

## **MONTAIGNE DISTEMPORÁNEO: HUMANISMO Y POSMODERNIDAD\***

**Jesús Navarro Reyes**

Universidad de Sevilla

**ABSTRACT:** The starting point of the paper is Heidegger's well-known diagnosis of humanism, which considers it to be just another form of anthropocentric metaphysics, oriented at the control of beings. Distinguishing between different forms of humanism that emerged in the Renaissance, this paper claims that Heidegger only seems to have been correct in some cases (Pico della Mirandola, Ficino or Pomponazzi), but not in others (such as the sort of rhetoric humanism revived by Grassi, or Montaigne's sceptical humanism). Focusing on the latter, this paper purports that we should not regard the author of *The Essays* as our contemporary (i.e. as if his thinking had occurred and yet continues to be *present* in us), but as our 'distemporal' (as if it had not occurred and thus is still *absent*). He would thus be more relevant today in terms of what he still has to say than in what he has already told us.

**KEY WORDS:** Humanism, existentialism, metaphysics, Modernity, Postmodernity, Martin Heidegger, Michel de Montaigne.

**RESUMEN:** Tomando como punto de partida el conocido diagnóstico de Heidegger acerca del humanismo (según el cuál éste no sería más que otra forma de metafísica antropocéntrica, orientada hacia el dominio del ente), se subraya aquí la necesidad de distinguir entre las distintas formas de humanismo que surgieron en el Renacimiento. Con respecto a algunas de ellas (Pico della Mirandola, Ficino o Pomponazzi), el diagnóstico de Heidegger parece acertado, pero no es así con respecto a otras (como el humanismo retórico revalorizado por Grassi, o el humanismo escéptico de Montaigne). Centrándose en este último, el artículo reivindica la necesidad de pensar al autor de *Los Ensayos* no como nuestro contemporáneo (efectivamente acontecido, y perdurando aún *presente* en nosotros), sino más bien como nuestro 'distemporáneo' (no realizado y, por tanto, todavía *ausente*). De modo que su vigencia residiría hoy más en lo que aún tendría que decirnos que en aquello que nos ha dicho ya.

**PALABRAS CLAVE:** Humanismo, metafísica, Modernidad, Posmodernidad, Martin Heidegger, Michel de Montaigne.

---

\* Este artículo se ha redactado con la ayuda del proyecto «Agencia, normatividad y racionalidad. La presencia del sujeto en la acción» (FFI2011-25131) Ministerio de Investigación e Innovación del Gobierno de España (2012-2015).

Data de recepció: 23-IV-2012. Data d'acceptació: 07-IX-2012.

Poco después de acabar la segunda Guerra Mundial, Martin Heidegger responde con su célebre *Brief über den Humanismus* a una serie de cuestiones que le había dirigido el joven filósofo francés Jean Beaufret. La primera de estas cuestiones —«Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’?»— daba por sentado que sería deseable encontrar un nuevo sentido para tal término, e inquiría por el modo de devolvérselo. Tras la debacle del Holocausto y la devastación de la guerra, Beaufret planteaba la necesidad de repensar lo humano y colocar una vez más el concepto de hombre como piedra de toque del pensamiento venidero.

La respuesta de Heidegger es bien conocida: explícitamente reacio a ser identificado con «ismo» alguno, y considerando urgente en concreto hacer patente su desvinculación del existencialismo *à la Sartre* —que poco antes se había identificado, precisamente, con una forma de humanismo—,<sup>1</sup> Heidegger rechaza lo presupuesto en la pregunta de Beaufret: en su opinión, lo fundamental no es *cómo* dar de nuevo sentido a la palabra «Humanismo», sino *si* efectivamente es preciso dárselo, o si, por el contrario, al perseverar en la reivindicación de tal etiqueta, estamos volviendo a caer, una vez más, en los postreros errores de la historia de la metafísica.

Heidegger no se quiere humanista porque considera que el humanismo, como intento de ubicar al hombre en el centro de nuestra concepción del mundo, responde a una intención desviada y espuria. Al humanismo es inherente, en su opinión, un antropocentrismo peligroso, dado que su reivindicación de la dignidad de lo humano antepone el valor del ente hombre a toda manifestación originaria y primigenia del ser. Como mucho, tal actitud podría conducir al hombre al pretencioso puesto de «déspota del ente»: dueño y señor de la creación, ente supremo gobernante del mundo. Una dignidad demasiado baja, señala Heidegger con ironía, porque priva al hombre de un título que en su opinión habría de ser más elevado: el de «pastor del ser», o «guardián de su morada». En lugar de responder con autenticidad a esta sumisa misión, la vía del humanismo habría constituido un episodio más de la historia de la metafísica, otro intento de someter el ser al dominio del ente, hurtándole su manifestación propia, contribuyendo a su inevitable ocultación. Así, para Heidegger, todo humanismo funda o se funda en una metafísica, en una interpretación del ente que da la espalda al ser.

Pero ¿por qué habría de ocurrir tal cosa si, como señala el propio Heidegger, el humanismo no es más que un esfuerzo por «meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, ‘inhumano’, esto es, ajeno a su esencia».<sup>2</sup> ¿Cabe imaginar vocación más apropiada que la de reconocer aquello que le corresponde a uno de suyo, cuidar de ello, y contribuir a su florecimiento? ¿Puede haber deseo más apropiado para el género humano que éste, más acorde a las necesidades de un presente cada vez más inhumano, o deshumanizado? ¿Qué razones podría tener Heidegger para condenar tal intención?

Las razones tienen que ver con su concepción de la historia de la metafísica y, en particular, de su desarrollo en la etapa moderna, que hunde sus raíces en el humanismo clásico. Desde sus primeras manifestaciones romanas en adelante, sostiene Heidegger, todo humanismo ha supuesto la «esencia» general del hombre en su carácter de «animal

---

<sup>1</sup> Lo hizo en una célebre conferencia en el parisino Club Maintenant, titulada *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, 1999.

