

FIGURA 4 ABUSO

Dominación, ley y castigo

Análisis de textos

Montaigne

El texto que hemos escogido pertenece a la que seguramente es la obra central del He escogido un primer texto para orientar el examen de esta figura que es un pasaje del último de los ensayos de los *Ensayos* de Michel de Montaigne, titulado “De la experiencia”, el más extenso después de la “Apología de Raimundo Sabunde”¹. El texto cobró particular interés por el recurso que al mismo hace Jacques Derrida y que se acusa ya en subtítulo: *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (Derrida 2005), que, en conjunto con otros trabajos de Derrida se ha solido identificar con un putativo “giro ético” de su pensamiento. Las comillas del subtítulo indican una cita, que es de Montaigne, con una pequeña modificación, de “su” por “la”, dado que Montaigne está refiriendo a la autoridad a las leyes. La cuestión de lo místico juega un papel, creo, central en esa obra, que de Montaigne (en “Del derecho a la justicia”, primer ensayo) pasa a Benjamin (en “Nombre de pila de Benjamin”, segundo ensayo). Se entiende que esa cuestión me interesa particularmente por la significación que le atribuyo al discurso en esta figura. Prolongaré lo que la consideración del fragmento de Montaigne sugiera con otros textos que en conjunto se centran en la cuestión de la ley, en su condición, su estructura y su funcionamiento, en el estatuto de la humanidad que bajo ella se determina, y en la tecnología en virtud de la cual se impone.

No hay deseo más natural que el deseo de conocimiento. Probamos todos los medios que pueden llevarnos a él. Cuando nos falla la razón, usamos de la experiencia, [...] que es débil y menos digno; mas es la verdad cosa tan grande que no debemos desdeñar ningún camino que a ella nos lleve. Tiene la razón tantas formas que no sabemos a cuál agarrarnos, no tiene menos la experiencia. La consecuencia que

¹ Empleo la traducción de Dolores Picazo y Almudena Montojo (Montaigne 1987). Ocasionalmente pongo entre paréntesis locuciones del original.

queremos sacar de acontecimientos parecidos es insegura, pues son siempre distintos: no hay ninguna cualidad tan universal en esta imagen de las cosas como la diversidad y variedad. [...] El parecido no hace igual tanto como hace otro la diferencia. Hase obligado la naturaleza a no hacer nada que no fuera distinto. (IIII/xxxx²)

Es el íncipit del ensayo. A su vez, haciéndose eco de una vasta tradición que ha convertido a la sentencia inicial en un mero lugar común, reitera aquel comienzo de los catorce libros de Aristóteles que están más allá (*metá*) de los de la física. Lo que la sentencia afirma, el deseo de conocer como lo más propio de la naturaleza humana (tanto, que Aristóteles habla de “hambre”, *orégontai*, como si no conocer y no saber fuese sufrir de anorexia), es referido a los dos medios o fuentes de todo conocimiento posible: razón y experiencia. Sería la razón segura, la experiencia, por contraste, incierta. La maña de Montaigne se anuncia de inmediato: las “muchas formas (*tant de formes*)” de la razón la vuelven problemática, no menos que la experiencia (*n'en a pas moins*). Todo estriba en el parecido, todo en la diferencia, pero el parecido (*la ressemblance*) no difiere de la diferencia en hacer lo suyo, que es lo uno, así como la otra hace lo que le es propio, lo otro. La madeja, pues, está embrollada. La naturaleza, que también alienta en la de la criatura que por naturaleza desea conocer, “se ha obligado (*s'est obligée*)”, es cuestión de su ley, “a no hacer nada que no fuera desemejante (*ne rien faire autre, qui ne fust dissemblable*)”.

