



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**SUBJETIVIDAD Y COMPRENSIÓN DE SÍ EN LOS  
*ENSAYOS* DE MICHEL DE MONTAIGNE**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
**LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

**CLAUDIA MENDOZA OLIVAR**



ASESOR

**DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ**

**CD. MX., 2016**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

Agradezco con especial cariño a mis padres, Olga y Gerardo, a quienes dedico este trabajo, por todo lo que me han brindado a lo largo de mi vida, por apoyarme siempre a seguir mis sueños, entre ellos, estudiar filosofía. Me siento muy afortunada de todo lo que he aprendido con ustedes y por ustedes.

A mis queridas amigas y compañeras de carrera: Marlene, Fernanda, Lupita, Astrid, Gisela, Faby, Liz, por su apoyo, motivación y compañía en tantos momentos, y porque han sido las primeras lectoras de las cosas que escribo en muchas ocasiones.

Al Dr. Pedro Enrique García Ruiz por todo el apoyo que me otorgó para realizar este trabajo de la mejor manera posible, por sus consejos y enseñanzas, y por las inquietudes e intereses que se gestaron en mí gracias a sus clases, sin duda sé que siempre formaran parte importante de mi vida. Agradezco y aprecio mucho su vocación y voluntad de ayudar a sus alumnos.

A la Dra. Greta Rivara Kamaji por leer y comentar este trabajo conmigo. Por el apoyo que me otorgó en varios momentos cruciales de mi formación filosófica. Siempre recordaré con mucho afecto aquellas sesiones del seminario en torno a Paul Ricoeur que me alentaron de tantas maneras a enriquecer mis conocimientos y experiencias.

Agradezco también al Dr. Carlos Oliva Mendoza, al Dr. Bily López González y al Dr. Mario Edmundo Chávez Tortolero por sus lecturas y comentarios que hicieron de este trabajo.

Esta tesis contó con el apoyo del proyecto “Teorías de la subjetividad: del idealismo a las ciencias cognitivas” (IN4023512) del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM. Agradezco a la DGAPA/UNAM la beca recibida para realizar mi investigación.

# Índice

<b>Introducción</b> .....	4
<b>1. Escepticismo y humanismo</b>	
1.1 El humanismo de Montaigne.....	8
1.2 Humanismo y escepticismo.....	27
1.3 Montaigne como filósofo.....	47
<b>2. Subjetividad</b>	
2.1 El proyecto autorretratístico de los <i>Ensayos</i> .....	55
2.2 Subjetividad y corporalidad: la reivindicación del cuerpo en los <i>Ensayos</i> .....	62
2.3 Subjetividad y diálogo: el papel del diálogo en los <i>Ensayos</i> .....	72
2.4 Sabiduría moral y conocimiento del yo.....	78
<b>3. Los <i>Ensayos</i> como escritura filosófica y artística</b>	
3.1 Caracterización del ensayo.....	81
a) Antecedentes y fundación del ensayo.....	83
b) Orígenes del término.....	88
c) Rasgos del ensayo.....	89
d) El lugar del ensayo en la escritura autobiográfica.....	94
3.2 El carácter interpretativo del ensayo.....	96
a) Comprensión del ensayo.....	96
b) Acusaciones al ensayo.....	100
c) El tipo de discurso propio del ensayo.....	104
d) El ensayo como escritura de sí y práctica vital.....	108
<b>4. Conclusiones</b> .....	117
<b>Bibliografía</b> .....	121

## Introducción

El siglo XVI fue el tiempo de una Europa orgullosa por muchas de sus manifestaciones culturales y por su descubrimiento del Nuevo Mundo, sin embargo, también fue el tiempo de una Europa atormentada por hambrunas, pestes y enfrentamientos continuos entre monarquías y grupos religiosos. En tal panorama sería publicada la única obra del jurisconsulto Michel de Montaigne: sus famosos *Ensayos*, obra que ha sido influencia significativa para el quehacer de la escritura, por ser determinante para la fundación del género del ensayo, y obra sugerente para el terreno filosófico ya que en conjunto a esa fundación proyecta una singular postura exploradora del mundo y la subjetividad.

La presente tesis surgió, pues, por la motivación de abordar tal postura, y tiene como objetivo principal vislumbrar sus características y, por supuesto, su pertinencia en la actualidad. Para ello se estimó necesario trazar en los tres capítulos que la conforman un análisis tanto histórico como filosófico, que atienda hechos del contexto en el que vivió este filósofo así como diversas implicaciones de su pensamiento y del de autores que lo han estudiado a partir de varias disciplinas, no sólo desde la filosofía, sino desde la historia, la filología o la crítica literaria. Consecuentemente, se referirán obras de diferentes épocas que ayudarán a situar su influencia y relevancia.

Para adentrarse en dicho análisis, cabe señalar como punto de partida que Montaigne nació en 1533, tres años antes de la muerte de Erasmo de Rotterdam, y que murió en 1592, cuatro años antes del nacimiento de René Descartes. Dos figuras emblemáticas de dos periodos en la historia que se valoran como fundamentales pero divergentes para el desarrollo cultural: el Renacimiento y la Modernidad. Pensar en Erasmo nos lleva inmediatamente a considerar los valores sembrados por el humanismo renacentista. Por su parte, Descartes nos sitúa enseguida en lo que se puso en marcha tras el giro que realizó en el método y en los objetos comunes de la reflexión filosófica. Montaigne se sitúa entre ellos en un lugar especial pues fue un humanista de una generación que se enfrentó a problemáticas que fueron demarcando la transición de un periodo al otro. Razón por la cual su obra nos permite discurrir sobre cuestiones que se estaban suscitando alrededor de varios conflictos, y que están relacionadas con la ambición posterior de

establecer un conocimiento infalible, con el absolutismo y con el tipo de sociedad que definió a los Estados modernos.

En este punto hay que decir que pese a que muchos lo han catalogado por ello como un pensador interesante, su presencia en las historias de la filosofía suele ser mínima o incluso se le excluye deliberadamente. Por ser fundador del ensayo, se le menciona dentro de una larga lista de intelectuales franceses, pero por lo general no ocupa un apartado fundamental en muchas obras o historias de la filosofía que demarcan con notoriedad la enseñanza de esta disciplina. Esta marginalidad que presenta se debe a que a veces se sitúa a su pensamiento meramente como uno de transición hacia las preocupaciones y principios que rigieron la Modernidad, y sobre todo, tanto a sus puntillosos juicios sobre la filosofía como a la falta de sistematicidad que presentó en sus elucubraciones.

No obstante, como se explicará en el primer capítulo, debido tanto a su humanismo como a su cercanía con el escepticismo Montaigne se distingue frente a otros pensadores por haber creado su obra con una propensión crítica, que en medio del caos social puso distancia frente a la propia afiliación religiosa y el seguimiento ciego de las doctrinas establecidas. Pero también, como se explicará en el segundo capítulo, por haber emprendido con ella un proyecto autorretratístico, donde pensamiento y escritura se extienden en todo momento en el terreno de la subjetividad, bajo el pronunciamiento, la descripción y el escrutinio de un yo que advirtió mutable y vacilante.

Hay que añadir que es notable que esto tuvo como consecuencia un nuevo tipo de escritura y de filosofar, que al evitar la pedantería y la rigidez científica le fue posible reivindicar al cuerpo como un elemento primordial de la existencia, y también articular un modo comunicativo de tipo conversacional que sus lectores pueden percibir como directo e íntimo, pero no por ello menos profundo. Montaigne nos muestra así cómo mediante tal proyecto, que definió como una pintura de sí, le fue posible no sólo explorar diversos aspectos del mundo y de sí mismo, sino también moldear su propia vida, como otra obra a erigir contigua a sus *Ensayos*. Se verá entonces que su relevancia radica en gran medida en la propuesta ética que sustentan varias de sus ideas.

Ahora bien, por otro lado, hay que señalar que un elemento crucial que se abordará en los tres capítulos es que los *Ensayos* fueron constituidos con imaginarios culturales muy distintos: el de la Antigüedad clásica, el de la Francia del siglo XVI y el de las historias que rondaban en ese siglo sobre los habitantes del continente americano recién descubierto. Con ellos, el perfil de pensamiento que presentó Montaigne, como bien identifica Antoine Compagnon, fue uno “emancipado, deambulante y plural, de un pensamiento sometido a ensayo, enemigo de todos los fanatismos y de todos los fundamentalismos, de un pensamiento político en el sentido noble, que tiene por objeto la identidad de la nación por encima de las creencias y las devociones” (2009, XXVIII). Así que podemos asentir que fundó el género del ensayo en diálogo con la gran variedad de opiniones políticas, religiosas, sociales e intelectuales, presentes en la inestabilidad de su tiempo, volteando hacia la propia subjetividad como un asidero primario pero no por ello menos inestable.

Sin embargo, como se verá más adelante, nos ha legado la gran intuición de que este asidero es capaz de encontrar un gran lugar de anclaje y descubrimiento en su idea de ensayo, sobre la cual se hablará particularmente en el tercer capítulo. Primero, atendiendo a los antecedentes y orígenes del término; después, retomando rasgos intrínsecos que lo han distinguido dentro de un gran corpus de tipos de escritura; y asimismo refiriendo acusaciones que se le han imputado, así como algunas de sus principales categorizaciones. En este punto hay que decir que existen cuantiosos abordajes del ensayo pero en su mayoría coinciden en destacar que ha habido en buena parte de sus manifestaciones un principio organizativo dado por la decisiva perspectiva de un sujeto que lleva a cabo un ejercicio de interpretación prosístico.

Dicho esto, la propuesta principal de esta tesis será entonces apuntar que el uso que hizo Montaigne del vocablo ensayo debe ser visto más que como un gesto erudito como una operación dirigida a desplegar un tipo de discurso especial: uno interpretativo de talante filosófico y artístico. Si bien la escritura filosófica tiende a relacionarse o identificarse con un ejercicio interpretativo arraizado en lo sistemático, lo metódico o lo exacto, se advertirá que acercarse a la obra de este filósofo permite expandir tal asunción. Con ello, además se pretenderá revelar, finalmente, que la práctica del ensayo es una práctica vital que compagina con la importancia de

comprender la filosofía como forma de vida o arte de vivir, y no exclusivamente como disciplina teórica, como se ha hecho durante largo tiempo en la mayoría de las instituciones consagradas a esta disciplina. Sea en ese sentido este trabajo también un intento por asumir una actitud comprometida con las necesidades actuales de la filosofía.

## 1. Escepticismo y humanismo

“La suprema felicidad del pensador es haber explorado lo explorable y venerar serenamente lo inexplorable.”

-Johann Wolfgang von Goethe

### 1.1 El humanismo de Montaigne

Montaigne nació en Perigord, un pequeño pueblo cerca de la ciudad de Burdeos. Fue el hijo mayor y el heredero de un caballero gascón de nobleza reciente, Pierre Eyquem, y de una mujer proveniente de una familia rica de judíos españoles, Antoinette de Louppes. Pertenece a lo que el historiador Peter Burke ha designado como “la generación de los 1530” en Francia, la primera generación sin recuerdo del mundo anterior a la Reforma propiciada por Lutero, Calvino y sus partidarios.<sup>1</sup> Así que las personas que nacieron por esos años fueron testigos del fin de una etapa de relativa paz tras la llamada Guerra de los Cien años –el conflicto armado de 1337 a 1453 entre los reinos de Francia e Inglaterra–, ya que estuvieron sumidas en las guerras religiosas entre católicos y hugonotes –los protestantes de doctrina calvinista–, en las que inevitablemente tuvieron que tomar partido y dictamen. La muerte de Enrique II en 1559 marcó el final de cierta estabilidad política en Francia y se han distinguido de cuatro a ocho guerras en este país, acaecidas tan sólo durante la segunda mitad del siglo XVI, pues realmente todo el curso comprendido de 1562 a 1595 fue de incesante guerra.

Las guerras se debieron en gran medida a que la gente no estaba acostumbrada a la diversidad religiosa y, al contrario, se sentía amenazada ante los intentos de promoverla. Las divisiones de opinión en torno a la religión fueron un asunto que Montaigne observó fuera y dentro de su núcleo familiar, ya que mientras su padre y él optaron siempre por ser católicos, su madre y tres

---

<sup>1</sup> Dentro de esta generación se incluyen figuras importantes como: el mejor amigo de Montaigne, quien se ha considerado como un precedente del anarquismo, Etienne de La Boétie; el político e historiador Etienne Pasquier, por su parte, precedente de la concepción nacionalista de la historia; el intelectual Jean Bodin, quien se ha considerado que realizó aportes al concepto de soberanía; el erudito editor Henri Estienne, encargado de recopilar y publicar muchos textos importantes de pensadores antiguos y el soldado-caballero Francois de La Noue, quien escribió varias obras con preceptos militares que han sido influyentes en soldados de distintas naciones y épocas.

de sus hermanos se inclinaron a favor del protestantismo. Esta situación dista de ser atípica en las familias de ese tiempo, sin embargo, como se verá a lo largo de este capítulo, esto quizás influyó de algún modo en posturas que manifestó: como su actitud tolerante frente a la diversidad de costumbres, su actitud moderada en medio de dirigentes con dogmas distintos o su actitud escéptica respecto al poder de la razón humana y su consecución de la verdad.

Siendo noble apenas por cuarta generación, fue el primero de su familia que renunció al apellido Eyquem, adoptando el nombre de la propiedad heredada, Montaigne. Su padre había visto desde su nacimiento una oportunidad para enaltecer a la familia, por lo que quiso brindarle una educación propia de la sociedad noble. Tras su campaña como soldado de Francisco I, el padre trajo de Italia ideas sobre la educación de los niños y sobre la manera de transmitir modales. Como conocedor de Erasmo y de las tesis de su obra *Plan de estudios* (1511), Pierre Eyquem organizó la educación de su hijo con un método de crianza que resultó peculiar, poniendo en práctica las ideas esenciales del filósofo de Rotterdam tales como: estimular la inteligencia y no tanto la memoria; otorgar un papel fundamental a los textos antiguos y al latín; respetar la libertad y la individualidad de los niños, procurando despertar en ellos el interés en diversos temas, y practicar cotidianamente la conversación (cf. Onfray, 2007b, 195).

Así pues, cuando Montaigne nació fue llevado con unos campesinos con el objetivo de que estuviera rodeado de austeridad, con los que permaneció los primeros dos años de su vida. Antes de empezar a hablar, fue llevado con un preceptor de origen alemán experto en lengua latina y se dieron órdenes de que en su presencia no se hablará más que en latín. Fue hasta los seis años que comenzó a familiarizarse con la lengua francesa, de modo que sus primeras lecturas estuvieron dedicadas a autores de la Antigüedad, principalmente latinos. A los diez años acudió al Colegio de Guyena, uno de los mejores colegios en Francia, donde estudió durante tres años. Después de su estancia allí, se trasladó un tiempo a París, y se cree que posteriormente estudió derecho en Tolosa, pues a los veintiún años substituyó a su padre como consejero del Tribunal de Auxiliares de Perigord. En este organismo jurídico conservó cargos hasta 1570, fecha en que vendió su título de canciller con el propósito de dedicarse de lleno a las letras. Se retiró entonces al castillo que había heredado tras la muerte de su padre, pero aunque pensó su retiro como algo definitivo no pudo ser así, ya que dejaría su casa para viajar durante varios meses: de 1580 a 1581

por Alemania, Suiza e Italia, y para desempeñar dos mandatos como alcalde de Burdeos a su regreso, de 1581 a 1585. En 1588 participó en negociaciones entre el católico Enrique III y el protestante Enrique de Navarra, más tarde conocido como Enrique IV. Constituiría, pues, sus *Ensayos* en los intervalos entre estas últimas actividades.

Como varios de sus biógrafos han distinguido, la explicación más evidente respecto a su idea de querer retirarse es que fue una decisión que tomó frente a los conflictos que había, dado que él mismo expresaría en su obra que su castillo era un retiro para reponerse de las guerras (cf. Montaigne, 2009, II, XV, 932). Esta decisión fue una manera de evadir la sociedad, pero se trató de una manera estructurada por la misma sociedad, ya que reflejaba el ideal del ocio estudioso característico del Renacimiento. Tanto para las élites de la Europa renacentista como para las de la antigua Roma la zona rural se asociaba al ocio cultivado (*otium*), mientras que la ciudad se asociaba al negocio en el sentido de ocupación política (*negotium*). El *otium* latino tuvo distintos significados, refirió al tiempo en el que una persona podía disfrutar de actividades como comer, jugar o descansar, pero sobre todo a la idea de retirarse del *negotium* (un negocio habitual) o de determinados asuntos para así poder participar en actividades que se consideraban valiosas, como la escritura, la oratoria y la filosofía. Fue especialmente significativo para hombres de negocios, diplomáticos, filósofos y poetas. En este punto hay que decir que el retiro a una zona rural implicaba un retiro espiritual en el cual se desplegaban acciones trascendentes para la vida diaria, aunque en algunos casos también adoptaba la forma de cierta crítica en contra de los menesteres políticos (cf. Burke, 2000, 137-147).

Montaigne está situado dentro de una larga tradición de rechazo a la vida pública, en particular, a la vida consagrada enteramente a las cortes y otras entidades públicas. Este rechazo fue expresado por muchos pensadores tanto antiguos como más cercanos a él. Como Horacio, uno de sus autores preferidos, del cual le fue bien conocida su poesía que elogia la vida retirada (*beatus ille*<sup>2</sup>); o el caballero gascón Guy de Faur de Pibrac con sus *Placeres de la vida rural* (1573), a quien admiraba por ser un espíritu ilustre; o bien, el obispo español Antonio de Guevara, cuyo

---

<sup>2</sup> Expresión latina que se traduce como “Dichoso aquel (que...)”, encontrada en un verso de un poema de Horacio que hace referencia a la alabanza de la vida sencilla, desprendida del campo, frente a la vida de la ciudad. El *beatus ille* fue un tópico importante en el Renacimiento.

*Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539) le fue igualmente bien conocido. Además en el siglo XVI era normal que la gente se percibiera vieja desde los cuarenta y que a partir de esa edad, o un poco antes, vendieran sus cargos o renunciaran a estos. Por ejemplo, el canciller Michel de l'Hospital, una figura admirada por el filósofo francés, que al igual que él organizó negociaciones entre católicos y protestantes, al fracasar en sus intentos se retiró en 1568 a sus posesiones de Vignay, donde se propuso llevar una vida tranquila y dedicarse a componer versos latinos (cf. Burke, 1985, 12). Por su parte, el autor de los *Ensayos* plantearía su retiro a los treinta y ocho años, del cual comenta en "La ociosidad":

Recientemente me retiré a mi casa, decidido a no hacer otra cosa en la medida de mis fuerzas, que pasar descansando y apartado de la poca vida que me queda. Se me antojaba que no podía hacerle mayor favor a mi espíritu que dejarlo conversar consigo mismo, y detenerse y fijarse en sí (Montaigne, 2009, I, VIII, 44).

Este interés en fijarse en sí mismo, su idea de retiro y la educación que recibió tuvieron influencia de la visión humanista que definió al Renacimiento, y de ella derivaron muchos de los intereses que tuvo a lo largo de su vida. Para entender los rasgos del humanismo, y el lugar que ocupa en éste, primero es necesario aclarar algunas cuestiones en torno al Renacimiento. Este término ha sido un asunto controversial puesto que se le han atribuido varios significados; se ha asumido como un periodo, como un acontecimiento o como un movimiento dentro de la historia de la Europa occidental, que abarcó aproximadamente los años de 1300 a 1600. Se ha discutido mucho sobre sus características distintivas, su valor, sus límites temporales, si tuvo varias etapas, así como sobre su existencia en tanto momento de ruptura respecto a la Edad Media y en tanto condición determinante para el progreso cultural posterior en Occidente.<sup>3</sup>

La versión más difundida sobre el Renacimiento lo presenta como una edad de esplendor, en la que hubo muchos avances en el arte, la literatura y las ideas. En esta versión, Italia con sus ciudades-estado ocupa una posición de líder intelectual y de modelo imitativo a seguir frente al

---

<sup>3</sup> Al respecto destacan por ejemplo los siguientes textos: Gombrich, Ernst. 1974. "The Renaissance: Period or Movement" en *Background to the English Renaissance: Introductory Lectures*, Inglaterra, Gray-Mills Publishing; Huizinga, Johan. 1980. "El problema del Renacimiento" en *El concepto de la historia*, México, FCE; Panofsky, Erwin. 2006. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, España, Alianza.

resto de Europa; y sostiene que el Renacimiento implicó un rompimiento tajante con la Edad Media, a la que se toma como un periodo oscuro de estancamiento. Un texto importante que sirvió para promover esta apreciación es *Historia de Francia* (1855) de Jules Michelet, pero aún más influyente fue, y sigue siendo para muchos, *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860) de Jakob Burckhardt. El Renacimiento se percibe en esta obra como un pasado lleno de belleza, y se utilizan primordialmente dos conceptos, el de “individualismo” y el de “modernidad”. Para este autor el Renacimiento es sinónimo de modernidad, pues explica que en la Edad Media la conciencia humana estuvo como cubierta por un velo, ya que el hombre sólo se reconocía a sí mismo como un miembro de una raza, pueblo, partido, familia u otra forma cualquiera de lo colectivo. Describe también cómo fue en Italia donde se desvaneció ese velo por primera vez, puesto que fue ahí donde el hombre empezó a estimarse como un individuo espiritual y se dio el comienzo de un gran desarrollo de actitudes y formas de vida que después se fueron propagando por el resto de los países europeos (cf. 2004, 141-170 y 251-306).

Algunos estudiosos que han discutido con las ideas promovidas por este autor han estimado matices respecto a la ruptura o continuidad de ellas entre los años que abarcan la Edad Media y los que abarcan el Renacimiento, así como el uso de este término en sus distintos significados. Se ha señalado que no debemos pensarlo como una especie de revolución cultural en la que hubo un rompimiento repentino con el pasado medieval, sino que más bien hubo un desarrollo gradual en el cual un número cada vez mayor de individuos se sentían insatisfechos por varias cuestiones, a la par de que progresivamente desplegaron una llamamiento particular por el pasado grecolatino y por exaltar la individualidad.<sup>4</sup> Del mismo modo, se ha señalado que tampoco debemos pensar que hubo un rompimiento repentino entre el Renacimiento y la Modernidad, siendo que varias vicisitudes del siglo XVI, como se verá más adelante, fueron decisivas en la transición de uno a otro.

---

<sup>4</sup> Hay quienes postulan, como Erwin Panofsky y Arnold Toynbee, que ese interés por la tradición clásica sería un fenómeno histórico recurrente, que hubo varios “renacimientos” tanto durante dichos años como posteriormente. Toynbee destaca que, contrario a lo que suele pensarse, los hubo en lugares fuera de la Europa occidental, como en el mundo islámico y el Lejano Oriente. V. Toynbee, Arnold. 1991. *Estudio de la Historia*, España, Alianza; Panofsky, Erwin. 2006, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, España, Alianza.

Se ha considerado importante estudiar la aportación de otros países en el Renacimiento mediante sus propios descubrimientos, pero también los conflictos ocasionados en aquellos años en diversas partes del mundo, junto con la transformación de valores económicos, políticos, sociales, filosóficos, religiosos y artísticos asociados a estos. Pues si bien es cierto que durante los siglos que abarcaron el Renacimiento se obtuvieron numerosos hallazgos culturales, e Italia fue un lugar favorecido en ello, también fueron años con contrariedades. No obstante, no todos los postulados de Burckhardt han sido puestos en duda y, por el contrario, se toman como descripciones certeras. Quizás el más estimado sea el del “desarrollo del individuo”. Para este historiador el mayor descubrimiento del Renacimiento fue el del individuo, manifestado por ejemplo en la competitividad o la búsqueda de fama por parte de artistas y miembros de la clase dirigente, el auge de las autobiografías y biografías o el auge de los autorretratos y retratos. En general, el interés en diversas áreas por exaltar la individualidad o la razón humana.

Por ejemplo, las autobiografías del Papa Pío II (escrita cerca de 1460), la de Benvenuto Cellini (quien empezó a escribir aproximadamente en 1560) o la del físico milanés Girolamo Cardano (escrita en 1575), corrían paralelas con el desarrollo del autorretrato en la misma zona y en el mismo período (basta con recordar a Pinturichio, Tiziano, Vasari, etcétera). Se ha mencionado que las afinidades entre la manera que tuvo Cardano de presentarse a sí mismo y la de Montaigne son particularmente sorprendentes; sin embargo, ninguna de las tres autobiografías italianas se hallaba impresa en la época en la que escribió el filósofo francés. La coincidencia temporal entre Cellini, Cardano y Montaigne reafirma, pues, que la conciencia de la individualidad era un fenómeno social (cf. Burke, 1985, 57).

Como señala Eugenio Garin, el despertar cultural que caracteriza desde sus orígenes al Renacimiento es, por encima de todo, su ávida afirmación del hombre, de los valores humanos en muchos campos: de las artes a la vida civil. Por ende, aquello que más impresionaba a los escritores y a los historiadores de la época, desde sus orígenes, fue esta preocupación por el hombre, por su mundo, por su actividad en el mundo. Pero si bien, añade Garin, la famosa cita de Burckhardt, sacada de Michelet, que dice: “la civilización del Renacimiento descubre primero e ilumina la entera, la rica figura del hombre” es exageradamente idealizada, también es verdad que hunde sus raíces en una realidad en donde la historia, los hechos, las figuras e incluso los

cuerpos de los hombres eran centrales: en donde pintores y escultores representaban inolvidables figuras humanas, y en donde filósofos como Giovanni Pico della Mirandola, pregonaban: “Gran milagro es el hombre” (*Magnum miraculum est homo*) (cf. VV:AA, 1990, 12).

Así que se ha demostrado que la cuestión de emplear el término Renacimiento no es sólo una iniciativa promovida por Burckhardt y otros historiadores, sino que fue una idea expresada en muchas obras de la época: “los humanistas hablaban con frecuencia del resurgimiento o renacer de las artes y de la erudición conseguido en su tiempo, tras un largo periodo de decadencia” (Kristeller, 1996, 115). Ciertamente, una de las características principales del Renacimiento, de cualquier modo en el que se entienda, y que está relacionada con dicha idea, es que hubo en él una revivificación significativa de la Antigüedad en distintos campos y con distintos medios, que interesó fundamentalmente a tres grupos sociales:

Los humanistas, que en general eran profesionales, maestros o notarios; los miembros de la clase dirigente, patricios, prelados o príncipes que extendían su mecenazgo a la nuevas formas de arte y del saber, y también los artistas, en su mayoría reclutados entre los hijos de los artesanos y tenderos de la ciudad (Burke, 1999, 45).

Las actividades propias de esta serie de figuras generaron caracteres nuevos: el artista, que no era solamente un artífice de obras de arte originales, sino que a través de su actividad transformaba su posición social, intervenía en la vida de la ciudad y caracterizaba sus relaciones con los demás; el arquitecto que trataba con el príncipe para construir físicamente la ciudad; y el humanista, el notario y el jurista, que se hacían magistrados y que a través de sus escritos adquirían un peso en la vida política (cf. VV:AA, 1990, 13). A todos ellos, les tocó vivir el desarrollo de cierta preocupación en relación a la educación, con la cual surgió una formación pedagógica atenta tanto a los asuntos civiles como a los políticos: la formación humanista o humanismo.

En cuanto a los términos humanista y humanismo hay que decir que son palabras flexibles cuyo significado también varía según quien las utilice. Por ejemplo, hoy en día se aplica la palabra humanista para calificar a cualquiera que tenga algún tipo de interés por los valores humanos. Sin embargo, estos términos están asociados fundamentalmente al Renacimiento. El origen de la palabra humanista se sitúa en el siglo XV, era parte del argot académico de los estudios

universitarios y calificaban con ella a los profesores de humanidades, de los *studia humanitatis*, antigua frase romana que englobaba el conjunto de cinco disciplinas intelectuales: la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la filosofía moral. En el estudio de cada una de éstas se incluía la lectura e interpretación de autores latinos y, en menor grado, de autores griegos. La frase *studia humanitatis* estuvo en uso en el siglo XVI y en épocas subsiguientes, e incluso hoy en día tiene ciertas resonancias cuando se emplea el término humanidades. Otra acepción al respecto se encuentra en la palabra *humanismus*, que en 1808 fue presentada por el educador alemán F. J. Niethammer para significar que la educación secundaria atendía ante todo a los estudios de los clásicos griegos y latinos, oponiéndola así a las demandas que se hacían sobre que la educación fuera más práctica y científicista.

Por lo tanto, con Paul Kristeller hay que distinguir que “el humanismo renacentista no era, como tal, una tendencia ni un sistema filosófico, sino más bien un programa cultural y educativo, en el cual se enfocaba y desarrollaba un campo de estudios importante pero limitado” (1996, 40); este campo tendió en sus inicios a tener una preocupación más bien de carácter literario que filosófico; poseían un gusto e interés por la forma y por los distintos matices en la presentación de las palabras. Fue a mediados del siglo XVI que la influencia de los *studia humanitatis* comenzó a abarcar otros campos y, por ende, se incluyeron en sus estudios asuntos de disciplinas como la filosofía y diferentes ciencias. En parte, esto se debió a que prácticamente todo estudiante recibía en la escuela secundaria una preparación humanística antes de adquirir una formación profesional en cualquiera de las disciplinas universitarias. El objetivo de dicha preparación era formar a los alumnos para una vida de servicio activo a la comunidad, proporcionándoles una base amplia y sólida de conocimientos, de principios éticos así como una capacidad de expresión tanto en el ámbito de la escritura como en el del habla. De tal modo que el humanista se veía obligado a desplegar una actividad de máximo carácter universal, desde el momento en que sus conocimientos no le servían sólo para el estudio objetivo de los clásicos, sino que presuponían una aplicación en la vida cotidiana (cf. Burckhardt, 2004, 147).

En el siglo XVI se realizaron gran cantidad de traducciones y ediciones de textos antiguos gracias al desarrollo de la imprenta. Ésta había sido inventada en 1450 por Johannes Gutenberg en Alemania, desde donde se difundió rápidamente por toda Europa. Contribuyeron a la

expansión de los valores humanistas tanto los estudiosos que se convirtieron en impresores como los impresores interesados en el estudio. Por supuesto, el redescubrimiento que se hizo de la Antigüedad afectó a las lenguas clásicas, la edición crítica de textos literarios, la filología, la historia y la filosofía; y algunos humanistas empezaron a señalar la necesidad de que en los *studia humanitatis* hubiera un estudio más detallado acerca de varios temas concernientes a la filosofía. Si bien en el Renacimiento el pensamiento filosófico fortaleció los vínculos con la literatura, las artes y las ciencias, no se abandonaron por completo los lazos teológicos constituidos en la Edad Media.

En las obras del Renacimiento se habla constantemente de dioses y héroes paganos, “justificándose la tendencia mediante el recurso familiar de la alegoría y reforzándosela con la creencia en la astrología; pero muy pocos pensadores, si hay alguno, se propusieron seriamente revivir los antiguos cultos paganos” (Kristeller, 1996, 94). Esto a pesar de que mucha gente tuvo un fuerte interés por lo oculto o lo mágico de ciertos elementos relacionados a ellos. El pensamiento renacentista fue más “humano” y secular, pero no por ello necesariamente menos religioso. Razón por la cual Kristeller apunta que: “la continuidad parcial de las tradiciones medievales, la introducción de fuentes y problemas nuevos, así como la búsqueda cada vez más abundante de soluciones nuevas e ideas originales hacen que el Renacimiento sea más bien una época de fermentación más que de síntesis respecto a la filosofía (185)”; de modo que el Renacimiento no consistió en un mero resurgir erudito de la cultura grecorromana. Cabe destacar que hubo entonces por parte de varios sectores cierta indiferencia e inconformidades en torno a la religión, que se manifestaron en varias actitudes. Sin duda la Reforma protestante y la Contrarreforma católica como respuesta para evitar el avance de las doctrinas protestantes circunscribieron el curso de ellas, junto con los problemas sociales y políticos que les procedieron, entre los que se encuentran las ya mencionadas guerras de religión acaecidas en las postrimerías del Renacimiento.

Aunque los valores de los humanistas se extendieron por toda Europa gracias a la adaptación de las universidades medievales a nuevas propuestas, el arraigado enfoque medieval de las instituciones de enseñanza fueron en principio un obstáculo para la difusión de ideas laicistas e individualistas que se empezaban a desarrollar. No obstante, dichas universidades

fueron modificando poco a poco los valores pedagógicos, atendiendo a los deseos de los Estados y de las burguesías que se fueron interesando en una enseñanza más utilitarista y orientada hacia la vida laica, y no exclusivamente hacia la formación de teólogos, como lo fue en la Edad Media. En Francia la difusión humanista fue más tardía que en otros países a causa de la resistencia escolástica por parte de la Sorbona ante las novedades procedentes de Italia. Sin embargo, hubo diversos contactos que fueron propiciando la expansión de las ideas humanistas, en gran medida gracias a los intercambios epistolares o académicos que se establecieron entre los propios humanistas. Tanto las universidades como las academias, los monasterios, las cancillerías y los museos fueron lugares que facilitaron varios encuentros. Por supuesto, también la circulación de pinturas, estatuas, documentos y otros objetos. Por ejemplo, el rey Francisco I, uno de los grandes mecenas del Renacimiento, fue una figura importante encargada de llevar a Francia muchas cosas vinculadas a los humanistas (cf. Burke, 2000, 49-63).

Ahora bien, para entender por qué Italia fue el epicentro de esa revivificación que se hizo de Roma y Grecia se debe tomar en cuenta que fue justo ahí donde se produjeron los logros originales, fue Roma y no Grecia el objeto de mayor veneración. Los humanistas estaban de algún modo redescubriendo a sus antepasados, e inclusive algunas familias nobles comenzaron a afirmar que descendían en línea directa de los antiguos romanos. Los vestigios de la Antigüedad –como tumbas, templos, anfiteatros, monedas, etcétera– evidentemente resultaban familiares a los italianos. Así pues, se revela que hubo una renovación de la tradición clásica en tanto que la imitación e inspiración en relación a ella se convirtieron en algo cotidiano, metódico y consciente; pero en Italia, al contrario de otros países, la tradición clásica realmente nunca fue algo remoto (cf. Burckhardt, 2004, 171-250).

Asimismo, es importante distinguir que el humanismo renacentista incluyó a un gran número de personas como para considerarse unilateral. No obstante, la mayoría de los humanistas compartieron los siguientes intereses: 1) una preocupación central respecto al hombre, al que generalmente se le otorgaba un lugar privilegiado en el universo; 2) una gran admiración por la Antigüedad clásica y 3) la creencia de que la sabiduría de ésta podría reconciliarse con las creencias religiosas de su tiempo. Montaigne compartió en cierto sentido esos intereses. Como da cuenta en su ensayo “Los libros”, muchas de sus obras predilectas eran

de pensadores antiguos (cf. 2009, II, X, 585-604). Mandó pintar cincuenta y siete máximas en las vigas de su gabinete, de la misma manera que el humanista Marsilio Ficino lo había hecho en las paredes del suyo en Toscana; veinticinco de las máximas eran griegas y treinta y dos eran latinas. Sin duda, un componente característico de los *Ensayos* es las más de mil cuatrocientas citas utilizadas, la mayoría de pensadores antiguos. Dos griegos y nueve romanos son citados con mayor frecuencia que otros postclásicos; siendo como favoritos en orden ascendente de importancia: Ovidio, Tácito, Heródoto, César, Virgilio, Diógenes Laercio, Horacio, Lucrecio, Cicerón, Séneca y Plutarco (cf. Highet, 1954, 285-305). Además, todos sus héroes fueron antiguos, menciona en su obra como hombres de excelencia a Sócrates, Homero, Alejandro Magno y Epaminondas. Sus primeras noticias sobre los avatares del mundo, antes que de su país, se refirieron a Roma y a sus ciudadanos más ilustres, al respecto comenta lo siguiente:

Me han criado desde mi infancia con éstos; he sabido de los asuntos de Roma mucho tiempo antes que de los de mi casa. Conocía el Capitolio y su situación antes de conocer el Louvre, y el Tíber antes que el Sena. He tenido más en la cabeza las costumbres y las fortunas de Lúculo, Metelo y Escipión que las de cualquier hombre de nuestro tiempo (Montaigne, 2009, III, IX, 1487).