<sup>2</sup> *Carta sobre el Humanismo*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2004, p. 21.

racional», idea que no es propiamente *falsa*, ni ante la cual quepa hacer una *refutación* —dado que toda refutación es vana en el ámbito del pensar—, pero que dota a esa aproximación de una perspectiva inevitablemente metafísica. Al hombre se lo considera según esta tradición principalmente como ente, como algo que es, delimitando a partir de ahí lo que le corresponde de modo genuino, a diferencia de otros entes: «como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios» (p. 26). Su esencia se determinaría así, según esta tradición, como diferencia específica dentro del género de la animalidad; lo que le corresponde de suyo vendría determinado por el ordenamiento metafísico de lo que hay en el mundo, de modo que

el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la animalitas, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. (26-27).

El hombre del humanismo podrá ser el más excelso de los animales, pero no deja de ser uno entre ellos, por mucho que a su naturaleza carnal o biológica se le venga a añadir la mental o espiritual. El juicio de Heidegger es inapelable: «Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica» (pp. 23-24), y «la Metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas» (p. 27).

Pensar la verdadera dignidad del hombre más allá de todo humanismo sería, para Heidegger, asumir que su esencia reside no en su animalidad, por muy sofisticada o ilustre que ésta sea, sino en lo que hace de él algo radicalmente distinto: su capacidad para ponerse a la escucha del ser y permitir su desocultación. Su verdadera dignidad no residiría en él mismo, en lo que el hombre es como ente, sino en su posibilidad de dejar aparecer al ser: algo que no *es* él mismo porque, si el ser fuera —si fuera el hombre, o si fuera cualquier otra cosa—, entonces sería otro ente más, y se habría borrado la diferencia entre el ser y el ente. Ese acto de humildad habría de instarlo a abandonar sus vanas pretensiones de enseñoramiento, de llegar a ser dueño y señor del ente, déspota del mundo. Lograr ese pleno dominio sería para el hombre inevitablemente una victoria pírrica, vía de su propia destrucción, olvido de su función trascendental. De ahí que su acto de humildad —aparentemente una pérdida, en la medida en que imposibilita o dificulta su posición de dominio— constituya, no obstante, su mayor ganancia, pues con ella «Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad» (p. 57). Tal custodia, es bien sabido, no habría de corresponder a disciplina epistémica alguna —pues no se trata de captar intelectualmente la verdad del ser y plasmarla en una teoría o un sistema—, sino más bien a una manifestación discursiva poética, que dejaría hablar al ser, sin esforzarse por apresararlo en la rigidez de un discurso objetivista, ni mucho menos cientificista. Es en ese dejar hablar al ser, más que tomando arrogantemente la palabra, como se alcanzaría la verdadera grandeza del habla.

Para Heidegger, en el humanismo estaría *in nuce* la forma específica que habría de adoptar la metafísica en la época moderna, que califica en otro lugar como «la época de la imagen del mundo»: <sup>3</sup> época en que el mundo deviene mera *imagen*, pasando el

---

<sup>3</sup> Cfr. *Caminos de bosque*, versión de Elena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, pp. 63-90.

hombre a ocupar el lugar crucial donde tal imagen queda recogida o constituida: el *sujeto*. Al yo pensante cartesiano se llega a través de este ideal de control técnico de la realidad, que ya estaba implícito en la metafísica precedente desde Platón, pero que alcanza su apogeo en la versión subjetivista moderna donde la verdad queda reducida a la certeza, y el principal objetivo de nuestra historia cultural pasa a ser el control técnico de la naturaleza: de los recursos naturales y de nuestra propia naturaleza. Problemas a los que ha conducido la Modernidad, ante los que aún hoy hemos de encontrar nuestro camino, averiguando cómo evitar concebir al hombre como mera cosa, a la naturaleza como mera presa, y a la historia como progreso inapelable de dominio y sometimiento. Siendo nuestra intención acometer esta tarea, nos dice Heidegger, estaremos errando el tiro si comenzamos esforzándonos por devolver algún sentido a la palabra «Humanismo».

No es éste el lugar para criticar los tintes mesiánicos del discurso heideggeriano, su tenaz carácter anti-ilustrado, ni su controvertible relación con el totalitarismo político, aspectos todos que han salido a la luz en el sonado debate filosófico sobre el futuro de lo humano, y ante los cuales es nuestra intención —fallida quizás— no posicionarnos aquí; aunque sí aspiramos a cuestionar el acierto de Heidegger a la hora de descartar, con un mismo amplio gesto de rechazo, la pertinencia de *toda* forma de humanismo a la hora de afrontar los retos que ha de acometer el pensamiento contemporáneo. Aun constatando con Heidegger el diagnóstico de nuestra época, cabe denunciar el carácter limitado de su interpretación del humanismo, y lo que quizás pudiera verse como una carencia de finura al reconsiderar las aportaciones de esta tradición cultural.

Lo cierto es que tal crítica ya tuvo lugar incluso desde el interior de su propia escuela, y siguiendo no muy de lejos su propio planteamiento, como hizo su discípulo Ernesto Grassi al reivindicar el humanismo literario, ingenioso y retórico iniciado con Dante, Bruni, Boccaccio o Salutati, desarrollado en un Valla o un Vives, y culminado en Vico. Tal y como sostiene en su *Filosofía del humanismo*,

en lo que atañe a su originalidad, la específica significación filosófica del Humanismo no consiste ni en una vuelta a la metafísica tradicional de cuño platónico o neoplatónico, ni en una antropología que pone el acento principal en el hombre y en sus valores inmanentes, sino en el filosofar sobre y a partir del problema de la palabra.<sup>4</sup>

Frente a una versión del humanismo que conduciría al racionalismo moderno, contribuyendo a ubicar al sujeto pensante como centro articulador de toda realidad, potencia controladora y omniabarcante, el humanismo reivindicado por Grassi asumiría el carácter descentrado del propio sujeto pensante, otorgando prioridad a la palabra, a lo dicho, a la forma del lenguaje y a su capacidad de manifestación. No tanto a lo consciente, decidida y voluntariamente *expresado* por el yo-autor como a lo que queda dicho o manifiesto en la palabra a través de su retórica:

---

<sup>4</sup> *La filosofía del humanismo, preeminencia de la palabra*, trad. esp. de Manuel Canet, introducción de Emilio Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 71, citado por J. Sánchez Espillaque en «Del humanismo del Renacimiento al renacimiento del Humanismo», *Revista de Hispanismo Filosófico*, 16, 2011, pp. 25-35. Cfr. de la misma autora *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, presentación a cargo de Emilio Hidalgo-Serna, Sevilla, Fénix Editora, 2010.