Diremos, en consecuencia: en cuanto a la satisfacción del deseo natural de conocer la razón, a pesar de su eminencia y de su vocación por aquello que es uno, y más, por ello mismo, no es más conducente que la experiencia, porque la naturaleza (que se trata de conocer) no produce sino lo diferente. Al punto se habla de las leyes como productos humanos destinados a regular relaciones, situaciones y conductas y a sancionar las infracciones correspondientes:

Por ello, no me gusta la idea de aquél que pensaba embridar la autoridad de los jueces con una multitud de leyes, cortándoles los trozos: no se percataba de que hay tanta libertad y amplitud en la interpretación de las leyes como en su forma (*leur façon*). [...] Ya vemos cuán equivocado estaba. Pues tenemos en Francia más leyes que en todo el resto del mundo junto [...]. Ese número no tiene ninguna proporción con la infinita diversidad de los actos humanos. La multiplicación de nuestras invenciones no llegará a la variedad de los ejemplos. [...] Poca relación hay entre nuestros actos que están en continua mutación y las leyes fijas e inmóviles. Las más deseables son las más raras, las más simples y generales; e incluso creo que más valdría no tener ninguna que tener tantas como tenemos. (Montaigne 2007, IIII-IIII2)

² Cito en primer lugar la paginación de la edición de La Pléiade, luego la de la traducción que utilizo.

Aparentemente se refiere Montaigne a Carlos VII de Francia (que no debió poco de su legitimación como monarca a Juana de Arco), a quien Jean Bodin responsabiliza por la proliferación de las leyes francesas. A propósito de esta proliferación, el punto crítico —la crisis de las leyes, es decir, el punto en que la facultad crítica, discriminadora de las leyes se nubla y el *crimen*, originalmente la decisión jurídica, y así el asunto sobre el cual ha de caer la decisión, se vuelve problemático, indeciso— es que se dictan nuevas leyes para complementar y precisar las existentes en un afán por dar con la particularidad de los casos que deben normar. Y estos casos en su particularidad (los actos de las criaturas humanas) son innumerables y son cambiantes, de suerte que no hay modo, por donde se quiera hacer el intento, de cubrir esa variedad y variación con enunciados que, no importa cuán detallados se los ingenie, siempre quedarán a infinita distancia de los hechos. Se puede discutir esta observación y sostener que no cabe confiar todo al cuerpo legal: esos hechos son perpetrados por seres humanos y existe en quienes han de juzgarlos y determinar su licitud o su falta el criterio (de *krínein*, juzgar), que verá modo de discriminar el caso y adoptar la decisión que haga posible aplicar la norma, siempre general, a su estricta particularidad, puesto que el criterio mismo no sería sino la norma que rige la aplicación. Y claro, todo estaría bien, si quien discierne y refiere el caso a la norma no fuese otra de esas criaturas, aquejada también de particularidad. Ya veremos.

El cuadro que propone Montaigne es claro: se dicta una ley que norma una infracción cualquiera, el hurto de aves de corral, por ejemplo. Comisión del acto, flagrancia, encubrimiento, circunstancias y efectos colaterales del mismo, perjuicios infligidos a la dueña de las aves son partes, por ejemplo, de una norma determinada. En el juicio incoado para establecer los hechos y decidir la sanción que eventualmente corresponda surgen elementos que la norma no ha considerado explícitamente, que podrán ser, dado el caso, del orden de las motivaciones. El juez queda en la orfandad de orientación; falla considerando lo que tiene a mano y su personal criterio; Kleist tiene un caso ejemplar, en una de sus anécdotas que tiene por título “El confundido magistrado”³.

No bien declarada la eminencia de la razón en la búsqueda del conocimiento y en la pertinente satisfacción, queda en el descampado. Ella es —no hace falta que Montaigne lo

