de tanto como ten limitado o noso camiño» (I, xxxvi, «Da costume de vestir», p. 151; compárase o seu vestir coa nudez no Novo Mundo).<sup>60</sup>

<sup>58</sup> El dió que as costumes tiranican tanto que como foi educado de pequeno no latín como lingua-naí, inconscientemente, estando en situacións extremas, as exclamacións espontáneas sáenlle en latín vivo, pese a facer 40 anos que non as sabe diel: «as capouse a miña natureza, exprésándose á forza, contra un longo hábito. E contáse este mesmo exemplo doutros moitos» (Ibid. III, ii, «Do arrepentimento», p. 792).

<sup>59</sup> Na educación temperana e nos xogos infantís, que á miúdo deixamos en mans das nosas ams de cría, atópase as atreídas sementes e raíces da crueldade, tiranía e tirazón, que, de adulto, xerminan erguendose gallardamente e gañando forza en mans da costume. Empezamos consentindo que o peno lle retorza o pescoco a unha galla e rematamos estiradosos vendidos cometer actos criminais.

<sup>60</sup> A esta, suma o bordelés queixas doutra orde: «Dosculpáa ó noso pobo por non ter máis patrón nin regra de perfección que os seus propios hábitos e costumes, pois é vicio xeral non só do vulgo, senón de case que

**Pluralidade e diversidade de leis, costumes, tradicións e reflexións**

«Son naturais as miñas costumes»  
(II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 517).

Pero, como non podía ser doutro xeito, dito todo o anterior, o bordelés ten que ser consecuentemente con outra das regras douradas do escepticismo, do pirronismo antigo: estémonos a referir ó Tropo 10º de Enesídemo (no listado de Sexto Empírico): *Uxáase, en verbos deste doxógrafo e pirrónico: «O décimo, é o de 'segundo as formas de pensar, costumes, leis, crezas míticas e opinión dogmáticas'»* (H.P., I, xiv, 37, p. 65).<sup>61</sup> (Coincide, por outra banda, co Modo 1º de Agripa: H.P., I, xv, 165, p. 102).

Por suposto, a variación e diversidade das *leges*, no bordelés, é un tema es-trela. El pilla exemplos da literatura, dos historiadores da Antigüidade, que tanto o deleitan, dos relatos orais, das súas propias viaxes por Europa e no interior mesmo de Francia. Tentar facer acubillo aquí destes exemplos sería como tentar poñerlle barreiras o vento. Sobre o lema pode verse, como botón de mostra, todo o que se di en: II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 578. O sabio, só por necesidade, blinda a súa liberdade: «Os pirrónicos, cando din que o soberano ben é a ataraxia, que é a inmobilidade do xuízo, non queren dicilo de maneira afirmativa, senón que o mesmo movemento da súa alma os fai fuxir dos precipicios e poñerse ó abrigo do sereno, ese mesmo lles pon esa idea e faílle rexertar outra.../ Por outra banda, se sacamos da nosa propia colleita a ordenación das nosas costumes, len que grande confusión caeremos! Pois o que nisto nos aconsella a razón como máis lóxico é xeralmente que cada cal obedeza as leis do seu país, como opinaba Sócrates, inspi-rado segundo el por un consello divino. E qué quere dicir con isto senón que o noso saber só ten unhas regras moi fortuñas? Ha de ler a verdade unha faciana igual e universal... Nada hai tan permanentemente suxeito á axitación como as leis!» (I, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 578).

O lóxico escéptico de, na *epoxé* e para facer fronte a vida, acollerse as *le-ges* do país onde un naceu, figura en varios pasaxes dos ensaios do bordelés: por exemplo, subliñando ó tempo a súa variación infinita, III, xiii, «Da experiencia», p. 1021: «En suma, cada nación ten moitas costumes e usos que somos non só

todos os homes o limitábase a ter por a miñadas no ámbito no que naceron... e uns mesmos ritos adoptan, no espazo de quince ou vinte anos, das ou tres opinións non só distintas senón contrarias, con incrible inconstancia e frivolidade... /... [debe] ter presente esta continua variación das cousas humanas» (I, xix, «Das costumes an-tigas», p. 317).

<sup>61</sup> Adopámonos desenrolado no texto do Sexto Empírico algo máis adiante: H.P., I, xiv, 145-163, onde se amosa a variedade criterio por criterio (formas de pensar, costumes, leis, crezas míticas, opinións dogmáticas), dentro de si e en relación a todos e cada un dos outros. Aconsellámos ir a fonte.

desconectados, senón horribles e extraordinarios para calquera outra nación» (*Ibid.*, pp. 1026-1027). Este é un principio forte, un abeiro ante a tempestade, para o pirrónico, pero, quizás como tal, este endexamais pode conter a súa inquietudanza. As *leges*, ás que nos manda acoller a filosofía, as leis que marcan a vida dun pobo ancestralmente ou son impostas por un príncipe de supeto, de onde lles ben a súa creulibilidade? Sendo a intelixencia tan flexible («Non pode ter tan flexible o xuízo», p. 579) que se consola con esta arbitrariedade fundada na mutación universal («ante vivente e hoxe xa non»), plural, contradictoria e arbitraria («a liña dun río converte [algo] en crime?») Consolo precario.

Polo que fai a variedade das leis e costumes segundo pobos, tempos e lugares, o bordelés adopta, e aínda radicaliza en moitas direccións, a posición lóxica escéptica. Pero, amais, por esa vía, chega a conclusións igualmente radicais, encaixando a posición dos pirrónicos, nunha clara e marcada lóxica da diferenza, ou alteridade<sup>62</sup>:

«Non hai desexo máis natural que o desexo de coñecemento... —comeza a dicir en solemne ton aristotélico—. A consecuencia que debemos quilar de acontec-mentos parecidos é insegura, pois son sempre distintos: non hai ningunha cali-dade tan universal nestas imaxe das cousas como a da diversidade e variedade... Insírese por si mesma a diferenza nas nosas obras; ningunha arte pode acadar a similitude... Non fai o parecido tan igual como outro fai a diferenza. Véase obri-gada a natureza a non facer nada que non fose distinto... Qué gañaron os nosos lexisladores con elixir cen mil especies de leis e feitos particulares e xunguirille cen mil máis? Non ten ese número proporción algunha coa infinita diversidade dos actos humanos. A multiplicación das nosas invencións non chegaría a va-riedade dos exemplos. Engáñide cen veces máis: non ocorrerá por isto que de-ros acontecementos futuros se de algún que, de todo o gran número de millei-ros de acontecementos, alope outro co que poida xungirse e emparrallarse tan exactamente que non quede ningunha circunstancia nin diferenza que requira distinta consideración de xuízo. Pouca relación hai entre os nosos actos, que están en continua mutación, e as leis fixas e inmóviles. As máis desexadas son as máis raras, as máis sinxelas e as máis xerais; e incluso creo que máis valería non ter ningunha que ter tantas como temos» (III, xiii, «Da experiencia», pp. 1012-1013).<sup>63</sup>

Sobra dicir, que, coherente con este xeito de pensar, enmarca a súa reflexión xeral en dous puntais: o mecanicismo da dúbida endexamais se esgota, por un lado,

<sup>62</sup> Dala poden facerse outras lecturas máis sociopolíticas, tamén lexísimas: emblema do individualismo rena-centista, metáfora do *homo faber*, expresión retórica e ideolóxica da burguesía en alza, etc.

<sup>63</sup> Non excluímos tampouco de que, o bordelés, arrinque estas reflexións a partir de Platón, Aristóteles ou Filón de Alexandria (neste último, en especial, o tema do *nomos*, 'templos' do Dr. Joseph).

e, por outra banda, endexamais nos veremos libres do mecanismo, paralelo e á vez necesario, da necesidade de interpretación («Facíanos dúbida Ulpiano, fainos dúbida aínda Bartolo e Baldo. Seria mester borrar o rastro desta innumerable diversidade de ideas, non adornarse con elas nin meterlas na cabeza á posteridade... Vemos nembargantes un final á necesidade de interpretar?», III, xliii, «Da experiencia», p. 1014).<sup>64</sup> (Esta 'caza do coñecemento', polo que se ve, só pode levarnos ó polo oposto, ou sexa, a 'enfermidade natural' da desesperación (buzo heraclítico de Delos) e intranquilidade do espírito).