Uno de los problemas centrales del humanismo, empero, no es el hombre, sino la cuestión del contexto originario, del horizonte o 'patencia' en el que aparecen el hombre y su mundo. Lo sorprendente, que usualmente se pasa por alto, es que estos problemas no son tratados en el humanismo por medio de una confrontación especulativa lógica con la metafísica tradicional, sino más bien en términos de análisis e interpretación del lenguaje, especialmente del lenguaje poético.<sup>5</sup>

Esa prioridad de la palabra, definitoria de cierta tradición del humanismo renacentista que ha sido injustamente despreciada como «meramente literaria» y no propiamente filosófica, sería, en opinión de Grassi, digna de ser reivindicada hoy, frente a la deriva racionalista del pensamiento moderno posterior a Descartes.

¿I qué decir de la posición de Montaigne, tan reacio él a otorgar dignidad a las vanas palabras, tan desconfiado con respecto a la belleza del discurso, hasta el punto de considerar un insulto que se exalte la retórica de su obra? Desde luego, parece difícil salvarlo de la crítica heideggeriana por la vía de Grassi, haciendo de él otro humanista retórico —aunque su peculiar *manierismo* y la centralidad en su pensamiento de la idea de *forma*, subrayada recientemente por Philippe Desan,<sup>6</sup> podrían contribuir a esta identificación. Mas tampoco sería apropiado identificarlo sin más con otras manifestaciones no retóricas del humanismo renacentista, estas sí consideradas como auténticamente filosóficas por la tradición doxográfica —en cuya entusiasta reivindicación de la dignidad de lo humano sí parece acertado Heidegger al denunciar una tendencia antropocéntrica que habría constituido, en realidad, otra vuelta de tuerca de la cerrazón metafísica. No sería apropiado identificarlo con aquel humanismo 'filosófico' porque el de Montaigne se distingue netamente de las versiones precedentes del Renacimiento, que podríamos posicionar en torno a dos grandes paradigmas: el de Pico della Mirandola por una parte, y el de Marsilio Ficino y Pietro Pomponazzi por otra. Vallamos por partes.

El humanismo de Pico, tal y como se refleja en su *Oración de la dignidad del hombre*, es fruto de la fascinación ante la versatilidad humana: un humanismo que encuentra la mayor grandeza del hombre en su desvinculación de toda esencia preestablecida, en su capacidad para inventarse de cero, para llegar a ser cualquier otra cosa que su espíritu sea capaz de concebir. Así, según Pico, éstas fueron las instrucciones que le dio el «supremo Hacedor» al hombre una vez creado:

No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que

---

<sup>5</sup> ERNESTO GRASSI, *Heidegger y el problema del humanismo*, trad. U. Pérez Paoli, nota al lector y bibliografía de E. Hidalgo-Serna, Barcelona, Anthropos, 2006

<sup>6</sup> *Montaigne: les formes du monde et de l'esprit*, París, PUPS, 2008.

son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu.<sup>7</sup>

Para Pico, la peculiaridad del hombre reside en su carencia de límites, en la indeterminación absoluta de su esencia, en la apertura de su destino a lo más inesperado. Su única esencia estriba en la libertad de su voluntad, de modo que su destino no viene determinado por su naturaleza, sino que queda abierto al sentido que él mismo quiera conferirle —algo que no está al alcance de ninguna otra criatura: ni de las bestias inferiores, ni de las criaturas celestes. Además, podríamos añadir, en la medida en que esa indeterminación es otorgada al género humano, y no sólo al individuo en particular, su naturaleza se hace historia: es a través de la propia praxis humana como el hombre, en el devenir del tiempo, llega a ser aquello que quiere ser. Su esencia se identifica así con su *progreso*.

Es la de Pico una posición radical, que reivindica una ausencia completa de todo tipo de determinación: ni física, ni astrológica, ni moral. Se abre así ante el hombre una perspectiva de dominio y enseñoramiento absolutos, no sólo sobre la naturaleza circundante, sino ante todo sobre sí mismo. Dueño de sí, al hombre le queda abierta la puerta para ser dueño del mundo. Esta voluntad de control subyace al ideal moderno de ciencia, y se extiende también al propio modelo político, como vemos claramente ya en Maquiavelo que, aun siendo consciente de las determinaciones de la fortuna, aspira a domesticarlas a través del método. Así, es bien conocida su ecuación «si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna»: si siempre fuéramos capaces de adaptar nuestra propia naturaleza a las cambiantes circunstancias, nunca estaríamos al arbitrio de la fortuna, sino que seríamos dueños de nuestro propio destino.<sup>8</sup>

En Ficino y Pomponazzi, por el contrario, a pesar de las profundas diferencias entre sus planteamientos, encontramos un punto común que los diferencia de Pico, y nos invita a ubicarlos en el otro lado de nuestra escueta catalogación. Neoplatónico el primero y neoaristotélico el segundo, ambos coinciden al reivindicar un modelo de hombre anclado en sus respectivas concepciones metafísicas del mundo. Bien es cierto que ambos subrayan la versatilidad del hombre, al igual que Pico, pero, a diferencia suya, conciben tal versatilidad dentro de unos límites dados, estimando que la dignidad del hombre reside precisamente en aquello que Pico le niega: su *esencia*. Reside en *lo* que es, en *cómo* es; no en su pura indeterminación, sino la posición, más o menos establecida, que le ha correspondido en el orden de la creación. Así, según Kristeller, Ficino «asigna al hombre y a su alma un lugar central, pero fijo, en la jerarquía universal de las cosas», a diferencia de Pico, según el cual «el hombre no tiene una naturaleza determinada, ni tampoco un lugar fijo en la jerarquía de los seres; de alguna manera, se encuentra situado fuera de ella».<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> GIOVANNI PICO DE LA MIRANDOLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, ed. y trad. de Pedro J. Quetglas, Barcelona, PPU, 2002, pp. 50-51.