³ Un soldado abandona la guardia sin permiso, por lo cual se le impone pena de multa, aunque el castigo original, en desuso por siglos, era la muerte. El soldado exige se le aplique la pena que la ley establece; en su perplejidad, el magistrado lo absuelve. Ante la reacción del soldado, el magistrado “hasta se alegró cuando este dijo que en tales circunstancias ya deseaba seguir viviendo” (Kleist BA 1810:16). El título del original es *Der verlegene Magistrat*. En el verbo *verlegen* (confundir, desconcertar, turbar) el prefijo *ver-* distorsiona la acción del verbo (*legen*: poner, depositar, colocar): el magistrado ha quedado descolocado por la actitud del soldado renuente. Pero la ley misma ha sido reinstalada de manera inaudita, inédita (*verlegen* también significa editar). Y, con ello, el soldado ha llevado a cabo una operación de *verlegen*, en el sentido realizativo del prefijo: ha re-editado la ley, aunque solo para burlarla, para dislocarla irremisiblemente o para poner al descubierto su inanidad. He abordado esta anécdota junto a otras en un ensayo no publicado bajo el título “Anécdotas, policía y novedad. ¿Qué es un suceso?”; en este contexto me interesaba poner de relieve el juego, de confusión, re-edición y zapa del orden legal como un rasgo tipificador de la anécdota.

diga— facultad de ley. Y las leyes adolecen de este insanable déficit de especificidad. La razón acude en auxilio, podría decirse que la razón se asiste a sí misma para garantizar el imperio de la ley que ella ha establecido. Es preciso interpretar la ley, a fin de asegurar su aplicación. Se formula una nueva ley que precisa cómo debe entenderse lo que la primera dice en todos los casos y, particularmente, cuando ciertas circunstancias, atenuantes, excepciones o excesos flagrantes especifican el caso. La segunda ley surge, pues, para fijar la interpretación que debe darse a la primera. Con ella se quiere poner coto a las interpretaciones que de esta primera puedan darse, pero ella misma es una interpretación, y una que ha de establecer el sentido normativo de la norma. El déficit de la ley no es solo de especificación: también lo es de normatividad. Tanto en el orden de la particularidad como en el de generalidad la ley está en falta. Y esto deja en entredicho a la razón misma. Hay una coartada, que emergerá pronto, pero Montaigne la invocará solo para agudizar el entredicho. Por lo pronto, es preciso reconocer que si la razón es facultad de ley es también, al mismo tiempo y en el mismo acto, facultad de interpretación. No ocurre solo que las leyes sean siempre interpretables: ellas mismas son siempre interpretaciones. Norma y hermenéutica hacen un par inquietante.

La paradoja inherente de las leyes humanas —el regreso al infinito de su propia normatividad— contrasta con la parsimonia de la naturaleza, que “las da siempre más felices que las que nos damos nosotros” (1112). La idea que gobierna esta afirmación es la de una sabiduría de la naturaleza: si ésta es la fábrica de lo desemejante, a ella debe confiarse la legislación de tal diversidad, lo que equivale a suponer que la naturaleza no produce sin regla, si bien ésta excede toda humana acuñación. Por otra parte, la proximidad a las condiciones naturales de existencia de aquellas naciones que no recurren a otras leyes que las que provee su madre nutricia sería prueba de ello, manifiesta en ciertos usos, conforme a los cuales confían a extraños de paso o a alguien escogido al azar la decisión de sus litigios. También Fernando de Castilla habría sido sabio por no querer jurisprudencias en sus nuevas tierras, para no alimentar el afán de discordia.

Tres momentos ha recorrido hasta aquí esta incipiente crítica de las leyes, que es también, indirectamente, una crítica de la razón. El primero de ellos, veámos, concierne a la imposibilidad de detener el proceso hermenéutico que debería asegurar la recta interpretación de las leyes a través del establecimiento de unas nuevas que enmarquen a las precedentes, pues cada nueva norma es un nuevo estímulo a la interpretación y, por tanto, el mal que de ese modo se intenta remediar se agrava, y no hay ninguna ley que pueda, por su propia fuerza, detener, puesto que ella misma será tema de exégesis encontradas, aun si se trata de “la palabra expresa de la Biblia”. En segundo lugar, la vanidad de la multiplicación de las leyes proviene de la imposibilidad de aquello mismo en que habría de estribar su recta vigencia, es decir, abreviar la distancia que separa la ley del caso. Ésta no es una simple distinción de grado, sino una doble diferencia ontológica: la desproporción absoluta de número (el contraste entre generalidad y singularidad), que es diferencia de ser, tal como es la inmovilidad y fijeza de la ley frente a la mudanza de los

actos y los hechos. El tercer momento es el que acabamos de revisar: esta misma diversidad sugiere que las únicas leyes valederas serían las que nos da la naturaleza, que dispensa esa variación y esa variedad. Un cuarto momento se suma a los anteriores:

¿Por qué nuestro lenguaje común, tan fácil para todo otro uso, se vuelve oscuro e ininteligible en contratos y testamentos, y el que tan claramente se expresa diga lo que diga y escriba lo que escriba, no halla para ello manera alguna de declararse que no sea dudosa y contradictoria? Quizá sea que los príncipes de este arte, aplicándose con particular atención a seleccionar palabras solemnes y a formar cláusulas artificiosas, han pesado tanto cada sílaba y desmenuzado tan a fondo cada tipo de enlace, que se han enfrascado y enredado en tan infinitas figuras y tan menudas particiones que no pueden éstas caber en ningún reglamento prescripción, ni inteligencia cierta. (1113)

En cuarto lugar, y por último, la incertidumbre de la ley (el hecho ineludible de estar no solo expuesta a la proliferación de las interpretaciones, sino deberse a ella) se profundiza a la vez por la imposibilidad de cubrir el hiato entre ella y el caso particular, y por estar hecha de palabras, a propósito de cada una de las cuales está pronta a encenderse la querella: se sustituye un pronombre relativo por otro, un que por un quien, y el sentido de un artículo cambia con consecuencias de largo alcance, que más de algún 'experto' (como se dice) sabrá exponer e imponer. Es preciso tener a la vista este compromiso lingüístico de la ley, precisamente porque suponíamos que debía haber una diferencia sustantiva entre la ley y su acuñación en lenguaje, aunque aquella esté expuesta a las prácticas y sutilezas de los juristas. A estas últimas Montaigne las compara con los juegos infantiles con el hidrargirio, la plata líquida, que llamamos mercurio, 80° elemento de la tabla periódica, que puede haber sido llamado así por su movilidad y mudanza, su multiplicación en pequeñas esferillas al ser presionado. Y es sugestivo que Mercurio, el dios romano de los pies alados, patrono de los mercaderes, el comercio y la mercancía, sea también el equivalente de Hermes griego, el mensajero de los dioses, el *hermeneús*, el intérprete. Es sugestivo, porque es precisamente en este punto donde todo se revierte. Y es que no cabe imputar a la codificación lingüística la incertidumbre de la ley manteniendo incólume el sitio inteligible de esta última. Es la ley la que, extraviando al lenguaje de su uso común, gracias al cual las gentes más o menos se entienden, lo altera induciendo en él opacidad y equívoco, pero ante todo y sobre le da el uso del *discurso* (en el sentido que he apuntado previamente). Es la ley como discurso, como producto humano, ciertamente, y es por lo tanto cierto uso que sus humanos autores infligen a las palabras (el uso discursivo) el que las lleva a esa zona nebulosa; un uso que es un abuso, entonces. Se podría argüir que tanto la ley como el lenguaje adolecen de la misma deficiencia, en la medida en que una y otro pertenecen al orden de lo general y han de ocuparse de lo particular y disperso. Pero la palabra del día a día parece poder hablar de esto sin forzarlo

en formas rígidas, o al menos así me parece entender a Montaigne. Es el carácter impositivo de la ley, lo tético de la norma (de la *thésis*), la función re-presentativa del discurso, lo que —acaso paradójicamente, si se lo piensa según su concepto— pierde de vista las singularidades e induce confusión. La interpretación es la encargada de despejarla: discurso de ley e interpretación se requieren y reclaman uno y otra recíprocamente. Pero no la despeja, la agrava; el pormenor con que la interpretación busca aclarar y complementar a la ley produce múltiples que, en su inquieto ajetreo no coinciden jamás con el asunto. Es, en este sentido, nefasta en sus consecuencias.