Os bordelés sabían ben. Por iso, cultiva a indiferencia política, como os epicúreos, os estoicos, os escépticos buscaran e promulgaran na época helenística, de sempre, pese, no seu propio caso, a coñecer a tirros e troianos, pertencer ó partido dos *politiques*, ser axente vivo e moi activo no escenario da política interna francesa, e aínda internacional, ser viaxado, e lector de todo tipo de tratados políticos: republicanos e defensores do dereito ó tiranicidio (o poder provén do pobo), estilo da *Defensa da Liberdade contra dos tiranos* (anónimo de 1579, tras o San Bartolomé), *A Lei do Reino de Escocia* (1570, publicado só 9 anos despois) do seu antigo mestre o escocés George Buchanan ou o *Contra o Un, ou Da servidume polántaria* (1576), texto de xuventude, do seu amigo Etienne de la Boétie, que el conservou como testamenteiro daquela (aínda que circulaba manuscrito, desde 1553, e fora impreso clandestinamente; vid. I, xxix, «Winterove sonetos de Étienne de la Boétie», dedicados a Sra. de Grammont, condesa de Guissen, p. 225)<sup>65</sup>, ou toda a tratadística ou publicística política en defensa do poder absoluto do rei (o poder procede directamente de Deus e é de carácter absoluto), como a *Apoloxía dos reis* (1580) do tamen escocés Adam Blackwood (lembrémos o que di o noso autor: «Non fai un mes que folleaba dous libros escoceses que discutían sobre este lema: o popular considera ó rei de peor condición que un carreiro; colócao o monárquico

<sup>64</sup> Inxustamente, desde o punto de vista histórico, parece esquecer aquí o bordelés o papel destes decretarios: Bartolo e Baldo, na autodeterminación xurídica das cidades da Toscana e Lombardía italianas, do *Regnum Italicum*, fronte o Emperador, primeiro, contra do Papado logo. Pero o bordelés estaba nunca dúbida política e mental. Di Montaigne que, no seu país, no seo das guerras de relixión entre a Liga católica e o partido hugonote, con ambos se entendía na procura do seu sosiego interior (o seu castelo estaba situado en territorio protestante pero ó declarábase católico, aínda que debemos indicar que no seo da súa familia, coexistían católicos, protestantes e xudeus conversos), 'para os queitos en xibclino para os xibclinos era queito, pouco máis que unha metáfora na súa época; pois, hai que lembrar que as cidades italianas do Norte, estratéxicamente, eran, aseguinte, ora queitas, ora alibclinas, a tenor da situación ou ocasión histórica (e ó marxe de que 'barcos' e 'negros' formaran nelas partidos propios). O individualismo do bordelés, avanzado tecnoloxicamente e no seu pirronismo, cremos atópase a anos luz do repúblicano civico italiano. As prácticas da alicridade que nos brinda na súa aposta pola arte de viaxar, o na propia de ensaiar, non van certamente moito máis alá, teñen alcance político, moi limitado.

<sup>65</sup> Debemos lembrar aquí que este escrito do combate, cunha orixinal custodiou o bordelés, detendía tamén a tese de que a costume falai, no senso de que é por ela que os súbditos, non só aceptan sen revírse o poder do tirano, senón que conseguían dito poder converténdose en servos voluntarios, compulsivos e aínda entusiasmados escravos. A costume de servir fainos aínda gozar, por esta vía, das ferroxas das cadeas.

algunhas brazas por entiba de Deus en poder e soberanía», III, vii, «Das desvantaxes da grandezza», pp. 888-889).<sup>66</sup> Pode amosarse máis compracente coas liberdades da república veneciana que coa tiranía romana cando visita Italia. Tamén Etienne de la Boétie prefería Venecia a Sarlat, onde nacera. Pero, á vez, asume as limitacións dos tempos, tan convulsos, tan noxentos, tan ensangrentados, tan cruéis. En efecto, hai tamén unha razón de época, histórica, para que este amante do cambio, variación perpétua e inconstancia, rexeite a improvisación en materia de *leges*. A súa reflexión neste punto, é verdade, cinguese á experiencia do seu propio país, pero ten un alcance máis universal, que merecería quizás un confronto coa teoría das *mutazioni* e da *fortuna* que atopamos en N. Maquiavelo, e outros autores.<sup>67</sup>

Unha (cómoda: se lle facemos caso, é 'de natureza poltrona', pero non sempre hai que facerllo) 'indiferencia política' (en parte, a *antipatria* das filosofías helenísticas, tan do seu gusto), por dicilo así, que agocha emocións e prácticas públicas, e aínda privadas, no bordelés, pero que non as agocha, e que, en todo caso, non se ve privada dunha apoloxética apaixonada de certos valores, como a tolerancia, a liberdade de conciencia, o iurismo, a loita aberta contra a intolerancia e práctica da violencia (especialmente de Estado, que diríamos hoxe: tortura, bruxas, etc.), e un longo etcétera.<sup>68</sup> Polo demais, o bordelés, entende calquera aposta neste

<sup>66</sup> Seguimos a Peter Burke na identificación destes dous tratados.

<sup>67</sup> Vid., entre outros, Marcel Tetel, «Montaigne and Machiavelli: Ethics, Politics, and Humanism», en Ojika Berwen (ed.), *Montaigne: A Collection of Essays*, New York: Garland, 1995, 4 vols., vol. 2, pp. 137-150; e David R. Hiley, «The politics of skepticism: Reading Montaigne», *History of Philosophy Quarterly*, 9 (num. 4) 119-121, pp. 379-399. O tema é complexo. Xo axarizamos algúns planteamentos.

<sup>68</sup> «Desejamos a novidade, calquera que sexa a aparencia que presente; e motivos teño, pois teño visto consenciar moi prexudiciais. A que nos trastorna desde fai tantos anos non o fixo, mais podémos dicir, con razón, que provocou e xerou todo por casualidade, incluso os males e a ruína que padecemos desde entón sen tala e contra ela; a ela debemos culpa. Os que axitan un Estado son normalmente os primeiros en caer coa súa destrución; o froito dos disturbios non resulta ser para o que os promoveu, axitan e removen a auga para outros pescadores. Unha vez destruída e disolvida a firmeza e cohesión desta primeira monarquía e deste grande edificio, sobre todo nos últimos anos, por si mesma, concede a tamañas inxurias contra apertura e entrada se queda. Derribase a real maxestade, di un dístico, con maior dificultade desde o cumio ate a metade, que desde a metade ate o fondo» (II, xxiii, «Da costume e de cómo se cambia facilmente unha lei recibida», pp. 158-159). Os imitadores son peor que os inventores. Nas mesmas leis, falas para poñer remedio a este primeiro mal, pode lerse a aprendizaxe e xustificación de toda sorte de males empíricos; a acordémos o que Tuchetins di das guerras civís da súa época, que para favorecer os vicios públicos bautizábanos con verbos novos e máis suaves, para xustificalos, desaxerando e abanzando os seus verdadeiros nomes. É polo tanto para transformar as nosas conciencias e as nosas crenzas («distintos son, o nome e a cousa»; é rememoro (hai motivo de presunción e egoísmo) tentar introducir unha novidade persoal á costa da paz pública (as controversias teolóxicas non poden presentarse como razón de ser e legitimar os vicios, trastornos públicos e violencia xeral que introducen), «la relixión cristián granets mostras de extrema prudencia e utilidade, mais ningunha máis evidente que a firme recomendación de obediencia ó maxistrato e conservación dos institucions» (pero este foi tamén un principio reclamado por Lutero na guerra dos campesinos' na Alemaña); «hai gran diferenza entre a causa do que sigue as formas e leis do seu país, e a daque que acomete revolta e cambios». O primeiro ten como escusa a simelxaza, a obediencia e o exemplo; faga o que faga, non pode ser malade; será, en todo caso, erro...» (farto máis difícil o ten o outro, pois quen se mete a elixir e a cambiar, usurpa a autoridade para xulgar e debe estar seguro das falas do que se revolta e do ben do que aporta» (Ibid., p. 160). Esta foi a razón



sentido, como a actitude inversa á do escéptico. É dito, dun xeito indirecto, invertendo incluso as súas metáforas (o exemplo do rubiarbo: a *epoxé* que, ó chou, nos proporciona a *ataraxia*):