<sup>8</sup> *Il Principe; Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, edición de Piero Gallardo, Novara, Edizioni per il club del libro, 1966, p. 138. Según la traducción de Miguel Ángel Granada: «Si se cambiase la naturaleza de acuerdo con los tiempos y las cosas, nunca cambiaría la fortuna», *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1998, p. 136.

<sup>9</sup> PAUL OSKAR KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, comp. M. Mooney, trad. Federico Patán López, México, FCE, 1982, p. 238.

Con respecto a Pomponazzi el hombre es un milagro, sí, pero ligado a la naturaleza, subyugado a la necesidad de sus leyes, dotado de una esencia propia que le es dada desde el origen, de la cual no puede desligarse, y a la cual no puede escapar. A Pomponazzi, la idea de Pico acerca de la indeterminación de lo humano habría de antojársele absurda y contradictoria: considerar que el destino del hombre no depende más que de sí mismo, del despliegue interno y caprichoso de su propio arbitrio, es sacarlo del orden del mundo, introducir una anomalía —en el sentido originario de falta de ley o de norma— en el cosmos que perturbaría todo el sistema, convirtiéndolo así no en el más digno, sino acaso en el más despreciable de todos los entes. Considera el paduano que, por el contrario, la vida del hombre está tan anclada al devenir del mundo y a sus leyes como cualquier otra criatura:

Ese orden estará siempre en los siglos infinitos, hasta la eternidad; no está en nuestro poder, sino en el poder del hado... Y así como vemos que la tierra, fértil ahora, ha de ser estéril más tarde, y que los grandes y ricos se volverán humildes y míseros, así se determina también el curso de la historia... Si luego preguntase alguno: ¿qué juego es éste?, convendría responderle que es el juego de Dios.<sup>10</sup>

En Ficino y Pomponazzi encontramos formas de humanismo que podríamos calificar como «esencialistas», y que quizás resultan más fácilmente reconciliables con la tradición metafísica; la de Pico della Mirandola, en cambio, apunta a una suerte de existencialismo *avant la lettre* —aunque aquí sería preciso hacer importantes matizaciones. Para empezar, el discurso de Pico carece por completo del dramatismo del pensamiento existencialista, que ya habrá tenido que transitar por el desencanto de la Modernidad avanzada, por los desequilibrios insuperables de su modelo de progreso, por su tendencia a la autodestrucción, y por la constatación de su irracionalidad inherente. Pero, sobre todo, la diferencia radical de Pico con el existencialismo propiamente dicho reside en que el primero aún no ha problematizado la naturaleza de ese marco moral en el que el hombre indefinido habrá de realizar sus elecciones. En Pico asistimos, sí, a una reivindicación de la existencia vacía y desnuda como única esencia de lo humano, una indefinición ante la cual el hombre habrá de inventarse a sí mismo y adueñarse de su propio destino; pero vemos aún que la verdadera dignidad humana reside en la elección de los órdenes morales superiores, que le vienen previamente dados y establecidos. Así, señala Kristeller, «la dignidad del hombre está en la libertad de elección porque las diferentes posibilidades que se le abren incluyen las más altas; sólo alcanzará el hombre su dignidad plena cuando elija la posibilidad más elevada»; de modo que «de ninguna manera quiere decirnos este pensador que la naturaleza humana en cualquiera de sus formas, o la elección humana en cualquiera de sus variedades, es igualmente buena o digna» (ídem). El impulso de Pico invitó al hombre europeo a transformar su pasiva *historia de salvación* en una historia de autosuperación, de autoconstrucción, en un ideal de progreso, pero aún daba por establecido el orden moral al que tal progreso habría de

---

<sup>10</sup> P. POMPONAZZI, «Epilogus sive peroratio», en *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de predestinationis*, ed. Richard Lemay, Lucania, 1957, II, 1, 44, p. 451-453; citado por Moisés González en *Introducción al pensamiento filosófico: filosofía y modernidad*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 118-119, cuya interpretación de Pomponazzi seguimos aquí.

acogerse, y que no sería puesto en cuestión, al menos, hasta la transmutación de los valores que habría de operar Nietzsche.

A pesar de estas matizaciones, en el humanismo de Pico della Mirandola, y en su importante diferencia con los de Ficino o Pomponazzi, se ve con claridad el motivo por el que Heidegger censura por igual toda forma de humanismo, incluido el existencialismo sartreano. Por supuesto, su censura caería sobre el humanismo «esencialista», en la medida en que su reivindicación de lo humano aspira a ubicarlo rígidamente en el orden de lo real, metafísicamente estructurado desde la perspectiva de lo ente, aunque no sería menor su rechazo del hombre de Pico, prototipo del sujeto moderno déspota del ente, eje de un modelo de pensamiento y de cultura decididamente antropocéntrico. Y en nada ayudaría a Pico el hecho de que la dignidad de lo humano no resida en la esencia que le habría correspondido a priori, dentro de una rígida concepción metafísica del mundo, dado que su infinito potencial de autoconstitución seguiría dando la espalda a la manifestación del ser, quedando expuesto por ello al mismo tipo de crítica que Heidegger dirigió al existencialismo de Sartre.

Pero el humanismo de Montaigne no es el humanismo «proto-existencialista» de Pico della Mirandola ni el humanismo «esencialista» de Pietro Pomponazzi o Marsilio Ficino. Todos ellos comparten el optimismo y la alabanza hacia lo humano, aunque difieran en lo que consideran más propiamente humano, y en los motivos que han de conducir hacia esa visión positiva; Montaigne, en cambio, carece de tal optimismo. No considera que al hombre le corresponda ni un digno lugar estable y permanente, a medio camino entre lo mundano y lo divino, que haya de justificar una grandeza inapelable, ni una potencia autotransformadora capaz de abandonar toda esencia definida, haciendo de él un nuevo dios en la tierra, dando pie a una historia de progreso indefinido donde pueda ganarse esa dignidad. Lo primero lo duda Montaigne abiertamente: el hombre no es más que el bufón de la gran farsa del mundo, un Don Nadie con pretensiones, inflado de vanidad y arrogancia, incapaz de reconocer que su posición en el cosmos es mucho menos central de lo que le gustaría. Con respecto a lo segundo, la infinita potencia transformadora del ser humano, su capacidad de inventarse y dotarse de una nueva esencia, no es ya que Montaigne lo dude: es que lo teme. El poder que tiene el hombre no le parece tan admirable como temible, dada su incapacidad para hacer buen uso de él, como un niño con un arma por juguete. Su tendencia innata a la crueldad, su repulsión instintiva ante toda forma de diferencia, su desconfianza espontánea hacia sus congéneres y su voluntad de poseer más de lo que cabalmente le corresponde hacen de él un animal peligroso, al que más le hubiera convenido no ser tan poderoso, ni poderse dar forma a su antojo.