No sé qué decir sobre ello, mas se nota por experiencia (*il se sent par experience*) que tantas interpretaciones disipan la verdad y la destruyen (*dissipent la vérité, et la rompent*). (1113)

Todo se revierte, porque todo se invierte. Las muchas formas de la razón son más débiles, pesan menos que las de la experiencia porque son más graves, piensan menos precisamente cuando piensan más, demasiado más. Así, el deseo natural de conocimiento que no tiene otro objeto o fin que la verdad y no tiene órgano mejor que la razón, debe rendirse por fuerza a la experiencia. La experiencia es mejor guía en el detalle de lo que ella misma nos ofrece, que es lo que presenta la naturaleza en cada caso —en cada “caso” que pesa y piensa la ley, queriendo hacer de él no más que el caso de una regla—.

La catástrofe epistémica que registra el texto, el colapso de aquella “cosa tan grande” que convoca tantos esfuerzos, la verdad, tiene su clave en el juego conjunto de ley e interpretación, que torna confusa la inteligencia de todo aserto que lleve consigo una aspiración enfática a la verdad. Asistimos así a una ampliación del efecto proliferante que con fines de controversia explota todo este argumento. A la multiplicidad ilimitada de los acontecimientos responde la multiplicidad ilimitada de las versiones y los alcances, de modo que la ley queda flanqueada por ambas, y vaciada de toda consistencia interna. El conocimiento que estaría depositado en la ley se funde en ofuscación por obra de la posibilidad incontenible de glosar.

¿Quién no dirá que las glosas aumentan las dudas y la ignorancia, puesto que no hay libro alguno, ya sea humano o divino, del que se ocupe el mundo, cuya interpretación acabe con su dificultad? El centésimo comentario lo remite al siguiente, más espinoso y escabroso que el primero. ¿Cuándo hemos convenido entre nosotros: este libro tiene ya bastantes, ya no hay nada más que decir? Se ve esto mejor en los pleitos. Concédese autoridad de ley a infinidad de doctores, a infinidad de decretos y a otras tantas interpretaciones. ¿Vemos sin embargo un final a la necesidad de interpretar? ¿Siéntese algún progreso o avance hacia la tranquilidad? (1114)

La profusión de glosas no es meramente teórica: es una pulsión humana, cuyas consecuencias no pueden ser más frustrantes. ¿De dónde proviene este incontenible afán de interpretar que a cada paso inventa nuevas glosas? En los asuntos humanos parece obvio. El resorte es el interés, y es imposible separar interés de ley, puesto que toda ley debe regir sobre nuestros intereses. El ser humano es un animal hermenéutico, que se ve impelido a interpretar sin término, no sólo por el acicate del interés inmediato (la preocupación por lo propio), sino también por el interés en sentido amplio (la curiosidad por lo ajeno). Esta interpretación ilimitada ofrece ahora un nuevo hecho fundamental: el movimiento auto-generativo de las glosas. “Hay más quehacer en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas, y más libros sobre los libros que sobre otro tema: no hacemos sino glosarnos unos a otros (*Nous ne faisons que nous entregloser*).” (1115) Ese movimiento pierde, pues, de vista las cosas, la pluralidad de las cosas que pueblan el mundo, también y quizá sobre todo, el más cercano. Como cuadro general, la naturaleza, en cuanto fábrica de la diversidad, es reflejada perversamente por el espejo deformante de la fábrica del sentido. La diferencia estriba en la riqueza creadora de la primera y en la esterilidad de la segunda.