«Sabe Deus cántos haberá que podían gabarise de ter estudiado as razóns e fundamentos dun e doutro partido, na nosa actual quereia, na que hai cen artigos que quitar e poñer, artigos importantes e profundos! É un número, se número é, que non sería capaz de trastornarnos demasiado. Mais todas esas outras xenles, a ónde van? Baixo qué bandeira se lanzan aparte? Ocorre coa súa como con esas outras medicinas frouxas e mal aplicadas; ten avivado, exasperado e agreado dentro de nós os humores que quería purgar; e quedouse no noso corpo. Non puido purgarnos pola súa debilidadade e, nembargantes, debilitounos, de xeito que tampouco podemos espulsala e non recibimos da súa intervención senón profundas e longas dores» (I, xxiii). «Da costume e de cómo non se cambiaba facilmente unha lei recibida», p. 161].<sup>69</sup>

### 'Puidenda origo'

E, logo, hai un segundo plantexamento, un segundo punto de vista, unha segunda posición filosófica, que completa o anterior e arrastra tamén ecos do pronomismo antigo, segundo a cal, todas as *leges* teñen forzosamente unha orixe meramente azarosa e incerta. *Puidenda origo*. Aspecto moi subliñado polo bordelés, coherente con todo o seu pensamento, e, cremos, que, para á época, non sen pouca orixinalidade, e aínda atrevemento.<sup>70</sup> A fonte das leis é escura, débil, negra. É unha

pola que, incluso na súa xuventude máis impetuosa, sempre se mantivo ó marxe; parecéndolle moi inícuo querer someter as constitucións e observancias públicas e inamovibles á inestabilidade dunha fantasía particular (a razón particular só ten xurisdición particular) e emprender coas leis divinas o que ningunha sociedade soportaría coas civís, aínda que nelas a razón humana teña maior influencia pois son soberanos xuíces dos seus xuíces; e a máxima intelixencia serve para explicar e entender a práctica que se ten recibido e non para desvalía e innovar. Non se sinte competente; con folgos para meterse en fonduras teóricas; e menos canto conducen a crimes civís.

«É pertence ó partido dos políticos; que defende a institución monárquica, por enriba de todo, de lixeiras, partidos, bandos relixiosos, intrigas palaciegas, individuos, pero existe a tolerancia e a paz pública. Por iso, únanse a impresión de que, por máis crítico e amesurador que sexa do seu tempo, soña cos ideais dos políticos, pero xa se ten resignado a non velos cumpridos. Un exemplo neste sentido, quizás o tenhamos no seu ensaio sobre o monstro (máis que un 'miralga', unha 'farsa', pero real, dende logo, quizás cun valor paradigmático, simbólico, en política) dunha cabeza e dous corpos: «Este dobre corpo e estes membros distintos dependentes dunha soa cabeza ben poderían proporcionar prognóstico favorable ó rei para manter baixo a unión das súas leis estas partes e pezas distintas do noso estado; pero vale máis deixalo pasar, non vala a ser que o desmanten os acontecementos, pois non hai como adxudar as cousas xa ocorridas» (II, xxx). «Dun neto monstruoso», p. 704]. Parece, pois, estar leximando, dalgún modo, a introdución da Liga católica, mantida coa connivencia da propia monarquía do Rei Cristiánísimo.

<sup>69</sup> Por esta vía pódese cuestionar todo, desde a monarquía ate o Deus Cristián, de católicos e hugonotes. Hai nel pensamentos graves, de espírito forte, sobre isto: «Todo isto e sinal evidente de que non aceptamos a relixión máis que ó noso modo e manipulando, e igual que se aceptan as outras relixións tivemos nacido no país no que se practica... Outras relixións, outras testemuñas, outras promesas e ameazas semellantes poderían imprimir en nós, polo mesmo camiño, unhas crenzas contrarias/ Somos cristiáns como somos perigordinos ou alemáns» (II, xii).

ídea que percorre todos os ensaios. Na súa vida pública, neste senso, viviu situacións paradoxais. Cando foi alcalde de Burdeos, ou estando no Parlamento, non faltaron ocasións de aplicalos, as leis dicimos, pero tamén de observar delicadamente a súa propia condición e 'naturza'. Parece que se está a referir a estas experiencias cando di: «Antano, tendo que facer valer algunha observancia nosa, aceptada con recoñecida autoridade desde tempos inmemoriais, e non querendo establecela unicamente pola forza das leis e dos exemplos, como normalmente se fai, senón remontándome sempre ate as súas orixes, atopéi o fundamento tan débil, que faltou pouco para que me disuadira, a min que tiña que reafirmala noutros» (I, xxiii). «Da costume e de cómo non se cambiaba facilmente unha lei recibida», p. 156). Motivo polo que engade:

«As razóns primeiras e universais son de difícil escrutinio. Os nosos mestres pasan sobre elas a toda presa, ou, sen osuar segura rozalas, lánzanse de entrada na franqueza da costume, onde incheanse triunfando sen dificultade. Os que non queren separarse da fonte orixinal, fallan aínda máis e átanse a salvaxes ideas... Quen quereira desprenderse deste violento prexuízo da costume, atopará moitas cousas, aceptadas con indubidable resolución, que só se apoian na barba cana e nas engurras da costume que as acompañan; mais, unha vez arrincada a máscara, cotexando as cousas coa verdade e a razón, sentirá trastornado o xuízo e reposto, nembargantes, en estado moito máis seguro. Pode haber cousa máis estraña que ver un pobo obrigado a seguir unhas leis das que entendemais oú falar, suxeito para todos os seus asuntos domésticos, matrimonios, doazóns, testamentos, ventas e compras, a unhas regras que non pode coñecer por non estar escritas nin publicadas na súa lingua e cuxa interpretación e uso ten que comparar? Seguindo... a monstruosa idea de traficar coa propia razón e dar as leis categoría de mercaduría. Agradezo a fortuna o que, como din os historiadores, fose un xenilhome, guscón e do meu país, quen primeiro se opuxera a Carlonmagnó ó querer imponer nos as leis latinas e imperiais» (I, xxiii). «Da costume e de cómo non se cambiaba facilmente unha lei recibida», pp. 156-157].<sup>71</sup>

<sup>69</sup> Apolojio de fainmundo Sebunde, p. 449]. Queremos pensamentos máis atrevidos? Veamos: «O que nos centan dos de Brasil, que só morran de vellos, o cal atribúese a serenidade e tranquilidade do ar, atribúo eu máis ben a tranquilidade e serenidade da súa alma, libre de toda paixón, pensamento e ocupación tensa e con anxos, como xentes que pasan as súas vidas con admirabile sinxela e ignorancia, sen letra, sen lei, sen rei, sen relixión» (Ibid., p. 494). Os cambales, como a personaxe de Molière, son pirrónicos sen sabido, idealmente, pirrónicos. Hai aquí, ou non, botín para os espíritos fortes? A idea convéncese máis adiante, ten xa menos forza: «Os que volven dese mundo novo descuberto nos tempos dos nosos pais polos españois podían dar resumo de cómo esas nacións, sen maxistrados nin leis, vivían máis lexítima e ordenadamente que as nosas» (Ibid., p. 500).

<sup>71</sup> Deixando o marxe, nesta cuestión, toda a irracionalidade derivada da venta e tráfico venal de cargos de xustiza (non sempre ós técnicos, ou mellor, profesionalmente máis instruídos e preparados ou o feito da aplicación paralela, simultánea, das leis do honra e da xustiza) aquí véese, claramente, as resistencias dos códigos e da mentalidade medievais a desaparecer, e á vez, a mala conciencia do burgués metido a noble de robei (Ibid., p. 157).