El humanismo de Montaigne es así un humanismo escéptico: no confiado en la dignidad de lo humano, ni en su potencial indefinición ni en lo excelso de su esencia, sino desconfiado con respecto a ésta, escarmentado, podríamos decir, tras una experiencia vital y epocal dolorosamente decepcionante. Ahora bien: la decepción con la que Montaigne contempla lo humano, sin acabar de decantarse ni por la risa ni por el llanto, no lo conducen hacia un nihilismo negativo y apesadumbrado. Su melancolía es limitada, y siempre esconde una sonrisa en contrapunto. Esa es una de las riquezas de su escritura, que acaba ofreciendo al lector todo un canto a la finitud humana y a la volubilidad de sus placeres, una incitación a la moderación del juicio y el equilibrio en la reflexión, una reivindicación de la intimidad y la libertad de la conciencia. Es el suyo un humanismo sin exaltación, sin euforia; escarmentado, pero no por ello menos jovial.

Entre la existencia humana de Pico de la Mirandola, pura indefinición y libertad capaz de ubicarse en el mundo a su antojo, y la naturaleza humana de Ficino o Pomponazzi, fijamente determinada, como una joya encastrada en el rígido orden metafísico del cosmos, la apuesta de Montaigne es por la *condición* humana. «Chaque homme porte la forme entiere, de l'humaine condition», nos dice.<sup>11</sup> ¿Pero en qué consiste este humanismo de la *condición* humana, que no es exaltación de la existencia humana y su progreso, ni de la inmutable esencia o naturaleza del hombre?

Para empezar, la frase citada aparece en uno de los numerosos pasajes de su obra donde se esfuerza por justificar la peculiar perspectiva que ha adoptado en ella. No son los *Essays* una obra acerca del hombre en general, sino acerca de un hombre en particular, su propio autor, un atrevimiento que se vio en necesidad de justificar repetidas veces. Para Montaigne, el estudio de sí mismo es su física y su metafísica, el alfa y el omega de su investigación. A él se reduce en realidad todo el contenido de la obra. Por mucho que la intención explícitamente autorretratística estuviera limitada a un momento de la producción del texto, como señaló Pierre Villey, toda la obra está en realidad impregnada de este giro manierista. Su humanismo asume así, en efecto, al hombre como punto de partida, pero al hombre concreto y, aún más concretamente, al caso particular que a él mismo le correspondió ser.

De este modo, Montaigne no reflexiona desde una metafísica preestablecida —ni la aristotélico-tomista, por mucho que algunos hoy parezcan empeñados en demostrarlo, ni ninguna otra. Tampoco lo hace desde los conocimientos establecidos en su época para ninguna disciplina académica, no estando verdaderamente versado en ninguna de ellas —si acaso en el derecho, de cuyas prácticas, más que de sus doctrinas, están impregnados los *Essays*, como ha señalado André Tournon. Y, quizás lo más esencial de todo, tampoco asume la teología como punto de partida. Aun siendo un firme defensor del catolicismo en una de las épocas donde el enfrentamiento religioso se hizo más enconado y virulento, su obra no es una defensa de los dogmas católicos ni de su concepción del mundo. Haría falta aquí hilar fino al referirnos a su escurridiza «Apología de Raimundo Sabunde» y a numerosos pasajes de su obra donde el catolicismo recibe explícita consideración, aunque probablemente acabaríamos concluyendo que, si bien Montaigne se define como católico, no es desde esta posición desde donde reflexiona, sino que expone constantemente su propia identidad religiosa a la confrontación con aquellas que él mismo podría haber adoptado, tanto en su contexto inmediatamente circundante como en el más lejano, en el tiempo o el espacio. De manera que Montaigne no parte en defensa de una concepción metafísica del mundo, ni expone una doctrina establecida que pueda extraerse del libro como su contenido doxástico, ni se entrega al proselitismo de una posición religiosa dada. Montaigne parte de su propia experiencia en busca de una sabiduría inasible y escurridiza cuyo objeto, aun siendo alcanzado a través de sí, no reside sólo en sí mismo.

«Nous n'avons aucune communication à l'estre», nos dice el bordolés en su «Apología» (p. 601). Carecemos de comunicación alguna con el ser —frase ciertamente terrible, que da mucho que pensar. El contexto en el que aparece es una reflexión, tomada de Plutarco, acerca del tiempo y la eternidad, donde se constata la imposibilidad para nosotros, seres mundanos condenados a la temporalidad, de tomar consciencia de

---

<sup>11</sup> *Les Essais*, ed. Pierre Villey, París, PUF, 1992, p. 805.

la eternidad de lo divino. Dios, desprovisto de todo límite temporal, puro ser sin comienzo ni fin, ni, por lo tanto, duración alguna —en el sentido en que cabe aplicar el término a nuestra propia existencia—, nos resultaría absolutamente *otro*. Empero, más allá de esa limitación contextual, la frase se presta a la reflexión, y es muy posible que Montaigne —tan dado él a realizar préstamos descontextualizados— nos la regalara siendo consciente de que íbamos a considerarla también en sí misma, en su infinito potencial de significación.