Pero no se trata únicamente de la verdad. La crítica de la ley enseña una segunda catástrofe, que conduce al remate de esta consideración. A la catástrofe epistémica se suma, gravemente, una catástrofe moral: en el tratamiento de los asuntos humanos las leyes exhiben una desvinculación esencial respecto de la justicia, que se supone deben expresar y servir. Así como la proliferación de los comentarios e interpretaciones disipa la verdad, tornando completamente incierto el sentido de la ley y su pertinencia respecto del caso, la similitud de los casos —en algún punto, al menos—, permite que, en la aplicación de la ley, es decir, nuevamente, en su interpretación, se destruya o deforme la justicia. En cuanto a su administración, lo que se llama administración de justicia, es decir, por el cuerpo de leyes y procedimientos, ella, “la forma de esta justicia que nos gobierna: es un verdadero testimonio de la imbecilidad humana, de tanta como es su contradicción y su error. Lo que consideramos favor y rigor en la justicia, y hallamos tanto que no sé si se da el término medio a menudo, son partes enfermas y miembros injustos del cuerpo y la esencia misma de la justicia (*ce sont parties malades, et membres injustes, du corps mesmes et essence de la justice*).” (1117) Desde luego, Montaigne no tiene que esforzarse para acumular ejemplos. Propone uno en particular, de unos condenados a muerte por un homicidio que otros hombres, en un tribunal vecino, confiesan haber cometido. Dado que se ha cumplido con todos los requerimientos jurídicos y se temen las consecuencias que resultarían de una suspensión, la sentencia se cumple y los desdichados ven su última hora (cf. *ibíd.*). En toda la jurisprudencia abunda una obcecación congénita, de manera que no hay cómo acordar la justicia al pormenor con la justicia en grande: el resultado invariable es el perjuicio general.

Montaigne no ofrece una idea o definición de lo que entiende por justicia. Sería inconsecuente si lo hiciera, y no podría pergeñar más que un enunciado que de inmediato se prestaría a polémica o a glosa. De algún modo se deja a criterio, y más por la evidencia de situaciones en que la injusticia ofende en su flagrancia que por el mero resplandor de su opuesto. Pero algo parece insinuar, no diré un concepto de justicia, sino algo así como un sentimiento: de no haber delinquido debería seguirse el goce de la propia libertad, que es aquí el más alto valor personal: “Estoy tan loco por la libertad (*Je suis si affady après la liberté*) que si me prohibieran el acceso a algún rincón de las Indias, viviría en cierto modo más incómodo.” (1119) Entre justicia y libertad parece trazarse un vínculo cardinal. Es libertad elemental, de movimiento y de cuerpo. “Toda mi pequeña prudencia, en estas guerras civiles en las que nos vemos, empléase en conseguir que no estorben mi libertad de ir y venir (*ma liberté d’aller et venir*).” (ibíd.)

Una discreta conjunción (*or*, “ahora bien”, “en tal caso”) da paso a lo que podría leerse como una conclusión de lo que he venido llamando —inadecuadamente, es tiempo de advertirlo— la “crítica” de la ley y las leyes. En todo caso, es en esa suerte de conclusión, que ciertamente no se queda quieta ni apaciguada como si se hubiese cumplido una tarea, donde mejor puede leerse, no diré la “idea” de justicia de Montaigne —que no puede haberla, si por tal se concibe una unidad de concepción, un principio trascendente o trascendental—, pero sí la discordia esencial que la ley tiene con la justicia en aquello que define el régimen y la condición misma de la ley.

Y es el caso que las leyes se mantienen vigentes (*se maintiennent en credit*) no porque sean justas, sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad (*C’est le fondement mystique de leur autorité*); no tienen otro. El cual les sirve muy bien. Suelen estar hechas por necios, más a menudo por gentes que, por odio a la ecuanimidad carecen de equidad, en todo caso, siempre por hombres, autores vanos e irresolutos. (1119)

Las dos primeras sentencias de este pasaje parecen talladas en cristal: son lúcidas y traslúcidas, todo en ellas es claridad meridiana y, sin embargo, al momento de querer ver y observar y estudiar lo que en ellas se aclara, le devuelven a la mirada su propio reflejo. Es, ciertamente, un ápice del escepticismo de Montaigne, uno que reanuda o reitera la ironía de la *Apología de Raimundo Sabunde*: la oposición de razón y misticismo es, en realidad, una alianza secreta (cf. Oyarzun 2009,). Pero el filo cristalino desborda toda crítica de la ley que quisiese reclamar para sí una legalidad peculiar, para afirmar, contra el disparate de las leyes existentes, la sensata ley de la crítica. La indicación del “fundamento místico” desfonda de hecho toda ley, todo derecho. Como se sabe, Derrida se ocupa de estas sentencias en la primera parte de *Fuerza de ley*, bajo el título “Del derecho a la justicia”. Lo hace refiriendo por una parte al problema de la aplicación de la ley, que