Así, visto o visto, e con exemplos tan obvios como o das cruentas guerras de relixión que asolaban Francia por entón, o mellor é non escudriñar moito nas orixes:

«É prodixioso canto fácil e rapidamente planta a costume o pé da súa autoridade en cousas tan indiferentes....»

En todas as cousas, excepto exclusivamente nas malas é de temer a mutación: a mutación das estacións, dos ventos, dos veráns, dos humores; e ningunha lei é máis fiable que aquela á que Deus ten dado longa duración; de forma que ningún saiba onde naceu nin que endexamais teña habido outra» (I, xliii, «Das leis suntuarias», pp. 292-293).

Pero o círculo crítico péchase no bordelés, precisamente, no ensaio xii do Libro II, a «Apoloxia de Raimundo Sebunde»: o fundamento atribuído as chamadas leis da natureza é igualmente tan fráxil, arbitrario, precario, como o resto das múltiples, contradictorias e mutable leis positivas; ou dito, á inversa, non teñen fundamento algún que as avale. O seu principio de lexitimación é tan arbitrario como a súa condición.

«Que verdade é aquela que esas montañas delimitan e que é mentira no mundo que está ó outro lado?»

Mais fámme rir cando, por dar certa seguridade as leis, din que algunhas son firmes, perptuas e inmutables, ás que chaman naturais, e que se atopan gravadas no xénero humano pola condición da súa propia esencia. E estas, algúns din que son tres, outros que catro, outros que máis, outros que menos; proba de que é unha marca tan dúbida como o resto. É resulta que son tan desafortunados (pois como poderían chamar senón infortunio a que dun número de leis tan infinito non haxa nin sequera unha á que o azar e a lemeridade da sorte permitiran que fose aceptada universalmente polo consentimento de todas as nacións), son, dicía, miserables, que destas tres ou catro leis escollidas, non hai unha sóa que sexa rebatida e desautorizada, non por unha nación, senón por varias. E a aprobación universal é o único indicio verdadeiro polo que se poden fundamentar algunhas leis naturais. Pois aquilo que a natureza nos tivera ordenando verdadeiramente, seguiríamolo sen dúbida de común acordo. É non só toda nación, senón todo individuo sentiría a forza e violencia que lle faría aquel que o quixese empurrar ó contrario a esa lei. Amósemme, a ver, unha desa condicións... Non hai cousa na que o mundo sexa tan diverso como en costumes e en leis.

...  
Cañan as leis autoridade da súa vivencia e da costume; resulta perigoso remon-  
larse ó seu nacemento; aumentan e embobécense ó correr, como os nosos ríos;  
seguidas, remontando a corrente ate o seu nacemento, e veredes que non é máis

que un chorriño de auga a penas recoñecible, que se enorgullece e fortalece a medida que avellenta. Fixádevos nas antigas consideracións que deron o primeiro empurrón a este imponente torrente cheo de dignidade e que inspira horror e respecto: atoparíadeas tan livianas e fráxiles que esas xentes que todo o sopesan remitíndose á razón e que nada aceptan por autoridade e fe non é de estrañar que á miúdo teñan as ideas feito afastadas das ideas públicas. Xentes que toman como modelo a maxe primeira da natureza non é de estraña que na maioría das opinións se aparten da vía común. Como por exemplo: poucos haberían aprobado a condición forzada dos nosos matrimonios; e a maioría quereía que as mulleres fosen comúns e sen obriga» (II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», pp. 579 e 582-583).<sup>22</sup>

Ten, pois, razón o noso home. Se, como el dicía: «Prohibírnos algo é facer-nolo desexar» (II, xv, «De cómo o noso desexo acrecentábase coa dificultade», p. 612); o certo é que, a actitude contraria, polo que fai ás 'leis naturais', á propia noção de 'natureza', o dar por suposta a súa existencia sen máis, é cegarnos absoluta e perigosamente.

### «Os meus canibales»

«Seña boa esta resposta entre os canibales, que gozan da

ventura dunha longa vida tranquila e apacible sen os

preceptos de Aristóteles e sen coñecer nin o nome da física»

(II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 542).

Falamos desde a perspectiva de Montaigne. A súa tese maior quedou xa exposta. Falta agora a confirmación. A proba do polígrafo, por así dicir. Ou, mellor, máis aló de calquera principio neopositivista de verificación, a aplicación do criterio popperiano de falsación. Hai algunha posibilidade de contemplar a 'Natureza', da que nos fala a ideoloxía naturalista, espida, en estado virtual? A resposta será afirmativa para o noso autor. Incluso se sente en condicións históricas, e de experiencia persoal, excepcionalmente idóneas para facelo. Desde os *Essais*, neste sentido, podemos coller varios camiños sen perigo de risco algún: o primeiro, o que nos ofrece a mitoloxía e literatura clásica sobre a 'idade dourada' (imaxe utópica); o segundo, o que nos conduce ó comportamento dos 'animais' («Cando xogo coa miña gata, quen sabe se non me utiliza ela para pasar o rato máis que eu con ela»,

<sup>22</sup> Véxase a presenza do motivo do río (río, tempestade, crebada, etc.). Estes pasaxes prossequen cunha invocación de Heráclito e Protágoras (*Ibid.*, p. 584) e a súa prolongación, case que sen solución de continuidade, co posición dos pirónicos, que acadan sempre co punto máis alto da dúbida: «*Ibid.*, p. 585). Non nos quedemos só cos exemplos que dá, senón co desafío da súa interrogante (ostrego que alumeo o ceo da noite, asemade como as armas que o noso autor brinda, neste punto, ós libérrimos.

II, xii, «Apollonia de Raimundo Sebunde», p. 456)<sup>74</sup>; o terceiro, o que nos proporcióna 'o rústico' á vista («Abandonamos á natureza e quereiros ensinarlle a súa propia lección, a ela que tan feliz e seguramente nos guía... ese pouco da súa imaxe [original, fronte á ciencia] que, por beneficio da ignorancia, queda gravado na vida desa turba rústica de homes brancos, para que sirva de modelo de constancia, inocencia e tranquilidade ós seus discípulos... e temos que buscar as testemuñas dos animais, que non están suxeitos a favor, nin corrupción nin diversidade de opinión. Pois se ben é verdade que eles mesmos non van sempre exactamente polo camiño da natureza, mais, se se desvían, é tan pouco que sempre se ve o succo» (III, xii, «Da fisíonomía», p. 999)<sup>75</sup>; e cuarto, o Novo Mundo americano descuberto («A natureza das [leis] sempre máis felices que as que nos damos nós. Proba disto é a pintura da idade dourada dos poetas e o estado en que vemos vivir ás nación que non teñen outras», III, xii, «Da experiencia», p. 1013).

Deses catro posibles camiños, seguiremos o do medio. Por dicilo con máis expresión do noso autor: tomaremos o camiño da «liberdade amazónica» (III, v, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 858). Non en van, no século XVI, atopouse un novo mundo, no que a natureza se nos presenta en estado salvaxe, en estado puro, na súa nudez orixinaria, na exclusividade, excepcionalidade, dun grao cero mítico. Como xa dixera el nas primeiras liñas do seu traballo, na súa carta «Ó lector»: «esas nacións das que se di viven aínda no doce estado da liberdade das primeiras leis da natureza».

Pois ben, qué atopamos nelas? Montaigne, ó marxe de moitos apuntes soños, como o que vimos de comentar, dedícalle dous ensaios enteiros: do Libro I, xxxi, «Dos canibales», e, do Libro III, vi, «Dos coches (ou, mellor, dos carros ou das carruaxas [temos case máis acertados para o caso])». Deterémonos un momento nelas.

<sup>74</sup> Todo o que se di neste ensaio sobre os animais, é desenoio, xa o indicamos noutro lugar, do Tropo I de Ensenideno de Gnosso, sobre a diversidade dos animais que tamén recolle Filón e Iocra no seu *Alexander*; non exento tampouco de influencias estoicas (vid. II, xii, «Apollonia de Raimundo Sebunde», pp. 456 e segs.; argumentos contra a excelencia e dignidade do home, neoplatónica Vriña o asunto do ensaio inmediatamente anterior; vid. II, xi, «Da cuedade», pp. 441-442). Para a problemática de «Montaigne et le Nouveau Monde», vid. n.ºm. especial del *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Ville Sèze, n.ºms. 29-32, 1992-1993 (229 páxinas) e quedámos a espera do n.ºm. especial que lle dedicará o asunto, «Montaigne and the New World», dos *Montaigne Studies*, vol. XXII (2010) (Urbic, Chicago).