Al igual que muchos humanistas, creyó que el estudio primordial del hombre debía enfocarse en reflexionar sobre la condición humana y no tanto sobre el universo físico. A pesar de esto, no ignoró temas estudiados por las ciencias físicas, estuvo por ejemplo al tanto de la teoría heliocéntrica o de las teorías del atomismo o el pleno vacío. Sin embargo, ese tipo de ideas no despertaron mucho su interés y supo de ellas más bien por aparecer en algunos planteamientos centrales de varios pensadores antiguos. Como lo fue para la mayoría de los humanistas, estos fueron su punto de referencia para juzgar los hechos de su tiempo y dedicó poco tiempo a los escolásticos, junto con el autor favorito de éstos, Aristóteles. No obstante, algunos pensadores retomaron en el Renacimiento las ideas del filósofo estagirita. Como sucede en todas las épocas, no todos se dedicaron a atender las mismas ideas. Por ejemplo, Montaigne tampoco atendió mucho el pensamiento de Platón, pese a que muchas ideas platónicas fueron muy exaltadas en el Renacimiento, expuestas especialmente en las doctrinas de la vida contemplativa, de la inmortalidad, de la dignidad del hombre y del amor platónico, de las que se ocuparon humanistas ejemplares como Marsilio Ficino, Nicolás de Cusa, y Pico della Mirandola.

De igual manera, también se ha indicado que hubo por esos años cierta influencia de ideas provenientes de otras tradiciones, como la árabe o la judía, y no sólo de la grecorromana.

Ciertamente, un rasgo distintivo del quehacer de los humanistas en cuanto a la forma de enunciar sus intereses fue la propensión a expresar la singularidad concreta, sus opiniones y sus experiencias personales, tendencia que como se mencionó aparece en la literatura descriptiva de la época así como en la pintura de retratos. Ésta encontraría su expresión filosófica más plena en Montaigne, quien refiere que su yo es el tema central de su filosofía (cf. Kristeller, 1996, 49), una filosofía que plantea estudiarse a sí mismo para con ello estudiar al hombre. Al respecto, Hugo Friedrich apunta:

Uno puede abrir los *Ensayos* al azar en cualquier pasaje y notamos que de algún modo siempre concierne al hombre. 'El estudio que estoy haciendo, el objeto de éste es el hombre' (II, 17, 481<sup>a</sup>). Montaigne destaca su tema predominante en este pasaje y otros similares constantemente, y casi de forma innecesaria. Pues ya sea para reflexionar sobre la Naturaleza, el ser, o Dios, siempre es con el propósito de caracterizar al hombre (1991, 93).<sup>5</sup>

En este propósito, se distinguió como un humanista especial, pues no sólo tuvo interés en el hombre del pasado o el de su entorno inmediato, sino que también valoró al hombre de otras culturas de su tiempo. Si bien la etnografía con su curiosidad por estudiar las costumbres exóticas fue floreciente en el siglo XVI.

El resurgimiento de la Antigüedad fue una causa importante para esto, dado que los antiguos ya habían mostrado un interés especial por otras culturas. Por ejemplo: "Sócrates, como nos recuerda Montaigne, consideraba el mundo entero como su ciudad natal, y los estoicos tenían ideales cosmopolitas semejantes. Heródoto, que fue muy estudiado en el siglo dieciséis, tenía un ojo perspicaz para el detalle etnográfico (...)". Aparte de los diversos pormenores acerca de costumbres extravagantes, "los clásicos ofrecieron esquemas conceptuales para interpretarlas" (Burke, 1985, 62). Pero aún más importante quizás fue el descubrimiento de América, pues éste supuso una confrontación social muy fuerte para el Viejo mundo. Por toda Europa comenzaron a circular historias acerca de aquellas lejanas tierras con sus formas de vida extravagantes, y las

---

<sup>5</sup> La traducción es mía.

posturas que surgían al respecto eran variables. Algunos mostraban cierta simpatía con sus habitantes pero la mayoría se inclinó por tener una actitud hostil, en gran parte, para justificar la conquista de sus tierras. Entre los libros que se conocieron muy bien en Francia que contaban sobre ellos –y que se sabe que el filósofo francés leyó por varias referencias que hace en su obra– se encuentran: *Historia general de las indias* (1552) del clérigo español Francisco López de Gomara, *Historia de un viaje a Brasil* (1578) del escritor y pastor calvinista francés Jean Léry, *Historia del nuevo mundo* (1565) del historiador italiano Girolamo Benzoni y *Curiosidades de la Francia Antártica*<sup>6</sup> (1558) del escritor y monje franciscano André Thevet.

Tuvo ciertamente un gran interés por todo lo proveniente de América: no sólo leyó textos que hablaban de las tierras descubiertas, conversó con navegantes que las habían explorado, compró diversos objetos traídos de ahí, e incluso tuvo la oportunidad de intercambiar algunas palabras con un indígena brasileño. Pese a que no fue el único en interesarse por las costumbres de otras culturas tuvo una actitud distintiva respecto al Nuevo Mundo en comparación con la que tuvieron muchos de sus contemporáneos. La podemos ver sobre todo en los ensayos “La costumbre y el no cambiar fácilmente”, “Los carruajes” y, aún más, en “Los caníbales”. En ellos ofrece descripciones detalladas de algunas prácticas singulares de varias culturas y denuncia la concepción común que había de identificar a sus habitantes como salvajes o bárbaros. En dicho último ensayo describe particularmente las prácticas de unos indios de Brasil, habla sobre su alimentación, sus rituales, la precariedad de sus viviendas, su falta de escritura o de saberes como la aritmética, su falta de jerarquías sociales y su práctica del canibalismo. Realiza allí la denominada “apología del caníbal”, señalando en principio lo siguiente:

Nada hay en esta nación que sea bárbaro y salvaje, por lo que me han contado, sino que cada cual llama ‘barbarie’ a aquello a lo que no está acostumbrado. Lo cierto es que parece que no tenemos otro punto de mira para la verdad y para la razón que el ejemplo y la idea de las opiniones y los usos del país donde nos encontramos (Montaigne, 2009, I, XXX, 279).

Denuncia así la arrogancia del europeo frente a las costumbres desconocidas, pese a que “esta creencia de Montaigne subyace a su oposición al cambio de leyes. Pensó que era mejor

---

<sup>6</sup> Se denominó como Francia Antártica a las tierras conquistadas de Brasil por parte del almirante francés Nicolás Durand de Villegaignon.

confiar en la costumbre que en la falible razón humana” (Burke, 1985, 66). Sin embargo, con su denuncia parece situar todas las culturas al mismo nivel, por lo cual se le ha señalado como un precedente importante del llamado relativismo cultural, la postura intelectual que analiza el mundo de acuerdo con los parámetros propios de cada cultura, que defiende la validez y la riqueza de todo sistema cultural y niega cualquier valoración absolutista ética o moral de los mismos. Fue un filósofo que consideró que atender a la gran variedad que hay en el mundo, en cuanto a opiniones, juicios, leyes y costumbres, nos adiestra a juzgarnos sabiamente, a ver más allá de nuestros ojos y a advertir las limitaciones de la razón (cf. Montaigne, 2009, I, XXV, 202).

Ahora bien, otro punto importante relacionado a esta actitud tolerante frente a la diversidad es que condenó la exterminación de muchos pueblos a causa de la colonización de América, de la cual dice en su ensayo “Los carruajes”: “Jamás la ambición, jamás las enemistades públicas empujaron a los hombres a tan atroces hostilidades mutuas, y a calamidades tan miserables” (2009, III, VI, 1361). Sabía muy bien que los españoles habían mencionado al canibalismo de los indios como justificación para someterlos a la esclavitud, de modo que su apología puede fungir como crítica a las políticas de colonización. Así pues, continúa su reflexión sobre esta práctica:

No me enoja que señalemos el bárbaro horror que hay en tal acción, pero sí que juzguemos bien acerca de sus faltas y estemos tan ciegos para las nuestras. Creo que hay más barbarie en comerse a un hombre vivo que en comerlo muerto; en desgarrar, con tormentos y torturas, un cuerpo lleno aún de sensibilidad, hacerlo asar cuidadosamente, hacer que lo muerdan y maten perros y cerdos –como lo hemos no sólo leído sino visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos, y, lo que es peor, bajo pretexto de piedad y religión– que en asarlo y comerlo una vez muerto (2009, I, XXX, 285).

La originalidad de estas palabras, como dice Burke, no se encuentra solamente en que expresan una opinión favorable de los habitantes del Nuevo Mundo, sino que al abordar el tema del canibalismo invirtió un argumento convencional al sostener que los europeos eran los verdaderos bárbaros (cf. 1985, 64). Puso en duda frente a las atrocidades llevadas a cabo en las conquistas y en las guerras la grandeza de la razón que la mayoría de sus contemporáneos

enaltecía, que por supuesto vinculaban exclusivamente con las conductas provenientes de las civilizaciones europeas.

Cabe mencionar que hoy en día muchos asumen al canibalismo como una práctica bárbara, como una costumbre salvaje propia de individuos carentes de cultura. Pero si entendemos este último término en su sentido más general (en su sentido antropológico), es decir, en tanto propensión o habilidad de desarrollar maneras de transformar y llevar a la práctica lo que se piensa, lo que se siente y lo que se cree, resulta interesante considerar –como lo hizo Montaigne– que el canibalismo es un hecho cultural: los animales no se comen a sus semejantes conforme a reglas precisas de troceado, cocción y reparto, significantes o simbólicas. Sólo los hombres son capaces de introducir en el ejercicio de comer a su prójimo un sentido descifrable.

Como explica Michel Onfray, en su sugerente *Antimanual de filosofía*, las razones difieren entre el canibalismo de violencia política o accidental y el canibalismo ritual (cf. 2007a, 47-53). En el primer caso se practica la victimización sacrificial para administrar un odio visceral y deshacerse de él. En el segundo, se asegura la supervivencia y se niega la muerte que nos amenaza transformándola en energía vital capaz de permitir la satisfacción de necesidades naturales fundamentales, como alimentarse y disponer de proteínas en un medio en el que escasean los alimentos. En el caso del canibalismo ritual y sagrado, los hombres escenifican una teatralización precisa que supone la transmisión de maneras de pensar y actuar dentro de la tribu. No se mata entonces para comer, se come al que está muerto, con lo cual se difunde una actitud ante la muerte. Puesto que sólo los hombres hemos generado diversas respuestas para vivir con el hecho de tener que morir. Sin embargo, en este punto hay que decir que han existido asimismo muchos casos en los cuales se ha practicado el canibalismo no por responder a una costumbre ancestral o a una situación límite que pusiera en riesgo la sobrevivencia sino en respuesta a un juicio provocado por algún trastorno mental. Desde luego, el asunto es controversial, y no hay un consenso universal ni concluyente sobre los límites, causas, semejanzas y diferencias existentes respecto a todos los casos, que pudiese establecer criterios de explicación junto con todas las posibles justificaciones.

A pesar de ello es posible defender que el canibalismo en varios casos es más bien una práctica de algunas civilizaciones que manifiesta un modo de cultura singular, con cierto refinamiento que tendría que ver con sus concepciones sobre el mundo, y no con la noción de barbarie a la que se suele corresponder en sentido negativo con la naturaleza o lo carente de cultura. Pero, sobre todo, deberíamos considerar –como lo hizo también Montaigne– los motivos por los cuales los hombres no solamente hemos generado diversas respuestas para vivir con el hecho de tener que morir, sino que también hemos constituido diversas maneras de ejercer injusticia entre nosotros. Se justifican múltiples crueldades e intereses vanos en las operaciones llevadas a cabo en acontecimientos como las conquistas o las guerras, siendo en muchas ocasiones peores que prácticas como el canibalismo.

Ahora bien, por otro lado hay que señalar que parece utilizar la apología del caníbal para hacer una defensa de la naturaleza frente a la sofisticación de la cultura europea, pues afirma con respecto a los indios:

En ellos están vivas y vigentes las verdaderas y más útiles y naturales virtudes y propiedades, que hemos bastardeado en éstos, acomodándolos al placer de nuestro gusto corrompido. (...) no es razonable que el artificio gane al punto de honor sobre nuestra grande y poderosa madre naturaleza (Montaigne, 2009, I, XXX, 279).

Pese a que no pretendió promover un retorno a la naturaleza, instando a vivir conforme a las prácticas de esos indios u otras civilizaciones afines, elogió que el comportamiento de éstos estuviese basado en principios tan sencillos, pues describe que vivían felices no deseando más que aquello que lo que les prescribían las necesidades naturales, ni tenían interés en desarrollar diversas actividades para la acumulación de bienes materiales. Así, reconoció en ellos lo que para él fue el grado sumo de la sabiduría para la vida: tener la cualidad de saber gozar leal y felizmente de la propia condición (cf. 2009, III, XIII, 1668).

Para finalizar su apología, el filósofo francés refiere una larga conversación entre el rey Carlos IX de 12 años de edad y tres indígenas llegados de la Francia Antártica, a los que se les había mostrado el estilo de la cultura europea y se les preguntó qué les había parecido:

Dijeron que les parecía, en primer lugar, muy extraño que tantos hombres mayores, barbudos, fuertes y armados como los que había alrededor del rey –es verosímil que se refirieran a los suizos de su guardia– se sometieran a la obediencia de un niño y que no se eligiera más bien a uno de ellos para mandar; en segundo lugar que habían observado que, entre nosotros, había hombres llenos y ahitos de toda suerte de bienes, mientras que sus mitades –tienen una manera de hablar por la que llaman a los hombres mitades unos de otros– mendigaban a sus puertas, demacrados por el hambre y la pobreza; y les parecía extraño que esas mitades necesitadas pudieran soportar una injusticia así sin coger a los otros por el cuello o prender fuego a sus casas (2009, I, XXX, 293).

Como observa Jean Lacouture, al narrar tal suceso, Montaigne abordó dos problemas que constituirían la trama de la historia europea durante los cuatro siglos siguientes: el del origen dinástico del poder y el de la justicia social. Consiguientemente, las palabras y prácticas de los “bárbaros” recogidas por él resultaron muy adecuadas para pensar, antes de Denis Diderot y de Jean-Jacques Rousseau, la famosa cuestión de saber quiénes son salvajes en relación a la naturaleza y en qué sentido podría ser bueno o malo serlo (cf. Lacouture, 1999, 163).

Por lo que se refiere al interés que tuvo en apreciar la diversidad del mundo, hay que añadir que podemos observarlo también en el registro que llevó en un diario sobre sus viajes por Alemania, Suiza e Italia. De este diario habla particularmente en su ensayo “De la vanidad”, donde dice:

Viajar me parece un ejercicio provechoso. El alma se ejercita continuamente observando cosas desconocidas y nuevas. Y yo no conozco mejor escuela, para formar la vida, como he dicho a menudo, que presentarle sin cesar la variedad de tantas otras vidas, fantasías y costumbres diferentes, y darle a probar la tan perpetua variedad de formas de nuestra naturaleza (Montaigne, 2009, III, IX, 1451).

En sus viajes se detuvo a menudo a conversar con seguidores de varias religiones y mostró un ávido gusto por saber sus opiniones y prácticas. Aunque no destinó este diario para ser publicado, y por ello no se propuso darle una estructura formal, ahí encontramos diversos comentarios sobre los lugares que visitó. Por ejemplo, gracias a él sabemos que:

En Alemania interrogó a los luteranos acerca de su teología; en Suiza a los swinglianos y calvinistas. En Verona, visitó una sinagoga y habló con los judíos acerca de sus ritos. Asimismo, fue también

allí a la misa mayor de la catedral y observó por una vez con sorpresa cómo los italianos charlaban de espaldas al altar y con los sombreros puestos durante la ceremonia. En Toscana dialogó con una mujer del campo que tenía una reputación como poeta y le pidió que le compusiera unos versos. En Roma, asistió a una circuncisión, un exorcismo y una procesión de flagelantes, haciendo notar –en razón del calzado que llevaban– que los flagelantes eran gentes pobres que probablemente se azotaban por dinero (Burke, 1985, 65).

Leemos también ahí, de mano de uno de sus acompañantes, que:

El señor de Montaigne, para probar por completo la diversidad de costumbres y de maneras de ser, se dejaba servir por todas partes según la moda de cada lugar, fuese cual fuese la dificultad que encontrase (...) Decía que toda su vida había desconfiado del juicio de otros sobre el tema de las comodidades en los países extranjeros, puesto que la gente no sabe comer sino según la disposición de sus hábitos y la costumbre de su cuidad (*Journal de voyage* citado en Lacouture, 1999, 280).

En fin, a propósito de estas y otras tantas observaciones que encontramos en este diario, podemos distinguir a este filósofo como “el escéptico práctico, que quiere averiguarlo todo por sí mismo, más bien que al escéptico metafísico, que duda de la evidencia de sus sentidos” (Burke, 1985, 65), como lo fue Descartes. Si bien, como se verá en el siguiente apartado, fue representante del escepticismo antiguo y, por consiguiente, asumió dudas respecto de la validez que pueden otorgar los sentidos en relación al conocimiento, siempre mostró en la práctica cotidiana cierta confianza en poner a prueba sus sentidos y apreció todas las experiencias que derivaban de ello.

Como consecuencia de identificar todas estas consideraciones, hay quienes dicen que más que como un humanista debe ser tomado como un crítico de estos. Por tanto, se ha estimado que formó parte de una especie de “Contra-Renacimiento” o que fue una figura clave del pensamiento libertino del siglo XVII<sup>7</sup>, puesto que muchos de los libertinos incorporaron a sus

---

<sup>7</sup> El uso del término “libertino” siempre ha sido peyorativo, ha connotado ateísmo, cinismo, hedonismo e inmoralidad sexual. Se distinguen como pensadores libertinos a una serie de autores que expresaron en sus obras cierto interés por querer liberarse de las trabas provocadas por los dogmas comunes, que se inclinaron en desafiarlos. La mayoría hacían con ello una reivindicación positiva del cuerpo en oposición al papel que le otorga la tradición judeocristiana.

ideas elementos esenciales de su pensamiento. Pese a que vivió años antes del florecimiento de este tipo de pensamiento ha sido percibido como libertino por varias razones: porque tuvo escasa confianza en la razón humana; porque le otorgó un lugar significativo al cuerpo; porque no fue un neoplatónico como gran parte de los humanistas y porque hizo gran uso de fuentes antiguas pero no pensó que la autoridad de los antiguos fuese decisiva. Se ha señalado también que de algún modo fue demasiado individualista para ser un humanista típico, pues para los tratamientos que hace en sus *Ensayos* sobre diferentes tópicos otorga una gran atención a la exploración de sus propias observaciones y experiencias. Pero solamente es posible considerarlo determinantemente como un crítico del humanismo si se cree que todos los humanistas fueron acríticos con el pensamiento antiguo, con las manifestaciones culturales de su tiempo y respecto al hombre. Sin embargo, hay que aclarar en este punto que no todos los humanistas fueron inconscientes de las debilidades o errores humanos, y lo demostraron en algunas de sus ideas.

Lo más apropiado entonces es pensar que el Renacimiento fue un periodo que tuvo varias etapas y habríamos de situar a Montaigne en una etapa tardía, cuyas actitudes hubieran sido impensables sin la existencia de un primer curso. Desde este punto de vista, se puede retomar la división que hace Burke al respecto. Para este historiador el Renacimiento comenzaría con el redescubrimiento de la Antigüedad en Italia desde principios del siglo XIV hasta finales del siglo XV, y de ahí las repercusiones que se fueron suscitando por el resto de Europa; después continuaría una etapa de apogeo, aproximadamente de 1490 a 1530, en la cual los italianos llegaron a pensar que eran capaces de competir con los antiguos en términos de igualdad, mientras que los artistas, escritores y estudiosos de otros países comenzaron a competir a su vez con ellos. Después, comenzaría alrededor de 1530, hasta los primeros años del siglo XVII, lo que suele identificar como el Renacimiento tardío, en el cual varios individuos y grupos en diversas partes de Europa pudieron propiciar dudas y aportes particulares en torno a los intereses iniciales del humanismo, traduciendo el estilo clásico e italiano a lenguajes y problemáticas locales (cf. 2000, 21).

Consiguientemente, hemos de apreciarlo como un humanista de una generación especial, que se enfrentó a dificultades distintas de las de sus predecesores; dentro de ellas se encuentran varios asuntos relacionados a un hecho que fue determinante para la filosofía: el resurgimiento

del escepticismo antiguo durante el siglo XVI. Como se verá a continuación, si su pensamiento fue más abierto que el de muchos otros pensadores renacentistas fue debido a su actitud escéptica que colocó distancia delante de las pretensiones comunes tanto de reyes y eruditos como delante de las sublimes declaraciones sobre el hombre y el poder de su raciocinio.

## 1.2 Humanismo y escepticismo

Con el humanismo renacentista resurgieron en diferentes formas muchas ideas provenientes de doctrinas antiguas. Montaigne estuvo especialmente al tanto del estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo, y en sus *Ensayos* da muestra de la influencia que ejercieron en sus reflexiones. Tomando en cuenta esto, Pierre Villey planteó en su obra *Las fuentes y la evolución de los Ensayos de Montaigne* dividir su pensamiento en tres partes: por un lado, un período con una influencia de parte del estoicismo y de las ideas de su amigo Étienne de La Boétie, anterior a la publicación de la primera edición de la obra en 1580 hasta aproximadamente 1575; por otro, un periodo constituido por una crisis escéptica de 1575 a 1576, y resultado de la lectura de Sexto Empírico; y finalmente un periodo con una influencia de parte del epicureísmo, en el que supone que Montaigne manifestó una confianza significativa en la bondad del hombre. Conjuntamente, Villey plantea que estos tres periodos corresponden más o menos con los tres libros que conforman los *Ensayos*. Sugiere así que el pensamiento de este filósofo habría evolucionado de acuerdo a la influencia que ejercieron ciertos pensadores en la realización de cada libro.

Ahora bien, aunque los estudios que emprendió Villey ayudaron a rastrear todas las fuentes utilizadas en los *Ensayos* y propiciaron a su vez otros estudios importantes, hay que tener cuidado al hablar de evolución en el pensamiento de Montaigne. Pues cuando referimos la evolución del pensamiento de alguien, trazando una división con distintos estadios, con frecuencia se entiende que con el surgimiento de cada estadio habría una suerte de abandono o superación del estadio anterior, idea muy lejana a las pretensiones que éste tuvo. Por ello, frente a la “tesis de evolución” de Villey, quizás resulta más apropiado considerar la denominada “tesis del movimiento” de Jean Starobinski, de su obra *Montaigne en movimiento*, en la cual apunta que el estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo se mueven por todos los *Ensayos*; no importando el tema tocado, su autor dialoga con estas escuelas sin detenerse por completo en alguna. Es decir, que si bien a la hora de constituir su obra en ciertos momentos se vio más influenciado por

una escuela que por otra y, por ende, se pueden notar más ideas a favor del estoicismo en los ensayos del primer libro, una visión más escéptica en los del segundo libro y más ideas a favor del epicureísmo con un tono en cierto sentido más optimista en los del tercer libro, es necesario identificar que no pretendió que ésta fuera vista como un tratado que implicara algún tipo de evolución temática o conceptual, ni como un sistema que intentase dar un orden de ideas con estadios conectados a dichas escuelas. Al respecto dice lo siguiente:

No tengo duda alguna de que hablo con frecuencia de cosas que los maestros del oficio tratan mejor y con más verdad. Esto es meramente el ensayo de mis facultades naturales, y en absoluto de las adquiridas; y quien sorprenda mi ignorancia, nada hará contra mí, pues difícilmente voy a responder ante los demás de mis opiniones si no respondo de ellas ante mí, ni las miro con satisfacción. Si alguien va a la búsqueda de la ciencia, que la coja, allí donde esté. Por mi parte, de nada hago menos profesión. Esto son mis fantasías, y con ellas no intento dar a conocer las cosas, sino a mí mismo (Montaigne, 2009, II, X, 585).

Así pues, habría querido más bien que sus *Ensayos* fueran vistos como una amplia y variada red de pensamientos, suscitada no sólo por su experiencia de lectura de los antiguos sino por factores de diversa índole. De modo que no parece haberse preocupado de que en partes se exaltara en mayor o en menor grado alguna doctrina, sino que las doctrinas estimadas ocasionaban diversas reflexiones que lo ayudaban en su estudio de sí. Y, además, se puede decir con Juan Arnau que en consonancia con ese designio Montaigne procuró dar la impresión de que no estudiaba u hojeaba los libros de su biblioteca con un método particular, que no rectificaba sus textos y que arrojaba sobre ellos lo que se le ocurría en el momento; refiere por ejemplo sobre la elaboración de algunos de sus escritos: “Suelo empezar sin plan; el primer trazo acarrea el segundo” (2009, I, XL, 345); “Añado pero no corrijo” (2009, III, IX, 1436). Al margen de la veracidad de dicha pretensión, que manifestó en innumerables ocasiones, es evidente para cualquiera de sus lectores que presenta sus ideas de manera deliberadamente asistemática, a veces poniendo en entredicho lo que otros daban por indiscutible sin comprometerse él mismo con una solución; reuniendo asimismo historias que oía o leía, historias de la Antigüedad o historias de la corte, de campañas militares, de emperadores, de filósofos, de magistrados, de aristócratas o de gente corriente, historias que de alguna forma guardan relación con lo que le interesaba. No garantiza

ninguna certeza y confiesa que toma prestados temas que otros han tratado (cf. Arnau, 2014, 348-353):

Que se vea en lo que tomo prestado, si he sabido elegir con qué dar valor o auxiliar propiamente a la invención, que procede siempre de mí. En efecto hago decir a los demás, no como guías sino como séquito, lo que yo no puedo decir con tanta perfección, ya sea porque mi lenguaje es débil, ya sea porque lo es mi juicio. No cuento mis préstamos, los peso. Y, si hubiese querido valorarlos por su número, me habría cargado con dos veces más. Todos ellos, o casi, son de nombres tan famosos y antiguos que me parece que se nombran suficientemente sin mí. Si trasplanto alguna razón, comparación y argumento a mi solar y los confundo con los míos, a veces he omitido expresamente indicar el autor, para poner coto a la ligereza de esas opiniones altivas que se abalanzan sobre toda clase de escritos, en especial escritos recientes de hombres aún vivos y en lengua vulgar –ésta admite que cualquiera hable de ellos, y me parece demostrar que también la concepción y el designio son vulgares–. Quiero que le den un golpe a Plutarco en mi nariz, y que se escarmienten injuriando a Séneca en mí. Tengo que embozar mi debilidad bajo estas autoridades (Montaigne, 2009, II, X, 586).

Ahora bien, sobre las ideas de dicho séquito hay que reconocer que, al igual que los estoicos, Montaigne creyó que frente a cierto determinismo que estructura al mundo, es decir, frente a la dependencia en la que estamos respecto a leyes que rigen las cosas que lo constituyen, una de las principales tareas que tiene cada individuo es ocuparse de sí mismo. Pero si bien proclamó llevar a cabo esta tarea mediante un incesante cultivo de la conciencia, procurando preservar su libertad como condición para la paz interna, desde el primer texto de sus *Ensayos* hasta el último subraya la variedad de juicios existentes así como las dificultades que se presentan para evaluarlos.<sup>8</sup> Nos advierte en “Puede lograrse el mismo fin con distintos medios”: “¿Qué duda cabe de que el hombre es un objeto extraordinariamente vano, diverso y fluctuante? Es difícil fundar un juicio firme y uniforme sobre él” (2009, I, I, 12), pues inclusive “jamás dos hombres juzgaron lo mismo de la misma cosa, y es imposible ver dos opiniones exactamente similares, no

---

<sup>8</sup> En este punto hay que señalar que cuando este filósofo habla de conciencia, razón, juicio y pensamiento lo hace de forma variable, a veces intercambiable. Habla de ellos como elementos propios del alma y no establece algún tipo de jerarquía o categorización fija al respecto.

ya en hombres distintos, sino en el mismo hombre en momentos distintos” (2009, III, XIII, 1593), asiente en “La experiencia”.

En su obra hubo de llevar registro de sus distintos modos de pensar, por lo tanto fue consciente de que si ésta se tomaba como una unidad varias partes concordaban pero otras no, y por ello parece no haberle importado que las ideas que retomaba de otros pensadores se contrapusieran. Esta inquietud que manifestó en cuanto a la variedad de juicios refleja su cercanía con el escepticismo. *Que sais-je?* (¿Qué sé yo?), es la frase que la posteridad ha asociado más a Montaigne (cf. Burke, 1985, 23), frase desde luego presente en su obra y que además mandó grabar en la cara de una de sus medallas, mientras que en la otra cara figuraban la palabra griega *epejo* –que significa “suspendo el juicio”– junto con los platillos de una balanza, en suspensión y equilibrados. Muchas de las frases que mandó pintar en las vigas de su gabinete aluden a una actitud escéptica, la mayoría tomadas de la obra de Sexto Empírico y del *Eclesiastés*.

Como observa Eusebi Colomer, el estoicismo y el escepticismo le habrían servido como herramientas para sacar a la luz en toda su desnudez el fondo de la condición humana, con las cuales se trazó el objetivo de conquistar la libertad espiritual. Para este filósofo lo mejor para la vida es tratar de aceptar la propia condición tal como a Dios le ha placido dárnosla, sin ilusiones ni engaños, con un arte de vivir que, como observa Colomer, roza con el epicureísmo, al proponer cierta ascesis de los deseos destinada a mantener la tranquilidad del alma para su perfeccionamiento; pero que al mismo tiempo también recuerda el de la sabiduría de la vida del autor del *Eclesiastés* por su interés en remarcar las miserias y limitaciones humanas. (cf. 1997, 37). Por ello, añade este autor, Abbagnano reconoce muy bien que:

En Montaigne el humanismo alcanza su equilibrio. El hombre ya no se exalta sino que se acepta a sí mismo por lo que es (...) Montaigne hace de la ‘diferencia’ el pivote de su pensamiento antropológico. Los hombres son distintos entre sí, no sólo como individuos, sino también como miembros de un grupo humano concreto. Las normas válidas para unos, no lo son para otros. (*Diccionario de filosofía* citado en 37).

Pues hay que recordar que no sólo fue sensible al mundo de la tradición grecolatina sino también al del Nuevo Mundo, y “en estos dos mundos recién descubiertos percibió Montaigne la

relatividad de las realizaciones intelectuales, culturales y sociales del hombre, relatividad que había de socavar todo el concepto de naturaleza del hombre y su lugar en el cosmos moral” (Popkin, 1983, 82); y asimismo hay que recordar que fue sensible al hecho de que en la época en la que vivió las personas se enfrentaban con un problema urgente: el tener que elegir qué forma de cristianismo era mejor, si el de los católicos o el de los protestantes. Vivió en un tiempo vacilante en el que tanto partidarios como teólogos de cada facción fueron socavando los fundamentos de las creencias del otro, a la par de que les surgían ciertas perplejidades acerca de sus propias creencias.

A mediados del siglo XVI, la Iglesia católica desplegó modificaciones significativas. El Concilio de Trento reunido por primera vez en 1540 (pero que publicó sus principales resoluciones en 1562 y 1563) fue sin duda uno de los acontecimientos más sombríos en la historia del catolicismo, ya que definió la ortodoxia a propósito de ciertas cuestiones que previamente o bien habían estado abiertas o bien al menos entreabiertas, que ahora involucraban preceptos muy estrictos, por ejemplo, sobre los sacramentos, la ordenación sacerdotal, la lectura de los libros sagrados, la tradición apostólica, etcétera. La ortodoxia se reforzó mediante la Inquisición y el Índice de los libros prohibidos y, desde luego, el resultado de sus resoluciones agravó los embates entre católicos y protestantes. Además, durante las guerras de religión no todos lucharon con motivos estrictamente religiosos y modificaban sus posturas de acuerdo a sus propios intereses en cada circunstancia. Las guerras tenían una dimensión política en tanto fungieron como mecanismos para defender el régimen monárquico. Los conflictos se exacerbaban por los problemas que había entre las casas nobiliarias que abanderaban las facciones religiosas, así que de 1574 a 1588 la suerte del reino de Francia se jugó en manos de tres Enriques, el de los Valois, el de los Borbón y el de los Guisa. Se suscitaron, como suele ocurrir en los periodos de intensos embates, cuestionamientos acerca del poder político, entre ellos, la interrogante de dónde residía o debería residir el poder.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Hubo, básicamente, dos maneras de defender el régimen monárquico. Una defendía que el poder del rey procedía del pueblo, que dicho poder era limitado y que, en determinadas circunstancias, la rebelión contra el gobierno estaba justificada. La otra posición defendía que el poder del rey procedía de Dios y no del pueblo, que ese poder no estaba repartido o limitado sino que era absoluto y, por consiguiente, la rebelión contra el gobierno no estaba justificada.

Por otro lado, hay que reconocer otra cuestión importante acaecida en ese tiempo, el quiebre definitivo del feudalismo por el predominio absolutista de los reyes y la adquisición de libertades por parte de algunos sectores de la población. Por esos años se constituyó una elevada clase burguesa compuesta por personas que habían hecho fortuna en ciertas ramas lucrativas de la industria, tales como la carnicería, el comercio de paños o la orfebrería, y por personas del mundo de las finanzas que hicieron negocio como funcionarios del rey u otros grandes regentes. Estos burgueses recién enriquecidos (dentro de los que se encontraba la familia de Montaigne) compraban todo tipo de bienes e incluso importantes señoríos, y con frecuencia algunos recibían títulos nobiliarios. Este fenómeno social se desplegó a lo largo del siglo XVI, propiciando una extensión del comercio que aumentó la circulación de la moneda pero con ello su inflación; lo cual arruinó a la antigua nobleza y debilitó a los estratos sociales más bajos, ya que los salarios de los trabajadores tuvieron considerables bajas a consecuencia de la depreciación monetaria.

Hubo, pues, luchas entre la burguesía y el proletariado que complicaron los enfrentamientos de las guerras; además de que se presentaban periódicamente levantamientos provocados por el hambre y la miseria que dejaba tanto la guerra como las epidemias de peste (cf. Horkheimer, 1982, 141). Y así se fue diezmando a la sociedad con los principios culturales, políticos y económicos que le subyacían. Por lo que no es sorprendente entonces que en medio de este escenario Montaigne se viera particularmente atraído por el escepticismo. Sin embargo, la crisis escéptica que identifica Villey no constituiría un periodo de su pensamiento sino la experiencia que serviría como punto de partida para abordar las preocupaciones que tenía sobre su entorno, con las cuales abordó sus principales concepciones sobre el mundo y el hombre.