implica una fuerza coercitiva inherente al derecho, y, por otra, “la posibilidad de una justicia, una ley incluso que no solo exceda o contradiga, sino, tal vez, que no tenga relación con el derecho, o mantenga con él una relación tan extraña que pueda lo mismo exigir el derecho que excluirlo” (Derrida 2005, 17). Lo hace refiriendo en primera instancia a Pascal, que en el *pensamiento* que lleva el llamado “*Justicia, fuerza*” emplea la misma fórmula (“el fundamento místico de su autoridad”) sin remitir a Montaigne⁴. El tándem de ambas citas, la de Pascal y la de Montaigne conducen al problema esencial de la violencia, a propósito de la fundación o institución de la ley: “la operación que vendría a fundar, a inaugurar, a justificar el derecho, a *hacer la ley*, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia performativa y por tanto interpretativa, que en sí misma no es justa ni injusta y que ninguna justicia, ningún derecho precedente y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, por definición, podría garantizar ni contradecir o invalidar. [...] / El discurso encuentra aquí su límite; en sí mismo, en su mismo poder performativo. Es lo que propongo llamar aquí, desplazando un poco y generalizando la estructura, lo místico. Hay un silencio amurallado en la estructura violenta del acto fundador.” (Derrida 2005, 32-33)⁵

No me detendré por ahora en la cuestión de la violencia. En todo caso, me parece obvio que ella está definitivamente implicada en la discusión de la ley que emprende Montaigne, en la medida en que el imperio de la ley, inseparable de su aplicación y esta, inseparable de la fuerza y la coerción, supone una violencia que se inflige a la justicia y, en nombre de ella, a muchas y muchos: “No hay nada que sea tan pesada y ampliamente pernicioso⁶ como las leyes; ni tan ordinariamente. Cualquiera que las obedezca por ser justas, no las obedece justamente por lo que debe (*Quiconque leur obeit par ce qu’elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit*)” (1119). El misticismo de la ley sería uno con su violencia, con la violencia que la hace posible, de la que ella está indeleblemente preñada. Donde quiera que se le pidan razones a la ley acerca de lo que ella impone, cae su espada con sigilosa violencia. Lo que me interesa ahora es esta sigética del derecho.

En el ensayo al que he aludido en la reciente nota sugería haber dos misticismos: un misticismo del fundamento que corresponde al autoritarismo de la ley y otro, un segundo misticismo, cuyo silencio, con peligro de confundirse con el primero, sería el de unas

⁴ El pasaje que interesa a Derrida es el que sigue: “[...] uno dice que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador, otro, la conveniencia del soberano, otro, la costumbre presente; y esto es lo más seguro: nada, siguiendo la sola razón (*suivant la seule raison*), es justo por sí mismo; todo vacila con el tiempo. La costumbre hace toda la equidad por la sola razón de ser recibida (*par la seule raison qu’elle est reçue*); es el *fundamento místico* de su *autoridad*. Quien la devuelve a su principio, la aniquila (*l’anéanti*) [...]” (Pascal 1977, 87-88).

⁵ En Oyarzun 2008, 2012 abordo un poco más ampliamente el examen de Derrida, que en esta primera conferencia está preparando la segunda recogida en *Fuerza de ley*, la famosa crítica de la *Crítica de la violencia* de Walter Benjamin.