<sup>75</sup> «A natureza, para demostrar que non hai nada salvaxe no que ela dirixe, fai nacer a miúdo, nas nacións menos cultivadas pola arte, manifestacións do espírito que realizan coas producións máis artísticas. Canto apropiado ó meu pensamento e aquel proverbio gascón: *Bouha pro bouha, mas a remuda tous dits qui em: soprar, moito soprar*, mais aínda estamos en mover os dedos, sacado dunha canción popular» (I, xxx, «Do mactatorio», p. 174). Debéanos facer aquí unha chamada de atención sobre o turrón do bordelés, sobre a pureza da sociedade de Labortan (terras ó pé das montañas sobre o que ten, cu barón de Campagne en Châlosse, padraódegol e os habitantes do val de Angrouan, vida utópica e idílica decimada co tempo por malastans e piscapleiros (vid. II, xxxvii, «Do parecido entre país e fillos», pp. 765-766).

No primeiro ensaio, fálanos dos recentes descubrimentos e do pouco probable que as novas terras sexan a Atlántida platónica (pero, quén sabe se algún día non aparecerá esta? tantos se teñen equivocado neste tema, léase S. Agostiño<sup>76</sup>, e amais: «Parece que se producen movementos, naturais uns, febris outros, neses grandes corpos [os continentes], así como nos nosos», I, xxxi, «Dos canibales», pp. 231-232, pon exemplos dos que foi testemuña: forza erosionadora do río Dordoña, do Medoc). El infirmouse pensalmente, indagando en libros de exploradores e viaxeiros, en busca de testemuñas máis feis e directas (imposible grao cero tamén de información).<sup>77</sup>

«E, o caso é que estimo, volvendo o tema anterior, que nada bárbaro ou salvaxe hai naquela nación, segundo o que me contaron, senón que cada quen considera bárbaro o que non pertence as súas costumes. Certamente parece que non temos máis punto de vista sobre a verdade e a razón que o modelo e a idea das opinións e usos do país no que estamos. Alí está sempre a relixión perfecta, o goberno perfecto, a práctica perfecta e acabada de todo. Tan salvaxes son como os froitos ós que chamamos salvaxes por telos producido a natureza por si mesma e na súa normal evolución: cando en verdade, mellor faríamos en chamar salvaxes ós que alteramos coas nosas artes, desviándonos da orde común. Naqueles están vivas e vigorosas as auténticas calidades e propiedades máis útiles e naturais, ás cales en cambio temos envilecido nestes, adaptándolas simplemente ó pracer do noso gusto corrompido. E así, nembargantes, o sabor e a suavidade de distintos froitos daquelas zonas sen cultivos, resultan ser excelentes para o noso gusto e mellores cos nosos. Non hai razón para que o artificial supere a nosa grande e poderosa natureza. Temos recargado tanto a fermosura e riqueza das súas obras cos nosos inventos, que a asfixiamos por completo...»

Todos os nosos esforzos son incapaces de chegar a reproducir o niño do máis insignificante paxariño, nin a textura, nin a súa fermosura, nin a utilidade do seu uso; nin sequera a tela da débil araña....

<sup>76</sup> Dicit: «... terías sido pirronizar, fai moi anos, o poñer en dúbida a ciencia da cosmoxloxía e as opinións aceptadas por todos era unha herexía reconhecida a existencia das antigodas, veñi que na nosa época unha extensión infinita de terra firme, non unha illa nin unha rexión particular, senón unha parte máis ou menos igual en tamaño á que coñecemos, acaba de ser descuberto» (II, xii, «Apollonia de Raimundo Sebunde», p. 572).

<sup>77</sup> «Tiven xunto a min durante longo tempo a un home que vivira dez ou doce anos nese outro mundo descuberto no noso século, no lugar onde Villegaignon tomou terra e o que chamou a Francia anfrática. Este descubrimiento dun país infinito parece ser considerable... / O home que xunto a min estaba era home sinxelo e rudo, condición propia para dar testemuña verdadeira; pois as ventos rahnadas fíxanse con máis agudeza e mellor nas cousas, máis glózaras; e para facer valer a súa interpretación e persuadir dela non poden deixar de atacar algo a historia; endemais vos describen as cousas no seu estado puro, tórenas e distízanlas, segundo o aspecto que lle víron; e, para dar crédito á súa idea e ateevras a ela, adoptan neste sentido a materia, alongándoa e ampliándoa, é precto un home moi fiel ou tan sinxelo que non teña con qué construír ou dar verosimilitude a falsos inventos e que con nada se teña casado. Así era o meu, e amais presentárame a miúdo marfiteiros e mercadores que tiña coñecido durante a viaxe. Por isto, conténtome con esta información sen investigar o que din dos cosmógrafos» (I, xxxi, «Dos canibales», pp. 231-233).

Esas nacións peréemne polo tanto bárbaras porque a mente humana as moideu moi pouco e están aínda moi cerca da inocencia orixinal. Réxense aínda por leis naturais, a penas aduiteradas polas nosas; mais en tal pureza que me alora a veces que non fosen coñecidas preferiblemente na época en que había homes que terían sabido xulgalas mellor que nós. Desgústame que nin Licurgo nin Platón as teñan coñecido; pois paréceme que o que comprobamos por experiencia esas nacións supera non só todas as pinturas coas que a poesía embelleceu a idade de ouro e todas as creacións para representar unha feliz condición humana, senón incluso o concepto e o propio desexo da filosofía. Non puideron inventar inocencia tan pura e simple como a que vemos por experiencia; nin puideron imaxinar que a nosa sociedade puidera manterse con tan pouco artificio e solidura humana. É unha nación, diríalle eu a Platón, onde non existe ningún tipo de comercio; ningún coñecemento das letras; ningunha ciencia dos números; ningunha costume de vasalaxe, de riqueza ou de pobreza; ningún contero; ningunha sucesión; ningún reparto; ningunha ocupación que non sexa ociosa; ningún respecto de parentesco que non sexa común; ningunha roupa; ningunha agricultura; ningún metal; ningún uso do viño ou do trigo. Incluso as verbas que significan mentira, traición, disimulo, envexa, detracción, perdón, íson palabras inauditas! Cantó lonxe deses perfección apareceránselle a república que imaxinou? (I, xxxi, «Dos canbales», pp. 233-235).

Gozan, pois, desta felicidade natural que os abastece de todo sen necesidade de traballo nin esforzo; clima grato, non existe a enfermidade; a vellez é apracible, teñen vivires variados e abundantes, as chozas son acolledoramente comunais, pasan todo o día bailando; reciben os consellos diarios do anicián a toda a comunidade, recomendándolles dúas cousas: 'valor contra os inimigos e amor ás mulleres' (a lección transmitíena a traveso dun refrán, que contén toda a súa ética); 'cren que as almas son eternas e que as que o mereceron segundo os deuses viven no lugar do ceo polo que sae o sol; as malditas, do lado de occidente'; teñen sacerdotes e profetas ós que descuartizan se fallan nas súas previsións; van a guerra espíridos e con armas de madeira, con valentía, levando como trofeo a cabeza do inimigo que matou e colga á entrada da súa choza; ós prisioneiros, 'como símbolo de extrema vinganza', mántanos e cómense («Non me alora que comprobemos o bárbaro horror de tal acción, máis que si nos ceguemos antes as nosas fallas sen deixar de xulgar as súas. Estimo que hai maior barbarie no feito de comer un home vivo que en comelo morto, en desgarrar con torturas e tormentos un corpo sensible aínda, asalo pouco a pouco, darlo ós cans e ós porcos para que o mordan e despedaacen (cousa que non só lamos senón tamén temos visto recentemente, non entre vellos inimigos senón entre veciños e concidadáns e, o que é peor, so pretexto de piedade e relixión), que asalo e comelo despois de morto.../ Ben podemos pois chamalos bárbaros, se consideramos as normas da razón, mais non se nos consideramos a nós mesmos, que

os superamos en toda clase de barbarie», I, xxxi, «Dos canbales», pp. 237-238)<sup>77</sup>; *irmáns, fillos e país* son nomes puramente simbólicos; unha nomenclatura descoñecida, neste sistema, que é comunitario e assembleario; polígamia; a súa guerra é 'absolutamente nobre e xenerosa', ten 'tanta xustificación e fermosura' como pode tela esta loucura humana, non tendo outro fundamento que 'o só celo polo valor' ('da coraxe e da alma', 'non piden ós seus inimigos máis pago que a confesión e o recoñecemento de ter sido vencidos'), e, de feito, non logran arrincarlle os vencidos da súa boca endexamais unha verba ou un xesto de covardía, amosándose pola contra, sempre desafiante, invictos.