De acuerdo con Richard Popkin, tras cierta indiferencia generalizada en torno al escepticismo durante la Edad Media, se desarrolló una recuperación especial de éste a finales del siglo XVI, en gran medida gracias al descubrimiento de los manuscritos de Sexto Empírico y a sus diversas ediciones. Este hallazgo habría coincidido con la ruptura protestante en el seno de la Iglesia y la querrela central respecto a la norma apropiada sobre el conocimiento religioso o lo que se conoce como la discusión sobre “la regla de fe”. En esta discusión se retomó uno de los problemas clásicos del escepticismo antiguo, el problema del criterio de verdad, el cual primero se planteó en las disputas teológicas pero después surgió con relación al conocimiento natural

(cf. Popkin, 1983, p. 22). Hubo entonces un interés por el escepticismo antiguo y una reanudación en la aplicación de sus ideas a los problemas de la época. Estas ideas llegaron a manos de pensadores renacentistas principalmente por los escritos de Sexto, aunque también fueron relevantes otras obras escépticas como las de Cicerón o el relato de los antiguos movimientos escépticos que se halla en las *Vidas de los filósofos ilustres* (III. d. C.) de Diógenes Laercio. Popkin afirma que los escritos de Sexto parecen haber tenido un papel predominante, pues en ellos hay una presentación completa sobre las asunciones del escepticismo pirrónico; asimismo, afirma que Montaigne fue el pensador que más absorbió la influencia de Sexto y el que mejor aplicó sus escritos a los problemas de la época.

Ahora bien, hay que distinguir que el escepticismo como visión filosófica, es decir, como postura que plantea dudas acerca de lo adecuado o lo fidedigno de las pruebas que puedan ofrecerse para justificar alguna proposición, y no como serie de dudas concernientes a las creencias religiosas, tuvo orígenes en el pensamiento griego pero desarrolló postulados teóricos decisivos en el periodo helenístico, muchos de ellos provenientes del escepticismo pirrónico al que perteneció Sexto. Si bien los sofistas del periodo clásico ya habían postulado la relatividad del conocimiento en general, fueron los filósofos escépticos del periodo helenístico los que establecieron principios teóricos más estructurados respecto a la relatividad gnoseológica y sus consecuencias sociopolíticas.

Max Horkheimer destaca que el escepticismo desplegó ilustres representantes tanto en el periodo helenístico (323. a. C.-30 a. C.) como en el Renacimiento tardío. A pesar de las profundas diferencias existentes entre los sistemas económicos derivados de las polis formadas en la Grecia clásica y de las ciudades implicadas en el proceso de formación de los Estados modernos, los fenómenos de transición de dichos periodos presentaron ciertas semejanzas. En ambos casos sobre el suelo de una antigua cultura urbana se produjeron restratificaciones y luchas sociales. En ellas, los poderes centralizados se disputaron en asumir el papel histórico dirigente e individuos altamente avanzados y procedentes de la burguesía urbana vieron el mundo inmerso en un desarrollo político que puso en tela de juicio los factores comunes de la vida ordenada: eficiencia calculada a largo plazo, seguridad personal, colaboración entre los partidos y desarrollo de la industria, las artes y la ciencia. Aunque en muchos tiempos se ha visto amenazado el orden

social, ambos periodos tuvieron estadios de agitación permanente (cf. 1982, 139). Horkheimer presenta también a Montaigne como una de las figuras más importantes en la historia del escepticismo, por haberse inspirado particularmente en Sexto y, por ende, haberse preocupado ante todo por la ética individual y el comportamiento político.

Así que si el escepticismo desplegó reflexiones significativas en el periodo helenístico fue debido, al igual que en el siglo XVI, a un panorama de crisis, el cual en su caso generó un desconcierto generalizado que siguió al derrumbe de la estructura de organización propia de las polis de la Grecia clásica. Hubo entonces también un indudable progreso en la información etnográfica e histórica, pues las costumbres, religiones y mitos de los pueblos incorporados por la fuerza al ámbito helenístico pasaron lentamente a formar parte del acervo cultural del mundo griego. Por supuesto, esto ocasionó cuestionamientos sobre los presupuestos habituales tanto de la organización política como del pensamiento filosófico. De ahí resurgió la idea de la relatividad universal del conocimiento, pero ahora con diversos principios sobre la imposibilidad de establecer criterios capaces de permitir un discernimiento seguro entre lo verdadero y lo falso, que fueran siempre válidos para diferentes tiempos o lugares (cf. Mansilla, 2004).

Popkin explica que durante el periodo helenístico las diferentes actitudes escépticas que se desarrollaron propusieron un conjunto de argumentos para discernir si: 1) no era posible ningún conocimiento, o 2) si la evidencia era insuficiente e inadecuada para determinar la posibilidad de algún conocimiento y, por lo tanto, habría que suspender el juicio sobre todas las cuestiones relativas al conocimiento. El primer inciso corresponde a la opinión asumida por parte del escepticismo académico, y el segundo corresponde a la del escepticismo pirrónico. Había también otra vía en relación a estos, la cual aseguraba que se podía obtener alguna certeza acerca de la verdadera naturaleza de las cosas. Los escépticos les denominaron dogmáticos a quienes asumieron esta opinión. Ciertamente, distinguir estas actitudes nunca ha resultado ser un asunto superfluo, puesto que muchas consideraciones epistemológicas han surgido en defensa o en oposición de varias formas de escepticismo, pudiéndose clasificar varias teorías del conocimiento justo por las respuestas que les dan a los escépticos.

El escepticismo académico fue formulado en la Academia platónica en el siglo III a. C. y fue desarrollado a partir de la famosa observación socrática: “Sólo sé que no sé nada”<sup>10</sup>. Su formulación teórica se atribuye a Arcesilao (315-241 a. C.) y a Carnéades (213-129 a. C.), quienes elaboraron una serie de argumentos contra las afirmaciones de los filósofos estoicos acerca del conocimiento, para mostrar que no podía conocerse nada con absoluta certeza. Además, formularon una serie de planteamientos para mostrar: 1) que la información proveniente de nuestros sentidos puede ser engañosa, 2) que no podemos estar seguros que nuestro razonamiento sea fidedigno y 3) que no tenemos normas ni criterios garantizados para establecer cuál de nuestros juicios es verdadero o falso.

Como señala Popkin, el problema principal en cuestión es que cualquier proposición que equivalga a sostener algún conocimiento acerca del mundo contiene ciertas afirmaciones que van más allá de informes puramente empíricos. Según este enfoque si poseyéramos algún conocimiento, esto implicaría que conociáramos una proposición, aseverando alguna afirmación no empírica (transempírica), de la cual estaríamos seguros que no podría ser falsa. Pues si así lo fuera, no merecería el nombre de conocimiento, sino solamente el de mera opinión. Sin embargo, para los escépticos, la evidencia de cualquier proposición semejante estaría basada en información sensorial o en razonamiento –pero como consideraban a estas dos fuentes hasta cierto grado fidedignas y que no existe o no se conoce ningún criterio último o garantizado del verdadero conocimiento– entonces explican que siempre queda alguna duda de que cualquier proposición no empírica (transempírica) sea totalmente cierta, y consiguientemente pueda constituir un saber verdadero. Por tanto, la posición de los escépticos académicos fue decir que nada es cierto, que la mejor información que podemos obtener sólo es probable y, por ende, debe juzgarse conforme

---

<sup>10</sup> Célebre frase asociada a Sócrates gracias a Platón. En su *Apología*, éste enuncia lo siguiente de parte de su maestro: “Este hombre cree saber algo, y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé [nada], tampoco creo saber [algo]” (21d). Tal fragmento se ha parafraseado con la frase “Sólo sé que no sé nada”, sin embargo, esto puede considerarse como una imprecisión en el sentido de que Sócrates parece no estar diciendo que no sabe nada, sino que hace ver que no se puede saber nada con absoluta certeza, incluso en los casos en los que uno cree estar seguro. V. Platón. 2006. *Diálogos*, volumen I, España, Gredos.

a las probabilidades. Este escepticismo dominó la filosofía de la Academia platónica hasta el siglo I a. C.

Por su parte, el escepticismo pirrónico como formulación teórica es atribuido a Enesidemo (100-40 a. C.), quien se basó en las ideas de Pirrón de Elis (360-275 a. C.) y su discípulo Timón de Fliote (315-225 a. C.). Sobre Pirrón se suele resaltar que sus intereses parecen haber estado más cercanos al campo de la ética. Señaló que en muchas ocasiones la infelicidad provenía de la aceptación de teorías de valor y de juzgar de acuerdo con ellas. Si tales teorías son dudosas en algún grado, aceptarlas y aplicarlas sólo podría conducir a la angustia mental. Los pirrónicos consideraron que tanto los dogmáticos como los académicos aseveraban demasiado. Decir entonces que “Algo puede conocerse” o que “Nada puede conocerse” resultaba inviable para ellos. Por lo tanto, propusieron que era mejor suspender el juicio en todas las cuestiones en que pareciese haber pruebas confusas o conflictivas, inclusive la cuestión de si podía saberse algo o no. Así que ni siquiera se comprometieron con la cuestión de la validez de sus propios argumentos.

Si bien este tipo de escépticos no negaron la existencia de aseveraciones verdaderas correspondientes a la naturaleza real de las cosas, negaron su verdadero conocimiento por parte del hombre. Desde esta perspectiva no podríamos afirmar con rigor cómo es el mundo y sus fenómenos, sino meramente cómo nos parece en un momento determinado debido a su configuración circunstancial. Los pirrónicos asumieron al escepticismo como una especie de capacidad o una actitud mental de oponer la evidencia, tanto en pro como en contra de toda cuestión acerca de lo que no era evidente, de tal manera que se pudiese suspender el juicio al respecto. Consiguientemente, consideraron que había que vivir conforme a las inclinaciones naturales, las apariencias de que se está consciente y conforme a las leyes y costumbres de la sociedad en la que se vive, sin comprometerse tajantemente con ningún juicio acerca de ellas.

Los únicos textos que se conservan de ellos son los de Sexto, entre los que destacan sus *Hipotiposis* o *Esbozos pirrónicos*, en los cuales se presentan tropos en grupos de 10, 8, 5 y 2,

ofreciendo razones por las que se debe suspender el juicio en diversas situaciones.<sup>11</sup> Sus tropos principales, que en realidad contienen a todos los otros, tocan los siguientes puntos: 1) la discordia total de opiniones sobre los mismos problemas entre pensadores a través de todas las épocas y culturas, 2) la regresión infinita de los argumentos (toda afirmación pide prueba, y ésta una prueba anterior, y así sucesivamente), 3) la relatividad de los juicios sobre las cosas, según las circunstancias en que ellas se hallan o la relación que guardan con nosotros, 4) la necesidad de un supuesto *a priori* no probado, para evitar la regresión infinita (supuesto al cual puede oponerse con igual derecho una hipótesis divergente) y 5) la caída en un círculo vicioso, si se ha escapado de los puntos anteriores. Sexto expresaba que los tropos liberan al espíritu como un purgante libera al intestino evacuándose a sí mismo. Su propuesta no fue, pues, decir “yo no sé nada”, sino más bien el camino de la búsqueda, de la perpetua pregunta por “qué es lo que sé”, fórmula de la que hizo Montaigne su divisa.

Sexto acusó la pretensión de aquella filosofía que prescribía una conducta moralmente correcta con base en deducciones teóricas o conocimientos lógicos. Los pirrónicos aplicaron el relativismo y el probabilismo al campo de la ética, pues en tanto que no es posible distinguir entre lo verdadero y lo falso con respecto a los bienes espirituales, aconsejaban una actitud práctica basada en la mera probabilidad, que no requiriera de un fundamento ni teórico ni religioso para justificar las acciones mundanas. Negaron la garantía de la felicidad basada en el conocimiento, pero admitían que es posible un acercamiento a una dicha temporal siguiendo las reglas del probabilismo. De tal modo que, como señala Hugo Mansilla, el comportamiento éticamente adecuado y la consecución de la felicidad devienen aspectos contingentes y casuales de la vida humana (cf. 2004). Por tanto, según este enfoque, la consecuencia práctica del escepticismo se manifiesta en una conducta condicionada de acuerdo a la apariencia de los fenómenos, cuya naturaleza real no se puede llegar nunca a descubrir. Para los pirrónicos con la abstinencia del juicio, y su derivado distanciamiento de toda disputa, sería posible alcanzar la *ataraxia* –la imperturbabilidad del espíritu. Ésta sería entonces garante para que el espíritu se libere de

---

<sup>11</sup> En 1560 dos versiones latinas de esta obra fueron publicadas en París y en 1562 Henri Estienne publicó una importante edición, por la que Montaigne se acercaría al escepticismo y de la cual también derivaron varias ediciones más.

equivocaciones y de pareceres que pueden originar tanto inquietud como confusión, ya que conlleva una satisfacción producida por la carencia de conflictos de elección por parte de la conciencia. Cabe destacar en este punto que el escepticismo pirrónico floreció alrededor del 200 a.C.

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, en la Edad Media la obra de Sexto fue prácticamente ignorada y existió un escaso interés por debates epistemológicos. Esto debido en gran parte a un rechazo en el Renacimiento hacia los escolásticos y su perfil de pensamiento más bien concentrado en la lógica, la cual muchos humanistas consideraban árida y menor en comparación con las disciplinas propuestas en los *studia humanitatis*. No obstante, hay que mencionar brevemente algunos debates y planteamientos que fueron significativos para el escepticismo desplegado en el Renacimiento tardío y, en particular, el presentado por Montaigne. Empecemos, pues, desatacando que por ejemplo ya entrado el siglo XIV, Guillermo de Ockham argumentó que era imposible probar mediante la razón humana que Dios fuera infinito u omnisciente e incluso que hubiera un solo Dios, más bien que varios. Él no dudo como los escépticos clásicos acerca de nuestro conocimiento de este mundo, lo que propuso fue separar los terrenos de la fe y la razón. En el siglo XVI, Nicolás de Cusa en su obra *La docta ignorancia* (1440) –obra conocida por Montaigne– exploró la argumentación de Ockham, es decir, la posibilidad de conocer a Dios por medios no racionales. Se sabe que sus ideas fueron muy estudiadas en diversas universidades durante ese siglo, de modo que es posible que hicieran que el escepticismo antiguo resultará más fácil de analizar cuando fue reconsiderado, siendo también probable que los antiguos escépticos fuesen vistos a través de sus reflexiones sobre Ockham.

Otro planteamiento destacable es la síntesis de varios temas de la tradición clásica y de la cristiana que fue delineada por Erasmo en su *Elogio a la locura* (1509) –obra también conocida por Montaigne–, donde se explotó las posibilidades paradójicas de un discurso burlesco en alabanza a la locura, pronunciado por la locura misma, valiéndose del escepticismo para socavar lo que Erasmo consideraba como un dogmatismo de parte de los filósofos escolásticos, y donde concluyó, a la manera de Cusa, con la presentación del cristianismo como una forma de locura superior a la sabiduría. Y de igual manera procedió Gianfrancesco Pico en su *Examen de la vanidad de la doctrina de los paganos* (1520), donde utilizó a Sexto tanto para combatir la filosofía clásica

como la adivinación y propuso como auténticas fuentes de conocimiento a la profecía y a la revelación. Por su parte, en la línea de la obra filósofo de Rotterdam, con su aspecto de paradoja intencionada, Agrippa de Nettesheim en su *Acerca de la incertidumbre y vanidad de la ciencias* (1526) –otra obra bien conocida por Montaigne– examinó las diversas ramas del conocimiento, destruyendo sus pretensiones de verdad. Sin embargo, siendo escéptico en cuanto a las vías tradicionales para alcanzar conocimiento y poder, Agrippa creyó en vías no racionales como la magia.

Hacia la mitad del siglo XVI, cuando Montaigne era estudiante, un grupo de intelectuales en París comenzaron a manifestar interés por debates epistemológicos. Por ejemplo, Petrus Ramus atacaba a Aristóteles, acusándolo de escéptico; Guy de Brués, en sus *Diálogos contra los nuevos Académicos* (1558), discutió no sólo el problema del conocimiento, sino también el del relativismo jurídico, por lo que propuso a la diversidad de costumbres y leyes como uno de los más importantes argumentos en pro del escepticismo; y Francisco Sánchez con su *Que nada se sabe* (1576) realizó también por su parte una crítica tanto a Aristóteles como a los lógicos medievales, al abordar el hecho de los diversos cambios de opiniones a través de las épocas, e interpretando al cambio como prueba de incertidumbre. (cf. Burke, 1985, 25-28).

Ante el panorama de crisis que desplegó el siglo XVI, Montaigne se posicionó como aliado en la defensa de la fe católica amenazada por los reformados, haciendo gala de un tipo de “fideísmo escéptico”, un “pirronismo católico”, que hubo de implicar que fuese un paradigma con notable influencia para pensadores posteriores. Sus ideas escépticas son reminiscencias de sus predecesores, pero la combinación de ellas presentó una posición especial. De la misma manera que Erasmo, explotó al máximo las oportunidades de la ironía; como Gianfrancesco Pico, puso gran empeño en atacar a los adivinos aunque a diferencia de él también criticó la profecía; al igual que Sexto, y más recientemente, De Brués, consideró la diversidad de costumbres y leyes como uno de los más importantes argumentos en pro del escepticismo; y, como Sánchez, puso acento sobre los cambios de opiniones a través de las épocas.

Sobre este último se ha destacado que comparten la cuestión de considerar que el entender, en tanto acto de reconocimiento o percepción, no sea una cuestión exclusiva del alma,

sino del hombre todo, es decir, en su unidad de cuerpo y alma<sup>12</sup>. Asimismo, el que le conceden al juicio un papel especial. De acuerdo con Sánchez, el que quiera saber algo no tiene otra vía más que contemplar las cosas en sí mismas, pero dado que la contemplación directa no es posible, dados los límites en los que se mueve el conocimiento humano, hay dos medios subsidiarios que algo perciben y enseñan: el experimento y el juicio, pero no separados nunca, sino en íntimo enlace. Señala, pues, que los experimentos son muchas veces falaces y siempre difíciles, y hasta cuando llegan a la perfección, nunca nos muestra más que los accidentes intrínsecos, jamás la naturaleza de la cosa. El juicio recae sobre los resultados del experimento, y por consiguiente no traspasa el límite de lo exterior, y aun esto lo discierne de una manera incompleta, sin que sobre las causas pueda pasar de una probable conjetura. Si bien se dirá que nada de esto es ciencia, Sánchez dice: no existe otra (cf. 1972, 142).

Ahora bien, las ideas más importantes sobre dicha posición escéptica de parte de Montaigne son presentadas principalmente en su ensayo que lleva por título “Apología de Ramón Sibiuda”. En este punto hay que decir que habría realizado anteriormente, por encargo de su padre, la traducción del *Libro de las Criaturas* (1436) de Sibiuda (también conocido como *Teología natural* o *Libro del hombre*), una obra de teología natural, es decir, una teología basada en la razón sin el concurso de la fe o la revelación. Ahí se describe a la Naturaleza como un libro que nos ha sido dado, a semejanza de la Biblia, con el fin de manifestar la existencia de Dios, y se presenta a la Naturaleza como una sociedad jerárquica en cuya cima está el hombre, la parte más perfecta de la creación divina. Ahora bien, como dice Ernst Cassirer, “no es que este capítulo –el más extenso de sus *Ensayos*– encierre, como a veces se ha dicho, el meollo y el contenido de toda la filosofía y de toda la concepción de la vida y del mundo de Montaigne, pero sí dibuja el perfil externo y traza la ordenación formal de toda su doctrina” (1993, 197). Este texto pareciera por el título ser una defensa de la teología de Sibiuda, pero en realidad fungiría como lo opuesto, siendo una demolición escéptica acerca de las pretensiones de la razón humana. Tal demolición acusa la soberbia del hombre al querer colocarse como la criatura más perfecta del universo sin advertir sus limitaciones. El filósofo francés incluso tomaría varios ejemplos de *Sobre la inteligencia de los*

---

<sup>12</sup> Cabe recordar en este punto que sobre el papel del cuerpo en los *Ensayos* se hablará en el segundo capítulo.

*animales* de Plutarco para manifestar al respecto que en muchas situaciones los animales parecerían actuar de forma más adecuada que los hombres.

Al igual que los escépticos, no tuvo una absoluta confianza ni en la razón ni en la percepción humana respecto a los fenómenos; pero, en cambio, parece haber tenido una mayor confianza en la fe. Su Apología llega a la conclusión de que sólo mediante la fe sería posible comprender los misterios del mundo y, desde luego, los de la religión; así que consideró que el hombre sólo podría elevarse por encima de sí y de su humanidad mediante la ayuda de Dios y sus medios celestes (cf. Montaigne, 2009, II, XII, 912). Esta perspectiva es conocida como “fideísmo”, término acuñado en el siglo XIX para significar un rechazo de la teología natural. Los fideístas son escépticos con respecto a la posibilidad de que alcancemos conocimientos por medios racionales, sin embargo, asumen que podemos llegar a algunas verdades básicas conocidas por medio de la fe. Para ellos sólo puede saberse que una proposición es cierta si poseemos alguna información por medio de la fe, o si asumimos las creencias de algunas cosas. Algunos fideístas sostuvieron que había factores contundentes que podían inducir una creencia, pero no probar ni establecer la verdad de lo que se cree, o bien, que pueden encontrarse razones para explicar o aclarar lo que se cree sin probarlo ni establecerlo. Así pues, el fideísmo abarca distintas orientaciones: 1) la de una fe ciega que niega a la razón toda capacidad de llegar a la verdad, considerando entonces que toda certidumbre se fundamenta en verdades reveladas o aceptadas; o 2) la de una prioridad de la fe respecto a la razón, negando así a la razón toda certidumbre completa y absoluta de la verdad anterior a la aceptación de alguna proposición o proposiciones conforme a la fe (cf. Popkin, 1983, 18). Hay que añadir que Montaigne siempre se posicionó en la segunda orientación y que habría tanto fideístas católicos como fideístas protestantes.

Popkin identifica que su Apología aborda tres formas de una crisis escéptica que hubieron de preocupar a los intelectuales de finales del siglo XVI y principios del XVII, extendiendo finalmente la crisis de la teología a todos los demás campos del esfuerzo humano, y sin la cual habría sido difícil concebir la necesidad de certeza que se impuso en la Modernidad. Así pues, en primer lugar, el filósofo francés habla de la crisis teológica, atendiendo a la discusión sobre la regla de fe. Debido a nuestra incapacidad racional para descubrir o justificar una norma de conocimiento religioso, propone el escepticismo como defensa de la regla de fe católica, pues en

tanto que no podemos saber por medios racionales cuál norma es la verdadera, aceptamos entonces la tradición existente, lo que implicaba en su tiempo aceptar la regla de fe católica. La tradición no tendría más fundamento que el tiempo que valida su utilidad. Esto aplicado a la religión significó para él que ante la imposibilidad de verificar cuál es la verdadera religión no era conveniente cambiar si ello además suponía guerra y destrucción.

En segundo lugar, habla sobre el hecho de las variaciones existentes en cuanto al comportamiento moral, legal, y religioso, considerando la diversidad de costumbres de los habitantes del Nuevo mundo, la de los antiguos y la de la Europa de su tiempo, e imprime de nuevo el mensaje del relativismo ético. La tercera y más importante crisis escéptica que presenta es la crisis del conocimiento científico. Señala que cuando pensamos en las realizaciones científicas del hombre, vemos la misma incapacidad de describir alguna verdad. Por ejemplo, nos dice, los astrónomos ptolomeicos creían que los cielos giraban en torno a la Tierra, pero Cleantes o Nicetas, y posteriormente Copérnico, afirmaron que la tierra se mueve. ¿Cómo podemos saber entonces quién tiene razón? Pues, además, quizás dentro de un milenio se planteará otra teoría que vendrá a derrocar aquellas (cf. Montaigne, 2009, II, XII, 855). En su última serie de dudas al respecto, plantea una serie de problemas acerca de lo fidedigno del conocimiento sensorial, la verdad de los primeros principios, la norma del conocimiento racional, nuestra incapacidad de conocer algo aparte de las apariencias, y nuestra falta de evidencia segura sobre la existencia o naturaleza del mundo real (cf. Popkin, 1983, 97). Al ser considerados todos estos puntos, se minó la confianza en la capacidad del hombre para descubrir alguna ciencia en el sentido aristotélico, es decir, una ciencia de los fundamentos y principios de las cosas. De modo que la extensión de la crisis religiosa al mundo científico amenazó con destruir las posibilidades mismas de cualquier tipo de conocimiento.

La perspectiva del escepticismo pirrónico ciertamente le fue más plausible que la del escepticismo académico, puesto que según Montaigne si pudiésemos reconocer si quiera la apariencia de la verdad, o la mayor probabilidad de un juicio sobre otro, entonces podríamos llegar a algún acuerdo general acerca de cómo es, o probablemente es, una cosa en particular. Pero consideraba que:

Ni nuestro ser ni el de los objetos poseen ninguna existencia constante. Nosotros, y nuestro juicio, y todas las cosas mortales, fluimos y rodamos incesantemente. Por lo tanto, nada cierto puede establecerse del uno al otro, siendo así que el que juzga como lo juzgado están en continua mutación y movimiento (2009, II, XII, 909).

Montaigne, dice Popkin, apela al estilo de los tropos de Sexto a las infinitas variaciones de juicio, pero añade su *leitmotiv* fideísta: “Las cosas que nos llegan del cielo son las únicas que tienen el acento y la autoridad de persuasión, las únicas que tienen el sello de la verdad; no las vemos con nuestros ojos, ni las recibimos por nuestros propios medios” (cf. Popkin, 1983, 91). Observó que las características y habilidades propiamente humanas cambian con alteraciones de todo tipo, por lo que aquello que juzgamos cierto en un momento, nos puede parecer falso o dudoso en otro. Al igual que los pirrónicos, propuso en cierto sentido o momento la suspensión del juicio como la mejor vía, y como normas de acción tanto la percepción como la reflexión inmediatas, las necesidades naturales, las leyes y la tradición reinantes.

No obstante, hay que destacar que aunque siempre profesó de modo estricto la religión católica del Estado y, por ende, cuando escribió acerca de las guerras de religión se refirió al partido católico como “nosotros”, siempre se mantuvo en los conflictos como negociador y no como combatiente. Mantuvo discusiones tanto con la Corte de París como con los hugonotes, el representante de la Inquisición le aseguró en Roma su benevolencia y el protestante Enrique de Navarra incluso llegó a hospedarse en su casa. Al igual que su contemporáneo Jean Bodin, se opuso a que se reprendiera violentamente a los protestantes y, en cambio, recomendaba métodos suaves frente a estos. Su respuesta, al querer apartarse de todo tipo de absolutos, fue situarse en una actitud moderada, postura adoptada por el partido de los “políticos”, al cual perteneció. Los miembros de este partido consideraban peligroso cambiar la religión católica de Estado por el protestantismo, pero al mismo tiempo no querían aliarse por completo con dirigentes de la Iglesia católica. Así que por su conocimiento del mundo pero también por su talento político Montaigne se revela como renovador del escepticismo antiguo: tan notable como el de Pirrón cuando fue a la India con el ejército de Alejandro, o como el de Carnéades cuando participó en la legación de filósofos griegos enviada a Roma y obtuvo éxitos merced a la habilidad de su compartimiento. (cf. Horkheimer, 1982, 144).

Sin embargo, hay que decir que su postura política no encaja con claridad en categorías. Algunos autores lo han llamado liberal, mientras que otros lo han llamado conservador. No obstante, ambas categorías, como explica Burke, en cierto sentido resultan anacrónicas para situar su postura (cf. 1985, 41). La palabra liberal se refiere comúnmente a un conjunto de actitudes modernas que no compartió (tales como la aprobación de la democracia, el derecho de las minorías, la libertad de expresión, etcétera). Por ejemplo, su famosa defensa de las brujas –en oposición a la condena que hizo de ellas Bodin– no se apoya en fundamentos liberales, sino más bien escépticos, puesto que partió del hecho de que la identificación de una bruja es mera conjetura y que las acusaciones hechas al respecto solían estar cargadas de ideas contradictorias (cf. Montaigne, 2009, III, XI, 1537).

Como se señaló anteriormente, al abogar por la conformidad externa en las costumbres del propio país, no defendió la libertad de culto para los protestantes de su tiempo. Pensaba sobre las leyes y las costumbres de la tradición presente que su fuerza y validez no provenían intrínsecamente de su justicia o equidad, sino del hecho de que eran los estatutos legales vigentes en el momento dado. Por lo tanto, al mismo tiempo que estimó el desorden como causa de casi todos los males políticos, abogó por la conservación del orden establecido como el menor de los males, ya que según él los males antiguos y bien conocidos son siempre más fáciles de soportar que aquellos nuevos y no probados (cf. Mansilla, 2004). Así que no consideró tanto al protestantismo como peligroso desde el punto de vista religioso, sino más bien desde un punto de vista político.

Dicha conformidad propicia llamarlo conservador, pero hemos de distinguir en qué sentido lo era. Puesto que si se le llama como tal y queremos usar el término en su sentido político tenemos que decir que un conservador es alguien que se opone a los liberales. Sin embargo, en este sentido no había conservadores en el siglo XVI, sólo los había en un sentido laxo del término, pues todos en ese tiempo eran conservadores en tanto que defendían sus posiciones bajo la estructura política existente, el régimen monárquico. Hubo una alianza entre absolutismo y burguesía que, como se mencionó anteriormente, tuvo que ver con la emancipación de parte de la burguesía respecto al feudalismo ya en quiebra por esos años. De modo que la tendencia a permanecer neutral en cuestiones religiosas y a subordinar la religión a la razón del Estado, al

igual que el recurso a un Estado fuerte como garantizador de la seguridad del comercio y de los intercambios, está en consonancia con las condiciones existenciales de los burgueses enriquecidos y dicha alianza con la monarquía absoluta (cf. Horkheimer, 1982, 148).

Como observa Horkheimer, si el escepticismo antiguo prepara el camino al neoplatonismo místico y al escepticismo cristiano, el filósofo francés vio un absolutismo con el cual se podía identificar, en tanto que garantizaba la pervivencia de la propiedad burguesa. En medio del horror de las guerras civiles, sabía que la vida continúa y que también las dificultades serían superadas; el Estado nacional protegería a la nueva burguesía y restablecería la calma (cf. 156). No obstante, es notable que a diferencia de muchos de sus contemporáneos no pensaba que hubiera una “ley natural” eterna e inmutable, como base de la “ley positiva”, la diversidad de las costumbres humanas era demasiado grande para ello. Pensaba que la monarquía era lo mejor para Francia, pero que también distintos regímenes políticos eran apropiados para distintas sociedades, a causa de la fuerza de la costumbre (cf. 175).

Ahora bien, como muchos críticos del escepticismo han señalado, la conformidad con la costumbre implica acusar al relativismo escéptico de no estar capacitado adecuadamente para la acción, objeción que ya se había hecho a los representantes del escepticismo antiguo. Sin embargo, estos replicaron que para actuar no es preciso saber y que basta la probabilidad. Pues además los hombres no actúan a partir de visiones absolutas, que no se dan en modo alguno, sino que la mayoría de las veces lo hacen por prejuicios y por costumbre. Como no hay ninguna verdad absoluta asequible, ninguna opinión es preferible a otra, entonces nunca es recomendable actuar en contra de las costumbres e instituciones establecidas. Asimismo se le ha acusado que este respeto por la apariencia de las cosas en un momento dado puede implicar el problema de no sólo adaptarse sino someterse a las leyes y los usos de las instituciones y del gobierno de la sociedad respectiva, sin vislumbrar sus fundamentos ni su derecho histórico. Pero en este punto hay que decir que según el escepticismo sus disposiciones de acción implican investigación y comprensión sobre lo que ha sido transmitido así como la desconfianza frente a toda utopía (cf. 146).

Montaigne elogiaba a los escépticos porque proponían el uso la razón para investigar y discutir y no tanto para elegir tajantemente; “el famoso *Que sais Je?*, (...) es un acto de cautela y humildad intelectual, la conciencia aguda del carácter humano y, por ende, inevitablemente limitado de todos nuestros conocimientos” (Colomer, 1997, 37). Pero a pesar de que criticaba a la razón, “parece usar el término *raison* de varias maneras, y aceptar la *raison universelle* (los principios fundamentales de la naturaleza y la cultura), al tiempo que rechaza la *raison humaine*; pero aquí es preciso distinguir también entre la actitud hostil hacia la teoría y una actitud favorable hacia lo que podríamos llamar ‘razón práctica’” (Burke, 1985, 28). Ya que este filósofo estuvo de acuerdo en actuar como lo hacía Pirrón, del cual dice lo siguiente:

No pretendió convertirse en una piedra o en un tronco; quiso llegar a ser un hombre vivo, reflexivo, razonable, un hombre que goza de todos los placeres y bienes naturales, que emplea y utiliza todos los placeres y bienes naturales, que emplea y utiliza todos sus elementos corporales y espirituales de manera ordenada y recta. (Montaigne, 2009, II, XII, 742).

Como advierte Horkheimer, el escepticismo presupone tanto en él como en los antiguos un vasto horizonte, siendo su estilo más bien la descripción, no la teoría. El estilo escéptico consiste en dejarse guiar por la experiencia, en la que cabe tanto el ejercicio del pensamiento como el de los sentidos. Actuar conforme a las costumbres no significa no poder reflexionar sobre la propia conducta ni seguir leyes y costumbres de manera acrítica. Las propias acciones y el entorno en que se está inmerso pueden ser juzgados. Si bien Montaigne puede ser visto como un conservador en la medida que defiende el orden establecido, también su planteamiento permite el cambio social, ya que darse cuenta del carácter circunstancial de ese orden propicia plantear sus posibles transformaciones, y al mismo tiempo asumir responsabilidad sobre las propias decisiones y acciones en determinado momento.

Consecuentemente, la *ataraxia* en su caso consiste en una placentera disposición de la intimidad anímica, en la cual se encuentra reposo ante cualquier iniquidad. La suspensión del juicio se convierte en el repliegue hacia esa intimidad, en la que se puede reposar debidamente, libre de las obligaciones impuestas por las cargas profesionales, pero en el que se da cabida al pensamiento. De tal modo que la intimidad cumple en la vida individual la misma función que en la vida social se asigna a las iglesias, museos y lugares de recreo, es decir, al tiempo libre en

general (cf. Horkheimer, 1982, 148). Conocedor de Marco Aurelio, Montaigne sabía que éste había expresado que los deseos de tranquilidad no necesitaban retirarse a una casa en el campo, “pues está en tu poder retirarte dentro de ti mismo siempre que tú quieras”. Pero si bien admitió también que la verdadera soledad era un estado de ánimo, y que podía ser disfrutada incluso en medio de las ciudades o las cortes, añadía: “puede ser disfrutada más adecuadamente fuera de ellas”. Sugirió, pues, que lo importante es no dedicarse por entero a los asuntos públicos, profesionales, ni a los domésticos, sino reservarse un trastienda para propiciar la soledad y la conversación con uno mismo, para así salvar la propia independencia frente a todo (cf. 2009, I, XXXVIII, 327).

Así que podemos concluir al respecto que con su retiro intentó constituir un espacio de libertad que le permitiese constituirse a sí mismo, de manera crítica. Pues pese a que con su Apología hizo una gran denuncia formal a los errores, los prejuicios y las limitaciones de la razón, e hizo con ello un llamado al buen sentido en la apreciación de la verdad, como estimación fragmentaria y relativa en el orden universal, reconoció que cada hombre puede llevar consigo el único principio digno de crédito tanto para en el terreno teórico como para el práctico. Conforme a esto, como se verá en seguida, situó sus denuncias e ideas sobre el quehacer filosófico.