Si no tenemos comunicación alguna con el ser, estando siempre en el limbo del devenir, cabe preguntar qué otras formas de comunicación sí están a nuestro alcance y, en particular, qué es lo que comunica la *escritura*, cuál es el objetivo de la misma, qué habrá de plasmar la reflexión cuando se transforme en texto. Aquí es donde el escepticismo de Montaigne llega para quedarse, para transformar por completo su pensamiento. Si es imposible saberse en la verdad —no ya *estar* en ella, que bien pudiera ser el caso, sino saber que uno está en ella, y saberlo de un modo definitivo e inapelable—, todo el discurso corre el peligro de flotar en el vacío, de no ser más que vanas palabras. Quizás el punto más difícil en una interpretación de Montaigne esté en distinguir entre su posición escéptica —su constatación de que no tenemos comunicación con el ser, y de que no está por tanto a nuestro alcance poseer la verdad— y el relativismo abierto y decidido propio de la sofística. Su defensa del valor de la manera, de los modos de sostener la propia posición, plasmados en ese peculiar ‘arte de conversar’ que defienden sus *Ensayos*, podrían ser malinterpretados como una apología de la retórica vacía, del artilugio sofístico; un desprecio de la verdad en beneficio de la belleza del discurso convincente. Nada estaría más lejos de su intención, enemigo declarado de la vanidad del lenguaje y terco como ninguno en la denuncia de lo injusto. ¿Cómo lograr la cuadratura del círculo y sostener, sin abandonar el escepticismo, una noción de verdad que nos permita escapar a la vacuidad sofística y al más puro relativismo moral? Ese es uno de los retos fundamentales de los *Ensayos*, que su autor acomete con inimitable maestría, y que aún nosotros hemos de afrontar en nuestros días.

Mas volvamos a la idea de *condición*. Es preciso distinguirla, decíamos antes, tanto de la indeterminada existencia humana de Pico de la Mirandola como de la determinada esencia o naturaleza humana del humanismo «esencialista». La idea de que cada hombre lleva *en sí* la forma entera de la condición humana justifica, a ojos de Montaigne, la aparente vanidad de su proyecto. Ha escrito sobre sí mismo como podría haber escrito sobre cualquiera, del mismo modo que ha escrito sobre unos temas como podría haber escrito sobre otros: todo es igual porque todo está en todo, porque la escritura no queda restringida al objeto tratado, sino que se entreteje con el entramado del mundo. Es gracias a ello que la humanidad misma sale a la luz en la reflexión sobre sí de un hombre concreto, por mucho que éste esté «particularmente mal formado».

No es por tanto una reflexión que aspire a la universalidad abstracta, sino a algo que podríamos calificar, a riesgo de coquetear con el absurdo, como universalidad concreta. No aspira a conocer el mundo y a los otros abstrayendo hacia una esencia común, sino centrando la vista en un caso particular. Por decirlo recordando a Ricoeur, Montaigne no parte del yo —ese *cogito* que acabará quebrado en la Modernidad— sino de *sí mismo*.<sup>12</sup> Decir «yo» no es para él el punto de partida, el anclaje en una certeza inamovible, sino,

---

<sup>12</sup> *Sí mismo como otro*, trad. A. Neira Calvo, Madrid, Siglo XXI, 1996.

si acaso, algo que quizás podrá decir al final de su camino. No es algo que encuentre, y de lo que parta, sino el resultado al que tal vez le conduzca su andadura, quedando bien consciente de las dependencias y deudas que habrá establecido en el camino.

Reflexionar desde sí mismo es asumir un comienzo marcado indeleblemente por lo contingente, por la facticidad que a cada cual caracteriza. No es una reflexión que comience desde cero, que haga *tabula rasa* de lo que hay para construir un pensamiento certero y permanente. Es, por el contrario, asumir que no se posee la raíz de lo dicho; que, en el fondo, aquello que uno piensa elude impiamente cualquier esfuerzo por apresararlo. Es encontrarse en la trama de la existencia sin ser su dueño; es saberse falible, saberse menesteroso, estar abierto a la imprevisible irrupción de lo diferente. El proyecto de Montaigne no aspira a extender los límites de la consciencia hasta hacerla coextensiva con el mundo; no aspira a constituir una base epistémica sobre la cual asentar la certeza de lo real. Por el contrario, es una reflexión que aspira a explorar una consciencia no fundamentante, como ponen de manifiesto los pasajes donde atiende a la naturaleza de los sueños, los límites de la vida consciente, los caprichos del inconsciente, lo incontrolable de la pulsión sexual, los entresijos de nuestras motivaciones ocultas o la irreconciliable multiplicidad simultánea de nuestras inclinaciones. No responden esos momentos de los *Ensayos* a la voluntad de negar la opacidad e irracionalidad de estos aspectos de nuestra existencia, sino a una vocación de constatar, desde la propia consciencia, sus límites ineludibles, que a su vez son condición de su propia existencia, pues habrán de delimitar su forma y su figura. Son los intentos de un sujeto concreto de mantenerse a flote sin llegar nunca a hacer pie, ni pretenderlo.

Este humanismo de la *condición* humana —que no parte de la dignidad del hombre como dueño y señor de sí mismo, ni de su esencia establecida en el contexto de una metafísica dada— podría haber resultado afín al Heidegger de *Ser y tiempo*, cuyo proyecto consistió precisamente en recomenzar la andadura del pensamiento no en el sujeto trascendental, ubicado decididamente fuera del mundo, ni en el hombre-hecho, objeto de conocimiento de las ciencias empíricas, sino en la facticidad del *Dasein*. En la estrategia heideggeriana que antepone a la pregunta por el ser la pregunta por su *sentido*, es decir, por aquello que sea el ser *para mí*,<sup>13</sup> está en cierto modo la misma idea que subyace a los *Ensayos*: comenzar la reflexión en uno mismo, sin asideros en disciplinas metafísicas o científicas que hubieran de pervertir ese giro primigenio, y sin escapar a la facticidad de la existencia refugiándose en un sujeto puro, supuestamente constituyente del mundo. Y fue la de Montaigne, además, una reflexión que tomó como punto de partida el propio carácter mortal: la necesidad de pensarse en la finitud temporal, afrontando cara a cara ese aspecto ineludible de nuestra condición que nos constituye internamente como seres contingentes, a medio camino entre dos nada, saboreando el amargor de la angustia que resulta de esa fugaz transitoriedad.