A súa poesía é tan excelsa, e aínda máis, ca nosa, falando de morte e amor:

«Sei dunha canción inventada por un prisioneiro na que se fala desta bravata: que todos xunguidos oussen ir comer o seu corpo e comerán nel os seus país e avós, que lle serviron de alimento, e susienta, 'Estes músculos -dica-, esta carne e estas venas, son as vosas, pobres folos; non vos percalades de que a subilancia dos membros dos vosos antepasados permanecen aínda nelas: saboreádeos ben, notaredes o sabor da vosa propia carne'. Idea que en modo algún se parece a barbarie....»

É porque non pensades que todo isto o fan por simple e servil obriga para coas súas costumes e polo peso da autoridade da súa tradición, sen razón nin xuízo, e por ter alma tan estúpida que non podía tomar outro partido, é preciso alegar algúns trazos da súa intelixencia. Amais da canción guerrera da que veno de falar, sei doutra, amorosa, que empeza así:

'Cobra, detente; cobra, detente, para que a miña irmá saque do patrón dos teus debuxos a forma e o desexo dun rico cordón que lle darei a miña amiga: que a túa fermosura e prestancia sexan eternamente preferidas a todas as demais serpes'.

Esta primeira estrofa é o retrouso da canción. É o caso de que teño bastante relación coa poesía para opinar o que segue: que non só non hai barbarie algunha nesta creación, senón que amais é de todo anacronística. A súa linguaxe, por outra parte, é doce e de agradable son, parecido ás terminacións gregas (I, xxxi, «Dos canbales», p. 240).

<sup>77</sup> A reflexión crítica contra a tortura ensáizase noutros lugares: vid. II, v, «Da concienca», pp. 383-384, «Todo canto vai máis aló da simple morte paréceme crueldade...», II, xviii, «Convidá, nai da crueldade», p. 693. E amais: «Non me escandalizan tanto os salvaxes por asar e comer os corpos dos defuntos, como aqueles que stourmentan e perseguen os vivos.../ Polo que a min respecta, incluso na xuziza, todo canto vai máis aló da simple morte paréceme pura crueldade.../ Atopeime un día en Roma no intre en que executaban a Catera, ladrón insigne.../ A penas si podía convencerme, antes de telo visto, de que houbera almas tan monstruosas que, polo só preceito do crime, quixeran conxelar e arrincarlle os membros a outro; agora os moitos para inventar tormentos inusitados e novos moites, sen inimizade, sen proxecto e co único fin de gozar do anieno espectáculo dos xestos e movementos lastimeros, dos xurridos e gritos lamentables dun home agurizando en medio da angustia. Pois, velar ate que punto pode chegar a crueldades (II, xi, «Os crueldades», pp. 437-439). E prodígue noutro texto: ningún león se asañou endexamais con outro león. Os animais danos, aquí, como sempre, exemplo.

Para poesía elaborada, por certo, a cosmoloxía/cosmogonía dos habitantes do milenario reino e cidade de México (en III, vi, «Dos coches [ou carros]», pp. 883-884).

Levados tres deles a Ruán, onde tiña a corte naquel momento o rei Carlos IX, preguntáronlle logo que fora o que consideraban máis admirable da corte, da pompa e da cidade, ó que contestaron, entre outras cousas: «Dixeron que, en primeiro lugar, atopaban moi estranho que tantos homes grandes e fortes, barbados e armados, como rodeaban ó rei (parece ser que falaban da garda suíza), se sometesen e obedeceran a un nenno, en lugar de elixir mellor a un entre eles para mandar, en segundo (teñen unha maneira de falar tal que chaman ós homes a metade uns dos outros), que tiveran observado que había entre nós homes ricos e colmados de toda sorte de comodidades mentres as súas metades mandigaban ás súas portas, descarnados de fame e pobreza; e que atopaban estranho que esas metades miserables puideran sufrir a inxustiza sen reducir ós outros e sen pegar lume as súas casas./ Falei longo tempo con un deles... Cando lle preguntei que avantaxa obtiña coa superioridade da que gozaba sobre os seus (pois era un capitán e os nosos mariños chamábanlle rei), díxome que era o primeiro en marchar á guerra; á pregunta de cántos homes o seguían, amosoume unha extensión de terra, para significar que eran tantos como podían caber en tal espazo, podendo ser uns catro ou cinco mil homes; á de si fora da guerra exprimía toda a súa autoridade, contestou que lle quedaba o feito de que cando visitaba os pobos que del dependían, abríanlle sendeiros a través da vexetación dos seus bosques por onde puidera pasar comodamente./ Non está mal todo isto: ¡qué decisí! Pero non levan calzas!» (I, xxxi, «Dos cantabales», p. 241). Así remata dito ensaio.<sup>78</sup>

As leis da natureza mestúranse, e confúndense con extrema facilidade, coas leis das costume, da tradición, dos valores e principios éticos propios. Que os 'hombres naturais', do Novo Mundo descuberto, teñan outro sentido da fermosura, da estética en xeral, e en todos os terreos, moi distinto e aínda radicalmente contrario ó noso, diverso internamente xa en si, non significa que non teñan criterio propio, que non sigan unha *lex* propia.<sup>79</sup> É, certamente, todo é alí diferente: «Nin o trigo,

nin o viño, nin ningún dos nosos animais danse novas terras descubertas polos nosos pais, todo é alí distinto. E nos tempos pasados, pensade en cántas partes do mundo non tiñan coñecemento nin de Baco nin de Ceres» (II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 526).<sup>80</sup>

Neste «mundo nenno» (vid. III, vi, «Dos coches [ou carruaxes]», p. 881), nada é certamente inocente. Bastante ensinando o 'abeceadorío', fai 50 anos non coñecían 'nin letras, nin pesos, nin medidas, nin roupas, nin trigo, nin viñas': «Estaba tan espido no colo materno e só vivía dos medios da súa nodriza» (*Idem*). Aínda que teñan coñecementos de enxeñaría (o camiño real de Quito a Cuzco, no Perú, 300 leguas, pazos, etc.), arte, orde social (Cuzco, México, sen ir máis lonxe). Quizás estivera chamado, na mutación incesante, no marco vicisitudinal do mundo, a desprazar ó noso. Cada vez o parece menos, dado que, a nosa violencia, vai destruíndo todas as súas *leges*, os seus sistemas de valores ('devoción e obediencia as leis, bondade, liberalidade, lealdade, franqueza'), algúns deles xa irremediabilmente perdidos no vello mundo, na meirande parte máis sáns e vigorosos cos que nós. Iles importamos, impoñemos, contactándonos. Quen queira acudir a paradigmas ou modelos de virtudes fortes, 'virtúes', dicía Maquiavelo no seu *Comentario a primeira Decada de Tito Livio*, que non recorra ó cristianismo, que 'afemina' (segundo el) a cultura e a sociedade civil. O borbolés non irá tan lonxe. Aínda que dirá que nada podemos

o da fronte facendo máis probado mediante artificio; e dan tanto valor ó tamaño dos mariños que se gaban de poder dar o peitos os seus fillos por erribo do ombro. Así debuxáramos nos a 'lealdade' (II, xii, Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 486).