### **1.3 Montaigne como filósofo**

Al igual que muchos filósofos, Montaigne se preocupó por reflexionar sobre diversos temas: en sus *Ensayos* habla sobre la vida, el amor, la felicidad, la soledad, el sexo, la naturaleza, la libertad, la sociedad, la religión, la muerte, la amistad, la educación, la virtud, la enfermedad, y sobre muchos otros temas más. Tal vez el amplio panorama que propone tal variedad es proporcional al de las lecturas que se han hecho sobre sus ideas; pero aunque varias de ellas han influido en distintas épocas, por atribuírsele la fundación del ensayo con frecuencia es más bien estimado como literato y no tanto como filósofo, siendo incluso en ocasiones ni siquiera estimado como filósofo.

Por supuesto, esta distinción propicia plantear cuáles son los valores propios tanto del quehacer literario como los del quehacer filosófico. Por ejemplo, usualmente se valora al primero por su capacidad inventiva que hace del lenguaje un tratamiento creativo con fines

primordialmente estéticos, mientras que al segundo se le valora por su capacidad reflexiva o argumentativa que hace del lenguaje un tratamiento riguroso con fines primordialmente teórico-conceptuales. Sin embargo, estas características están de algún modo mezcladas en Montaigne. Y, como se verá más adelante, una relación entre el quehacer literario y el quehacer filosófico tuvo en su caso razón de ser en gran medida tanto por la recuperación que hizo del pensamiento antiguo como por el proyecto aurretratístico que emprendió en sus *Ensayos*.

Por lo pronto, por lo que atañe a este apartado, hay que identificar que la desestimación de Montaigne como filósofo a veces proviene de resaltar algunas de sus reflexiones sobre el quehacer filosófico. Entre las que destacan su afirmación “No soy filósofo” (2009, III, IX, 1416) de su ensayo “La vanidad”, sus ideas respecto de la educación en su ensayo “La formación de los hijos” o sus acusaciones a la presunción de ciertos hombres doctos en su ensayo “La pedantería”, que junto con otros tantos pasajes de su obra manifestó varias críticas negativas hacia la filosofía. No obstante, se debe de tomar en cuenta, por un lado, que la palabra filósofo o la palabra filosofía, como muchos otros términos, aparecen en su obra con distintos sentidos. Por otro lado, hay que notar también que pese a que realizó severas críticas al quehacer del filósofo, éstas estaban dirigidas a una visión particular sobre éste.

Por su actitud escéptica, rechazaba la idea de ser un filósofo que busca esencias o verdades absolutas de las cosas. Sin embargo, admiraba la idea de ser uno en el sentido en el que fue Sócrates: un hombre sin dogma, ni sistema, ni verdad absoluta, pero que “se busca en todo y lo busca todo en sí mismo” (Zweig, 2008, 45). Así pues, en Montaigne encontramos la idea de que la filosofía para ser efectiva no debe desvincularse de la propia vida. En su quehacer filosófico perpetró una recuperación de la concepción antigua de la filosofía como forma de vida, o arte de vivir, y no como mera doctrina. Bajo esta concepción subyace una visión práctica que no contempla al quehacer filosófico simplemente como un quehacer teórico sino sobre todo –como diría Pierre Hadot– como forma de vida que hay que poner en práctica mediante una serie de

“ejercicios espirituales”, o –como diría Michel Foucault– de “técnicas de sí” que hay que aplicar en uno mismo.<sup>13</sup>

Montaigne se inspiró en varios pensadores antiguos para aplicar en su propio quehacer de pensador principios filosóficos que distintas corrientes recomendaban poner en práctica para una vida bien encaminada. Y, consiguientemente, se encargó de diferenciar al docto libresco del sabio y del hombre capaz. Expresa, por ejemplo, que con frecuencia se exalta la idea de que la sabiduría se puede conseguir si uno se encarga de llenar la cabeza con datos históricos relevantes o con los pensamientos que han tenido grandes pensadores. Por lo que aprendemos a decir sobre tal o cual asunto: “‘Cicerón lo afirma así’, ‘Éste es el comportamiento de Platón’, ‘Éstas son las palabras mismas de Aristóteles’”; pero por su parte consideró que más que querer atestar nuestra memoria con pensamientos ajenos deberíamos querer ocuparnos de pensar “¿qué decimos nosotros mismos?, ¿qué hacemos?, ¿qué juzgamos?” (cf. 2009, I, XXIV, 171), sobre tal o cual asunto. Asimismo, nos dice que tampoco resulta tan importante saber, por ejemplo, la fecha de la batalla de Cartago según Livio o Plutarco, sino más bien conocer el carácter de Escipión y de Aníbal, no sólo el frío dato histórico, sino su contenido humano (cf. 2009, I, XXV, 199). Recuerda repetidamente que la sabiduría no se define por la acumulación de conocimientos sino por el juicio acertado, el comportamiento recto y la vida tanto virtuosa como feliz. Pues “aunque pudiéramos ser doctos por un saber ajeno, al menos sabios no lo podemos ser sino por nuestra propia sabiduría” (2009, I, XXIV, 172) Y, a propósito de las tareas de un buen tutor, prescribe que para lograr una buena formación debe difundirse “el deseo de llegar a ser un hombre capaz más que un hombre docto” (2009, I, XXV, 189). Pues para él, al sabio se le debe conocer por cómo vive y por su paz interior constituida por las acciones con las que encara a la fortuna y las adversidades de la vida.

Ahora bien, de acuerdo con Joan Lluís Llinas, estas distinciones acordes a la concepción de Montaigne sobre la filosofía como forma de vida o arte de vivir implicaron que éste no se sintiera cercano a las inquietudes usualmente abordadas por las labores de la lógica o de la metafísica. Podemos decir que fue más un pensador de lo concreto que de lo abstracto, si relacionamos a lo

---

<sup>13</sup> Se ahondará un poco más sobre esta distinción en el tercer capítulo, retomando la idea de ensayo que perfiló con su obra.

abstracto con el análisis meramente formal de ciertas proposiciones. Por ejemplo, identificó que si bien la lógica es una disciplina útil porque permite regular el pensamiento, resulta problemático reducir la filosofía a la lógica. Es decir, pensar a la lógica no como una labor para estructurar los pensamientos sino como un fin en sí mismo, limitando a la filosofía a un mero ejercicio verbal, a tal punto en que los nombres abandonan su significación o referente. Hubo en él, por otro lado, cierto rechazo a la metafísica, en la medida que se presenta como disciplina preservadora de fundamentos que poseen la verdad para explicar el mundo. Pero ciertamente se mantuvo más afín a otra labor filosófica, una más cercana a la cotidianidad, por pensarla más asequible y provechosa, en tanto permite formar el juicio y las costumbres a la vez que da una respuesta a cómo vivir, la filosofía moral (cf. Llinas, 2005).

No obstante, como también advierte Llinas, la filosofía moral no estuvo exenta a la crítica del filósofo francés. Por un lado, podemos decir que le afectó la crítica a la metafísica, pues ya que éste plantea la imposibilidad de concluir o hallar definitivamente una verdad, consecuentemente no consideró a la filosofía moral como una labor que deba resguardar un conjunto de preceptos planteados como soluciones unívocas o absolutas. Por otro, le afectó la crítica a la lógica pues defendió que los discursos sobre cualquier asunto para que puedan ser útiles deben ser asimilados por quien los produce o los capta. De tal modo que los discursos filosóficos sobre la amistad no pueden igualarse al hecho de vivir una auténtica amistad, ni los discursos sobre la justicia pueden igualarse al hecho de emprender una acción justa. Tanto la crítica a la lógica como a la metafísica se basan en última instancia en rechazar un discurso que sea simplemente palabras, uno ajeno o extraño para el sujeto que lo plantea. Montaigne detectó que en ocasiones la labor de la filosofía moral produce discursos cuyo cumplimiento es inasequible, porque a veces propone reglas sobrehumanas o de algún modo inoperantes. Si bien entendió la filosofía básicamente como filosofía moral, a la cual califica en su ensayo "La soledad" de verdadera y natural filosofía (cf. 2009, I, XXXIX, 338), ésta de acuerdo con él no puede ser solamente discurso, tiene que ser un discurso que afecte a quien lo aborde. No debe consistir en una labor que presente determinados planteamientos, sino sobre todo debe consistir en la labor sobre cómo se produce en el sujeto la asimilación del discurso, en cómo éste se va impregnando en el sujeto.

Así que el discurso filosófico es para él un ejercicio que afecta al hombre en su totalidad, que permite transformarlo. De ahí que no haya visto a la filosofía como una profesión encargada de preservar ciertos principios sino como una actividad vital. Pues bajo esta concepción sólo es posible hablar de discurso filosófico significativo en la medida que afecte a la vida, que impregnándose en el sujeto forme el juicio y los hábitos. Como dice Ezequiel Martínez Estrada, Montaigne es consecuente pirroniano y por eso le interesan las acciones más que las ideas, y de éstas, las que contienen mayor carga de acción (cf. 2007, 144). De modo que con una obra como los *Ensayos* la filosofía recobra su carácter vital y, por ello, como dice Llinas, no es casual que vea en Sócrates un ejemplo magno de filósofo, pues sobre todo en Sócrates la filosofía dejó de ser mero discurso.

Su particular desdén respecto al quehacer filosófico empata con sus ideas sobre la ciencia, ésta comprendida como disciplina que tiende a querer establecer verdades absolutas. Pero pese a que realizó diversas críticas al respecto no estimó a la ciencia despreciable o inútil. Por el contrario, la consideró un atributo provechoso cuando está en manos de almas escogidas de almas de naturaleza elevada (cf. Montaigne, 2009, III, VIII, 1384). Sin embargo, parece haber advertido que se presentan problemas al pensarla como un fin mayor o al dedicarse enteramente a ella, pues preserva tener una visión implacable y abstractiva sobre todas las cosas. Aunque, como Jordi Bayod observa, los *Ensayos* muestran a menudo un Montaigne más firme y resuelto de lo que él gusta de pregonar. Ante todo, pese a las apariencias relativistas, le atribuye principalmente al ámbito moral pero también a otros campos, un notable grado de consistencia (cf. 2009, XXX). Él mismo notó que empleaba muchos argumentos sólidos en sus reflexiones y en su comportamiento habitual, y por ello expresa:

Mi manera de comportarme es natural; para forjarla no he apelado al auxilio de disciplina alguna. Pero, por mayor que sea su flaqueza, cuando me han venido ganas de relatarla, y, para hacerla aparecer en público un poco más decentemente, me he dado la obligación de asistirle con razonamientos y ejemplos, me ha asombrado a mí mismo encontrarla por casualidad, conforme con tantos ejemplos y razonamientos filosóficos. De qué régimen era mi vida sólo me he enterado después de haberla cumplido y realizado ¡Nueva figura: un filósofo impremeditado y fortuito! (Montaigne, 2009, II, XII, 814)

Puede verse con esta cita que este pensador también identifica que el quehacer filosófico involucra tanto la voluntad como la habilidad de formular razonamientos y ejemplos bien estructurados, con cierto carácter universal. Al observarse en su ejercicio de pensamiento, se descubrió en ocasiones con tales elementos, y tal vez esa es la razón por la cual se definió como un filósofo impremeditado y fortuito. Pues si bien nunca tuvo el objetivo de establecer verdades absolutas, esto no lo exentó de poder constituir planteamientos de carácter universal. Sin embargo, en este punto hay que decir que al celebrar una concepción de la filosofía como forma de vida o arte de vivir, creyó importante atender no sólo asuntos comúnmente exaltados para tener tal carácter sino todos los que conforman al mundo, por más nimios e intrascendentes que parezcan en principio. Pues para él, “el verdadero espejo de los razonamientos es el curso de las vidas” (2009, I, XXV, 218), y todo asunto es digno de atención. En consonancia con tal concepción, presenta en su Apología una variante de la famosa anécdota de la caída de Tales de Mileto tras estar observando las estrellas:

Me parece muy bien lo de aquella muchacha milesia que, al ver que el filósofo Tales empleaba todo su tiempo en la contemplación de la bóveda celeste, y tenía siempre los ojos dirigidos hacia arriba, le puso algo en el camino para que tropezará. Quiso advertirle de que sería hora de dedicar su pensamiento a las cosas que estaban en las nubes cuando hubiera provisto de las que tenía en sus pies. Le daba ciertamente un buen consejo: el de mirarse a sí mismo más bien que al cielo (2009, II, XII, 801).

Esta versión sobre la anécdota platónica propone esa vuelta hacia la propia individualidad pues, como se señaló anteriormente, para Montaigne sólo sería posible atender al entorno y sus objetos si primero cada quien aprende a atenderse a sí mismo. De ahí que Hans Blumenberg diga que “en lugar del fanático teórico coloca una *nouvelle figure*: la de un *philosophe imprémedité et fortuite*” (2009, 100)<sup>14</sup>; aquel que descubre que “de las cosas más ordinarias y más comunes, si supiéramos encontrarles la luz, pueden formarse los mayores milagros de la naturaleza y los más

---

<sup>14</sup> Este libro hace un recorrido sobre diferentes variantes surgidas de la recepción de la anécdota platónica de Tales de Mileto, la cual dice que éste por mirar al cielo estrellado en sus paseos nocturnos cae un día en un pozo y suscita con ello las risas de su joven criada tracia, que le acompañaba. Blumenberg reflexiona sobre cómo cada variante pone el acento en algún elemento de la anécdota para presentar su visión respecto al conocimiento y el lugar que ocupa el teórico frente a éste.

extraordinarios ejemplos, en particular a propósito de las acciones humanas” (Montaigne, 2009, III, XIII, 1616). Cabe recordar que con sus variadas reflexiones este filósofo se encargó de caracterizar al hombre, que en su búsqueda de sí mismo también buscaba lo humano. Así que, como dice Blumemberg, “uno tiene ante sí claramente, el programa de conexión entre escepticismo y moralística: no necesitamos saber nada, pero, para no irnos a pique, hemos de conocer al menos un poco del hombre” (2009, 99). Pues “cada hombre comporta la forma entera de la condición humana” (2009, III, II, 1202), asiente Montaigne a propósito de su idea respecto a que todo individuo debe aprender a expresar cómo se le presenta el mundo, en razón de que reconoció que esto podría dar indicios de las cosas que parece haber en común en todos los hombres. Siguiendo a Martínez Estrada, podemos decir que con él el destino de un hombre es el destino de la humanidad, ya que sus problemas de conciencia son los de toda conciencia y los más íntimos resultan los más universales (cf. 2007, 81). De tal modo que cada vida particular tendría un valor en sí misma en tanto que posee ese valor universal.

Tal vez el que haya sido capaz de filosofar a partir de cualquier cosa o circunstancia ha logrado que muchos de sus lectores sienten simpatía por él:

(Su filosofía) se declara partidaria del tocino, de las cebollas, los campesinos y las viñas, el sabor de los besos enganchados a los bigotes, el vino clarete, las ostras, los viajes y las lecturas, los caníbales y los caballeros, la ‘técnica de la salsas’ y ‘la ciencia de la bucólica’, los olores de Venecia, los perros y los gatos, las curas termales y la dietética, los vehículos y las prostitutas, Roma y la peste, las brujas y los médicos, los fuegos de chimenea...; en resumen, lo que, con una expresión se ha vuelto célebre a partir de Nicolas Bouvier, llama *usage du monde*, ‘empleo del mundo’, o también mundología (Onfray, 2007b, 235).

Frente a otros autores de su tiempo, no escribió en tanto autoridad intelectual, ni en tanto que magistrado o aristócrata, sino que distanciado de todos esos roles será del yo desnudo aquello de lo que hablan sus *Ensayos* (cf. Montaigne, 2009, III, II, 1202). Como sucede con Shakespeare, explica Burke, lo percibimos en cierto modo como nuestro contemporáneo, pues pocos escritores del siglo XVI son más fáciles de leer hoy, ni nos hablan tan directa e inmediatamente como él. Antes del nacimiento de la antropología social, fue un estudioso imparcial de otras culturas; antes de la Ilustración, fue un crítico de la autoridad intelectual; y

antes del psicoanálisis, como se verá en el siguiente capítulo, fue un frío observador de la sexualidad humana (cf. 1985, 7).

## 2. Subjetividad

“Justamente porque los seres humanos, como tales, están por definir, cuando miran hacia dentro necesitan una combinación entre un espejo y un retrato pintado.”

-Ernst Bloch

### 2.1 El proyecto autorretratístico de los *Ensayos*

Como bien apunta Juan José Arreola en su presentación de la edición mexicana de los *Ensayos*, estos no son en sentido estricto ni memorias, ni historia, ni filosofía, ni confesiones, ni apuntes para un libro futuro: son sencillamente el retrato cultural de un hombre que dándose a conocer a los demás trata de conocerse a sí mismo desde todos los ángulos posibles. Frente a la pregunta agustiniana de qué es y qué puede un hombre, Montaigne contesta: “Yo mismo soy la materia de mi libro” (cf. 2011, 13). Pues si bien para constituirlo se sirvió de muchos pensadores de su biblioteca, ésta no fue la materia principal, pese a encontrarse desmenuzada en la inmensa cantidad de fragmentos más o menos citados o mencionados, sino sólo un reservorio de imágenes, idearios y anécdotas que se utilizan para atraer la palabra que lleva consigo el propio pensamiento. Los *Ensayos* presentan ciertamente una escritura de lo fragmentario, pero su coherencia es dada ante todo por el propio Montaigne –único dueño de sus referencias y de sus temas, único inventor de su biblioteca– (cf. VV: AA, 2003, 349). Con ellos, liberó el autorretrato de un filósofo inquieto por sí mismo y empeñado en demostrar la validez de su ser. Pero, ¿de qué tipo de ser se estaría hablando? Y, consecuentemente, ¿qué se podría hacer entonces para ocupar un lugar en el mundo? La respuesta, dice Onfray, es ser de lenguaje: creer, como individuo, en el poder del verbo. (cf. 2007b, 213 y 234).

Montaigne hizo del estudio de sí su tema principal así como la guía para todos los demás temas que abordó: “me estudio a mí mismo más que cualquier otro asunto. Ésta es mi metafísica, ésta es mi física” (2009, III, XIII, 1602); desde la nota que dirige al lector como preludeo a su obra advierte que su propósito en ello es hacer una pintura de sí, y a lo largo de ésta refiere repetidamente esta idea; “como un pintor que se contempla en un espejo para hacer su retrato,

se aplicó a hacer de la frase la imagen artística de su tema” (Larson citado en Martínez, 2007, 166). Además, agrega que quiso retratarse “pintándose al natural”, de tal manera que se viera su modo de existencia “simple y común, sin afectación ni artificio”. Incluso confiesa: “de buen grado me habría pintado por entero, y todo desnudo” (cf. Montaigne, 2009, 5). Y, de algún modo, eso hace, se retrata con una sinceridad poco común en su época, e incluso en la nuestra. Como dice Erich Auerbach, “si sus críticos le han reprochado algo ha sido más bien el exceso y no la falta de sinceridad” (1996, 282). Pues el autorretrato no lo favorece. Se concede dos o tres cualidades morales, virtudes como la fe, la conciencia, la franqueza, la libertad y la facilidad de costumbres, pero después de leer los tres libros que conforman sus *Ensayos* queda una extraña sensación: Montaigne traza el retrato de un hombre sin ninguna auto indulgencia, ni en lo físico, ni en lo moral (cf. Onfray, 2007b, 190). Al respecto, expresa por ejemplo lo siguiente:

En cualquier caso, y sin que importe cómo son estas sandeces (los *Ensayos*), quiero decir que no he pensado en esconderlas, como tampoco escondería un retrato que me mostrara calvo y canoso, en el cual el pintor hubiera fijado no un semblante perfecto sino el mío. Porque también éstas son mis inclinaciones y mis opiniones. Las ofrezco como lo que yo creo, no como aquello que debe creerse. Lo único que me propongo aquí es mostrarme a mí mismo, que seré tal vez distinto mañana si un nuevo aprendizaje me modifica. No poseo la autoridad de ser creído, ni lo deseo, pues siento que estoy demasiado mal instruido, como para instruir a los demás (2009, I, XXV, 187).

En esa empresa autorretratística subyace una noción de la vida que toma en cuenta sus diversos modos, aprendizajes y tránsitos; empresa que no compagina con un tratado sino más bien con un rompecabezas, donde la figura en cierto sentido está completa aunque desordenada (cf. Martínez, 2007, 19). Pintarse a sí mismo, tal como él lo hizo, es mostrar la condición transitiva del yo: pues “es siempre difícil seguir, una senda tan borrosa como la del alma”, advierte; “el yo es un modelo que no se está quieto al retratarlo”, ya que “cuando uno lo enfoca, se difumina” (cf. Montaigne, 2009, III, II, 1201). Por consiguiente, lo que se necesita bajo tal concepción es una pintura móvil, un relato (cf. Burke, 1985,73). “Yo no enseño, yo relato”, nos recuerda más adelante (cf. Montaigne, 2009, III, II, 1204).

En este punto hay que decir que la acción de relatar es para el filósofo francés actividad vital, en tanto que es mediante ésta que se estudia la diversidad de la vida. Pintarse a sí mismo,

relatándose, es un acto de hablar acerca de sí en la escritura que va ligado al acto de pensar sobre sí. Por ello señala en el ensayo “La ejercitación” que “al prohibir hablar de uno mismo, prohíben por consiguiente todavía más, pensar en uno mismo” (2009, II, VI, 547). Así que mirarse a sí mismo en toda circunstancia, como propone, y concomitantemente hablar de sí, no es para nada muestra de vanidad, en tanto que permite indagar la propia vida. En tal caso, quien relata se interpreta, por ende, en tanto esa pintura que se hace de sí mediante la escritura permite pensar la propia vida –y ello apunta a una interpretación de ésta– tenemos entonces que la escritura adquiere dimensiones prácticas. La propia vida no se toma, pues, como algo dado sino como materia a moldear. Hay una acción constituyente de la propia vida en la actividad de escribir, razón por la cual afirma que autor y obra se funden, “aquí no puede suceder lo que veo ocurrir a menudo: que el artesano y su obra se oponen”, puesto que con la elaboración de esta última aquel se piensa y forma su propia vida. Ésta se convierte en el objeto a indagar y, al mismo tiempo, en la obra a erigir. La materia estudiada y el que estudia son uno mismo: “Mi libro y yo, marchamos acordes y al mismo paso. En otros casos puede elogiarse y censurarse la obra aparte del obrero, aquí no: quien toca a uno, toca al otro” (cf. 2009, III, II, 1203).

Con Alexander Nehamas hay que añadir que en Montaigne “la obra y la vida, el libro y el yo empiezan a ser partes inseparables el uno del otro” (2005, 104). Al rey Enrique III, que le celebró sus Ensayos, según el cronista La Croix-du-Maine, le respondió que si ama el libro debe amar también al autor, ya que aquél es, expresó, “el discurso de mi vida y mis acciones”. ¿Con qué finalidad? No pretende formar al hombre, nos precisa, sino tan sólo recitarlo. A través de su propio personaje se propone de aventuras y confidencias, “a saltos y a brincos”, por inmersiones y súbitos ataques, esbozar un comportamiento humano (cf. Lacouture, 1999, 166).

Ahora bien, es necesario precisar qué significa para Montaigne pensar en uno mismo. El tal “uno mismo” no es para este filósofo objeto de saber. En el sentido de que no se le puede categorizar como un ente, es decir, no se le puede objetivar. No poder objetivar al escribir significa relatar. Hablar de uno es hablar de lo inviable como certeza, de lo inviable como objeto del saber apodíctico; y hablar de uno como inviabilidad de la certeza y del saber es hablar de la condición humana, esa que se percibe múltiple y mutable. Como un ser de tal circunstancia, ajustó a ésta su descripción, la de un siendo que no conoce reposo ni desenlace (cf. Kovadloff, 2004, 72). La de

un hombre que al querer pintarse a sí mismo no quiere cesar de explorarse. Al respecto explica lo siguiente:

No pinto el ser, pinto el tránsito: no el tránsito de una edad a otra, o como dice el pueblo, de siete en siete años, sino día a día, minuto a minuto. Hay que acomodar mi historia al momento. Acaso cambiaré dentro de poco no sólo de fortuna sino también de intención. Esto es un registro de acontecimientos diversos y mudables, y de imaginaciones indecisas y, en algún caso, contrarias, bien porque yo mismo soy distinto, bien porque abordo objetos por otras circunstancias y consideraciones. Es muy cierto que tal vez me contradigo, pero la verdad, como decía Demades, no la contradigo. Si mi alma pudiera asentarse no haría ensayos, me mantendría firme; ésta siempre aprendiendo y poniéndose a prueba (Montaigne, 2009, III, II, 1202).

Como señala Santiago Kovadloff, lo decisivo de la empresa de Montaigne es que éste ensaya, esto es, se pone a prueba. Si es cierto, como asegura, que “cada hombre comporta la forma entera de la condición humana”, debe entonces pronunciarse al escribir como hombre singular; porque sólo así, conjugándolo todo en la primera persona, se hará evidente tal condición. No subsume al yo en la lógica formal, lo extrae del anonimato, al acercarse a escucharlo. Así que podemos decir que ensayo significa entonces entonación verbal de una vivencia (cf. 2004, 72) y que construyó un autorretrato que, por su pronunciamiento singular, cualquiera puede ser capaz de reconocerse en él. Si Montaigne se pintó a sí mismo retratando su ser en incesante transición, sin afán principista ni anhelo de sistematización, consecuentemente si nos referimos a su obra en lugar de hablar de evolución, como lo hace Villey, deberíamos de hablar más bien en términos de desarrollo, en el sentido de desenvolvimiento o despliegue; en otras palabras, de manifestación de algo que está allí todo el tiempo (cf. Burke, 1985, 89): ese yo sin reposo y desenlace.

Este filósofo, agrega Kovadloff, da vida a una retórica de la conjetura, la de una aproximación infinita a su asunto. Uno que él, que nada dice saber, conoce paradójicamente mejor que nadie: Michel de Montaigne. Por eso es que ensaya, ya que el reverso de ensayarse sería resolverse. El discurso de la resolución es el discurso del saber científico (el del saber que pretende ser certero y exhaustivo). Por ello es que dice en su preludio que quien quiera saber no debería leerlo. Ciertamente, podemos asentir entonces que la infinita subjetividad encuentra en

él su portavoz, puesto que no buscaba tener razón, y en cambio, quería mostrarse como uno al que lo verdadero no le importa si se lo configura a expensas de la singularidad. Pero cabe preguntar sobre su proyecto autorretratístico que si la experiencia del yo y el yo de la experiencia son lo inestable por antonomasia, si el objeto yo escapa sin cesar a la enunciación, ¿de que “sí mismo” nos habla? Explica que no puede fijar su objeto, pues se mueve confuso y vacilante. Por lo cual “lo atrapa” en el preciso instante en el que se ocupa de él (cf. Montaigne, 2009, 1202). Pero ¿quién ese ése que lo atrapa?, ¿quién es ese que se ocupa de él?, es decir, ¿cómo se relacionan mutación y unidad del yo?, ¿cómo piensa este filósofo la identidad del yo? Advierte, finalmente, que la facultad del yo se encuentra en la facultad de juzgar. Lo cual implica que esa es la instancia creadora de unidad (cf. Kovadloff, 2004, 73). Sin embargo, conforme a su proyecto tal facultad no preexiste a la escritura (cf. Montaigne, 2009, I, L, 436-440 y III, XIII, 1589-1689).

En este punto hay que aclarar que la escritura no es mediación: el hombre escribe para ser, y ser significa para el filósofo francés ser expresión. El autor de ensayos no trasmite conclusiones, pues éstas solamente las transmiten los que saben; en cambio, éste tan sólo da forma a su juicio, pronunciándose. Articula palabras para ser, es lo que se dice. La escritura lo encarna, ya que ésta funda lo que explora y al que explora. Bajo esta concepción el sujeto es visto no como alguien que construye una obra sino como alguien que se construye como una obra. En otras palabras, es productor porque se constituye como una obra, en la medida en que se ha subjetivado (cf. Kovadloff, 2004, 75).

El proyecto que emprendió articula entonces la idea de que el estudio que se haga de la vida no sea un mero producto que se vea reflejando en una obra escrita, de tal manera que la vida pudiera asumirse dissociada de la obra. Al contrario, la obra en este caso se hace inmanente a la existencia, pues a la vez que se escribe aquel se investiga se piensa y adopta una disposición; en este caso, una de continuo examen que le permite sopesar y juzgar distintos asuntos. Se puede decir que lo que se crea con la elaboración de una obra como los *Ensayos* es una especie de disposición “teórico-práctica”, ya que aquel que se estudia no sólo tiene una posición que lo sitúa frente a lo que investiga sino que, asimismo, y dado el estudio que está en cuestión, el que investiga tiene la totalidad de su vida comprometida en ello. Si bien efectuar un afanoso examen de la diversidad de la vida está asociado a una cierta disposición teórica, esto implica a la vez

cierta disposición práctica, puesto que tal examen se hace con miras a inquirir tanto en el pensamiento como en la conducta. Por lo tanto, toda la investigación hecha y, concomitantemente, toda elaboración argumentativa estaría en todo caso estrechamente vinculada con la elaboración de la propia vida. De modo que el tipo de interés intelectual o teórico que presenta Montaigne en su obra es de carácter vital, y por ende le resultó imprescindible que su escritura fuera al tiempo con su vida. Al respecto dice por ejemplo lo siguiente:

En el peor de los casos, que esta deforme libertad de presentarse con dos aspectos, las acciones de una manera, los discursos de la otra, sea lícita para quienes dicen las cosas. Pero no puede serlo para quienes se dicen a sí mismos, como lo hago yo. Mi pluma ha de avanzar igual que mis pies (Montaigne, 2009, III, IX, 1478).

Hace, pues, una diferenciación entre aquel que cuenta las cosas y aquel que se cuenta a sí mismo. El primero puede disociar su discurso de su vida, el segundo no. Para el que se cuenta a sí mismo, su existencia se convierte también en su obra, ya que su vida se hace la materia de su escritura. Pero la vida del autor no puede entonces permanecer igual tras lo que cuenta, puesto que es justamente ella lo que se está contando. En este punto es preciso no olvidar que ese contar la vida en la escritura no es un modo de objetivarla para contemplarla, como una vía para pensarla como producto último, ya acabado. En la pintura de sí ejercida en la escritura, y entendida como actividad vital, la vida no se considera un objeto del pensamiento como si ya estuviera dada, al contrario, es con la escritura que se le da movimiento y forma.

Cuando leemos los *Ensayos* debemos entender que Montaigne nos ha dejado su imagen escrita, la imagen que en vida se formaba y se desvanecía en los espejos. Se observa pensar y su pensamiento se refleja en un espejo mental análogo al que copia su cuerpo que va y viene. Se mira pensar, se mira actuar, se mira mirándose (cf. Martínez, 2007, 38).

Al tomar la vida como obra a construir, hay un continuo esbozo de figuras, pues según el filósofo francés ha advertido, hay una frecuente constitución de sí. La escritura es entendida como técnica que pone en movimiento la producción de sí mismo, comprobándose así que la propia vida no es materia a contemplar (a distancia) sino materia a modelar (inmediata y cercana), y que sobre ella se puede intervenir para recomponerla. Se puede decir que la pintura de sí estaría entonces constituida de esbozos susceptibles de cambiar sus tonos y trazos; en este sentido, ese

modelo de sí que se constituye en la escritura, permite efectuar un continuo ensayo o prueba de sí mismo. Es en la actividad de escribir donde se ejercita la observación de la propia experiencia, ya que mediante ella es posible pensar acontecimientos que escaparían fácilmente a nuestra atención de no ser esbozados por la escritura. Por lo tanto, la escritura de aquel que escribe sobre sí se le ofrece también como un recurso para sobre ponerse tanto a la fugacidad de los eventos como a la fragilidad de la memoria. Al respecto expresa Montaigne en “La experiencia” lo siguiente:

A falta de memoria natural, forjo una de papel, y cuando le sobreviene un nuevo síntoma a mi enfermedad, lo escribo. Por eso, ahora, tras haber pasado por casi toda suerte de ejemplos, si me amenaza alguna turbación, hojeando estas breves notas, descocidas como hojas sibilinas, no dejo entrar consuelo en algún pronóstico favorable de mi experiencia pasada (2009, III, XIII, 1632).

Si buscaba mediante la escritura ejercitarse tanto en pensar la vida como en extraer de tal ejercicio lo mejor para ella, sus *Ensayos* no deben ser estimados solamente como el registro de sus experiencias. Lo que importa en su empresa no es el cúmulo de experiencias que se puedan contar sino el hecho de desarrollar instancias para pensarlas. Al respecto dice en “El arte de la discusión”:

El fruto de la experiencia de un cirujano no es la historia de sus prácticas, ni acordarse de que ha curado a cuatro apestados y a tres gotosos, si no sabe derivar de este uso con qué formarse el juicio, y si no nos sabe hacer sentir que se ha hecho más sabio con la práctica de su arte. Del mismo modo, en un concierto de instrumentos, no se oye el laúd, la espineta, la flauta, sino una armonía global, la suma y el fruto de todo el conjunto. Si los viajes y los cargos los han mejorado, le corresponde ponerlo de relieve a la producción de su entendimiento. No basta con enumerar las experiencias; es preciso pesarlas y asociarlas. Y es preciso haberlas digerido y destilado para inferir las razones y conclusiones que comportan (2009, III, VIII, 1390).

Esta referencia que empalma lo armónico de la música con la pericia médica, permite entender que para el que se estudia a sí mismo no es el observar sus diversas experiencias por separado lo que le permite sacar utilidad de ellas, sino la capacidad de hacer un discernimiento sobre su totalidad. De modo similar a como los instrumentos son dispuestos para que produzcan armonía, o a como las anécdotas y habilidades médicas son dispuestas para propiciar la salud, el

buen explorador de sí es capaz de considerar sus experiencias en conjunto para sacar de ellas algo positivo para su vida, y darle así forma a cierto conocimiento sobre la experiencia.

Si bien las diversas experiencias al ser observadas en su mera particularidad tienden a parecer sucesos asilados, desprovistos de relación entre sí, una vez que logran ser pensadas en conjunto es posible articularlas para sacar de todas ellas alguna enseñanza o utilidad para la vida. No obstante, se requiere en ello desarrollar instancias tanto en la observación de las distintas experiencias como en el hecho mismo de relacionarlas unas con otras, para así poder identificar su posible enseñanza o utilidad. En este punto hay que recordar que para el filósofo francés no hay un tipo de experiencias que estén por encima de otras, ya que para el que se ha ejercitado en observar armónicamente todas sus experiencias hasta las vivencias que en principio o en opinión de los demás parecen insignificantes pueden servirle para su propio estudio. Por ejemplo, como se verá enseguida, si a muchos pensadores las vivencias del cuerpo les han resultado vivencias nimias, oscuras o inferiores, en cambio él hizo de ellas una cuestión digna de atención.

## **2.2 Subjetividad y corporalidad: la reivindicación del cuerpo en los *Ensayos***

Montaigne sigue dos rutas en su exploración de la subjetividad: la del alma y la del cuerpo. Una de las características por las que destacan sus *Ensayos* es que ahí da a conocer a sus lectores no sólo las particularidades de su existencia psíquica o espiritual, sino también las de su existencia corporal. El reconocimiento de la propia corporalidad es para este filósofo una de las posibilidades para examinar ese yo que percibe vacilante. Como advierte Auerbach, por toda la obra hay esparcida gran cantidad de información acerca de sus peculiaridades y costumbres más personales, de sus padecimientos, de su alimentación y de sus propiedades sexuales; y uno de sus logros consiste en que a pesar de ello no despierta nunca hastío a sus lectores.