⁶ Modifico la palabra de las traductoras, que dan “pecador”. En el original leo *fautiere*, “en falta”, pero en falta grave. No se trata de pecado, sino del daño irreparable que se inflige.

existencias estrictamente singulares, que subsisten frágiles, vulnerables, mortales en el temblor de la experiencia, un misticismo de la experiencia, un silencio escéptico que no da ni presta fe a la razón, cuando esta desespera de su logro y dogmatiza y se pone e impone a sí misma y manda callar todo lo que no sea su discurso: la violencia de su discurso.

Ese otro silencio —de haberlo— sería el de Montaigne, que ejerce su refutación del primero en su ensayo (si cabe hablar de refutación y no de infinita reticencia), que es el ensayo mismo, su *essai*, que como se sabe significa también experiencia. El *essai* de Montaigne no es discurso, su enemistad con la ley no solo se expresa en este, sino que este la realiza. Otra razón está a la obra aquí. El *essai* de Montaigne, fiel al tembladero que es el mundo⁷, que se da siempre al detalle, jamás en grupos, familias, especies o géneros, y que es infatigablemente mudable, hace con la ley y las leyes y el derecho mismo algo literalmente inaudito: les impone silencio al mismo tiempo que acusa que en su fundamento solo hay silencio, que está cerrado sobre sí mismo y sellado, sin que, sin embargo, algo, algún contenido, razón o principio esté celado en él. La ley y las leyes “se mantienen en crédito” simplemente porque son leyes, al margen de toda justicia. “Soy la ley porque soy la ley”: esta tautología que no es mero enunciado, sino mandato de obediencia, de observancia; apunta doblemente al crédito y al silencio. Y el crédito también se dobla: es creencia, adhesión, fidelidad y fe y es también economía. Por una parte, una semejanza de religión (y a la vez de algo más y algo menos que religión) se sigue de la tautología. Pero es una economía religiosa, una religión de la economía lo que tal vez está en el sigiloso fundamento de la ley. En la oquedad del fundamento, si se tuviese acceso a él, habría de oírse el eco del performativo de la seducción: “prometo”; pero lo que sí se escucha, y nítidamente, es el imperativo: “sométete”. “Obedece, sígueme... en silencio”. La fe que tú me prestas, pero en verdad no me la prestas, me la das, es el crédito que yo te doy, a plazo, a largo plazo, a condición de que mantengas la fe, pues en cualquier momento estoy dispuesta a cobrar el crédito que tú me das, y que al dárme lo me lo debes, y lo cobro con todo el plazo, de ser necesario. “Soy la ley porque soy la ley”; “soy lo que soy”. La declaración, que en verdad no se declara, solo se implica, porque se formula en silencio, no es la tonante del monte Horeb, ni da, después, una tabla acotada categórica de mandamientos, aunque mandamientos sí los da, siempre sujetos a interpretación y alcance y glosa, como también lo han sido aquellos diez y todas las innumerables disposiciones que le siguieron, en el judaísmo y en el paso de este al cristianismo y su evangelio. Siglos mediaron antes del *sine glossa* de Francisco.

⁷ “El mundo no es sino un tembladero (*branloire*) perenne”, se dice al comienzo del segundo ensayo de la tercera parte de los *Essais*. Y sigue: “Todas las cosas tiemblan sin cesar, la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto; ya por el público temblor, ya por el propio. La constancia misma no es sino un temblor más languidecente. Yo no puedo asegurar mi objeto. Va trémulo y vacilante con una ebriedad natural. Lo tomo en un punto tal y como está en el instante en que me entretengo con él. Yo no pinto el ser, pinto el paso (*Je ne peinds l'estre, je peinds le passage*): no un paso de una edad a otra, o, como dice el pueblo, de siete en siete años, sino de día a día, de minuto a minuto.” (Montaigne 2007, 844)

Pero no se trata aquí de un interdicto mendicante. El *essai* (el vocablo significa “ensayo”, “prueba” y también “tentativa” y “tiento”, lo mismo que “experiencia”) es la práctica de la libertad, del “ir y venir”. El *essai* de Montaigne no es discurso: ni articula ni representa. Está hecho de interrupción, de suspensos, vacíos y blancos que marcan el compás y ritmo del *essai* y su temblor: su libertad.