Sí, podría haberle resultado afín, pero la obra de Montaigne carece del carácter y el temple que, según Heidegger, habría de requerir su tarea. La jovialidad desenfadada del ensayista, tan apreciada por Nietzsche, debía de resultarle sin duda frívola y banal al autor de *Ser y tiempo*, ante el carácter titánico de la misión que quería acometer. Y, sobre todo, Heidegger podría considerar que su crítica general del humanismo es aún más

---

<sup>13</sup> Cfr. *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, 1944, §2.

pertinente en el caso de Montaigne, dado que él, más aún que ningún otro humanista, presta atención a la *animalidad* del hombre, más que a su pretendida humanidad. Bien es cierto que a Montaigne se lo podría acusar, con Heidegger, de pensar al hombre más desde su *animalitas* que hacia su *humanitas*; aunque, una vez que precisemos bien el sentido de esos términos, puede que en el acierto de esta hipotética acusación heideggeriana esté precisamente la clave de su error. Y es que la animalidad desde la que Montaigne piensa al hombre no sería la que supuestamente le corresponde como ente dentro de una jerarquía metafísica del mundo. Es la animalidad de una carne que se siente a sí misma en la enfermedad y en el dolor, pero sobre todo en el gozo de una sensualidad recuperada, sentida conscientemente tras haber hecho *epojé* justo de lo que la metafísica y la teología nos habían dicho acerca de ella. El animal que surge aquí y allá en los *Ensayos* es el que rompe los esquemas preconcebidos de esa metafísica, el que nos descoloca en el mundo circundante, que creíamos haber dominado mediante nuestros conceptos. No es el animal sobre el cual se aúpa el metafísico para reivindicar la dignidad de su propia naturaleza humana, sino el animal que corroe la base de esa jerarquía; el animal que le devuelve la mirada despertando su compasión ante lo no semejante; el animal con quien encuentra más cercanía que con sus supuestos congéneres; el animal que le hace sospechar que tal vez no sea él quien juega, sino quien es jugado; el animal que le recuerda impertinentemente que su esencia no está preservada a salvo en el bastión de la racionalidad, sino que él, hombre, también es *bicho*.<sup>14</sup>

Releer a Montaigne desde esta perspectiva implica asumir un modelo de hombre que, decididamente, lo piensa desde su animalidad. Es la suya así una reflexión cuyo valor reside precisamente en lo que la tradición racionalista le había recriminado: su complacencia con nuestro carácter miserablemente corporal, con nuestra naturaleza más mundana. Que esta posición de inicio haya de constituir su fracaso, al estar sometido a una concepción del hombre que permanece anclada en la estructura metafísica del mundo, es sumamente discutible. El hombre de carne y hueso del que (y desde el que) nos habla Montaigne no es ni la criatura pecaminosa y concupiscente de la tradición cristiana ni el animal racional que la tradición metafísica creía haber catalogado de modo definitivo en el orden de lo real, ni el germen del sujeto moderno, desvinculado del orden del mundo y librado a la tarea de construir su propia esencia en el devenir histórico del progreso. Es la suya probablemente otra tradición, como ha puesto de manifiesto Michel Onfray en su *Contrahistoria de la Filosofía*:<sup>15</sup> una tradición decididamente antiplatónica en la que el uso del mundo, el disfrute de los placeres terrenales, el gusto por lo concreto y el conocimiento casuístico aparecen como guías para un filosofar auténtico.

De modo que Montaigne, decimos, piensa en efecto más al hombre desde su *animalitas* que hacia su *humanitas*. No parece que haya que recriminar a Heidegger su desacierto en este punto, pues su juicio general acerca del humanismo da en el blanco

---

<sup>14</sup> Complace reconocer aquí la deuda contraída con Federico Rodríguez Gómez por las incontables conversaciones mantenidas durante la elaboración de su tesis doctoral *El bestiario de Jacques Derrida. Estudio filosófico de su poética zoográfica* (Universidad de Sevilla, 2012).

<sup>15</sup> Cfr. *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, trad. M. A. Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2007, pp. 189-302.

también — más aún, quizás — con el ensayista. Donde no acierta es en la idea de que ese enraizamiento en la animalidad haya de condenar a Montaigne a una posición metafísica a la vieja usanza. Para Montaigne, la animalidad de lo humano es precisamente uno de los elementos que perturba los cimientos metafísicos de nuestra concepción del hombre.

Quizás el principal problema de la lectura heideggeriana resida en que sólo es capaz de denunciar en el humanismo que constituyera el germen de «la época de la imagen del mundo», de la Modernidad entendida como momento en que nos percatamos de que sólo es posible pensar el mundo a partir de la imagen del mismo que queda en la retina del sujeto trascendental. Visto así, el humanismo no habría constituido más que la antesala de una de las etapas de la historia de la metafísica, contribuyendo al olvido del ser que se habría venido prolongando desde los griegos. Pero a Heidegger parece escapársele el potencial pervertidor de esa tradición que latía en ciertas formas de aquel humanismo. Vio acertadamente que, en un aspecto del humanismo renacentista, en su antropocentrismo decidido, en su reivindicación de la dignidad del animal racional, estaba la base sobre la que se habría de construir un pensamiento cerrado a toda manifestación de la diferencia ontológica; pero no acertó a señalar que otras formas del humanismo abrían a su vez posibilidades divergentes, que quizás cupiera asumir como modelos para nuestro propio tiempo presente.