No obstante, añade este autor, parece haber un poco de presunción al respecto, pues Montaigne parece expresar regocijo al dar tal información, en tanto que parece también sentirse alegre de sí mismo al saberse de muchas maneras un hombre libre, rico, cabal y bien logrado. No puede, pese a la ironía que lo acompaña, ocultar esa autocomplacencia. Sin embargo, ciertamente ésta no es el motivo más importante de sus expresiones, tanto por lo que se refiere al alma como al cuerpo. Como parte primordial de su método de presentación de la vida propia,

en su integridad, está la sinceridad. Una que tomó en cuenta que el alma y el cuerpo no deberían de estar separados. De acuerdo con Auerbach, Montaigne es por ello portador de un realismo tan radical apenas conseguido por otros antes que él, y por muy pocos después. Habla con minucia de su cuerpo, porque para él éste constituye una parte primaria de sí mismo. Sus funciones corporales, sus enfermedades y la muerte corpórea que éstas acarrearán, están fundidas de tal modo en su efectividad concreta, sensible, con la sustancia moral y espiritual de su obra (cf. 1996, 283).

En lugar de consagrarse a la investigación del cuerpo perfecto, como lo hicieron muchos durante el Renacimiento, Montaigne se centró en sus discordancias e incluso en las patologías que conforman nuestra experiencia humana de la corporalidad. Manifestó su desacuerdo con aquellos filósofos que según él se escudan en el contraste entre la mente y el cuerpo para justificar su desprecio por la experiencia corporal, por ejemplo, en “La experiencia” dice: “detesto la inhumana sabiduría que nos quiere volver desdeñosos y hostiles hacia el cuidado y el placer del cuerpo” (2009, III, XIII, 1653). Y por ende, en sus reflexiones del ensayo sobre la formación de los hijos señala que debe tomarse en cuenta que “no se forma un alma ni un cuerpo, sino un hombre; no hay que tratar a los dos por separado” (2009, I, XXV, 214). Sugiere que los filósofos se ven arrastrados al dualismo sólo cuando se sienten a disgusto con su naturaleza corpórea:

Entre las opiniones de la filosofía, prefiero abrazar las que son más sólidas, es decir, las más humanas y nuestras. Mis razonamientos son, de acuerdo con mi conducta, bajos y humildes. A mi juicio, se comporta como un niño cuando gallea para predicarnos que maridar lo divino con lo terrestre, lo razonable con lo que no lo es, lo severo con lo indulgente, lo honesto con lo deshonesto, es una alianza violenta, que el placer es una cualidad brutal, indigna de que lo pruebe el sabio. (2009, III, XIII, 1664).

Se tiene registro de que las damas de la corte francesa guardaban en secreto su ensayo “Unos versos de Virgilio”, al que leían con particular interés. Ahí, Montaigne reflexiona sobre las experiencias sexuales y se deplora el hábito de la gazmoñería social:

¿Qué les ha hecho a los hombres el acto genital, tan natural, tan necesario y tan justo, para no atreverse a hablar de él sin vergüenza, y para excluirlo de las conversaciones serias y ordenadas?

No tememos pronunciar las palabras como “matar”, “robar”, “traicionar”; y esto sólo nos atreveríamos a decirlo entre dientes. ¿Debe entenderse que, cuando menos lo expresemos con palabras, más derecho tenemos de engrosar con ello el pensamiento? (2009, III, V, 1264).

Por su parte, confiesa: “me he prescrito osar decir todo aquello que oso hacer, y me disgustan aun los pensamientos impublicables” (2009, III, V, 1260). Habla abiertamente sobre el amor, el matrimonio y el sexo, refiriendo ideas y anécdotas tanto personales como ajenas. Por supuesto, remitiéndose a varios pensadores antiguos. Reflexiona sobre el placer que le proporcionan las relaciones sexuales, sobre elevados afectos, sobre la utilidad del matrimonio, sobre la turbación que le produce la impotencia o sobre los malestares físicos que le provocan su enfermedad de los riñones. Pero lejos de increparle a su cuerpo sus debilidades, reconoce que éstas se deben tanto a la ambigüedad del deseo como a la fragilidad física, y acepta de buen grado la responsabilidad personal del hecho de que su cuerpo parezca a veces dejarlo tirado. Expresa en “La experiencia”: “Sano o enfermo, me he entregado gustosamente a los deseos que me apremiaban. Atribuyo una gran autoridad a mis deseos e inclinaciones” (2009, III, XIII, 1622).

Además, otra cuestión importante al respecto es que del mismo modo en que trata sus afecciones y enfermedades también lo hace con su idea sobre la muerte. A este tema le dedica el ensayo “Que filosofar es aprender a morir”. Sabiendo que no podía anticipar el instante en el que está le sobrevendría, intentó vivir en conformidad con ella, libre de miedo: “Es incierto dónde nos espera la muerte; esperémosla en todas partes. La premeditación de la muerte es premeditación de libertad” (2009, I, XIX, 93). “Como hombre que continuamente me envuelvo con mis pensamientos, y los aplico en mí, estoy siempre preparado en la medida que puedo estarlo. Y la llegada de la muerte no me advertirá nada nuevo” (2009, I, XIX, 95). Podemos decir entonces que este filósofo vivió casi libre de miedos y aprensiones en una época que ciertamente estaba llena de ellos.

Varios estudiosos han señalado lo distintivo de su atención al cuerpo frente a otros discursos sobre éste en la misma época y, posteriormente, en la Modernidad; todos ellos desestimadores del cuerpo. A finales del Renacimiento, los principales discursos vigentes sobre la corporalidad fueron: 1) el discurso platónico, 2) el estoico, 3) el de la tradición cristiana y 4) el

de la medicina experimental. Todos ubican al cuerpo en posición dependiente o inferior en relación al alma. En este punto cabe recordar, por ejemplo, que en el *Fedón* de Platón el cuerpo aparece como teleológicamente construido para servir al alma, caída ésta a su vez, siguiendo una antigua tradición órfico-pitagórica, en el cuerpo, que en tanto que entidad corruptible actúa como su cárcel. Si bien Platón consideró otras caracterizaciones sobre el cuerpo, como en el *Timeo*, fueron igualmente desestimativas. En este diálogo, el cuerpo es asumido como resultado de una ordenación jerarquizada teleológicamente, destinada a lograr que el alma llegase a desarrollar su naturaleza y cumplir sus fines, que no serían otros que los de observar y conocer la verdad. Conforme a esta ordenación, el cuerpo es alojado junto a lo irracional del alma bajo la subordinación de la parte inmortal y racional de ésta.

No muy diferente es el discurso estoico sobre cuerpo, en el sentido de que también alude a una negación consciente del cuerpo y sus amenazantes tentaciones. No obstante, hay que recordar que según el enfoque estoico el cuerpo no sería considerado negativo en sí mismo y, en cambio, se le reconoce como un elemento importante de cuidado. Por su parte, el discurso de la tradición judeocristiana parte asimismo de una desestimación del cuerpo frente al alma. Ya que éste es retomado en términos de culpabilidad y concupiscencia. Además de que funge como la esencia de la vida terrena imperfecta, siendo en cambio el alma considerada como esencia de la vida celeste perfecta, a la que se aspira llegar después de la muerte. De acuerdo con este enfoque, vivir para el cuerpo y sus placeres es darle la espalda a Dios y a la posibilidad de alcanzar esa vida celeste. Respecto al discurso sobre el cuerpo de la ciencia médica puesto en práctica en el Renacimiento hay que decir que éste se ceñía en abordar el caos del cuerpo vivido mediante un único principio imperante, el de la racionalidad que haría manifiesto las medidas físicas, medicinales y terapéuticas para superar las afectaciones de la salud. Discurso que por supuesto no reconocía algún valor positivo a la exploración de la enfermedad o las debilidades físicas sino sólo a las fortalezas que proveen la salud.

Ahora bien, en relación a este tema es preciso destacar con Stephen Toulmin y su obra *Cósmopolis. El trasfondo de la Modernidad* que parece haberse suscitado cierto olvido del pensamiento de Montaigne, de su escepticismo y de su noción de subjetividad que le da cabida

al cuerpo; esto debido al auge que tuvo el pensamiento de Descartes. En dicha obra, se parte de hacer un llamado a comprender al presente como una figura en la historia marcada por el desenvolvimiento de cierto espíritu modernizador. Se considera a la Modernidad como un proyecto dividido en fases que se engarzan entre sí de forma no lineal; de tal modo que a una primera Modernidad desplegada a mediados del siglo XVI, plural, escéptica y local, le sustituyó una segunda a principios del siglo XVII, homogeneizante, universalista y formal. Montaigne es visto como el representante de esa primera fase, siendo Descartes el de la segunda. De acuerdo con Toulmin, el agotamiento de esa segunda fase nos obliga ahora a realizar un balance de resultados e incita a acometer otra fase, como una especie de vuelta a aquel primer momento renacentista que se caracterizó por ser un proyecto más pluralista, disperso y provisional. Propone así un retorno a ver a Montaigne no sólo como un antecedente de Descartes sino sobre todo como una visión moderna alternativa a éste (cf. 2001, 51).

Según este autor, sería preciso no olvidar los hechos históricos que subyacen a los intereses e ideas de tales fases. Nos señala entonces que mientras Montaigne escribió todavía desde los valores humanistas, Descartes perteneció a otra generación muy distinta marcada por un fracaso total respecto a la tolerancia religiosa tras la muerte de Enrique IV en 1610, la cual puso fin a una época de cierta estabilidad a la que siguió la desgarradora guerra de los Treinta Años (1618-1648). Frente a este fracaso se impuso con urgencia, como respuesta al caos político social que supuso esta guerra, la búsqueda de una certeza que demostrará la corrección o incorrección de las disertaciones filosóficas, científicas y teológicas.

Así que Descartes hubo de procurar superar el estado de incertidumbre en que se vivía mediante un proyecto racional que, como es bien sabido, se fijó empezar todo de nuevo, cuestionando todo fundamento, para lograr el establecimiento de un conocimiento que fuera “claro y distinto”, es decir, un conocimiento en términos universales. En vez de seguir el modelo que para los eruditos del siglo XVI había sido la jurisprudencia, como ámbito en donde se ponía de manifiesto el vínculo que existía entre racionalidad práctica y la temporalidad, destacando la diversidad local y el plano de lo particular, así como la fuerza retórica de la argumentación oral, Descartes consideró que era necesario asumir la tarea de fundamentar los principios de la teoría

filosófica recurriendo al modelo matemático. Esperaba así sentar bases sólidas que permitieran alcanzar soluciones definitivas para el campo del conocimiento y, ulteriormente, para el campo ético-político; todo mediante el seguimiento estricto del método “natural de la razón” que, aplicado en primer lugar a los fenómenos naturales, pudiera ir avanzando poco a poco hasta cubrir la totalidad del saber.

Toulmin denuncia que el proyecto cartesiano trajo consigo un profundo cambio en el horizonte de la reflexión filosófica, cuyas influencias de alguna manera persisten en el presente, y con el cual se hizo a un lado considerar las experiencias históricas, las descripciones etnográficas, las costumbres heredadas, las experiencias personales, para en cambio ocuparse de aquellas cuestiones de la filosofía natural sobre las que era factible alcanzar alguna certeza que pudiera ser garantizada finalmente con base en el modelo matemático. Por otra parte, manifiesta que en el ensayo “La experiencia” Montaigne se enfrentó directamente a los principales problemas filosóficos que Descartes abordó cincuenta años después, pero extrayendo de su propia experiencia motivos suficientes para rechazar por adelantado las conclusiones que Descartes expuso en términos genéricos y abstractos en sus obras.

Tanto Montaigne como Descartes ciertamente fueron grandes individualistas, pues los dos coincidieron en que el primer paso para alcanzar la sabiduría se hallaba en el autoexamen. Si bien le confirieron a éste sentidos distintos. Como bien señala Toulmin, aunque el *Discurso del método* y las *Meditaciones* de Descartes al igual que los *Ensayos* de Montaigne pretenden servir de lúcido modelo autorreferencial, su individualismo los lleva por caminos muy distintos: uno buscaba la verdad, el otro a sí mismo. En Descartes se aprecia cierto sabor a solipsismo, esa sensación de que todo individuo, en cuanto sujeto psicológico, está de alguna manera atrapado dentro de su propia cabeza, mientras que el objetivo de sus reflexiones se limita a los fenómenos sensoriales y demás datos que le llegan a la mente y que hacen que sea el individuo que es. Cincuenta años antes, Montaigne también había escrito en cuanto individuo, pero suponiendo siempre que su experiencia era siempre característica de la experiencia humana en general, si es que no había ningún motivo especial para pensar de otra manera. Por lo tanto, en cierto sentido, se puede decir que no cabría menor asomo de solipsismo en la lectura de la experiencia que hace,

puesto que no dudó nunca en basarse en los informes de otras personas; por el contrario, desarrolló perspectivas propias de diversos temas moviéndose libremente en un mundo que reconocía compuesto de muchas personas, diferenciadas e independientes (cf. 74). Y, lo distintivo al respecto, es que lo llevo a cabo mediante un constante cuestionamiento de sí mismo y de su entorno. Siendo además importante que en su lectura de la experiencia hay cabida significativa para el cuerpo, ya que no se desvincula como Descartes de los elementos vivenciales que éste brinda.

Así pues, según esta perspectiva, la propuesta cartesiana con su búsqueda de certeza habría sido más reaccionaria que novedosa y tuvo como consecuencia distanciar a la filosofía de las cuestiones prácticas y el determinar la constitución de la subjetividad del sujeto moderno sólo en tanto que sujeto epistémico. Descartes habría legado una filosofía que considera a la experiencia (de la mente) como materia prima con la que cada individuo construye un mapa del mundo inteligible “en su cabeza”. En cambio, Montaigne habría legado una filosofía que considera a la experiencia (de la vida –en la que se toma en cuenta las vivencias propias tanto de la mente como el cuerpo–) como experiencia práctica que cada individuo acumula al tratar con otros individuos (cf. 75).

Frente a la postura racionalista y desvinculante de Descartes, Montaigne propone con su obra una alternativa que en lugar de incitar a establecer un conocimiento “claro y distinto” junto con una objetivación de nuestra condición humana, busca conducirnos a discusiones y consensos momentáneos así como a una constante investigación sobre nosotros mismos en el reconocimiento tanto de la mutabilidad propia del mundo como de nuestra finitud; dejándonos una serie de ensayos donde reflexiona sobre diversos temas, en los cuales sus lectores de algún modo pueden reconocerse en tanto seres humanos, y donde se prescribe que es “mejor suspender el juicio en asuntos de teoría general y esforzarse por conseguir una visión profunda tanto del mundo natural como de los asuntos humanos, tal y como se nos aparecen en la experiencia real” (56). Montaigne se atiene a lo vivencial más que a lo apodícticamente verdadero. Lo contradictorio le huele mal (cf. Kovadloff, 2004, 73).

Algo muy sugerente que explica Toulmin es que con el modelo racionalista instaurado por Descartes hubo un abandono de cuatro tipos de saber práctico: 1) el oral, 2) el particular, 3) el local y 4) el temporal (cf. 2001, 60-65). Lo oral fue sustituido por lo escrito, y la retórica se abandonó en beneficio de la lógica formal. Antes de 1600, tanto la retórica como la lógica se consideraban ámbitos legítimos de la filosofía, y a la primera no se le tomaba como inferior. Las condiciones externas en las que los argumentos –es decir, las manifestaciones públicas– resultaban convincentes a un determinado público se trataban con el mismo valor que los pasos internos que había que dar en los “argumentos” relevantes (las concatenaciones de enunciados). Se suponía que era posible encontrar nuevas maneras de formular argumentos teóricos en campos que eran aun meramente empíricos; pero nadie cuestionaba el derecho de la retórica a relacionarse con la lógica en el canon de las disciplinas filosóficas, ni se trataba a la retórica como una disciplina de segunda clase y, por ende, inferior.

Por otro lado, lo particular hubo de ser sustituido por lo universal. Y, en consecuencia, se dio lugar a la definición de la moral como una ética de principios y no de casos particulares. Tanto en la Edad Media como en el Renacimiento, señala Toulmin, los teólogos morales y los filósofos trataron las cuestiones morales basándose en estudios de casos particulares. En este sentido, nos dice, siguieron los procedimientos que Aristóteles recomendó en la *Ética a Nicómaco*: el Bien, leemos en un pasaje, no tiene una forma universal, independiente de la temática o situación concreta: el sano juicio moral siempre respeta las circunstancias particulares de un caso concreto (cf. Aristóteles, 2012, 1-27). No obstante, ya entrado en siglo XVII, si bien tal perspectiva conservó cierta respetabilidad intelectual, fue poco a poco desestimándose. Los filósofos de ese tiempo ya no se interesaban tanto por estudios de casos sino por fundar una teoría ética de principios generales y globales.

Del mismo modo, lo local fue sustituido por lo general. Lo local que destacaba antes la diversidad de lugares y tiempos, poniendo en ellos la atención particularizada del moralista o del mero observador, cedería ahora su lugar a lo general de los axiomas abstractos. Los humanistas del siglo XVI encontraron una importante fuente de material en la etnografía, la geografía y la historia, disciplinas que recogen datos sobre cuestiones como las prácticas judiciales o culturales de determinadas jurisdicciones locales. Y a los etnógrafos no les impresionaban las

inconsistencias descubiertas en las costumbres jurídicas de los diferentes pueblos. Recordemos en este punto, por ejemplo, que Montaigne creía que el estudio de la historia era “estudio de considerable provecho”, un ingrediente esencial en la educación de los niños, porque la lectura de la historia permite frecuentar “las grandes almas de los siglos mejores” (cf. 2009, 199). Sin embargo, en el siglo VII, se fue popularizando y estableciendo la idea de que los filósofos tienen que descubrir los principios generales que rigen una determinada disciplina o, mejor dicho, todas las disciplinas. Ya en las primeras páginas del *Discurso del método* Descartes confiesa que había sentido de joven una gran fascinación por la etnografía y la historia, pero que se alegra de haber superado ese pecado de juventud: “la historia es como viajar por el extranjero. Amplía la mente, pero no la profundiza”, asiente. Este filósofo consideró la curiosidad que animaba a historiadores y etnógrafos como un rasgo humano perfectamente perdonable, pero dejó bien claro que la verdadera comprensión filosófica nunca resultaba de acumular experiencia de determinados individuos o casos específicos. Sus exigencias de racionalidad exaltaron que la filosofía tuviera que buscar ideas y principios de carácter abstracto y general, capaces de englobar e iluminar los casos particulares.

Y, por otro lado, también lo temporal fue sustituido por lo intemporal. La percepción de la mutabilidad de las cosas, de los nombres y de las personas se cambió por la percepción de la permanencia de lo esencial, de la razón o del sujeto. Por ello, la transitoriedad de los destinos de los hombres y de las fortunas con su consiguiente fragilidad provisional, acentos a los que fue sensible el *ethos* renacentista, parecieron requerir la cura que traería un esfuerzo de consolidación y permanencia. La moral provisional no fue ya estado tolerable a la condición humana, si no sólo de manera propedéutica. Las cuestiones sobre la temporalidad de las decisiones y acciones, o de las declaraciones y argumentaciones, se vieron como asuntos básicos del pasado del quehacer filosófico humanista.

Para la mayoría de los eruditos del siglo XVI, el modelo del “quehacer racional” no era la ciencia sino el derecho. La jurisprudencia ponía de manifiesto no solamente el vínculo que existía entre la “racionalidad práctica” y la “temporalidad”, sino también la importancia de la diversidad local y del plano de lo particular, así como la fuerza retórica del razonamiento oral. Todos los proyectos de una filosofía natural universal, parecían de algún modo problemáticos a los

humanistas. En cambio, para Descartes y sus sucesores, las cuestiones temporales no tienen ninguna importancia para la filosofía; por eso se esforzaron en sacar a la luz las estructuras permanentes que subyacen a todos los fenómenos cambiantes de la naturaleza. A partir de la década de 1630, los interesados por la jurisprudencia pudieron seguir mirando a la filosofía como fuente de métodos intelectuales; pero dentro de la filosofía propiamente dicha, el derecho y la medicina desempeñaron un papel marginal. A los filósofos no les interesaban ya fenómenos o factores que pudiesen ser válidos de cierta manera o en una época diferente. A partir de Descartes, la atención se centró en principios atemporales que rigieran para todos en cualquier época, propiciando que lo transitorio diera paso a lo permanente.

De esta manera, Toulmin identifica cómo los humanistas cedieron paso a los racionalistas, y Montaigne consecuentemente se difuminó ante Descartes. Con tal abandono ya no se hablaría de condición humana sino, en todo caso, de esencia humana. Lo cual ha implicado, como se ha señalado, una desvinculación radical (cf. Thiebaut, 1992, 34) en varios sentidos, así como una desestimación respecto a la constante investigación de uno mismo desde las perfecciones e imperfecciones de las experiencias que nos constituyen. Cabe destacar en este punto que para Montaigne habría sido imposible concebir al sujeto de modo sustancial debido asimismo a una cuestión del lenguaje. Como han señalado autores como Ian Maclean, la utilización de la expresión lingüística “el yo” –en tanto que “yo” funciona como sustantivo–, no se conocía con anterioridad a la reflexión cartesiana (cf. Cattaneo, 2010, 11). Así que cuando Montaigne habla del yo no lo hace de forma sustantiva, esto es, que cuando habla de sí mismo lo hace siempre de forma pronominal. Recordemos que aunque se refiere a sí mismo como su tema principal advierte que es un objeto en movimiento, el cual cuando lo atrapa lo hace tanto desde sus vivencias psíquicas o espirituales como desde sus vivencias corporales.

Ahora bien, hay que decir que en la época de Descartes, la gazmoñería social que tanto deploró Montaigne volvió a ocupar un primer plano. Las damas de la corte difícilmente habrían tenido las obras de Descartes como libro de cabecera. Hablar sobre la sexualidad fue en su tiempo una cuestión sobre la que no se podía escribir de forma explícita, se hablaba de ella por lo general de forma indirecta o velada, con eufemismos. Por ejemplo, señala Toulmin, si buscamos algunos

de ellos en Descartes, podemos empezar con la palabra “pasiones”, sobre todo en *Las pasiones del alma*, su última gran obra que escribió para la reina Cristina de Suecia. Ahí, se asienta por ejemplo que no se nos puede hacer responsables de nuestras emociones, y que los sentimientos no son algo que nosotros hacemos. Según Descartes, la vida del espíritu se compone fundamentalmente del cálculo racional, ideas intuitivas, deliberaciones intelectuales y percepciones sensoriales. De tal modo que podemos responsabilizarnos de la validez de nuestros cálculos, pero no de nuestras emociones que pueden perturbar o confundir nuestras inferencias. En sus escritos no encontramos nada que se aproxime al candor y naturalidad de Montaigne que, como se verá enseguida, tiene en gran medida que ver con el valor que le daba al diálogo.

### **2.3 Subjetividad y diálogo: el papel del diálogo en los *Ensayos***

Fuera del tema que fuese que reflexionara Montaigne, si algo quiso fue ser oído, oído antes que leído (cf. Kovadloff, 2004, 74). Pues sus *Ensayos* fueron constituidos con un estilo deliberadamente oral y conversacional, un estilo que nos interpela como si estuviésemos teniendo con él una cálida conversación; al parecer, tomó en cuenta en ello su idea de que “la mitad de la palabra pertenece a quien habla, la otra mitad a quien la escucha” (Montaigne, 2009, III, XIII, 1626), como señala en “La experiencia”. Aunque si bien la forma de representación común de la expresión oral en la escritura es el género del diálogo, no recurrió a éste y, en cambio, formó un estilo particular que presenta características cercanas a la oralidad y a la conversación, que articula la capacidad expresiva de la obra. Un estilo que podemos decir que se sirve de un lenguaje propio de su gusto: un lenguaje “simple y natural”, “suculento y vigoroso”, “breve y denso”, “no tanto fino y cuidado como vehemente y brusco” (cf. 2009, I, XXV, 224).

En relación a tal elemento conversacional, Burke ha expresado junto con otros críticos que este filósofo hizo una importante contribución al arte del diálogo. Sin embargo, es preciso identificar de qué manera lo hizo, ya que esta afirmación en principio puede parecer extraña, puesto que los *Ensayos* pueden considerarse como monólogos dirigidos a lectores a quienes en su mayoría el autor no conocía personalmente. Es más, se realizaron en un momento en que muchos diálogos aparecían impresos en Francia, Italia, Inglaterra o España. Y al respecto es notable también que en “Los libros” Montaigne comete lo que él mismo llama el sacrilegio de

describir los famosos diálogos de Platón como prolijos y cansinos (cf. 2009, II, X, 595). No obstante, en su Apología dice que Platón pareció haber amado los diálogos como una manera de filosofar por la que se servía de poner en distintos labios la diversidad y variación de sus propias fantasías. Añade enseguida que el tratar las materias de forma diversa es tratarlas tan bien como hacerlo de forma uniforme –y mejor –, es decir, con más provecho (cf. 2009, II, XII, 749). Así que, por su parte, parece que rechazó conscientemente –y sólo en cierto sentido la forma de diálogo, con el fin de construir una forma de escritura propia, igualmente de carácter dialogal, una que lo llevaría sin saberlo a la construcción de un nuevo género.

Sobre esta idea de estimar a los *Ensayos* como monólogos, Burke advierte tomando en cuenta a Mijáil Bajtin, que es posible mirarlos desde otro ángulo. Bajtin enseña a sus lectores a escuchar diversas voces dentro del mismo texto, a oír el diálogo que se oculta tras lo que parece ser un monólogo; por ejemplo, en una novela, ya sea de Dostoyevski, de Dickens u otro autor. Acuñó el término “heteroglosia” (*raznoreie*) para referirse a lo que llamaba esta “mezcla de voces variadas y opuestas” dentro de una locución determinada. Tal mezcla puede adoptar varias formas, como la imitación respetuosa, la parodia irrespetuosa, la cita, la aparición de argumentos contrarios a la tesis principal del texto, y así sucesivamente. Curiosamente, dice Burke, aunque este teórico escribió un libro acerca de Francois Rabelais, sin duda otro importante escritor francés del siglo XVI, tuvo poco que decir de Montaigne; sin embargo, los *Ensayos* resultan ser un excelente ejemplo de heteroglosia, pues su autor los constituyó con un estilo deliberadamente oral y conversacional, mediante el cual entabló diálogo con cuatro interlocutores: 1) con el “otro”, 2) consigo mismo, 3) con otros autores y 4) con sus futuros lectores.

Por su interés en la diversidad de costumbres y su capacidad de contemplar el mundo desde puntos de vista diferentes, este filósofo estuvo preparado para el diálogo con “el otro”, es decir, un “otro cualquiera” en el sentido más amplio, sin importar sus particularidades culturales. Actitud de la cual son gran ejemplo sus ya mencionados comentarios sobre los indios brasileños, o incluso su comentario sobre cómo se imaginaba el punto de vista de su gata, de la que dice: “cuando juego con mi gata, quién sabe si es ella la que pasa el tiempo conmigo más que yo con ella” (Montaigne, 2009, II, XII, 655). Pese a que como se ha señalado repetidamente el propósito

que animó un proyecto como el de los *Ensayos* fue entablar una conversación consigo mismo, cabe preguntarse en este punto con Onfray si hay alguna vez otro público fuera de uno mismo, o si puede la escritura tender a otra cosa que a una puesta a punto con uno mismo, una catarsis, una purificación aristotélica. Visceral, sincera, auténtica, la construcción de un libro, obedece siempre a las leyes de la psicología profunda, responde este autor (cf. 2007b, 198).

Cuando Montaigne releyó lo que había publicado de su obra en 1580, escribió comentarios en el margen, como “discrepando de su antiguo yo”, ofreciendo nuevos ejemplos de las ideas expuestas. Y cuando en 1588 se publicó su versión ampliada, volvió a escribir notas en ella. De tal modo que podemos escuchar los tres textos, que lo eruditos han etiquetado con las letras A, B, y C, como si fueran distintos “Montaignes” que se incorporan sucesivamente a la conversación. Así pues, más allá de la función catártica que muchos han rescatado respecto al ejercicio escritural, es mejor tomar en cuenta en el caso de este filósofo el hecho de que fue consciente de su propio proceso y habla de éste a sus lectores; por ejemplo, al afirmar que había hecho añadidos no correcciones. Y lo más importante en ello tal vez radique en que su conocimiento agudo de la diversidad y del cambio lo llevó a la idea de una multiplicidad de “yoes” o “yos”, o una fluidez de la identidad (cf. Burke, 2008, 5).

Ahora bien, por otro lado hay que decir que Montaigne también entabla una relación de naturaleza dialogada con otros autores, especialmente con sus predilectos: los antiguos. En algunas partes de los *Ensayos* hay más citas que en otras, no obstante, este filósofo ciertamente hace de la cita un uso dinámico. A veces parecen haber sido adaptadas de manera creativa o crítica, introduciendo pequeños cambios en el texto, usándolas en situaciones en las que el autor original no lo habría hecho. Como bien Gilbert Highet, utilizó a los antiguos de tres maneras: 1) como fuentes de doctrina filosófica general, entresacando de ellos sentencias que le parecieron particularmente acertadas, las cuales analizó de acuerdo con su propio conocimiento de los libros y de la vida; 2) como tesoros de ilustración, es decir, después de considerar alguna idea general que deseaba examinar (sea que la hubiera tomado de alguno de los antiguos o elaborado por él mismo u otro autor contemporáneo), buscaba enseguida ilustraciones para abordarla, precisarla o desarrollarla; y 3) como almacén de argumentos macizos y bien razonados, ya que halló en los

antiguos argumentos ejemplares. Debe, pues, a éstos tantos de sus planteamientos a tal grado de que incluso en ocasiones transcribió párrafos enteros de sus obras (cf. 1954, 301). En este punto hay que recordar que consideró su obra escrita como una suerte de memoria de papel, por lo cual parece haber compartido con los antiguos la idea del uso de la cita como un fragmento del recuerdo, es decir, como una actualización del conocimiento que el autor llevaba en la memoria, y no sólo un mero testimonio de su frecuentación de textos escritos (cf. Pérez, 2006, 51).

Pero quizás aún más importante es que establece una relación de naturaleza dialogada con sus lectores oyentes. Oyentes, no sólo por el estilo dialogal de su obra, sino en un sentido más directo, pues hay que recordar que en su época era frecuente leer los libros en voz alta. En el preludio a los *Ensayos* se afirma que la obra está escrita para sus amigos y familiares, y que no persigue fines trascendentales, sino fines privados. Sin embargo, claro está que Montaigne era consciente de que el texto impreso iba a alcanzar una audiencia más allá de sus familiares. Es bien sabido que este tipo de prefacios que destinan lo escrito a la parentela se ciñen a una tradición. De modo que, como advierte Kovadloff, tal afirmación es cierta y no cierta al mismo tiempo. Es cierta porque este filósofo quiso ser leído por un lector moderno, éste último entendido como el que cuenta en su haber con el don de lo privado. Un lector gestado en el espíritu del Renacimiento. No es cierta porque lo privado es lo privado únicamente si no se le hace público. Y, es cierto una vez más, porque al hacer público lo privado, da noticia de él, lo funda, lo instauro, lo establece en la *polis* como eso que también hay: lo privado. Lo privado que se da a conocer como privado (cf. 2004, 75). Afín a esta advertencia ambivalente, Onfray señala que los tres volúmenes publicados corresponden más bien a un proyecto de autoanálisis –en el sentido freudiano–, con el lector como tercera persona, pero en absoluto un testamento para la parentela (cf. 2007b, 202). Al respecto, cabe destacar que después de la publicación de su obra entabló diálogo con algunos de sus lectores. Así que podemos decir que por aquellos a los que sabía que no tendría acceso intentó aparecer en toda la obra mediante una estudiada representación de sí mismo.

Ahora bien, por otro lado, es importante tomar en cuenta que los *Ensayos* fueron escritos en francés. Hacia 1580 si había algo que decir se decía o se creía que era mejor decirlo en latín.

Esta lengua establecía el universo de lo que se concebía como relevante e inteligible. Montaigne fue de los primeros pensadores en abandonar el latín y expresarse en francés; por ello, dice Kovadloff, no escribió para un público existente, sino en proceso de existencia. Así que si sus lectores no preceden a su escritura es porque éste fue su creador. Convalidó a sus lectores de la época al convocarlos a reunirse con él en un idioma sin historia literaria en el campo de las ideas. Con su obra autoriza, pues, la constitución de esos lectores casi inéditos. Al definirse como escritor, nos ofrece a la vez algunos de los rasgos distintivos de los lectores a los que se dirige. Recordemos que señala que no escribe como tratadista ni como experto, de igual modo, va en busca de lectores inespecíficos: lectores que exceden el campo de lo profesional, de la contención de lo subjetivo en lo profesional. Montaigne apela en tanto escritor desde un uno cualquiera a otro cualquiera, ése que habla la lengua del vulgo, el francés, ante todo y con todos. Fue tan sólo décadas más tarde, en el siglo XVII, cuando el francés hizo pública su intención de remplazar al latín de su autoridad y valía intelectual (cf. 2004, 71).

De acuerdo con Burke, otro punto relevante de la escritura íntima y conversacional de Montaigne es la aparente incompletud de muchos de los textos que conforman los *Ensayos*. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos –incluidos, paradójicamente, los autores de muchos diálogos formales–, evitó intencionadamente llegar a conclusiones firmes:

Sus ensayos más que terminar se detienen, de modo que a menudo dan la impresión de estar inacabados. Como saben los lectores de textos publicitarios, si un escritor deja una palabra o una oración sin acabar, los lectores se sienten tentados a echarle una mano y así implicarse más profundamente en el texto de lo que habrían hecho en otro caso. Montaigne que evitaba la retórica formal, era tan consciente de los efectos de su escritura en los lectores como un retórico profesional. Su retórica de rechazar la retórica le ayudó a hacer su contribución al arte del diálogo (2008, 5).

Su aptitud expresiva (y retórica) no sólo permite seguir el pensamiento que deja inconcluso, sino que también suscita que sus lectores tengan la libertad de abrirlos en cualquier parte para comenzar su lectura. Tal libertad no es circunstancial o ajena al contenido mismo de la materia tratada, decididamente asistemática. Como sabemos, las conversaciones comunes,

coloquiales, no siguen un guion establecido ni un orden metódico. La miscelánea inherente su obra supone, pues, como la conversación amable y espontánea, una invitación a improvisar o a elegir. Parece haber comprendido, al igual que los antiguos, que la escritura no es nunca representación de las cosas, sino una representación del lenguaje con el que describimos las cosas; y, por eso, tal vez sus páginas aspiraban a contener la voz de un hablante vivo (cf. Pérez, 2006, 62).

Además, si vio en el estilo conversacional la vía ideal para su empresa es porque consideraba a la conversación como un hábil medio de aprendizaje, a este tema le dedica el ensayo “Del arte de la discusión”<sup>15</sup>. En éste y otros ensayos Montaigne refiere varias conversaciones, y destaca que el alma se vigoriza con el cultivo de ellas. Por ejemplo, nos dice lo siguiente:

El ejercicio más fructífero y natural de nuestro espíritu es, a mi entender, la discusión. Su práctica me parece más grata que la de cualquier otra acción de nuestra vida. Y ésta es la razón por la cual si ahora mismo me obligarán a elegir, aceptaría más bien perder la vista que perder el oído o el habla. (2009, III, VIII, 1378).