<sup>78</sup> A reflexión prosegue sobre as 'blasfemias', 'farsas' e 'insensatez' que se observa na diversidade das *leges*, facendo así 'os ajeos virtuosos' con novos argumentos: «Farto insensato é o home. Non pode crear un pulgón, e crea duces a ducasa» (*Ibid.*, p. 531). Aínda que, ó tempo, unha de cal o cura de aza, dirá que «grande factorio de milagres é a mente humana», que, por 'intus', impón trazos de similitude entre os costumes e relixións nosas e as dese 'mundo das Indias occidentais', 'circunscisión, matrifarenda (amazonas), castreiros pagáns, uso de cruces' (a de S. Andrés, contra os ídolos, por exemplo), 'mixos de maderar (deus da chloka)', 'uso de mizas, celibato de sacerdotes, arte do adivñar entranhas de animais sacrificados', 'absinenciás', emprego polos obxitanos no culto dunha 'lingua particular e non vilgar', 'idea de pecado' e... arte certo punto, 'inferno' (mais aílo, dilu-vivo, respecto ó resto integrado dos mortos, comercio por intercambio, 'leiras e mercaos', 'bulóns (lanas) e percos (deformes)', arte da ceteria, danzas e música con instrumentos escudados de armas, xogos de frontón, dados e azar (xogábase aje e a propia pezoa e liberdade), mención por encantos, 'escribir figuras', creza dun 'primeiro home', adoración dun milico home casto, figura de Cristo, 'idea dos xigantos, borboretica con beberases, ornamentos de culto, imolación do cian co delirio, primoxenitura, arte de augurios, fórmulas sacramentais' (Do po procedes e en po converteráste), algunhas delas 'leves, sombras da nosa relixión' (antidoto, en certa maneira, contra ídolos), creza no purgatorio (purga da alma, aínda que por extirpación finalde, e non por fogón), etc. (vid. *Ibid.*, pp. 573-574). Mas, o borbolés, vola o tema da fraxilidade e arbitrariedade das *leges*: «se a natureza pocha dentro da carne da súa evolución ordinaria as ideas, xulros e creanzas dos homes, como todo o demais; se teñen o seu ciclo, a súa razón, o seu nacemento, a súa morte, como as coles; se o ceo azlhas e revólves a súa guisa, que marxital autoridade podemos atribuírlas?», que será de todas esas fermosost prerrogativas das que nos gabamos? Posto que un home sabio pode errar (léase, Santo Agostín), e cen mil homes e morotas nacións e incluso toda a natureza humana, segundo nós, erra varios séculos nro e naquilo, qué seguridade temos de que algunha vez cese de errar e de que neste século non está tamén no erro?» (*Ibid.*, pp. 574-5-51).

<sup>79</sup> Reflexión paralela noutro ensaio: «A poesía popular e puramente natural ten uns inxenos engados polos que pode compararse con principal fermosura da poesía perfecta seguida a arte; como pode verse polas panxollinas de Cascaña e polas cancións tradidas das nacións que non coñecen ciencia algunha, nin sequera a escritura». (I, iv, «Das vanas suiltezas», p. 333). Non levan calzas, ou falan noutro idioma, dirá con ironía: «Nin antano entre nós a uns homes variados por mar dun país afastado, ós que todos consideráramos salvaxes e brutos porque non entendamos en absoluto a súa linguaxe e porque as súas maneiras, por outro parte, e o seu aspecto e os seus vestidos eran moi distintos dos nosos. Quen non atribuíra á estupidez e neclidade o velos mudo e ignorantes; da lingua francesa, xirovanes do noso bizamans e das nosas simostas reverencias; do noso porte e actitude, sobre os que infaliblemente ha de corrial o seu patrón a natureza humana?» (II, xii, «Apoloxía de Raimundo Sebunde», p. 470).

<sup>80</sup> «No Perú as orellas máis grandes son as máis fermosost, e estranhas canto poden artificialmente... As merricas nas consideran fermosa unha fronte pequena, e mentres que se depilan o vello de todo o resto do corpo, coidan

ensinarlle ós 'pobos espíridos' en virtude e valentía, resolución ante a morte, pois son eles realmente quen nos dan exemplo delas. Nós, os cristiáns de Occidente, levamos alí, a este territorio 'salvaxe', a deturpación, aparte do crime, un salvaxismo e decadencia maior. Á sombra da cruz, envelenámolos coas nosas costumes, coa nosa debilidade de espírito, coa nosa cobiza, coa nosa loucura da conquista polo terror, coa nosa desidia. Quizás idealmente puidera esperarse (estamos ante a ideoloxía do conquistador por moita mala conciencia que exista), na mestura, un 'venacer' que aportara pulo os dous mundos (pena dun Alexandre Magno dos novos tempos! que: «tendo arrincado e pulido suavemente canto de salvaxe houbera, fortalecendo e favorecendo as novas sementes que alí tivera producido a natureza, non só mesturando ó cultivo de terras e ó ornamento das cidades ás artes de acá, en tanto que tivese sido necesario, senón mesturando tamén as virtudes gregas e romanas coas orixinais do país», *Ibid.*, p. 882); pero o que historicamente aconteceu foi a realidade da pura destrución<sup>81</sup>, precisamente todo o contrario ó desexado polos mellores espíritos (pese, pois, ás denuncias dos Bartolomé de Las Casas, do bordelés, ou do propio Giordano Bruno).

Pero, en fin, o que ven o caso subliñar aquí é o que xa se dixo en relación ós 'meus canbales': teñen principios, costumes, como nós. Anota si, neste seu diario de vidas, o que lle contestaron os 'indios' ós españois, cando se lle presentaron como homes de paz, pedindo submisión en nome do rei de Castela, a quen lle outorgara dereitos de conquista e territoriais o Papa, delegado de Deus na terra ('que se querían ser os seus tributarios, que serían tratados benevolmente'), solicitándolles viveres, e outro con engano, predicándolles o monoteísmo cristián, tentando convertellos a súa fe:

«Esta foi a súa resposta: 'Que, en canto a ser axentes de paz, non lleo parecían, se o erari; en canto o seu rei, que debería ser un indixente e necesitado, posto que pedía; e aquel que fixera aquel reparto, home amante das disensións, pois dera a un terceiro algo que non era seu, para poñelo a mal cos primitivos poseedores; en canto os viveres, que lleos proporcionarían; con pouco outro contaban e era cousa que en nula estimación tiñan, pois era inútil para o servizo da súa vida; e que todo o seu cuidado consistía unicamente en pasala feliz e agradablemente; por

<sup>81</sup> «Polo contrario, servímonos da súa ignorancia e inexpertencia, para inclinalas máis facilmente á traizón, a luxuria, á avaricia e a toda sorte de inhumanidade, a exemplo e modelo das nosas costumes. Quen pagou algunha vez tan alto prezo polo servizo do comercio e do tráfico? Tantas cidades arrasadas, tantas nações exterminadas, tantos millóns de pobos pasados a coitelo e a parte máis rica e fermosa do mundo transformado polo negocio das perlas e do pernelal Mesquiñas victorias. Fendexárais a ambición nin as inimizades públicas empuraron os homes uns contra os outros a tan horribles hostilidades e a tan miserables calamidades» (*Ibid.*, p. 882). Dos magníficos e aínda xenocídicos, comédicos, e da crueldade na execución dos mesmos, recolle moitos exemplos. Non hai escusa para tal carnicería, e a menos pláxosa é precisamente a de conversión de infantes, a relixiosa (*Id.*, pp. 884-885). É máis, o ouro de América, cando non se fundiu no océano, servíu para alimentar guerras intestinas, no Vello Mundo, desaparecendo cca mesma velocidade cca que tiña chegado.

iso, que canto puideran atopar salvo o que usaban ó servizo dos seus deuses, que o colleran sen temor; en canto a un só deus, practícalles ben a idea, mais non querían cambiar de relixión, pois tiñanse servido da súa con utilidade durante longo tempo e só acostumaban a deixarse aconsellar por amigos e coñecidos; en canto as ameazas, era sinal de falta de xuízo o ir ameazar a aqueles cuxos medios e natureza eranlles desconhecidos; e por isto, que se apresuraran a abandonar as súas terras, pois non acostumaban a facer caso das palabras e amonestacións de ventos armadas e estranxeiras; que, senón, farían con eles o que con aqueles outros; amosándolles as cabezas dalguns homes axustizados ó redor da súa cidade. Hei aquí un exemplo dos balbucidos daquela infancia» (III, VI, «Dos coches [ou dos carros, ou carruxes]», p. 883).