En este sentido, Stephen Toulmin ha señalado con finura que, en la salida de la Modernidad, en el comienzo de esa nueva etapa que no acaba de recibir unánimemente un nombre y que, aun a sabiendas de la insatisfacción que produce el título, podríamos llamar Posmodernidad, está la urgencia de reapropiarnos el legado humanista, desnudándolo de los prejuicios con los que la tradición racionalista los había vestido.<sup>16</sup> Revitalizar el humanismo escéptico, siguiendo a Toulmin, habrá de implicar una apuesta decidida por la apertura de nuestro modelo de racionalidad, por la construcción de un marco tolerante de coexistencia social, por la recuperación de lo particular, lo local y lo temporal, que habían sido eliminados en beneficio de lo universal, lo general y lo eterno. Así, Toulmin, reubicando la historia de las ideas en una reflexión más amplia sobre la sociedad y el contexto en que estas ideas florecieron, invita a reconsiderar los motivos que condujeron a partir del XVII a un modelo de conocimiento abstracto, descontextualizado, dominado por una lógica formal y vacía. El contrapunto de Montaigne habría de mostrar, en su opinión y en la nuestra, qué alto coste habrían tenido los logros modernos del intelecto, en cuanto a modestia intelectual, apertura de miras y tolerancia.

Es probable que muchos de los dilemas a los que hemos de enfrentarnos en nuestro tiempo, como señala Heidegger, procedan de ciertos olvidos que han conformado nuestra manera de mirar, de pensar y de vivir en la tradición occidental. Pero lo que parece más discutible es que la mejor manera de diagnosticar ese olvido sea apelando al ser como lo olvidado, lo oculto, lo despreciado por una perspectiva obsesionada con la idea y con el control técnico subyacente a la mirada metafísica. Es decir: que la salida esté en la reivindicación de algún tipo de comunicación privilegiada con el ser. Tal vez quepa encontrar en Montaigne la posibilidad de una salida distinta, mejor ubicada de cara a muchos de los problemas del presente que la tendencia mesiánica de Heidegger a

---

<sup>16</sup> *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, trad. B. Moreno Carrillo, Barcelona, Península, 2001.

elevar la conversación a una posición ontológica desde la cual es difícil no verlo erigirse como guía tocado por la gracia de una revelación. Pues hay un pequeño paso entre considerarse el pastor del ser y aspirar a convertirse en el único legítimo pastor de los hombres.

El autor de los *Ensayos*, en cambio, no podría estar más lejos de esa intención. Aunque también hay quien duda de que la suya sea una actitud mínimamente efectiva ante los problemas del presente. Parece Montaigne demasiado dado al individualismo asocial, con su humanismo del hombre concreto y su aparente tendencia al conservadurismo más cobarde y conformista. Demasiado desvinculado del imperativo de la verdad, con su escepticismo pirrónico, entregado a una vorágine de opiniones donde no es posible encontrar el norte. Demasiado obsesionado por evitar el sufrimiento y entregarse a los pequeños placeres, con su hedonismo desenfadado e irresponsable. ¿Cómo podría ofrecer un modelo para el individuo contemporáneo, ante la insoslayable urgencia de los peligros que le acechan? ¿Cómo proponer el humanismo de Montaigne como paradigma para nuestra contemporaneidad, si nuestra crisis parece reclamar todo lo contrario: la certeza del visionario, la seguridad del reformista, la voluntad de sacrificio del líder?

Al igual que sostuvo Heidegger con respecto a Beaufret, la cuestión no es qué responder, sino si la propia pregunta es efectivamente pertinente, pues no parece que refleje una imagen acertada del humanismo escéptico de Montaigne, sino más bien una caricatura torpemente esbozada por el racionalismo ulterior. ¿Es realmente la suya la vía del individualismo hedonista, la comodidad de la molicie, donde un yo egoísta se retira del mundo para salvarse en soledad con sus placeres y sus pequeños disfrutes? ¿Conduce su escepticismo hacia un nihilismo negativo, egoísta y carente de compromisos, donde la imposibilidad de apresar la verdad en una certeza inquebrantable nos abandone en el océano de las opiniones indiferentes? Ninguna lectura atenta y desprejuiciada de los *Ensayos* puede contestar afirmativamente a estas preguntas. El recogimiento en el yo concreto no conduce a Montaigne al abandono del mundo socialmente compartido, ni del compromiso político: sólo aboga por una distancia en la que se preserva la integridad del propio agente y de su acción. Es un individualismo comprometido con su contexto, consciente no sólo de que yo soy yo y mi circunstancia, sino también de que —como continúa el adagio orteguiano, habitualmente cercenado en este punto— si no la salvo a ella, no me salvo a mí. Y su escepticismo no lo conduce hacia un relativismo indiferente, el *todo vale* de un nihilismo destructivo, sino que preserva el convencimiento firme en los valores y principios que constituyen la médula de su existencia.

Que la firmeza de sus compromisos no arraigue en principios abstractos ni se apoye en certezas epistémicas inquebrantables no quiere decir que su humanismo abandone el mundo, se lave las manos ante el imperio de la injusticia, o caiga en un relativismo burdo e insostenible. Ese es precisamente el reto que afronta, en cuyo esfuerzo puede quizás aún resultar actual o pertinente.

Aunque convendría terminar apuntando que hay al menos dos formas de reivindicar actualidad para un autor, y no está claro cuál haya de corresponder al ensayista. La primera es la actualidad de la presencia, de la persistencia, y consiste en considerar que el autor en cuestión aún es nuestro contemporáneo: alguien que sigue siendo actual porque permanece, porque aún podríamos identificarnos con lo que él fue. La segunda, en cambio, da prioridad a lo que aún nos tiene que decir: es la actualidad de la ausencia, de la diferencia, y consiste en señalar que la vigencia del autor reside en lo distinto que

es de nosotros, en cómo *no* se realizó y, por tanto, *no* pudo perdurar, ni puede persistir en nosotros, dado que nunca llegó a ser, quedando la suya, tal vez, como una posibilidad abierta (aún) no acontecida. Si bien es innegable que, en cierto sentido, Montaigne es nuestro contemporáneo, pues huellas suyas perduran en nosotros, de momento parece más acertado pensar que es actual sobre todo en el segundo de estos sentidos; es decir, que es nuestro *distemporáneo*, dado que lo verdaderamente relevante de su obra hoy no es lo que de ella perdura, ni mucho menos lo que quedó ‘anticuado’ y ya pasó, sino lo que nunca llegó a ser. Porque su Modernidad, que no fue la nuestra, propiamente no llegó a tener lugar, y quizás esté aún por venir. Tal vez nuestra Posmodernidad, si alguna vez llega, vaya a ser también la suya.