Finalmente, otro punto significativo sobre el papel del diálogo en los *Ensayos* es que estos al igual que sus diarios de viajes no fueron escritos de su propia mano sino que fueron dictados. Casi nunca se refiere este dato, no obstante, en varias ocasiones este filósofo precisa que no escribe, sino que dicta. Habla mientras camina en la torre de su castillo a un tercero que anota. En este punto hay que tomar en cuenta, por un lado, que el gran invento de Gutenberg data de 1455 y que el libro, como “objeto de moda” u “objeto ornamental de culto”, todavía no había borrado la tradición oral que, con orígenes en la Antigüedad, antes de esa fecha dominaba por completo la escena. Por otro lado, el hecho de que la mayoría de los autores antiguos, que tanto admiraba, dictaban sus obras y no las escribían con sus propias manos. Las palabras de Montaigne son, pues, palabras pronunciadas en la calma de su retiro, con un testigo que las anota, pero sobretodo son palabras pronunciadas por un hombre que nos muestra cómo se habla a sí mismo

---

<sup>15</sup> También traducido como “Del arte de la conversación”.

con el propósito de descubrir y explorar la fluidez de su identidad. Así que leerlo haciéndole justicia supone escucharlo, comprenderlo, instalado en un sillón, junto a una chimenea y luego ponerse a disposición de esas palabras que se ha mantenido por escrito, pero que se construyeron oralmente (cf. Onfray, 2007b, 205).

## **2.4 Sabiduría moral y conocimiento del yo**

Por supuesto, al margen de sus intentos de diálogo, por querer ocuparse tanto de sí mismo, no ha faltado quien acuse a Montaigne de exhibicionista o ególatra. A todo aquel que lo estime de esta manera habría que recordarle la contrapartida de este interés, el anclaje de todas sus exploraciones en el mundo. Pues además es a partir de éste desde donde surgió ese impulso de ir hacia sí mismo, es decir, hacia las certezas inmediatas de la experiencia humana: por un lado, espíritu y cuerpo estrechamente entrelazados todo el tiempo; por otro, la proliferación de lo real y los discursos (con frecuencia contradictorios) que pretenden explicarla. Tal vez por ello define su obra como “un registro de los ensayos de su vida”, como si no hubiese tenido otra preocupación que atender sus vivencias, sufrimientos y gozos, en una interpelación constante. Pero esos ensayos, al desbordar su existencia individual, conciernen también a la vida de otros, que él no pudo separar de la suya, porque fue consciente de compartir el mundo con muchos otros más, con quienes tenía que aprender a vivir.

El estudio de sí mismo es la vía directa para lograr el fin último del proyecto que emprende: una auto orientación para el buen vivir: “No busco otra cosa que la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo y que me enseña a morir bien y a vivir bien (Montaigne, 2009, II, X, 587)”. Recordemos con Auerbach que la propia vida, cuyos movimientos debe uno espiar, es siempre una vida cualquiera, pues cada vida no es más que una entre millones de diferentes posibilidades de vidas humanas (cf. 1996, 277). En Montaigne encontramos ciertamente un profundo individualismo, el del autoconocimiento, que para nada cae en el egoísmo. Al respecto, Charles Taylor explica que la búsqueda que prescribe con sus *Ensayos* se centra en la originalidad de cada persona, en la que cada uno puede construir “su fragmento” diferente de la condición humana. Todo individuo puede ser capaz de construir su propia forma: la serie de trazos y tonos que modelan las propias acciones o actitudes día tras día. Y, como bien señala Taylor, este afán

es antitético del intento cartesiano de anclaje individualista de la universalidad, en el que cada uno monológicamente reproduce las inmutables categorías de lo universal racional. Si Descartes nos llama a que rompamos amarras con la experiencia cotidiana, Montaigne nos requerirá que nos embebamos más hondamente en nuestra particularidad (cf. 2006, 250-252). Reivindica el terreno de lo particular en aras de encuentro y edificación. Si bien planteó una pintura íntima de sí, ésta le permitió examinar la concordancia entre conducta privada y conducta cívica, hizo en ello un estudio desprejuiciado en pos de la honestidad y de las costumbres propias y ajenas, en las que circulan siempre gran variedad de personas, lenguas, noticias, datos, hechos, libros, opiniones.

Con su famosa frase de la condición humana, Montaigne da razón de la conveniencia de su empresa autorretratística. Si cada hombre ofrece motivo y materia suficiente para el despliegue y certamen de la filosofía moral, la auto-investigación sincera de un hombre cualquiera queda justificada. Es el único camino que lleva a la ciencia del hombre, en tanto que ser moral, porque para este filósofo no existe conocimiento o ciencia alguna a los cuales sea posible una accesibilidad tan perfecta y exacta como el conocimiento de sí mismo. Otra persona, por más cercana o apreciada, no podría ser conocida con la misma facilidad. Así que el célebre “conócete a ti mismo” no es en su caso meramente un mandato práctico y moral, sino también en cierto sentido teórico-cognoscitivo (cf. Auerbach, 1996, 278- 281). Al formular un programa de construcción de la interioridad en el que se conjuga particularidad y universalidad, la particularidad de Michel de Montaigne y la universalidad de la plural condición humana, el retorno a su pensamiento equivale también a un incremento de la comprensión plural, plurilocal y pluriconetxual del mundo humano. El ejercicio que propone de esa particularidad-universalidad solicita, pues, el respeto y la sensibilidad hacia las formas de la diferencia. Una cuestión por demás relevante.

En este punto tampoco hay que olvidar que de acuerdo con dicha empresa de algún modo nos hallamos en nuestra obra, en el texto que escribimos y que nos relata. De modo que el yo puede convertirse en su propia obra en ese proceso de escritura. Ese relato de nosotros mismos es la respuesta a la inestabilidad de un mundo mutable, en el que no existen categorías estables

de conocimiento sobre las cosas, sino percepciones y nombres cambiantes en su particularidad. Si bien con tales circunstancias es difícil responder a la pregunta sobre quién se es y cómo se es, entonces las descripciones de las fantasías, reflexiones, citas, perplejidades que acometió Montaigne en su retiro se tornaron en un espejo en el que él, en tanto autor, fue construyéndose paulatinamente. El texto es por lo tanto el lugar privilegiado donde operan formas de reconocimiento así como posibilidades de reconstrucción del mundo y de uno mismo. En Montaigne, la comunicación, la construcción y el hallazgo de un alma, un espíritu o una mente, de un sujeto o de una identidad corren al mismo ritmo.

La experiencia de lectura de ese texto, y la de todos sus potenciales lectores, produce un doble efecto: 1) el lector es, por el texto, el espejo de reconocimiento de Montaigne y 2) el lector aprende esa vía de comunicación, de construcción y de hallazgo respecto a su propia subjetividad con el ejemplo de Montaigne. Así que no sólo nació con sus *Ensayos* un nuevo género escritural sino también una nueva labor de interpretación y expresión, asociada a una manera de aprendizaje y de formación moral. El gran acierto del filósofo francés en su retiro fue la posibilidad de alcanzar el autoconocimiento, al poner sus propias experiencias por escrito. Nos advierte: “Ningún deseo es más natural que el deseo de conocimiento. Probamos todos los medios que nos pueden llevar hasta él. Cuando la razón nos falla, empleamos la experiencia” (2009, III, XIII, 1589). Como se dijo anteriormente, consideró que ésta exige ser pensada, y por ello pidió el paso del juicio por sus diversas impresiones, exigiendo que la trama de la memoria fuese anudada por él, siempre mediante el manejo de un lenguaje dado también como experiencia. Podemos decir entonces que subyace ahí la idea de que el lenguaje sólo cobra verdaderamente peso cuando vida activa y vida contemplativa, vida política y vida teórica se presuponen. De tal modo que la vida es asumida como un ir andando en favor de este supuesto, lo cual sin duda ofrece motivaciones para vivir –y aun para sobrevivir–, como fue en su caso, en medio de la intolerancia y el caos social. Montaigne prescribe con su obra que pese a cualquier adversidad se puede morir en paz habiendo enriquecido todos los dones y habilidades recogidos durante la vida; y que además el texto, el cuidado del lenguaje en el texto, podría ser una notable muestra a la posteridad de ese enriquecimiento. Es justamente sobre tal cuidado que se hablará a continuación.

### **3. Los *Ensayos* como escritura filosófica y artística**

“En el alma como en la naturaleza, se encuentra todo lo que se busca, pues la búsqueda misma crea la materia de hallazgo.”

-Ezequiel Martínez Estrada

#### **3.1 Caracterización del ensayo**

Montaigne es reconocido como el fundador principal del género del ensayo en gran parte por haberle puesto el nombre que lo acompaña, pero sobre todo por haber perfilado sus características distintivas en ese nombramiento. Hay que advertir, pues, con Liliana Weinberg, que con ello se ingresó la posibilidad de que el autor individual deje sus marcas de estilo del decir y del pensar, su opinión y su expresión como señas de distinción. En este gesto fundacional, junto con el desplazamiento del eje del conocimiento enriquecido con la duda, la crítica y la fantasía, en el descubrimiento de la impronta que deja en el texto el pensar, el evaluar y el vivir, se encuentran en ciernes muchos de los posteriores desarrollos del ensayo (cf. 2006, 223). Son, pues, tanto su nota al lector como el título de su obra actos que la explican más allá que como mero cúmulo de textos heterogéneos.

Si bien sin duda este filósofo “habría fruncido el ceño si se le hubiera sugerido que tenía una ‘estética’, término que no se usaba en el siglo dieciséis, no obstante manifestó con energía y de manera relativamente no convencional opiniones acerca del lenguaje de los demás” (Burke, 1985, 78), en contraposición con las elucidaciones que hacía sobre la propia obra. Expresó por ejemplo lo siguiente: “es el único libro en el mundo de su especie, y tiene un propósito feroz y extravagante (Montaigne, 2009, II, VIII, 554)”, consciente de la novedad que intentaba introducir con el proyecto autorretratístico que dio pie a su idea de ensayo.

Como se explicará en este capítulo, el ensayo es una forma discursiva, un tipo escritura tanto filosófica como artística, pues en su práctica, en su darse en el pensamiento y en el soporte donde se imprimen las palabras que llegan a conformarlo, hay detrás preocupaciones concernientes a la filosofía y al arte literario. Como centauro de los géneros fue concebido por

Alfonso Reyes, para enseguida añadir: “donde hay de todo y cabe de todo, propio hijo caprichoso de una cultura que no puede ya responder al orbe circular y cerrado de los antiguos, sino a la curva abierta, al proceso en marcha, al ‘Etcétera’” (Reyes, 1996, 403); como serpiente en un andar tentativo y sinuoso por Gilbert K. Chesterton, ambos a su modo grandes ensayistas. Unidad de elementos mixtos y naturalezas diversas podemos inferir de la primera descripción, pues al igual que el centauro el ensayista combina la versatilidad propia del pensamiento humano con la energía instintiva propia del animal. Como derivación de la segunda descripción, habría que decir que el ensayo se distingue porque plantea sin demostrar y defiende sin anclarse en últimas pruebas: “trata constantemente de cuestiones teóricas sin la responsabilidad de ser teórico o de proponer una teoría” (Chesterton, 1929)<sup>16</sup>.

Ciertamente, es necesario reconocer que desde las primeras reflexiones en torno a él se ha insistido en resaltar tanto su carácter personalísimo como su propensión exploratoria y no exhaustiva, que servida de la curiosidad intelectual y el libre examen, sopesa los más diversos asuntos (cf. Weinberg, 2006, 21); tal vez ha sido por ello, como enunció Starobinski, “el género literario más libre” (1998, 38). Pero justo por esa libertad ha representado un desafío particular para la teoría y la crítica, ya que problematiza cuestiones que otros géneros permiten considerar de una forma más sencilla y transparente. Como se verá, no sólo puede definirse a partir de rasgos intrínsecos sino también a partir de su relación con otros tipos de textos. Así que tomar postura sobre él siempre pone en juego los fines y menesteres de quien lo hace. Cuestión para nada trivial que ha derivado en múltiples directrices valorativas sobre su recepción y práctica.

Al respecto, habría que adelantar que el término ensayo en relación a la escritura ha dado cabida a dos tipos de tradiciones: una subjetivista y otra objetivista. El origen de la primera puede situarse en Montaigne, en su humanismo y escepticismo; el de la segunda, en el método científico, con su carácter metódico, sistemático o demostrativo. Existen, por supuesto, diferentes versiones relacionadas a ambas tradiciones, cada una acentúa con sus propios motivos algunos rasgos o condiciones de lo que entienden por ensayo. Sin embargo, como se explicará más adelante, en cierto sentido resulta algo inadecuada esta distinción, pues el ensayo desde su

---

<sup>16</sup> La traducción es mía.

fundación revela su pertinencia en tanto posee un talante subjetivista; el cual además compagina de un modo sugerente con el quehacer filosófico, particularmente el de la concepción de la filosofía entendida como forma de vida o arte de vivir.

### **a) Antecedentes y fundación del ensayo**

Montaigne pensó a su obra como una clase de textos originalísima, con un abierto perfil ligado a cierto interés experimental; uno capaz de suscitar un deslinde del orden jerárquico de los conocimientos, del sistema escolástico, del modelo del discurso jurídico y del ordenamiento retórico tradicional (cf. Weinberg, 2006, 20). No obstante, reconocer la paternidad o fundación del ensayo en él no implica asumir que lo sacó de la nada; hay que decir con Friedrich que el ensayo es un caso singular relacionado a una abundante literatura en prosa desplegada desde mucho tiempo atrás (cf. 1991, 326-376).

Francis Bacon, otro gran pensador que ha sido considerado a la par de él como fundador del ensayo, diría más adelante en su dedicatoria de sus propios *Ensayos*: “La palabra es nueva, pero el contenido es antiguo. Pues las *Epístolas a Lucilio* de Séneca, si uno se fija bien, no son más que ensayos, es decir, dispersas meditaciones reunidas en forma de epístola” (Bacon, 1834, 324)<sup>17</sup>. Si bien, como apunta Bacon con este comentario, el ensayo tiene deuda e influencia de varios escritos clásicos, es correcto asentar que data de 1580, fecha en la que apareció la primera edición de los *Ensayos* de Montaigne; pues no sería sino hasta 1597 que comenzarían a publicarse los primeros ensayos de Bacon. Sin embargo, con ambos autores quedaron fundamentados los pilares de ese nuevo género, concediéndole su sello más peculiar: el ensayo como inseparable del ensayista. De ahí que desde entonces, excepto en raras aunque notables ocasiones, se hable mayormente en muchos lugares de ensayistas y no de tal o cual ensayo (cf. Gómez, José, 1992). Sobre Bacon vale la pena además decir lo siguiente:

Como Montaigne, Bacon es hijo de un mundo en movimiento y expansión: de allí su interés por temas como los viajes y la fundación de colonias, así como el frecuente recurso de imágenes cinéticas. Como Montaigne, Bacon da cuenta de una curiosidad infinita y una audaz capacidad de incursión en los más diversos asuntos divinos y mundanos. Como Montaigne, se preocupa por las

---

<sup>17</sup> La traducción es mía.

prácticas propias del sector de costumbres refinadas al que pertenece: la conversación, los modales y fórmulas sociales, la gloria y la reputación, las comedias, los viajes y los jardines. Como Montaigne, se dedica también a las cuestiones de orden jurídico y político. Como Montaigne, se ocupa de temas como la verdad, la muerte, la amistad, los estudios, la juventud y la belleza. Como Montaigne, reexamina costumbres y pasiones humanas desde su propio mirador, e intenta ser ecuánime, cuidadoso y distante de las demandas inmediatas (Weinberg, 2006, 224).

Ahora bien, hay que señalar que la idea de publicar un conjunto de escritos acerca de múltiples tópicos en un único volumen no era enteramente nueva en esos tiempos. A finales del siglo XV a este tipo de obras se les denominaba “discursos” o “disputaciones”, y con menos frecuencia “misceláneas”<sup>18</sup>; razón por la que en su traducción italiana los *Ensayos* fueron publicados como *Discursos morales, políticos y militares*. El género del discurso fue un resurgimiento de la diatriba griega, que puede definirse como una corta reflexión acerca de un tema moral, escrita en forma vivaz, directa y amena, de tal manera que el lector tenga la impresión de estar escuchando al autor. Por ejemplo, las *Moralia* de Plutarco son una colección de diatribas en dicho sentido. Otro caso es el de *Silva* (sinónimo de miscelánea) de Pedro Mexía, conformada por 120 discursos que tratan muchos de los temas históricos y morales presentes en los *Ensayos*.<sup>19</sup> Pero aparte de la diatriba, la forma del ensayo tiene deuda con otros géneros literarios clásicos como el soliloquio y la carta. Del primero fue emblemática para Montaigne la obra de Marco Aurelio, del segundo, la obra de Séneca y otras famosas cartas italianas del siglo XVI. Es notable que algunos de sus ensayos estén dirigidos como si fueran cartas: “La formación de los hijos” a Diane de Foix, o “La semejanza de los hijos con los padres” a Madame de Duras.

Otras formas de escritura que sin duda dejaron huella en los *Ensayos* son la paradoja y la digresión. Si bien éstas no son precisamente un tipo o género escritural sino más bien recursos retórico-argumentativos. El ensayo con su propensión íntima e indagatoria fue la forma apropiada que le permitió a Montaigne hablar de sí mismo, poner en cuestión lo que otros daban por cierto sin comprometerse inclusive él mismo con ninguna solución y hacer digresiones, muchas veces sirviéndose de la paradoja. Como se mencionó antes, su obra nos habla a través de los siglos como

---

<sup>18</sup> Término que era más bien utilizado para textos o documentos mixtos (breves o largos) que estaban constituidos por sentencias, descripción de anécdotas o frases célebres del autor.

<sup>19</sup> Ambas obras bien conocidas por Montaigne.

pocos libros del siglo XVI lo hacen, pues en muchos aspectos es marcadamente franca, directa y abierta. No obstante, en otros aspectos es evasiva, ambigua y paradójica. Tanto, que como advierte Burke, los títulos de ciertos ensayos no parecen tener nada que ver con sus contenidos, por ejemplo: “Costumbre de la isla de Ceos” trata ampliamente el tema del suicidio; “Unos versos de Virgilio” aborda las actitudes hacia el sexo; “Los carruajes” refiere críticamente varias visiones sobre el Nuevo mundo y “Los cojos” que aborda el rechazo o aceptación de la brujería (cf. 1985, 84).

Aunque hay que decir en este punto que habría que tener cuidado en reconocer como ensayos las obras clásicas de las que se sirvió el filósofo francés, puesto que éstas estaban todavía lejos de formar verdaderos ensayos, por lo menos no en el sentido que éste le dio a la palabra. Hubo que esperar a las tendencias humanísticas del Renacimiento en su proceso de descubrir al individuo, ya que el talante subjetivista y la proyección constante del ser del escritor en los ensayos a partir de Montaigne no habrían sido concebibles en épocas anteriores. Al margen de la diatriba, la carta, el soliloquio, la paradoja o la digresión, éste fue desarrollando una forma de escritura que se distingue sobre todo no por su extensión o por su variedad de temas a tratar sino por el intento del autor de captarse a sí mismo en el acto de pensar, ofreciendo palabras que muestran tanto el proceso como el rumbo de sus cavilaciones.

A pesar de ello, sus ensayos poseen una estructura formal: con frecuencia, la de un viaje en círculo a cuyo término nos vemos movidos a vislumbrar nociones y costumbres habituales desde una perspectiva inhabitual. Como en una sinfonía, en ellos reaparecen temas, divagaciones e inquietudes (cf. Burke, 1985, 85); pero ciertamente una singular sinfonía a la que en su momento de creación su autor consideró oportuno ponerle el entonces insólito título de *Ensayos*, siendo así sin saberlo el fundador de un nuevo género escritural. Este nombramiento dejaría entender a la posteridad que una obra merece ser publicada pese a dar la apariencia de inacabado, ya sea por no dar siempre conclusiones, por no tratar de ninguna esencia o si apenas esboza ejercicios o reflexiones preliminares del pensamiento. Todo con tal de que se relacione con la existencia, la propia y la humana existencia (cf. Starobinski, 1998, 34). Es, pues, con el humanismo que se pusieron en movimiento ciertas modalidades discursivas canónicas; con él, letras y papel se desacralizaron para expandirse, dándole a Montaigne la posibilidad del ensayo.

Ahora bien, con José Luis Gómez-Martínez cabe señalar que en cuanto al legado y origen del ensayo en la lengua hispana podemos reconocer que en España encontramos actitudes ensayísticas en el siglo XV, por ejemplo, en las obras de Fernando de la Torre, Pérez de Guzmán, Fernando del Pulgar o Monsén Diego de Valera. Sin embargo, faltan en sus escritos la naturalidad y la sinceridad que proyecta el verdadero ensayista cuando no se limita a mostrar sus pensamientos, sino que expone el mismo proceso de pensar. Este autor advierte que en todo caso sólo con Fray Antonio de Guevara podríamos decir que da comienzo cierta tradición ensayística española, afín a la desplegada tanto por Montaigne como Bacon. Ya que en un estilo personalísimo logra inyectar sus propias preocupaciones e ideas a sus escritos, consiguiendo un íntimo diálogo con el lector en una comunión de pensamientos. Las *Epístolas familiares* (1542), su obra más representativa, podrían tomarse como verdaderos ensayos, donde se tratan diversos temas, desde valores permanentes hasta asuntos de inmediata actualidad política, consejos sobre el amor o burlas llenas de gracia contra el mal escribir.

Gómez-Martínez sostiene que los ensayos escritos en el siglo XVI tanto por Guevara, Montaigne y Bacon son manifestaciones excepcionales de un género de nacimiento prematuro. Expresa que el espíritu existía en la época pero el escritor todavía no disponía de los medios adecuados para la difusión de sus textos. Como bien identifica, es a principios del siglo XVIII, con la aparición de publicaciones periódicas, tales como revistas y diarios, cuando los ensayistas por primera vez establezcan un diálogo más fuerte con sus lectores. La actitud artística del siglo neoclásico no fue tan propicia como la de los siglos XVI y XVII. La personalidad creativa de los escritores se encontraba refrenada por las reglas de un academicismo riguroso en consonancia con los menesteres del método científico. Ciertamente, como asimismo identifica, es el movimiento romántico con su triunfo respecto al individualismo el que daría origen a un campo fecundo para el cultivo del ensayo. El escritor de ese tiempo lo empleaba para manifestar sus reacciones ante la sociedad o ante la naturaleza, expresaba sus puntos de vista, combatiendo aquellos que no aceptaba, y algo aún más importante, pensaba asiduamente en el público que lo leería. Los ensayos escritos en el XIX son tan diversos como variadas las personalidades de sus autores, fue un tiempo fecundo en el que grandes novelistas y filósofos empezaron a escribir

magníficos ensayos donde se exponían, criticaban o comentaban las nuevas corrientes literarias y los libros contemporáneos.

De acuerdo con Gómez-Martínez, en los países iberoamericanos la resonancia del ensayo es todavía más marcada. Desde sus inicios en la lucha ideológica por la independencia, con la obra de un José Joaquín Fernández de Lizardi o de un Simón Bolívar, a la búsqueda posterior de la propia identidad, la literatura iberoamericana se caracteriza por una fuerte producción ensayística ininterrumpida hasta nuestros días. En el siglo XX, el ensayo va a marcar la pauta del desarrollo intelectual iberoamericano desde las primeras obras de gran repercusión, por ejemplo de figuras como José Enrique Rodó, Manuel González Prada, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui u Octavio Paz.

Resulta sugerente añadir en este punto que hay quienes destacan como fundador del ensayo en América, como lo hace Weinberg, al independentista Bernanrdo Monteagudo. Como indica esta autora, no es casual que este hombre fuese no sólo un hábil político y estratega militar sino también, al igual que Montaigne, un hombre de leyes, preocupado por las apasionantes cuestiones de legitimidad y representatividad. Sus manifestaciones ensayísticas, acordes con las del fundador de origen francés, tienen una enorme cercanía con cuestiones jurídicas y éticas de vastos alcances (cf. 2006, 32).

Sin duda el cultivo del ensayo en Iberoamérica alcanzó las proporciones de un denominador común que caracteriza la producción literaria de muchos de sus escritores más destacados, como Alfonso Reyes, Eduardo Mallea, Jorge Luis Borges, Germán Arciniegas, Mariano Picón Salas, Ernesto Sábato, Arturo Uslar Pietri, Rosario Castellanos, H. A. Murena, Leopoldo Zea, Julio Cortázar, Carlos Monsiváis, Ariel Dorfman o Mario Benedetti. Siendo la situación en España similar, con la llamada generación del 98, con la cual el ensayo pasa a ser la forma de expresión literaria por excelencia. Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno, Azorín, Ramiro de Maeztu y Ramón Menéndez Pidal, entre otros, dieron comienzo a cierta práctica ensayística que ha sido continuada hasta nuestros días y a la que pertenecen muy diversas figuras de las letras (cf. Gómez-Martínez, 1992). En cuanto al territorio mexicano refiere, podemos nombrar también como grandes ensayistas que han escrito en el pasado siglo y el actual a Hugo Hiriart, Francisco González Crussi,

Julio Torri, Salvador Elizondo, Margo Glantz, Luis Ignacio Helguera y Alejandro Rossi, por mencionar tan sólo algunos más. Siendo importante que cada uno imprimiría, por su parte, un estilo propio a su producción ensayística.

## **b) Orígenes del término**

En cuanto a los orígenes del término ensayo hay que señalar que ciertamente fue empleado por primera vez en relación a la escritura de manera propositiva y creativa por Montaigne. Sin embargo, en lo que sigue es necesario apuntar con Starobinski algunas cuestiones para comprender mejor su significado. Por ejemplo, como bien ha señalado este autor en varios de sus notables estudios filológicos, es importante saber que la palabra *essai* (ensayo) se conoce en francés desde el siglo XII y proviene del latín *exagium*, y ésta de la griega *exagion*, que significan balanza; *essayer* (ensayar) deriva de *exagiare*, que significa pesar. Cerca del término se halla *examen*: aguja o lengüeta del fiel de la balanza y, por extensión, acto de pesar, examen, control. Otra acepción de *examen* designa al enjambre de las abejas, o la bandada de los pájaros. La etimología común es el verbo *exigo*, que significa empujar hacia afuera, expulsar y exigir. Así que decir ensayo es decir pesada exigente, ensayo atento, pero también enjambre verbal que libera su impulso. Hay que añadir que *essayer* en el Este y el Sur de Francia competía en la época en la que vivió el filósofo francés con *prouver* y *éprouver* (probar o comprobar, pero también experimentar), concurrencia sugestiva que hace del ensayo un sinónimo de puesta a prueba o búsqueda de una prueba (cf. Starobinski, 1998, 31). En este punto, cabe señalar asimismo que Justo Lipsio, amigo y corresponsal de Montaigne, expresó que la palabra ensayo correspondería con exactitud a la palabra latina *gustus*, la cual refiere la prueba que el gentilhomme de cámara hace a la vista del rey para demostrar la inocuidad de los alimentos que van a servirse (Arreola, 2001, 13). De modo que ensayar es también probar en el sentido de degustación. Hay entonces un sugerente elemento sensorial en el género.

A propósito de estas distinciones y del escepticismo de Montaigne, Starobinski apunta además que si éste hizo labrar una balanza en su medalla, añadiéndole la divisa “¿qué sé yo?”, habría sido porque este emblema está destinado a simbolizar, por un lado, si los platillos están equilibrados, el espíritu en suspenso; por otro, el acto mismo del ensayo, el examen de la posición

fiel a la propia persona. La balanza representa el acto artesanal de pesar, el acto judicial de sopesar, al acto filosófico de evaluar, de poner en suspenso, de dudar y de revisar los conocimientos adquiridos.

Ahora bien, no es la lengua francesa sino la inglesa la que inventa la palabra ensayista, que desde sus comienzos –a principios del siglo XVII– denota algo peyorativo. Por ejemplo, se lee en Ben Johnson: “Unos meros ensayistas, algunas frases descosidas y nada más”. Se encuentra la palabra también en Théophile Gautier, con el sentido de “autor de obras sin profundizar”. Los *Ensayos* de Montaigne fueron traducidos y publicados en inglés por John Florio en 1603, los cuales no impusieron su título pero sí en muchas partes su estilo, siendo que como se mencionó anteriormente fue a partir de Bacon que se empezaron a escribir ensayos al otro lado del canal. No obstante, cuando John Locke publica en 1690 su célebre *Ensayo sobre el entendimiento humano*, la palabra ensayo no refleja solamente el carácter brindado por el filósofo francés sino que también señala obras que proponen ideas o perspectivas nuevas así como una interpretación exhaustiva de un problema controvertido. Y es con este valor que esta palabra será empleada en numerosas ocasiones, pero existiendo a la par un valor fiel al sentido originario. Diderot aporta una confirmación al respecto con esta afirmación: “Prefiero el ensayo al tratado: un ensayo que me arroja algunas ideas geniales casi aisladas, que un tratado en que esos gérmenes preciosos acaban sofocados bajo el peso de las reiteraciones” (cf. 32).

### **c) Rasgos del ensayo**

Podemos decir que aquellas valorizaciones sobre el ensayo que están apegadas a la tradición subjetivista iniciada con Montaigne lo conciben en términos generales de la siguiente manera: como una forma discursiva en la cual el autor se erige tanto protagonista como detonador del discurso, y por ende se auto atribuye los rasgos de originalidad, intencionalidad y responsabilidad por el discurso, al mismo tiempo que los temas abordados quedarán fuertemente marcados por la perspectiva del sujeto que los trata (cf. Weinberg, 2006, 226). Bajo esta concepción, muchos han coincidido en identificar ciertos rasgos o elementos que a menudo aparecen o son utilizados en las obras de practicantes del ensayo. En este punto cabe destacar que Phillip Lopate, teórico y practicante del ensayo, los ha identificado de forma notable en varias ocasiones, como por

ejemplo en *El arte del ensayo personal*, donde además hace una excelente recopilación de ensayos de diferentes épocas y lugares. Es además importante señalar que para acentuar más la celebración de la subjetividad que está puesta en juego en dicha tradición, Lopate junto con muchos otros teóricos y críticos ha optado por utilizar la etiqueta de ensayo personal, y no meramente ensayo, distinguiendo además así la variedad de tópicos que permite abordar dicha forma; pues inclusive ésta ha propiciado diversas categorizaciones temáticas. Al respecto, otro tanto se puede decir de aquella clasificación que distingue entre ensayos formales y ensayos informales. Estos últimos remiten a los llamados ensayos personales, los ensayos considerados de carácter subjetivo, de modo que tales etiquetas pueden fungir como sinónimos. En cambio, los primeros aluden a escritos como los trabajos académicos o especializados, los tratados y los artículos periodísticos, escritos que se consideran de carácter objetivo.

Así pues, en primer lugar, habría que distinguir con Lopate que el ensayo se identifica en gran medida por su carácter conversacional. Como se explicó en el segundo capítulo, si bien Montaigne no fue el primer autor en tomarse como tema, fue de los primeros en hablar consigo mismo de un modo tan convincente y empático, marcando así indiscutiblemente gran parte de la dinámica que envuelve la práctica del ensayo. Pero otro tanto se puede decir de lo que este autor engloba como “la honestidad, la confesión y el develamiento de la privacidad”, rasgos que en conjunto también han sido determinantes. Desde Montaigne hay ensayistas con la devoción de atrapar la atención del lector mediante un estilo tanto conversacional como delator: “un contrato entre el escritor y el lector se elabora a su paso: el ensayista debe entonces hacer valer mediante la entrega o el descubrimiento la mayor honestidad posible (...) La lucha por la honestidad, es fundamental para el *ethos* del ensayo” (Lopate, 1997, XXV)<sup>20</sup>.

No obstante, añade Lopate, el ensayista suele reconocer que son pocos quienes son capaces de ser honestos todo el tiempo, ya que somos seres proclives al autoengaño. Pero, irónicamente, es el escepticismo de fondo a los orígenes del ensayo un elemento que lo ha equiparado de forma privilegiada para el difícil y complejo acceso a la honestidad. Con frecuencia, lo que podemos identificar como la “trama” de un ensayo, su “drama” o su “suspenso”, consistirá

---

<sup>20</sup> La traducción es mía.

en ver hasta qué punto su autor puede dejar pasar sus reticencias o defensas psíquicas para llegar a niveles más profundos de honestidad. Se puede hablar entonces de una dimensión vertical en la forma: si éste puede profundizar a tal grado que sintamos que el tema abordado ha sido manejado de la forma más honesta posible, al menos una condición esencial del ensayo se ha cumplido. Así que cierta vulnerabilidad es esencial para el género: personas tan autocomplacientes, autónomas, seguras de sí mismas y sin problemas, dice Lopate, no constituyen por lo regular a un buen ensayista. Al respecto, cabe recordar que cuando Montaigne señala que sus *Ensayos* son de “buena fe” parece precisar con ello un fuerte compromiso con una búsqueda de conocimiento y autoconstrucción dada a partir de los principios de libertad y responsabilidad. Sin embargo, habría que reconocer con Lopate que por supuesto ha habido cabida en el ensayo para una cosa tal como la retórica de la sinceridad. Un ensayista experto puede fingir, por ejemplo, un tono vulnerable, pero es probable que si se hace a menudo un lector experto le dará la espalda. Cómo el mundo viene a otra persona, sus irritaciones, jubilaciones, dolores, molestias y destellos humorísticos son de alguna manera los materiales clásicos de construcción del género. Aprendemos con ellos el ritmo por el cual el ensayista recibe, digiere y espía el mundo, y nos enteramos así de su vida (cf. XXVI).

Otros rasgos que caracterizan al ensayo es lo que Lopate llama “las contracciones y expansiones de yo” y “el problema del egotismo”. Lo cual refiere a que los ensayistas son expertos en abrir sus horizontes a través del interrogatorio de su ignorancia, sirviéndose de múltiples referencias y escarnios sobre sí mismos, que les permiten tantear los límites del saber humano en general. Con la misma asiduidad que expresan lo que saben, preguntan en alguna parte de la exploración de algún asunto qué es lo que no saben y por qué. Siguen la pista de su ignorancia como si deambularan en un laberinto, intrigando con la denuncia de sus limitaciones, tanto físicas como mentales. De modo que lo que no entienden o pueden hacer es casi siempre un buen lugar para empezar a investigar las fronteras del yo. (cf. XXVII).

En relación a esto hay que señalar que otro rasgo común es el sabor de la pequeñez. Desde Montaigne, los ensayistas tienden a pedir acceso a las pequeñas y humildes cosas de la vida. Es, pues, un punto fuerte del ensayo su capacidad de convertir cualquier cosa en una gran aventura de meditación. Y así como puede hacer de lo pequeño algo grande, dando como resultado que al

mismo tiempo pueda “contraer y expandir su yo”, el ensayista lo hace por la búsqueda de las fronteras, los límites, los defectos y las discapacidades del ser humano. Muchos ensayistas han estado fascinados por esta cuestión así como por la mutabilidad y la plasticidad de los materiales que conforman la personalidad humana. A partir de la descripción de sí mismos, se han dado cuenta que no es posible atender del todo la complejidad de ésta. Por ello, dice Lopate, parece que han decidido seguir una suerte de estrategia de aditivo, ofreciendo fragmentos incompletos, una suerte de máscara, o por decirlo de otra manera, una persona tras otra: el ansioso, el escéptico, el amable, la tierna, el cascarrabias, la sombría, etcétera. La esperanza es que al final, cuando la obra (entera) del ensayista sea un cúmulo diverso, todas estas “personas” se suman a un verdadero desenmascaramiento. Mientras tanto, se trata de algún modo hacer bailar esos muchos yoes parciales al mismo ritmo: para unir, a través de la fuerza de la voz y el estilo, aquellos fragmentos discordantes, con el fin de que el lector pueda aceptarlos como la emisión de un yo coherente (cf. XXVII-XXXII).