### Escrita e filosofía

«É a miña filosofía activa, práctica e presente, de pouco pensar. Oxalá gozara eu xogando ás bolas e a buxarinal» (III, V, «Sobre uns versos de Virxilio», p. 818).

«Fingado, mais non corrixo... Sería bo envellecer se non fixéramos máis que emendarlos, [é o movemento dun borracho vacilante, con vertixes, informe, ou de xuncos que o ar axila casualmente á súa guisa» (III, IX, «Da variedade», pp. 926-927).

«Teño retratos meus os vinte e cinco e trinta e cinco anos; comparándolos co meu aspecto actual: ¡cánhas veces xa non son eu!» (III, XIII, «Da experiencia», p. 1045).

A modo de conclusión, poderíamos dicir, en primeiro término, que queda amosada, a través da elocuencia dos textos, a hipótese de partida. Polo tanto, ten sentido, falar no bordelés dunha filosofía traxica, dun pensamento do azar, dunha lóxica do peor.<sup>82</sup> Logo, en segundo lugar, cabría engadir, amais, a necesidade de incluír ó escepticismo da Antigüidade, especialmente o pirrónico e neo-pirrónico, nesta mesma táboa de pensadores, porque, cremos, entenderíase mellor o esforzo teórico doutro grupo de autores, doutros períodos históricos, renacentistas desde logo, pero tamén modernos. En terceiro lugar, esta liña de pensamento, representada por Montaigne no século XVI, non só non é incompatible, senón que converxe con certa 'filosofía libertina', como se ten chamado a atención desde vello (é este, amais, un feito real e histórico constado).<sup>83</sup> Finalmente, sendo Montaigne, o

<sup>82</sup> Véa, o noso traballo, «De Montaigne a Nietzsche [O retorno de lo trágico]», *Cuadernos de pensamiento*, vol. 9 (1994), pp. 128-154.

<sup>83</sup> Pode consultarse, recentemente, o apartado 'El devenir libertino de Montaigne', no longo capítulo que Michel Onfray lle dedica na súa *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la flozaxía*, # Barcelona: Anagrama, 2007, a ed.

fundador do ensaísmo filosófico, quizás non estea de máis observar que, no seu caso, o pensamento determina a escrita.

Por iso dirá, no ensaio xii do Libro III, «Do arrepentimento», antes de afirmarmos que endexamais se arrepinte de nada, nin na vida nin na escrita, o que segue:

«Os demais forman o home, eu descríboo e represento un exemplar particularmente mal formado e ó que se tivera que moldear de novo, faríao moi outro do que é. Agora xa está feito. E os trazos da miña pintura non se forcen aínda que cambien e varíen. O mundo non é senón perenne axitación. Móvese todo sen cesar a terra, as rochas do Cáucaso, as pirâmides de Exipto, co vaivén público e co seu propio. A mesma constancia non é senón movemento máis lento. Non polo asegurar o meu lema. Vai confuso e vacilante con borracheira natural. Tomo neste punto tal e como está no instante en que me ocupo del. Non pinto o ser. Pinto o paso (*passage*): non o paso dunha idade a outra, ou, como di o pobo, de sete en sete anos, senón día a día, minuto a minuto. Hai de captar a miña historia ó momento. Poredes cambiar dentro de pouco non só de fortuna senón tamén de intención. É un rexistro de diversos e cambiantes feitos e de ideas indecisas cando non contrarias; xa sexa porque son outro eu mesmo, xa porque considere os lemas por outras circunstancias e noutros aspectos. O caso é que quizás me contradiga, mais á verdade, como dicía Demades, non a contradigo. Se a miña alma puidera asenlarse, deixaría de ensaiarme e decidirame; mais está sempre aprendendo e pondeándose a proba.

... cada home pecha en si a forma enteira da condición humana.

Danse a coñecer os autores ó pobo por algunha marca particular e externa; eu son o primeiro en dar a coñecer o meu ser total, en mostrarme como Michel de Montaigne, non como gramático, ou poeta, ou xuriscoconsulto. Se se queixa o mundo de que falo demasiado de min, quéixome eu de que el non pense senon só en si.

Mais, é lóxico acaso que, sendo tan independente en costumes, pretenda que se me coñeza publicamente? É lóxico tamén que amose ó mundo, no cal as mantelas e o arte teñen tanto crédito e autoridade, os resultados da natureza puros e

sinxelos, e amais dunha natureza raquílica? Non é facer unha murralla sen pedras ou, o que é igual, construír libros sen ciencia nin arte? Bústan as fantasías da música guiadas pola arte; as miñas, pola sorte (ó chou). Non pode ocorrer aquí o que vexo que ocorre á múdo, que o artesan e a súa obra se contradín...

Mos, o meu libro e eu, imos de acordo e coa mesma marcha. Noutros casos pódese eloxiar a obra e criticar ó obreiro, por separado; neste non: se se ataca a un, atácase ó outro...

... raramente me arrepinto...

... Non ensino, conto» (III, II, «Do arrepentimento», pp. 787-788).<sup>64</sup>

Sobra dicir que outros hábitos adquiridos, tal que o arte de ensaiar, por exemplo, outra costume que transgride as cadeas desta 'segunda natureza' e que dá cumprido fin (un *sinfin*) ó escepticismo pirrónico, sen desmarcarse da filosofía traxica senón precisamente aprofundando, acentuándoa, é a praxe, ou o xogo se se quere, da alteridade, pero no sentido forte golaritresco e rabelésiano, que se desprenga na «arte de viaxar».

original é do 2006, cap. XX, «Montaigne y el uso de los placeres», pp. 189-301), no que se establece unha xenealoxía moi esquematizada da recepción do pensamento de bordelés polos libertinos enditos do *Grand Siècle* (Saint-Evremond, Cyrano de Bergerac, Gassendi, Le Moine, Gabriel Naudé, etc., ate o moa ateo e libertino cura Jean Meilhan), en parte gracias a labor de divulgación do seu idiano por Pierre Charon (un dos seus testamentos) en textos propios, en parte mediante a terralla de Gourmy (que os recibiu no seu Salen ou restablece de *Fabre-Sac, en Paris*), en parte debido tamén a Odisea da propia biblioteca de Montaigne, que, a través desta filla de alianza do bordelés (que ela mesma foi como un segundo testamento), pasa a engrosar selectivamente a biblioteca de F. La Motte (e Vayer) ó menos, 80 dos seus 1.000 libros pasan a ela, unha biblioteca que levaba incorporada a do seu amigo E. de la Boétie, como é sabido). Mencionámonos o traballo de M. Onfray, entre outras razóns, porque el considera, anais de grespiada, case que 'sacilegar' e indebida a tita apropiación libertina dos Essais. Nós non compartimos este parecer. O traballo de Onfray e útil, se ben divulgativo.

<sup>64</sup> Noutro lugar, xa en 1588: «Eu non só osoo falar de min, senón falar unicamente de min, extraxíome cando escribo doutra cousa e desvíome o meu tema. Nin me quero tan insensatamente, nin estou tan atado nin xurquido a min como para non poder distinguirme e considerarme aparte, como a un veciño, como a unha artebre. Tanto fallo hálten non ver o que un vale, como dicir máis do que se ve... Eu son o rei da materia que trato e non teño que render contas a ningún. non me creo nembargantes en absoluto, aventureira a miúdo ocorrencias do meu makin das que desconfío, e certas agudezas verbais que me fan rincar as orellas; mais dáxos correr ó chou... Presentíome de pé e tambado, por diante e por atrás, pola dereita e pola esquerda, e en todas as miñas actitudes naturais. As mentes, aínda iguais en forza, non sempre son iguais en aplicación e en gusto» (III, VIII, «Da arte de conversar», pp. 908-909).