En relación a esto podemos decir que otro rasgo que aparece en el ensayo es lo que Lopate identifica como “el rol de la contrariedad”. A menudo podemos observar que los textos de ensayistas intencionalmente van a contracorriente de la opinión popular. Un enemigo del ensayo es la justicia propia, no sólo porque es tedioso, sino porque ralentiza la dialéctica de auto cuestionamiento. La conciencia del ensayo surge a partir del examen que realiza el autor sobre sus prejuicios, los cuales frecuentemente son abordados mediante dos rasgos esenciales: la frescura y la ironía. Pero también al representarse el ensayista como ocioso, en retiro, inactivo, tangencialmente distanciado o en contraposición de los demás.

De acuerdo con Lopate, es en este distanciamiento dado por el ocio y el retiro donde usualmente se toman en cuenta tres elementos: el pasado, lo local y la melancolía. La retrospectiva, nos dice, viene como un hecho natural: el pasado es como la lámpara de Aladino, la cual el autor nunca cesa de frotar; y, para ello, además suele resultar muy útil el uso de las citas. Recordemos que Montaigne hizo de éstas un reservorio con fines de aprendizaje. No obstante, esto se hace de una forma notoriamente flexible y adaptable. El ensayo se distingue porque posee la libertad de moverse en cualquier lugar, en todas las direcciones. Actúa como si todos los objetos estuviesen igualmente cerca del centro y como si todos los sujetos estuvieran vinculados

entre sí por asociación libre. Pero en este punto cabe decir que ensayar no es simplemente un acto o ejercicio de asociación libre, en el ensayo hay una búsqueda por la forma. Tal vez lo más primordial en el ensayo es precisamente la forma, cómo el autor expone tal o cual tema a partir de su subjetividad, siempre a través de la búsqueda de su propio estilo. Son varios los autores que se han dedicado a estudiar este rasgo con particular notoriedad, al respecto podemos asentir con Horacio Cerutti lo siguiente, que el ensayo se caracteriza por la inescindibilidad de contenido y forma en el sentido de que lo que se dice, si se dijera de otra manera, perdería mucha sustancia. Esto es que lo que se dice es como se lo dice. Hay en dicha voluntad del propio estilo una voluntad de conformación de lo real. Es la búsqueda de hacer cosas nuevas con las palabras y sus reglas dadas. En esto el ensayo se aproxima vertiginosamente a la prosa poética. Las palabras comienzan a decirse unas a otras y en esta relación tensa y fecunda aparecen nuevas modulaciones de la voz humana (cf. Cerutti, 1993, 19).

Ahora bien, además de estos rasgos habría que añadir uno más: la propensión que hay en el ensayo respecto al uso del presente, tiempo verbal privilegiado para dar cuenta de sí. Este rasgo, como explica Weinberg, ha sido inadvertido por buena parte de los estudiosos del género. El ensayista suele utilizar primordialmente este tiempo verbal con un efecto tal que se muestra a sus textos en el despliegue de su hacerse y no como casos cerrados. Esto es porque el tiempo presente es el propio de la exposición o la explicación. El ensayo se da, pues, en el presente no sólo porque surge ligado a la inminencia de una situación vivida, sino también porque trata de dejar inscrito en el papel el carácter perentorio, activo, eléctrico, de la indagación del sentido (cf. 2006, 61-64).

Como bien advierte Weinberg, se necesitaron muchos años para que en diversas regiones del quehacer artístico y filosófico se lograra ir progresivamente explorando los alcances de esta genial intuición del filósofo francés y de su tiempo: cómo hacer visible el acto de enunciación, cómo representar, en su propio hacerse, el acto de intelección a la vez que el acto de representar el mundo. No obstante, este presente dotado de vitalidad debe de todos modos inscribirse en el papel, y así deja de pertenecer al tiempo de esa experiencia originaria para dar lugar al tiempo recreado en el texto. Se trata del acto mismo del pensar, desdoblado tanto en el plano del conocimiento como en el plano comunicativo: un ir reflexionando, un irse desplegando el proceso

de las ideas y del examen, a la vez que un ir exponiendo y participando de aquello que se piensa a otros, lectores y miembros de una comunidad simbólica con la que se quiere dialogar.

El enlace entre el autor y su texto se nos muestra como fuerte gracias a que el presente del ensayo nos envía al momento de la enunciación. Recordemos en este punto que Montaigne dice que su obra y él van de la mano. Pero así como el yo del discurso sólo remite a un contexto de enunciación, el tiempo presente que también caracteriza al discurso no refiere a una realidad o posición objetiva en tiempo y espacio (señalada por deícticos tales como “aquí” y “ahora”), sino al momento en el cual “se sostiene” el discurso, y de ello se extrae como consecuencia que la subjetividad no puede ser definida fuera del texto (cf. 61-64).

Tomando en cuenta tales consideraciones, podemos asimismo reconocer que todo ensayo se muestra entonces como un ensayar. Así que el *essayer* de Montaigne remite al presente de una práctica, una experiencia intelectual, es un proceso de intelección y de prueba, la puesta en juego de elementos de múltiples orígenes en el espacio de trabajo que acometió en su retiro en tanto hombre de letras. Parece ser que consciente del paso del tiempo, de su devenir y consecuentes cambios, encontró en el tiempo verbal del presente un modo de retratar su ser fluctuante. Sin duda, no importando que en su caso haya dictado a otro sus palabras, fue una figura importante que influyó en dejar trazada la imagen de autoridad que innegablemente ha tenido el hombre de letras.

#### **d) El lugar del ensayo en la escritura autobiográfica**

Es importante reconocer que el género del ensayo forma parte de un gran corpus heterogéneo de escritura autobiográfica<sup>21</sup>. De acuerdo con Mercedes Laguna, se reconoce como tal a aquella “literatura de lo íntimo, que indaga en lo personal; aparecen en ella, de muy diversas maneras, temas relacionados con la vida del individuo, con su forma de ser, con sus sentimientos, con sus ideas”; es una “forma de expresión y se puede manifestar de distintos modos a la vez que puede responder a distintas intenciones del autor y a distintas lecturas por parte del lector destinatario” (cf. 2005). Así pues, siguiendo a esta autora, a continuación se presentarán varias formas en las

---

<sup>21</sup> También llamada literatura autorreflexiva.

que puede clasificarse, con el fin de apuntalar el lugar que tiene en la escritura autobiográfica el ensayo:

1. Según la intención del autor y la interpretación que hace el lector respecto a la consideración del autor (persona real) como referente de la obra:
  - a) Obras de forma autobiográfica cuyo referente es el autor: autobiografías, memorias, biografías, epistolarios, confesiones, autorretratos (ensayos), diarios.
  - b) Obras ficticias de forma autobiográfica, cuyo referente no es el autor: novelas, poemarios, etcétera.
2. Según la técnica que se utiliza para la composición de la obra (tenga un referente real o no):
  - a) Obras en las que se cuenta la vida de alguien a través del tiempo (siguiendo un orden cronológico, yuxtaposición de tiempos, etc.): autobiografías, biografías, memorias, confesiones.
  - b) Obras en las que aparecen relacionados con lo personal (ideas, sentimientos, formas de ser, etcétera), pero que no se presentan a través del tiempo sino enclavadas en el presente (sea ficticio o real): diarios, autorretratos. (Aunque también pueden aprovechar el juego que da la distancia temporal).

Las cartas o epistolarios estarían situadas entre los dos grupos ya que pueden hacer referencia al presente y al pasado.

Otra manera de caracterizar las modalidades de la escritura autobiográfica de acuerdo al papel que tiene el tiempo en cada una de las modalidades es la siguiente:

1. Modalidades mayormente retrospectivas:
  - a) Autobiografías
  - b) Memorias
  - c) Biografías
  - d) Confesiones
2. Modalidades que tienden a centrarse en el presente:
  - a) Diarios

- b) Autorretratos
- 3. Modalidades en las que se mezcla la forma retrospectiva y la descripción del presente.
  - a) Cartas
  - b) Entrevistas y artículos

Todas las modalidades de escritura autobiográfica, pero sobre todo el ensayo, como se ha advertido antes, se sitúan primordialmente en el presente para hablar del pasado, de la interpretación del pasado, del pasado inmediato, de las reflexiones sobre el presente. Parten del presente de la enunciación y éste ejerce su predominio sobre todos los demás tiempos. De acuerdo con Mercedes Laguna esto es así porque conceden una importancia decisiva al papel de la memoria como re-construcción de lo vivido, ya sea que se trate del pasado lejano o de un pasado tan próximo que se confunde con el presente (como es el caso de los diarios).

Habría además otra manera de caracterizar la escritura autobiográfica en relación a la forma de lenguaje utilizada, aquella que considera dos categorías: 1) las formas que se sirven de la narración y 2) las formas que se sirven de la prosa. En este punto hay que decir que si bien el ensayo hace mayor uso de la prosa, también puede conceder espacio a la narración, o incluso otras formas de expresión. Y que al margen de todas estas categorizaciones, existen influencias mutuas entre los diferentes subgéneros y sus elementos recurrentes. Pero, indisputablemente, podemos asentir que este tipo de escritura en todas sus modalidades ha gustado a muchos lectores de diferentes épocas, esto gracias a que cada uno puede lograr de algún modo identificarse con el yo expresado o representado en ella. La identificación es dada ante todo porque el lector encuentra que a otras personas les han pasado cosas similares a las que a él le han ocurrido. Como bien advirtió Montaigne, y lo han hecho muchos otros también, lo particular puede ser el camino más seguro hacia lo universal: el autobiógrafo puede lograr hundirnos en su memoria y su vida para facilitarnos, sin saberlo siempre, el acceso a interpretar nuestras profundidades psíquicas más escrupulosas.

### **3.2 El carácter interpretativo del ensayo**

#### **e) Comprensión del ensayo**

Quizás lo más propicio para acercarse al ensayo es partir de entenderlo como una operación estética que se aplica a cuestiones éticas, y que como tal encuentra su organización. Esto es porque el ensayo no surge de un modo neutral o gratuito, sino que está entrañablemente ligado a un ejercicio interpretativo y evaluativo de corte intelectual que trata de incidir en la propia vida; pero, al mismo tiempo, a un ejercicio artístico, preocupado por la forma y el estilo sobre lo que se escribe así como por la capacidad de causar de algún modo cierto deleite, emoción o conmoción. Este tipo de escritura está siempre marcada por una perspectiva personal de origen, por una puesta en valor, por el despliegue de un juicio, por un esfuerzo hermenéutico que implica a la vez una apropiación reflexiva de lo dicho y una participación de esa reflexión a sus receptores. De tal modo que podemos decir, con Weinberg, que el ensayo se ha distinguido por un marcado perfil interpretativo que oscila entre la soledad y la sociabilidad (cf. 2006, 27).

El “yo ensayístico” siempre está en diálogo con otras voces, pero también refleja las que se debaten en el contexto en el que el autor escribe. Es decir, encarna al autor sin dejar de considerarlo un ente que se desarrolla en un ambiente específico y cuyas vivencias políticas, sociales y culturales permean su discurso. Así pues, el ensayo cumple la función de mostrar el mundo, pero a partir de la perspectiva del autor. La objetividad de este discurso no puede radicar en la eliminación del yo autoral, en razón de la aceptación de principio respecto a que lo expuesto responde a una de muchas visiones posibles. No busca la verdad, sino la verosimilitud, lo cual por supuesto no implica que mienta. Su verosimilitud tiene que ver con la congruencia de lo expresado, con que haya una relación directa y comprensible entre todo lo expresado.

El ensayo tiene además un abierto diálogo con otras categorizaciones de corpus de textos o formas discursivas. Podemos vincularlo no sólo frente a otros tipos de escritura autobiográfica, sino por ejemplo, por cuestiones temáticas, frente a la llamada literatura de viajes, el artículo periodístico, el discurso político, el trabajo académico, etcétera. Circunstancia que nos alerta que no debemos alarmarnos ante la posibilidad de cercanías o cruces, y que por ende el ensayo ha sido pensado desde múltiples perspectivas de abordaje. Ciertamente, el acto de interpretar, entender o juzgar sobre algún fenómeno o manifestación del acontecer lleva a un permanente enlace dador de sentido entre lenguaje y mundo. Por lo tanto, podría decirse que el ensayista es un especialista de la interpretación y del decir sobre su entender, que ofrece como producto de

su acto intelectual no sólo un conjunto suelto de opiniones sino una obra nueva y organizada que representa artísticamente a su vez, desde su particular especificidad, aquello por él juzgado. El ensayista es capaz tanto de verbalizar y describir sus propias búsquedas y evocaciones como de repensar las interpretaciones de otros (cf. 23).

En este punto cabe aclarar que el ensayo debe identificarse como un tipo de texto no predominantemente artístico pero tampoco predominantemente teórico, sino que se encuentra en el espacio intermedio entre uno y otro extremo. He ahí su distinción entre otras formas de la prosa. No es predominantemente artístico porque aunque hay en él uso de elementos propios de arte literario está más bien destinado a la crítica, la reflexión y la presentación de ideas. Pero tampoco es predominantemente científico o teórico, pues por ejemplo a diferencia del tratado, el artículo científico, el trabajo académico o el texto especializado, no pretende exponer un tema hasta agotarlo, sino que sólo busca dar una perspectiva subjetiva del mismo. No busca, como sucede con dichos tipos de texto, la argumentación sistemática, metódica, exacta, u objetiva.

En este sentido, el autor no procura, por decirlo de alguna manera, “llegar al *quid*” del tema a problematizar, ya que sólo comienza a abordarlo desde cierto punto de vista que quiere atribuirle. No recurre a explicar cada uno de los términos o conceptos que utiliza, como sucede en textos estrictamente científicos o teóricos, en razón de que se pretende ser consciente de que el ensayo se desarrolla desde un contexto social específico que permite que cada uno de dichos términos o conceptos sea comprendido de antemano por el lector gracias al texto mismo. Y, sobre todo, porque no le interesa una comprensión sistemática al respecto. El ensayo no construye conceptos, sino en todo caso los retoma. Como señala Lopate, si bien es un género que juzga, no privilegia juicios, y más bien privilegia el camino para llegar a ellos. Cuestiona para a partir de ello aventurar respuestas, aunque a veces no las consiga. No busca ser un ente cerrado, sino un camino abierto que permita ser continuado: es la especulación que se atreve a exponer y a exponerse, sin reducirse a la presentación acabada, conformándose con el cálido entusiasmo del intento (cf. Yehya, 2015).

Ahora bien, como explica Lopate, si admitimos que el ensayo es un tipo de escrito literario, en tanto que se sirve del arte literario, cabría preguntar cuál es el referente de un escrito literario

en contraposición de uno no literario. Para contestar a ello se puede partir de las relaciones entre los llamados mundo de la fantasía y mundo real, y sobre cómo se ve la realidad desde la perspectiva del arte literario. Hay que recordar que por medio de las herramientas propias de éste se pueden sugerir aspectos de la realidad, aunque el autor no pretenda ser fiel al mundo objetivo (real). Esto implica que en el escrito literario se atiende a una perspectiva de la realidad descomprometida de lo objetivo, enmarcándose más bien en el dominio de lo posible. Pues, como sabemos, lo característico de la literatura es su verosimilitud, lo que sin ser necesariamente real, es creíble o convincente en cierto modo. En tanto construcción ficticia, todo escrito literario implica la creación de mundos, mundos alternativos al mundo objetivo, siempre sustentados por la realidad que hace posible su creación.

De acuerdo con Lopate el ensayo tiene elementos que se superponen con la ficción también en el sentido de que hay un personaje fuerte en primera persona, un yo, que es la voz dominante. Cuando te vuelves un personaje, advierte, ya estás “ficcionalizándote” a ti mismo, pues se seleccionan y enfatizan ciertos elementos de la propia personalidad, relegando otros. Sin duda un problema en ello puede ser el cambiar o distorsionar lo que sabes que es real: “si naciste, por ejemplo, en 1943 y dices que naciste en 1946 estás jugando con los detalles factuales. El ensayo puede dar cabida a la especulación, que es una forma de la ficción” (cf. Yehya, 2015). Pero puede asimismo estar del lado de ella gracias a la imaginación o la fantasía:

Puedes imaginar a tus padres en su primera cita, sabiendo cómo son quizá puedas intuir que actuaron de tal o cual manera. De esa forma estás transformando algo que sería ficción al usar términos especulativos y al señalar claramente que estás especulando. No finges haber estado ahí ni tampoco saber exactamente qué fue lo que pasó. Tienes la libertad de fantasear. La fantasía y la imaginación han sido parte del ensayo desde el principio. Hay dos maneras en que puedes imaginar, estoy seguro de que hay muchas otras pero limitémonos a estas dos por ahora. Una forma es que puedes especular y la otra es que, aun si quieres escribir exactamente lo que pasó, debes tener una imaginación de lo real, tienes que extraer de la masa de material documental un elemento particular. Para hacer eso debes imaginártelo, debes enfocar, y el enfoque en sí es una forma de la imaginación. Nadie puede ser artista sin usar la imaginación y eso incluye al arte literario. Nunca he creído que quien escribe ensayo personal es simplemente un periodista que

solo quiere reportar los hechos. Incluso el periodismo debe emplear cierto tipo de imaginación para detectar cuál es la historia a partir de una masa de elementos (cf. Yehya, 2015).

En la práctica del ensayo se emplean elementos de la ficción que no sólo tienen que ver con la propia personificación, por ejemplo puede haber en general el empleo de personajes, arcos narrativos, diálogo o inclusive escenas. Sin embargo, esto implica que el ensayista está inventando sólo en el sentido de que expresa las cosas como cree que sucedieron. El escrito autobiográfico trabaja en todo caso con la credibilidad, no con la verdad. Es, como señala Lopate, un acto de fe. Recordemos en este punto al autor de los *Ensayos*, quien aunque en el preludio a su obra expresa que se ha impuesto la regla de evitar el espectáculo y el artificio, supo muy bien que pintarse a sí mismo es un arte, el arte del decir, de la palabra, y que ningún arte puede funcionar sin el artificio. Todo decir es siempre un querer decir suscitado por cierta toma de decisión: “cualquier producto cultural es reorganización de algo previamente dado, en la medida en que la *creatio* humana no puede ser *ex nihilo*” (Cerutti, 1993, 14). En el mundo de Montaigne y de su obra, tal vez en todas partes, es imposible mostrarse como lo que uno “realmente es”, por lo cual podríamos afirmar que de algún modo el artificio siempre permea la naturaleza.

#### **f) Acusaciones al ensayo**

Ahora bien, hay que señalar que debido a su marcada apertura y propensión a mezclarse con otros tipos de escritura, ha sido puesto en duda el categorizar al ensayo propiamente como un género. Como bien advierte Susan Sontag, ningún poeta tiene problemas a la hora de decir: soy un poeta; ningún escritor de ficción duda al decir: estoy escribiendo un cuento. El “poema” y el “cuento” son formas y géneros literarios todavía estables y de fácil identificación. En cambio, el “ensayo” no es, en ese sentido, un género, es apenas un nombre, el más sonoro de los nombres que muchas veces se da a una amplia variedad de escritos (cf. 1992). Por ello, hay quienes señalan, como Carlos Oliva y Rafael Lemus, que conviene más bien considerarlo entonces como una escritura mixta o fragmentaria, o bien, como como una manifestación o práctica heterogénea que carece de una forma fija y que por ende ocupa un espacio incierto entre distintos géneros. Por ejemplo, Oliva señala:

El ensayo no ha cambiado a través de la historia porque es una representación ya fracasada. No es propiamente un género, sino la imposibilidad de un género. Ahí radica su potencia creativa; el único límite del ensayo es mantenerse en el límite de los géneros sin convertirse en uno de ellos; por esta razón no puede atraer al lector o a la lectora, no tiene una forma clara que ofrecer, como lo hace la novela (2009, 7).

Y, por su parte, Lemus señala:

(El ensayo) de pronto atraviesa el terreno de la historia o de la crítica literaria, de la sociología o el periodismo, de la ciencia política o de la filosofía, y se lleva consigo datos y términos e ideologías. No es que sea un género híbrido, mitad esto y mitad aquello. Es que no es un género: es una práctica que, cada vez que sucede, adopta rasgos y registros particulares (2012).

Cabría preguntar al respecto si acaso no podríamos decir que el ensayo no es el único que ha permitido la apertura y mezcla con otros géneros. Por ejemplo, la narrativa propia de la novela ha dado espacio a la poesía o al ensayo mismo, e incluso a géneros que tienen que ver con las artes visuales. Hay novelas enteramente en verso y esto no parece hacerlas menos novelas que las que se sirven sólo de la narrativa. Resulta interesante entonces pensar por qué el hecho de que el ensayo haya sido más proclive a la apertura y mezcla justificaría el quitarle el derecho de no ser considerado un género. A riesgo de defender su potencial creativo, quizás al no darle tal estatuto se puede acabar descalificando o minimizando (sin querer hacerlo) tanto su capacidad expresiva como su capacidad exploratoria. Demarcar su fundación y categorización como género parece además tener razón de ser en que hubo un tiempo en el que no había ensayos. Antes de 1580, fecha en la que Montaigne usa el término para referirse a sus particulares “pruebas” o “tanteos”, ciertamente existían formas de escritura con cierto parecido, pero éstas no demarcaron una tradición ensayística como lo hizo su obra.

Ahora bien, por otro lado, es importante mencionar que hay quienes opinan que el ensayo no puede alcanzar el estatuto de obra literaria porque se encuentra como “contaminado” de ideología o datos coyunturales. Lo cual lleva a categorizarlo como una especie de anti género o un género degenerado, o a considerarlo como cierta prosa teórica o cercana a la científica, invadida por imágenes literarias o reflexiones subjetivas y caprichosas (cf. Weinberg, 2006, 17). Encontramos del lado de lo que se ha denominado como la tradición objetivista quienes han

pretendido que escritos teóricos (en ramas que van desde la filosofía, la crítica literaria, la sociología, la política y otras ciencias), que siguen un rigor lógico y sistemático, sean también llamados ensayos. Quizás tales consideraciones son posibles, en parte, por esa renuencia a no darle su estatuto de género a un tipo de escritura que pese a su marcada apertura cuenta con rasgos distintivos que definen sus posibles caminos. Pero sobre todo, como señala Starobinski, que de origen medieval, la Universidad en tanto entidad o sistema de unidades operativas de enseñanza superior, investigación y creación de cultura científica y humanística, en el apogeo del periodo positivista, tras fijar las reglas y los cánones de la investigación exhaustiva y seria, rechazó al ensayo (subjetivo) arrojándolo a las tinieblas exteriores, a riesgo de prohibir el brillo de su sello y sus audacias de pensamiento (cf. 1998, 33). Al perfil exploratorio, no exhaustivo, no sistemático, enriquecido con la duda, la fantasía, la imaginación y la especulación, propio del ensayismo subjetivo, muchos lo han acusado de ser demasiado desperdigado, con poca o sin alguna utilidad para el conocimiento. Al respecto, por ejemplo, Luigi Amara comenta:

El que va de A a B siguiendo una serie de pasos más o menos mecánicos supone que el que ha partido de A también quiere llegar a B; entonces lo acusa de disperso y serpentino, de que se ha quedado en la primera escala o se ha extraviado. No se le ocurre que el que ha salido de A puede estar simplemente de paseo y lo que busca más que nada es disfrutar el paisaje, construir su propio trayecto o abandonarse en su extravío, compartir con el lector ese mareo. Si llega o no a B es lo de menos; puede que llegue a C o incluso a B sin quererlo; tal vez simplemente vuelva a A después de un provechoso giro de 360 grados sobre sí mismo (2012).

Con este comentario se apunta, pues, que el ensayismo subjetivo si bien no comparte los fines del ensayismo objetivo esto no implica que no tenga nada que aportar. Si algo se le imputa al primero es su marcado interés en sí mismo, un interés que es percibido como cerrado y sin miras a incidir más allá del mundo del autor. Dada tal situación, como señala Sontag, por supuesto que calificar de ensayista a un filósofo es, desde el punto de vista de la filosofía, una degradación. La cultura regentada por la academia siempre ha mirado con sospecha, como un tipo de escritura demasiado subjetiva, demasiado accesible, a duras penas un ejercicio de las bellas letras. Esto es así porque el ensayo, en tanto contrabandista en los solemnes mundos de la filosofía y de la polémica, introduce no sólo la digresión sino la exageración o la travesura (cf. 1992). Al respecto

cabe retomar una importante intuición propia del proyecto de Montaigne, heredera de sus lecturas escépticas, el que la verdad no existe como algo dado previamente, de una vez, y para siempre, por el contrario, ésta debe ser explorada, y construida. Tal noción de verdad, como se explicó anteriormente, es en parte construida en el ensayo a partir de la subjetividad y tiene cabida en el mundo de lo verosímil, pues como bien dice Evodio Escalanate “lo que importa en el ensayo no es el valor de verdad, documentable o comprobable, sino la capacidad de sugerencia” (1998, 304).

Una acusación más que se le ha hecho al ensayo es el que se ha vuelto en los últimos años un género muy popular, autores como Heriberto Yépez señalan que al parecer se ha masificado al grado de ser más bien un producto estéril de intereses comerciales (cf. 2011,72). Esto es cierto, tan sólo en parte, si llamamos ensayo prácticamente a cualquier tipo de texto de opinión y si atendemos las ventas del ámbito editorial en lugares con altos índices de lectores y de consumo de libros, como es el caso del Reino Unido y Alemania, que sin duda han dado muestra en los últimos años de un alto consumo de ensayos. Cabe decir que allí, como en muchos otros lugares, se utiliza el término ensayo de forma invariable para diversos tipos de texto en todos los espacios de comercio de libros. Y que al ser lugares con altos índices de lectura y consumo de libros cuentan con altos índices de consumo no sólo de ensayos sino de prácticamente cualquier tipo de libro.<sup>22</sup>

En relación a ello podemos distinguir con Vivian Abenshushan que la diferencia entre los creadores de un mero texto de opinión con el ensayista (personal) es una de tipo estético, ético, y si se quiere hasta espiritual. Esto es porque el primero aspira a renunciar a sí mismo; en cambio, el segundo cree en la posibilidad practicada por Montaigne de convertirse finalmente en sí mismo. De acuerdo con esta autora, mientras uno se denigra en cuanto a renuncia a sus propias ideas, el otro se engrandece por el simple hecho de asumir el riesgo de su formación interior, uno que no excluye la posibilidad a veces peligrosa de una profunda transformación (cf. 2012, 10). Pero sobretodo podemos distinguir al respecto con Weinberg que la diferencia de un ensayo con otras formas de la opinión radica en que en el primero se hace ostensible no sólo una voluntad de forma, de trabajo sobre el lenguaje y de estilo, sino una densidad significativa y una organización

---

<sup>22</sup> Es ahí donde se llevan a cabo dos de las principales ferias de libro en el mundo, que demarcan cada año las tendencias comerciales del ámbito editorial, la Feria del libro de Londres y la Feria del libro de Frankfurt.

discursiva, que se traducen en la configuración de un texto nuevo, con su propia especificidad, que ciertamente brinda marcas específicas que nos remiten a una nueva condición de diálogo y debate en un campo literario intelectual determinado. (cf. 2006, 58). Un ensayo puede entonces tratar del tema que se quiera, un tema tan profundo o banal como se quiera, como ocurre también en otros géneros, pero el peso de la voz del ensayista, dada en el debate de actualidad hacen del ensayo una empresa más imperecedera que un mero texto de opinión.

### **g) El tipo de discurso propio del ensayo**

Ahora, pues, hay que resaltar que dentro de los textos teóricos sobre el ensayo que se han considerado más influyentes, del lado de lo que se ha denominado como la tradición subjetivista, se encuentran: “Sobre la esencia y forma del ensayo” (1911) de Georg Lukács, “Sobre el ensayo y su prosa” de Max Bense (1947) y “El ensayo como forma” (1958) de Theodor Adorno. Con estos tres textos, se ha logrado apuntar que el ensayo es más allá que mera prosa de ideas, que el discurso propio del ensayo parte de una cuestión fundamental: el ocuparse de la relación que puede tener con el conocimiento. La propuesta ha sido analizada desde distintos frentes, remarcando principalmente la preocupación estética que tienen los practicantes del género. Al igual que el retrato de sí mismo que nos ofrece Montaigne a través de sus escritos, todo ensayo nos entrega una representación artística de la realidad que obedece a la vez a una fuerte preocupación intelectual. La condición esencial para que un texto en prosa se pueda considerar ensayístico es que establezca a partir de una ocasión inicial una serie de asociaciones culturales y visión a través de las cuales el ensayista observa el mundo, lo interpreta y lo representa en forma de arte.

Preocupado por determinar la necesidad de la forma del ensayo y los fundamentos últimos de la crítica, en tanto práctica crucial para el conocimiento, así como por una profunda insatisfacción ante su reducción al papel de mero comentario, Lukács llegó a formular algo cardinal para la crítica y la teoría literarias: la pregunta tanto por la forma como por la esencia del ensayo. Si bien esta pregunta que da origen el título de su texto parecía proponer una indagación restringida del tema, dio un importante giro al mostrar que el ensayo no es sólo legítima y necesariamente forma, sino que él mismo es dotación de forma, configuración, es decir, como se señaló antes, la creación de algo nuevo. Otro tanto podemos decir de su aseveración sobre que

el ensayo se encuentra respecto al sistema antes que este, y esto es posible en cuanto crea a la vez lo que juzga y lo juzgado. Lukács concluye así que el ensayo es un juicio, pero lo esencial en él, lo que decide su valor, no es la sentencia, como en el sistema, sino el proceso mismo de juzgar.

Este autor retomó un término empleado ya por Montaigne, quien recordemos considera que el juicio es la herramienta por antonomasia para la indagación característica de su proyecto. No obstante, como advierte Weinberg, Lukács lo reinterpreta a la luz de la filosofía kantiana y el neokantismo, que habrían de hacer del juicio una herramienta clave para la construcción del conocimiento y del pensamiento crítico. Va más allá aún de estas ideas en el sentido de que convierte al juicio ya no sólo en una herramienta del ensayo sino en constituyente del ensayo mismo: el ensayo, asiente, es un juicio (cf. 2006, 155).

Pero eso no es todo, afirma también que es necesario entonces atender no sólo la cosa juzgada, sino el despliegue mismo del juicio, en su hacerse. Pues lo interesante del ensayo según él es que extrae de sí sus valores juzgadores. De tal modo que la dotación de forma resulta una función estructuralmente esencial que se da dentro y fuera del texto a la vez. Se puede decir que es ordenamiento de la vida en una nueva totalidad, dotada de límites y organización de sentido a partir del encuentro de la obra con la vida. El análisis de Lukács resulta importante para distinguir lo propio del discurso del ensayo, puesto que no sólo se preocupa de su forma sino también de ese momento crucial del ensayo destinado a la crítica, un tiempo de descubrimiento y dotación de forma:

El momento crucial del crítico, el momento de su destino es, pues, aquel en el cual las cosas devienen formas: el momento en que todos los sentimientos y todas las vivencias que estaban más allá de la forma reciben una forma, se funden y adensan en forma. Es el instante místico de la unificación de lo externo y lo interno, del alma y de la forma (1985, 24).

El ensayo, como se ha dicho, en tanto despliegue de un juicio, es despliegue de una forma de entender algún aspecto del mundo, en el cual se enlaza lo particular con lo universal. En ello, se realiza una operación de orden estético para dar cuenta de cuestiones tanto del orden del conocimiento como del orden moral. Ahí radica parte de su relevancia y distinción. De acuerdo con Lukács las operaciones sintéticas y dadoras de sentido que se llevan a cabo en el ensayo

refuerzan el placer que proporciona ese acto humano de capital importancia que es precisamente el entender. Tal acto supone siempre poner en relación una situación nueva con el propio repertorio de conocimientos con que ya se cuenta. Algo por supuesto fundamental para quienes se preocupan por la capacidad de incidir que puede tener el pensamiento.

Ahora bien, de Adorno cabe destacar que resulta sugerente su análisis del ensayo en razón de que insiste a su vez en referirse a él como configuración. La cual destaca como algo dinámico. Lo esencial en su análisis es, pues, el acento que pone en la apertura propia del ensayo. Al respecto, por ejemplo, señala lo siguiente:

El ensayo se hace verdadero en su avance, que le empuja más allá de sí mismo, y no en la obsesión del buscador de tesoros a caza de fundamentos. Sus conceptos reciben la luz de *un terminus ad quem* oculto en el ensayo mismo, no de un descubierto *terminus quo*, y con esto su método mismo expresa sin más la intención utópica. En el ensayo se reúnen en un todo legible elementos discretos, separados y contrapuestos; no es el ensayo andamiaje ni construcción. Pero, como configuraciones, los elementos cristalizan por su movimiento. La configuración es un campo de fuerzas, como, en general, bajo la mirada del ensayo toda formación espiritual tiene que convertirse en un campo de fuerzas (1962, 24)

De acuerdo con Adorno es precisamente a través del proceso de transformación de los materiales extra ensayísticos en materia ensayística donde el ensayo encuentra su forma. A diferencia de otras manifestaciones literarias, en el ensayo queda constancia y huella de ese proceso. Por lo tanto, se puede decir que escribe ensayísticamente el que compone experimentando, en el que formula ese campo de fuerzas tanto fuera como dentro del papel.

Otro gran aporte de este autor es que también recupera su valor cognoscitivo respecto al discurso filosófico. De acuerdo con él, a diferencia de la pretensión de objetividad, neutralidad, originalidad y universalidad del discurso filosófico (que es esencialmente teórico), el ensayo asume su carácter parcial, ligado a los valores y a la historia, y no parte de la falsa creencia de que puede haber temas anteriores al devenir filosófico. A diferencia de la tajante división sujeto-objeto que rige muchas esferas del pensamiento abstracto, advierte, con el ensayo se puede salvar la distancia arbitraria entre ambos, pues en él hay cabida para una profunda fusión del sujeto con el mundo. Si para Lukács el ensayo es vehículo de la crítica, para Adorno por tal fusión

es la crítica por excelencia. Una crítica que permite poner en cuestionamiento todo sistema y toda suerte de principios absolutistas.

Max Bense retoma también la pregunta por la forma y la configuración del ensayo, su relación con la crítica, y explica por su parte que el ensayo es un *ars combinatoria* que se mueve ahí donde colindan estética y ética.

Escribe ensayísticamente quien compone experimentando, quien hace rodar su tema de un lado a otro, quien repregunta, palpa, prueba, quien atraviesa un objeto con su reflexión, quien vuelve y revuelve, quien parte hacia él desde diversos lugares y en su atisbo intelectual reúne lo que ve y prefabrica lo que el tema bajo la escritura deja ver cuando se logran ciertas condiciones (cf. 2004, 24).

El ensayo para Bense ocupa un algo que llama *confinium*, es decir, una zona limítrofe entre dos orbes, en cuanto concilia creación e intención, dado que se dedica a la expresión de un pensamiento que en cuanto tal demanda forma y expresión. Afirma también que el ensayo es un fragmento de prosa que representa una realidad concreta auto subsistente, de modo que él mismo es una realidad literaria. En uno de los pasajes más sugerentes vincula texto e imaginación.

De este modo también la configuración es una categoría epistemológica no alcanzable desde una perspectiva axiomático-deductiva, sino sólo a través de un *ars combinatoria* literaria, en la cual en el lugar del conocimiento puro se coloca la imaginación. Pues mediante esta fuerza imaginativa no se muestran nuevos objetos, y éstas aparecen no como una necesidad deductiva sino experimental. Todos los grandes ensayistas han sido combinadores y han poseído una extraordinaria fuerza imaginativa (29).

Como se puede ver con tales aclaraciones, se hace destacable la función crítica y cognoscitiva de la experiencia estética, capaz de ofrecernos, como es en el caso del ensayo, la intelectualidad como una experiencia de vital fundación, una experiencia sensible que además es vital porque se hace compartida. Ciertamente, dichos análisis obligan a repensar las nociones de subjetividad y de objetividad así como a encontrar un punto de articulación para ese momento en que la experiencia íntima de pensar el mundo se vuelve de algún modo forma estética objetivada. Si bien para muchos la experiencia estética es individual e incommunicable, el ensayo permite convertirla también en trans-subjetiva, ya que éste implica superar una primera posición

individual para inscribirla en un horizonte más extenso, y con un alcance de generalidad y de comprensión que no se agote en la experiencia privada.

### **h) El ensayo como escritura de sí y práctica vital**

Como se verá enseguida, el ensayo en tanto escritura de sí articula una posible vía del quehacer filosófico, una que lo puede comprender ante todo como práctica vital. Pero una vía que al ser subjetivista no tiene cabida en todos los lugares en los que éste se ejerce. En este punto es sugerente, pues, retomar con autores como Nehamas, Hadot y Foucault que ha habido dos concepciones de la filosofía en su historia: la filosofía entendida como disciplina teórica y la filosofía entendida como forma de vida o como arte de vivir. De acuerdo con Nehamas en *El arte de vivir. Reflexiones Socráticas de Platón a Foucault*, para la concepción que entiende a la filosofía como disciplina teórica lo que resulta determinante es el carácter o la motivación de la validez de las alegaciones formuladas sobre dichas cuestiones; para lo cual frecuentemente se minimiza o inclusive se evita el estilo literario, personal, e idiosincrasia, tanto como sea posible.

Así pues, para los filósofos teóricos la personalidad o el carácter del filósofo no son relevantes para las evaluaciones o argumentos filosóficos que brindan, pues consideran que la construcción de un carácter parece ser más bien una empresa literaria. De modo que si suelen pensar la filosofía en términos impersonales muchos de ellos difícilmente consideran como filósofos a ensayistas como Montaigne. En cambio, para los filósofos de la concepción de la filosofía como forma de vida o arte de vivir, el estilo literario, personal e idiosincrasia son lo más importante, ya que consideran que sus lectores y posibles interlocutores no deben olvidar que los puntos de vista que se toman sobre cualquier asunto son los de una persona en particular. Para ellos, el tipo de yo que uno construye como resultado de la aceptación de ciertas teorías o ideas no es simplemente un tema biográfico: puede ser un logro tanto literario como filosófico.

Ciertamente, como bien señala Nehamas, la filosofía en sus dos vertientes se dice encargada de cuestiones tan importantes como la naturaleza del conocimiento, la realidad, la verdad y la vida buena; sin embargo, la primera es la dominante y más celebrada en la actualidad por la mayoría de las personas que se dedican profesionalmente a la filosofía. Pero todo aquel que sentencie que ésta es por antonomasia una disciplina teórica tendría que decir más bien que

se ha convertido en una disciplina teórica con el paso del tiempo y como resultado de muchos desarrollos históricos complejos. Pues el que podamos decir que su “naturaleza” o propensión sea primordialmente teórica tiene razón de ser en que la filosofía ha sido practicada sobre todo como disciplina teórica, por un periodo equivalente al que abarcan la memoria de muchas personas dedicadas a ella desde hace ya largo tiempo. Un gran problema es que tendemos a creer lo que es cierto para nuestra época como algo verdadero en todo momento y lugar, lo cual conlleva a creer que nuestra práctica actual manifiesta, por decirlo de alguna manera, “la esencia inmutable de la naturaleza”. Lo que no quiere decir, por supuesto, que la filosofía sea “realmente” una disciplina práctica, ya que eso sería simplemente confundir otra de sus fases históricas con su naturaleza (cf. 2005, 12).

Otro problema que advierte este autor es la sospecha o el deslinde que cada una de las concepciones sobre la filosofía tiene con la otra. Muchos filósofos teóricos ven a los filósofos del arte de vivir, en el mejor de los casos, como meros poetas o meras figuras literarias y, en el peor, como charlatanes que escriben para personas pedestres o precoces, o para profesionales de la literatura. Por su parte, muchos filósofos del arte de vivir acusan a los filósofos teóricos de constituir una manera falsa y errónea de hacer lo que ellos consideran como la verdadera filosofía. Piensan que son pedantes o cobardes, y que desean la objetividad indiscutible porque son incapaces de crear una obra que sea realmente suya, utilizando el desinterés y la distancia de sí mismos para enmascarar su propia esterilidad. Ninguna de los dos se percata del hecho de que cada una responde a un desarrollo histórico legítimo de la filosofía desde que empezó a practicarse en Grecia. Pero tal vez sería aún más importante reconocer al respecto que ninguna está (ni debería estar) en posesión exclusiva de la esencia de la filosofía (que en todo caso no existe) (cf. 15).

Ahora bien, hay que tomar en cuenta que durante el periodo que comenzó con la Grecia clásica y terminó con la Antigüedad pagana tardía, la filosofía era más que una disciplina teórica. Es ahí donde tuvo inicio la filosofía del arte de vivir, la cual tendría como principal modelo a Sócrates, quien se convertiría en el modelo por antonomasia de esta concepción en sus sucesivas variantes. Una cuestión por demás interesante, puesto que abordar su pensamiento siempre es un asunto complicado, por el hecho de no haber dejado nada escrito y porque sabemos de él sólo

a través de otros. Como señala Hadot, es un Sócrates mítico más que el Sócrates histórico el que ha tenido tanta influencia en la historia de la filosofía (cf. 2009, 187).

Recordemos que Platón habría sido el primero que empezó a proyectar sus propias concepciones filosóficas en la figura de Sócrates. Y que en Aristóteles vemos también una fuerte influencia. Pese a que éste identificaba la filosofía con la teoría, uno de sus propósitos fue probar, como lo hace en el décimo y último libro de la *Ética Nicomáquea*, que una vida de actividad teórica, la vida de la filosofía, era la mejor vida que los hombres podían llevar; pero siempre y cuando no se olvidase adquirir no sólo un número de ideas filosóficas sino también el tipo de carácter cuyos elementos y presupuestos describe en los nueve libros anteriores de dicha obra. Subyace ahí la idea de que la filosofía es un modo de vida particular, el de vida teórica que moldea el carácter. El que la teoría y la práctica, el discurso y la vida, se afectan entre sí.

Hadot, por su parte, señala en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* que la mayoría de los historiadores de la filosofía no suelen prestar demasiada atención al hecho de que la tan admirada filosofía antigua supone antes que nada una manera de vivir. De acuerdo con este autor, muchos la muestran como una doctrina, como un conjunto de teorías abstractas, pues parecen preocuparse más por encontrar las relaciones entre los postulados, su coherencia o sus contradicciones, en lugar de verla ante todo como una forma de vida, como un “ejercicio espiritual”. En este punto hay que decir que, con tal señalamiento, Hadot ha analizado notablemente cómo varias corrientes o escuelas pertenecientes a la antigua filosofía griega y romana consistieron más que nada en ser y prescribir un conjunto de ejercicios espirituales.

El adjetivo espiritual refiere en este caso a la totalidad del ser del hombre. Es decir, que no se trata sólo de ejercicios intelectuales o físicos, sino de una concepción donde estos ejercicios no sólo son producto concerniente al pensamiento o al cuerpo (separados), sino más bien tienen que ver con la totalidad del individuo. Por lo tanto, alcanzan la imaginación, la sensibilidad, el cuidado del cuerpo, la alimentación o la introspección. Son una serie de prácticas destinadas a transformar el yo a fin de que alcance un nivel superior así como una perspectiva universal (cf. Hadot, 2006, 24). De tal modo que las distintas corrientes o escuelas de la antigüedad deben verse como corrientes o escuelas de vida, ya que enseñaban un modo de vida, una manera de ser. Esto

implica que la filosofía no es sólo una actividad teórica o reflexión abstracta sin relación con la existencia, mera enseñanza o exégesis de textos, como ocurre mayormente hoy en día. La filosofía puede ser –y ciertamente ha sido– una práctica vital, una posibilidad de creación y de transformación.

Como señala Hadot, cuando se decidía ingresar a una escuela filosófica en la Antigüedad, se ingresaba a una especie de comunidad, en la que sus miembros se comprometían con una ética y una forma de vida. La vida filosófica era entendida, pues, como una opción existencial. De tal manera que el discurso filosófico se originaba en una elección de vida y no a la inversa. Como tal elección implicaba cierta visión del mundo, la tarea del discurso filosófico era revelar y justificar racionalmente tanto esa opción existencial como esa visión del mundo. Se puede decir entonces que el discurso filosófico teórico nace de esta inicial opción existencial, y conduce de nuevo a ella (cf. 2000, 13).

Por ejemplo, advierte Hadot, en los estoicos o epicúreos el discurso filosófico toma forma en cartas, sentencias y máximas escritas por un maestro. Éste fungía como una especie de guía espiritual para sus alumnos, al prescribir reglas vitales que debían ser aprendidas con el propósito de llevarlas a la práctica y así también curar el alma. Tanto en Grecia como en Roma antiguas, la filosofía no tenía tanto la misión de informar, como sucede ahora, donde la teoría es un mero saber inculcado, sino que la filosofía tenía antes que nada como misión formar el carácter y el comportamiento. Si se quedaba en la mera teoría, era como un músico que sabe leer partituras y manuales de música pero no sabe tocar o ejecutar o como aquel que escucha las prescripciones y consejos del médico pero no los sigue (cf. 2006, 238). Entre dichos se ejercicios o reglas vitales se encontraban, por mencionar algunos: la práctica de la atención como vigilancia del espíritu, la meditación, la lectura, la escucha y el estudio en profundidad.

Ahora bien, hay que decir que este tema de los ejercicios espirituales influyó en los últimos trabajos de Foucault, donde perfiló por su parte el tema de las “técnicas de sí”. De acuerdo con este autor, las técnicas de sí refieren a ciertas prácticas del quehacer filosófico de la Antigüedad que involucraban un cuidado de sí. Los ejercicios espirituales que identifica Hadot y las técnicas

de sí que identifica Foucault tienen el mismo propósito: transformar la vida por medio del trabajo sobre sí mismo.

Cuando los filósofos y moralistas recomiendan cuidar de sí no aconsejan simplemente prestarse atención a uno mismo, evitar los errores o los peligros o permanecer a buen recaudo. Se refieren a todo un dominio de actividades complejas y reguladas. Puede decirse que, en toda la filosofía antigua, el cuidado de sí se ha considerado a la vez como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados (1999b, 277).

Foucault toma como punto de partida de este tema el *Alcibíades* de Platón. Ahí concurren tres cuestiones referentes a la relación del cuidado de sí: la política, la pedagogía y el conocimiento de uno mismo. De acuerdo con este autor, en el cuidado de sí, articulado en la preocupación de estas tres cuestiones, hay en juego tres funciones. Por un lado, una función crítica que ha de permitir deshacerse de todas las malas costumbres, de todas las falsas opiniones que se pueden recibir del vulgo, o de los malos maestros, pero también de los padres y del entorno. Desaprender es, pues, una de las tareas importantes del cultivo o cuidado de sí. Por otro lado, hay una función de lucha que se concibe como un combate permanente, no se trata simplemente de formar, para el futuro, un hombre de valía. Hay que dotar al individuo de las armas y del valor que le permitirán batirse a lo largo de toda su vida. Finalmente, hay también una función curativa y terapéutica, mucho más próxima al modelo médico que al modelo pedagógico. Así pues, Foucault identifica que, considerando estas tres funciones, el cultivo o cuidado de sí comportaba un conjunto de técnicas donde se daba una fuerte importancia a la escucha, a la escritura y al autoexamen. En ello, iba implícito el compromiso de la constitución de uno mismo.

Como reconocen estos autores, la filosofía como arte de vivir fue asimilada como el arte de esculpir la propia figura, al arte de crear la "gran obra maestra" de la propia vida, por medio de tales ejercicios o técnicas. La filosofía antigua concebida como ejercicio espiritual, o como cuidado de sí, sufrió ciertamente un cambio con el cristianismo. Con él, se produjo una separación entre filosofía y vida, entre discurso filosófico y arte de vivir. Si bien es cierto que el cristianismo incorporó prácticas de la filosofía helenístico-romana afines como el examen de conciencia,

también es cierto que en la Edad Media la filosofía pasó a ser en gran medida una herramienta de la teología, con lo cual la filosofía se centró en temas como el lenguaje, el discurso, las artes sermocinales, con el fin de ayudar a la transmisión de la fe o al arte de las disputas escolásticas. Esto tuvo como consecuencia que la filosofía asumiera una preferencia más teórica y desvinculada de lo que llamamos vida práctica.

Como se señaló antes, esa separación se profundizó en la Modernidad con la aparición de las universidades, y por la institucionalización del saber en la ciencia. No obstante, es necesario tomar en cuenta –y esto es algo que resaltó más Hadot que Foucault– cómo la concepción de la filosofía como forma de vida o arte de vivir se ha mantenido vigente. La podemos encontrar en autores como Nietzsche, María Zambrano, el mismo Foucault, en autores más recientes como Michel Onfray o Peter Sloterdijk, y por supuesto en Montaigne, quien podemos decir es el ejemplo más loable de su presencia en el Renacimiento, debido por supuesto a su marcada cercanía y afección con los antiguos. En este punto cabe identificar con Nehamas tres variedades de este tipo de concepción en la historia de la filosofía:

- 1) La del Sócrates de los primeros diálogos de Platón. El filósofo que practica su arte en público y de esa manera se compromete con el bienestar de sus interlocutores, pero todavía no puede demostrar que su modo de vida es el correcto para todos. El ideal que plasma Platón sobre su maestro en sus primeras reflexiones es universalista, pero éste último no tiene manera de comprobar que tiene razón, su ideal es todavía tentativo y protréptico.
- 2) La del Sócrates de las obras intermedias de Platón, tomando en cuenta especialmente el *Fedón* y *La República*. Allí Platón afirma que el modo de vida inspirado en la vida de Sócrates (aunque no absolutamente idéntico a su vida), es el mejor para todos. Ofrece una serie de argumentos controversiales para convencer a todos los que estén capacitados para escoger este tipo de vida de que lo hagan, y a los que no pueden, que al menos traten de aproximarse a este tipo de vida lo más posible, en la medida que sus habilidades y circunstancias se lo permitan.
- 3) La que considera que la vida humana se construye de muchas formas y que ningún modo de vida es el mejor para todos. Filósofos como Montaigne, Nietzsche y Foucault articulan un modo de vivir que quizás aparte de ellos sólo otros más pueden seguir. Ellos no insisten

en que su vida es un modelo para todos. No quieren ser imitados, al menos no directamente. Creen que aquellos que quieran imitarlos deben desarrollar su propio arte de vivir, lo que equivaldría a desarrollar su propio yo.

De acuerdo con la tercera variante, la imitación se entiende más que nada como el acto de convertirse en alguien por sus propios medios, un “alguien” que tiene que ser diferente del modelo que se sigue y que tiene que crear sus propias obras, o su propia obra, bajo su propio estilo. Pues algo determinante es que su prescrito arte de vivir compagina con su arte de escribir. El propósito es producir la mayor cantidad posible de reflexiones –así como también nuevos y diferentes modos de vida– ya que se reconoce que la proliferación de multiplicidades, aunque no siempre esté al servicio de la moralidad, enriquece y mejora la vida humana (cf. Nehamas, 2005)

Ahora bien, un problema relacionado a esta cuestión es que no todos los que han construido una vida inusual, original o paradigmática, con notables pensamientos y elucubraciones filosóficas, han sido reconocidos como filósofos. Grandes autores, artistas visuales, científicos o figuras públicas han dejado muchas veces legados importantes al respecto. De modo que cabe preguntar entonces qué distingue a los filósofos de esos otros. Para empezar, dice Nehamas, deberíamos darnos cuenta de que la distinción es fluida: en sus extremos, el proyecto de construir una vida filosófica no se separa fácilmente de las actividades o las metas de una figura literaria como Proust, Rimbaud u Oscar Wilde. Las fronteras de la filosofía nunca han estado absolutamente claras: así como en un extremo la filosofía se aproxima a las matemáticas, a la psicología y hasta a la física, se desliza hacia la literatura en otro extremo. Pese a que ciertamente sus diferencias han estado marcados de forma muy perceptible (cf. 18).

Todos aquellos que practican la filosofía como el arte de vivir construyen sus personalidades a través de la investigación, la crítica y la producción de ideas filosóficas, dialogando con ideas que pertenecen al repertorio mismo de la filosofía. El fin de los que convierten la articulación de un modo de vida en el tema central de su pensamiento es reflexionar sobre los problemas de construir una vida filosófica cuando construyen la vida que su obra articula. Su quehacer escritural en el que se reflexiona sobre la vida filosófica es, pues, el propio contenido de la vida que ella misma crea. Las vidas filosóficas se diferencian de otras porque se

originan gracias a su preocupación por temas que han sido usualmente estimados filosóficos y porque estos proveen el material con que son construidas.

Sin duda una cuestión de suma importancia sobre la pertinencia de esta concepción es que los lectores de los filósofos adscritos a ella pueden encontrar en sus obras modelos convincentes de cómo una vida coherente y llena de sentido puede ser construida a partir de los hechos azarosos que la constituyen. Sin embargo, en este punto es importante tomar en cuenta que tal vez estos filósofos tuvieron éxito al aplicar estos modelos a sí mismos, pero tal vez no. Si lo tuvieron, dice Nehamas, es una cuestión de biografía, que si bien puede ser tema de discusión no es fundamental. Lo que sí lo es, es que la imagen de vida contenida en sus obras es para sus receptores una cuestión filosófica. Tal vez el debate más sustancial al respecto discurrirá sobre si la imagen que nos brindan es o no coherente o admirable, si la vida puede ser vivida, y si vale la pena vivirla como ellos afirman. Pues lo más importante no es si históricamente alguien tuvo éxito viviendo de esa manera sino saber si uno puede construirse tal tipo de vida y puedo aprender algo de ella. Lo cual, de acuerdo con este autor, puede hacerse de dos maneras: tratando de aplicar la concepción de otra persona a nuestra vida y de esa manera vivir bien pero carecer de originalidad o formulando un arte de vivir similar, pero propio.

No obstante, es difícil imaginar que se pueda formar sin que se escriba sobre él, puesto que es difícil imaginar que la complejidad de las ideas que ese tipo de vida solicita puedan ser expresadas mejor de otra manera. A menos que uno escriba sobre él, este arte no podrá constituirse en modelo de vida para otros a largo plazo. El arte de vivir, aunque es un arte pragmático, se practica en la escritura. Su propósito, como se ha establecido, es por supuesto vivir, pero la vida que requiere es una dedicada en gran medida a la escritura. Para ello tengamos nuevamente en el panorama la importancia del papel del hombre de letras que ayudó forjar Montaigne.

Retomando la figura de Sócrates en esta concepción, y en el pensamiento de Montaigne, así como la cuestión de la imitación, hay que recordar que no es la doctrina de Sócrates lo que se ha intentado una y otra vez actualizar, ya que además difícilmente podemos saber lo que pudo ser, sino que lo que intentamos actualizar, lo que se convierte en un ideal filosófico, son su vida y

su muerte, por haber estado consagradas enteramente a los otros. En ello, recordemos, estaba en juego principalmente el que esos otros se preocupasen de sí mismos. Creería con gusto que Montaigne es quien mejor ha comprendido la esencia de Sócrates, señala Hadot, ya que:

(Él) imagina a alguien que dice: no he hecho nada en todo el día, a lo que responde: “¡Cómo!, ¿no ha vivido? Ésta es no sólo la fundamental, sino la más ilustre de tus ocupaciones”. Nietzsche le responderá diciendo que las instituciones humanas tienen como objetivo impedir a los hombres sentir su vida. Encontramos en este pasaje de Montaigne el reconocimiento del valor infinito de la vida misma, de la existencia, esto invierte todos los valores habituales y, sobre todo, la idea tan extendida de que lo que cuenta, ante todo, es hacer algo, mientras que para Montaigne lo principal es ser (2009,189).

El nombre de Sócrates aparece catorce veces en la edición de 1580 de los *Ensayos*; veinte nuevas adiciones fueron hechas en la edición de 1588, y al menos cincuenta y nueve aparecen en la edición póstuma de 1595. El uso que hace Montaigne de Sócrates está justamente focalizado en verlo como la figura por excelencia del autoconocimiento y la celebración de ser. ¿De qué habla Sócrates más ampliamente que de sí mismo? ¿Hacia qué tema dirige las charlas de sus discípulos con más frecuencia que hablar de ellos, no de las enseñanzas de sus libros, sino del ser y de los movimientos de su espíritu?, nos recuerda en “Del ejercicio” (cf. 2009, 359). Podemos decir que en Sócrates advirtió cierto gesto propio de la actitud ensayística, que en su formulación mínima consiste en el esfuerzo tensional por entender un cierto modo de dársele el mundo a un ser pensante, así como el esfuerzo por predicar sobre él y hacer dicho proceso compartible (cf. Weinberg, 2006, 46). He ahí el origen del potencial que tiene para la filosofía el ensayo en tanto escritura de sí y práctica vital: ese esfuerzo dado en las improntas del pensamiento y el papel para tener impacto en la vida, tanto en la propia como en la de otros. Hay en la práctica del ensayo una suerte de contrato entre el autor, sus lectores y su sociedad, firmado a través de la asunción de que es posible y necesaria la interpretación infinita de un mundo en permanente cambio.

#### 4. Conclusiones

Entre las cosas que pudieron comprobarse con la presente tesis es que fue necesario un análisis tanto histórico como filosófico para adentrarse a la vastedad que posee una obra como los *Ensayos* de Montaigne. Su relevancia en la actualidad para el terreno filosófico puede resaltarse no sólo por su variedad temática, que rescata cuestiones que pueden ser provechosas, por ejemplo, para la sociología, la historia o la pedagogía, sino sobre todo por su noción de subjetividad. Ésta sólo puede explicarse a partir de su proyecto autorretratístico, el cual derivó ciertamente en una propuesta sugerente que abre un puente entre ética y estética, en tanto que recae en un ejercicio escritural con miras al autoconocimiento y buen vivir.

Como se pudo vislumbrar, tal proyecto autorretratístico se entiende en función de establecer, primeramente, el lugar de Montaigne en el humanismo renacentista. Al identificar su postura escéptica dentro de este movimiento intelectual, se hace posible entender después cómo fue que se abrió paso su idea de ensayo y, posteriormente, una importante tradición relacionada a ella. Hay que reconocer en este punto que hubo un tiempo sin ensayos. Antes de 1580, fecha en la que Montaigne usa la palabra para referirse a sus tanteos, había formas de escritura que guardaban cierto parecido de familia, pero no es hasta que empezó a difundirse su obra que se fue haciendo ostensible una fuerte y notable tradición de lo que se denominó ensayo subjetivo.

Ahora bien, gracias al tercer capítulo se pudo apuntar que no se puede prescindir de una dimensión histórica para entender ciertas claves del ensayo en tanto género literario. Es por ello que fue necesario remitir a sus antecedentes y a los temas y problemas que inauguraron. Fue también en esta misma dirección necesario abordar los sentidos del término mismo, surgido en un momento histórico difícil, un momento en el que el mundo se abrió a la experiencia de un nuevo continente y a discutir el sistema de autoridades. Cabe destacar al respecto que la incorporación del tema de América significó en el propio Montaigne un hecho fundamental que abrió el campo y el alcance de sus reflexiones, para descubrir por ejemplo un elemento que ha definido en gran medida buena parte de la tradición ensayística: la autocrítica, y por supuesto no en menor grado la crítica.

En cuanto a los apartados concernientes a describir los rasgos, acusaciones y ciertas categorizaciones del ensayo, estos permitieron aclarar que es un género que se mueve por los márgenes, surgido entre lo privado y lo público, entre lo impersonal y lo personal, que pone en juego el valor del sistema y de lo fragmentario, de lo concerniente a la ciencia, la filosofía y la literatura. No debe ser identificado entonces como mera prosa, o mero texto de opinión, pues como se señaló, el ensayo existe gracias a una búsqueda de forma y una voluntad de estilo, con las cuales podemos decir que se construye prosa a partir de la prosa: una prosa intimista, que al ser exploratoria y no exhaustiva, proyecta su capacidad creativa. Sin embargo, al respecto cabe añadir que es un falso problema considerar como superior o inferior a otros modos de la prosa, como son el artículo, el tratado u otro modo de expresión afín, frente al ensayo, siendo que sus propósitos son distintos. El ensayo difiere de ellos además porque su compromiso con el conocimiento encuentra su cumplimiento en no conformarse con poseer solamente cierta corrección sintáctica y ortográfica sino también cierta exigencia estética.

Con tales cuestiones podríamos decir que el ensayo instaurado por Montaigne es el resultado de lo que podríamos llamar una dialéctica entre la prosa del ensayo y la prosa del mundo. Este filósofo abrió una tradición escritural en la que el uso del mundo se vuelve el eje fundamental tanto del autoconocimiento como del conocimiento compartido. Si ensayar es pesar, probar, intentar, examinar, evaluar, es entonces la actividad interpretativa siempre alerta de quien debe a cada momento medir el mundo y medirse con el mundo. Esto con el fin siempre de actuar e incidir en un campo simbólico que se traduce a su vez en el campo de la práctica. Ciertamente, esto nos obliga a repensar nociones sobre la subjetividad y la objetividad, para encontrar un punto de articulación para ese momento en que la experiencia íntima de pensar el mundo se vuelve una vía de transformación, en primer lugar de uno mismo, a través de la escritura, y después de todo posible lector. Se vislumbra que el texto puede ser un lugar privilegiado donde operan formas de reconocimiento. Recordemos que la experiencia de lectura de ese texto produce un doble efecto: por un lado, el lector es, por el texto, el espejo de reconocimiento de Montaigne; y, por otro, el lector aprende esa vía de comunicación, de construcción y de hallazgo respecto a su propia subjetividad con el ejemplo de Montaigne.

Consecuentemente, se puede entender el valor de un proyecto como el de los *Ensayos*, el cual se presenta como una vía de filosofar alterna a esa otra vía de filosofar sesgada unilateralmente hacia lo teórico. No es gratuito, pues, el gusto que tuvo Montaigne por acercarse a escuelas como el epicureísmo, el estoicismo o el escepticismo, sobre las cuales podemos asentir que confirieron, en gran medida, su propensión de acudir a la escritura como medio de catarsis y despunte de una consigna ético-epistemológica. Si el escepticismo propone que no hay que dejarse llevar por la ilusión de una comprensión acabada y total de la vida y el mundo, este filósofo pone sobre la mesa al ensayo como un camino que resuelve una supuesta contradicción entre cierta abstención del juicio y cierta conformación con las costumbres, con la necesidad de pensar, comunicar y dialogar frente a la diversidad, la fragilidad y la finitud humanas. Recordemos que la suspensión del juicio consistió para Montaigne en el repliegue hacia esa intimidad, en la que se puede reposar debidamente, libre de las obligaciones impuestas por las cargas profesionales, pero en el que se da cabida importante al pensamiento. Como se explicó, el escepticismo presupone tanto en él como en los antiguos un vasto horizonte, que consiste en dejarse guiar por la experiencia, la cual supone tanto la exploración del pensamiento como la de los sentidos.

Finalmente, habría de decir que esta vía alterna permite tomar en cuenta que la filosofía como forma de vida o arte de vivir es necesaria hoy en día, sobre todo porque la filosofía se ha transformado en una disciplina exclusivamente teórica y exegética, donde se impone el incesante escarbar erudito sobre autores y obras con el enérgico propósito (a veces único propósito) de encontrar incoherencias o contradicciones. Y no con el propósito de vivir filosóficamente, es decir, vivir de acuerdo a lo que se piensa filosóficamente, en donde haya una armonía entre vida y discurso filosófico. Si bien podemos decir que la filosofía es entendida en gran medida como una disciplina encargada del pensar y sus productos, una de las aportaciones de Montaigne es que nos invita a considerar que el pensar se explica de muchas maneras. Si por ejemplo para algunos pensar significa sacar cuentas o medir distancias, para los que nos solemos concebir como filósofos preguntar es una manera esencial de pensar. Pero con él queda patente que este pensar no es sólo importante con el fin de obtener resultados exhaustivos, absolutos o sistemáticos (que sin duda son también provechosos), sino que muchas veces consiste en todo lo contrario. Vivir para morir, como Montaigne propone, implica un ejercicio de ese pensar dado por la facultad del

juicio pero que no se entiende como un ejercicio de resolución. No es un ejercicio a resolver, como una ecuación que exige ser resuelta, sino la permanencia de un problema en estado de problema que, sin embargo, despliega múltiples posibilidades de abordaje y acción.

## Bibliografía

- Abenshushan, Vivian. 2012, “Prólogo” en *Contraensayo. Antología de ensayo mexicano actual*, México, UNAM.
- Adorno, Theodor. 1962. “El ensayo como forma” en *Notas sobre literatura*, España, Ariel.
- Amara, Luigi. 2012. “El ensayo ensayo” en Revista Letras Libres, México. Recurso en línea: <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/el-ensayo-ensayo>
- “\_\_\_\_\_”. 2012. “Quince islas para el ensayo en México” en Revista Este país, México. Recurso en línea: <http://archivo.estepais.com/site/2012/quince-islas-para-el-ensayo-en-mexico-lista-de-luigi-amara/>
- Arenas, María Elena. 1997. *Hacia una teoría general de ensayo*, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Argullol, Rafael. 2008. “Montaigne: una meditación contra las verdades absolutas” en *Ciclo de conferencias Montaigne y su mundo*, organizado por la Fundación Juan March, España. Grabación en línea: <http://www.march.es/conferencias/anteriores/?p2=1&p3=2724&l>
- Aristóteles. 2012. *Ética nicomaquea*, México, UNAM.
- Arnau, Juan. 2014. *Manual de Filosofía Portátil*, España, Atalanta.
- Arreola, Juan José. 2011. “Prólogo” en *Ensayo escogidos*, México, UNAM.
- Auerbach, Erich. 1996. *Mímesis*, México, FCE.
- Bacon, Francis. 1824. *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St. Alban, and Lord High Chancellor of England: Volume 5*, Inglaterra, publicado por W. Baynes and Son. Recurso en línea: <https://archive.org/details/03060843.1598.emory.edu>
- Bayod, Jordi. 2009. “Estudio introductorio y bibliografía selecta” en *Los Ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, España, Acantilado.
- Bermúdez, Manuel. 2007. *Michel de Montaigne: la culminación del escepticismo en el renacimiento*, Argentina, Servicio de publicaciones Universidad de Córdoba.
- Bense, Max. 2004. *Sobre el ensayo y su prosa*, México, UNAM.

- Blumemberg, Hans. 2009. *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*, España, Pre-textos.
- Bürger, Christa. 2001. *La desaparición del sujeto: Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, México, Akal.
- Burckhardt, Jacob. 2004. *La cultura del Renacimiento en Italia*, España, Akal.
- Burke, Peter. 1999. *El renacimiento*, España, Crítica.
- “\_\_\_\_\_”. 2000. *El renacimiento europeo*, España, Crítica.
- “\_\_\_\_\_”. 1985. *Montaigne*, España, Alianza.
- “\_\_\_\_\_”. 2008. “Montaigne y el arte del diálogo”, en Revista ABC, número 995, España. Recurso en línea:  
<http://hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/cultural/2008/08/30/005.html>
- “\_\_\_\_\_”. 2008. “Montaigne y la idea del ensayo” en Ciclo de conferencias Montaigne y su mundo, organizado por la Fundación Juan March, España. Grabación en línea:  
<http://www.march.es/conferencias/anteriores/?p2=1&p3=2724&l=1>
- Castañón, Adolfo. 1997. “Del conocimiento de sí mismo. Lecturas de Aristóteles, Montaigne y Thiebaut” en Revista de la Universidad de México, septiembre-octubre, páginas 51-55, México.
- “\_\_\_\_\_”. 2011. “Por el país de Montaigne” en *Ensayos escogidos*, México, UNAM.
- Cassirer, Ernst. 1993. *El problema del conocimiento. Volumen I*, México, FCE.
- Cattaneo, Ricardo. 2010. “De Descartes a Montaigne: la constitución de otra subjetividad ante la crisis de la racionalidad moderna” en *Ingenium Revista de historia del pensamiento moderno*, enero-julio, páginas 3-21, Argentina.
- Cerruti, Horacio. 1993. “Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)” en *El ensayo en nuestra América*. México, UNAM.
- Chesterton, Gilbert. 1929. “On the essay”, en *Illustrated London News*. Recurso en línea:  
<http://gkcdaily.blogspot.mx/2014/10/on-essay.html>
- Colomer, Eusebi. 1997. *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*, España, Akal.

- Compagnon, Antoine. 2009. "Prólogo" en *Los Ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, España, Acantilado.
- Descartes, René. 1993. *Las pasiones del alma*, México, CONACULTA.
- Escalante, Evodio. 1998. "Nietzsche y la medusa resplandeciente. Divagaciones acerca del ensayo" en *La espuma del cazador. Ensayos sobre literatura y política*, México, UNAM.
- "\_\_\_\_\_". 1998. "La metáfora como aproximación a la verdad. Ensayo acerca del ensayo" en *Las metáforas de la crítica*, México, Joaquín Mortiz.
- Foucault, Michel. 1999a. *Entre filosofía y literatura*, España, Paidós.
- "\_\_\_\_\_". 1999b. *Estética, ética y hermenéutica*, España, Paidós.
- Friedrich, Hugo. 1991. *Montaigne*, Estados Unidos de América, University of California Press.
- García Gual, Carlos. 2008. "Precursos del ensayo y originalidad de Montaigne" en Ciclo de conferencias Montaigne y su mundo, organizado por la Fundación Juan March, España. Grabación en línea:  
<http://www.march.es/conferencias/anteriores/?p2=1&p3=2724&l=1>
- Gombrich, Ernst. 1974. "The Renaissance: Period or Movement" en J.B. Trapp *Background to the English Renaissance: Introductory Lectures* Inglaterra, Gray-Mills Publishing. Recurso en línea: <https://gombrich.co.uk/>
- Gómez-Martínez, José Luis. 1992. *Teoría del ensayo*, México, UNAM. Recurso en línea: <http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/gomez/>
- Hadot, Pierre. 2006. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, España, Siruela.
- "\_\_\_\_\_". 2009. *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, España, Alpha Decay.
- "\_\_\_\_\_". 2000. *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE.
- Highet, Gilbert. 1954. *La tradición clásica: influencias griegas y romanas en la literatura occidental*, México, FCE.
- Horkheimer, Max. 1982. "Montaigne y la función del escepticismo" en *Historia, metafísica y escepticismo*, España, Alianza Editorial.
- Huizinga, Johan. 1980. *El concepto de la historia*, México, FCE.

- Kristeller, Paul. 1996. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE.
- Kovadloff, Santiago. 2004. "Montaigne no hace pie" en Revista Cuadernos Hispanoamericanos, número 646, páginas. 71-76, España.
- Lacouture, Jean. 1999. *Montaigne a caballo*, México, FCE.
- Lemus, Rafael. 2012. "El ensayo como práctica" en Revista Letras Libres, México. Recurso en línea: <http://www.letraslibres.com/revista/letrillas/el-ensayo-como-practica>
- Laguna, Mercedes. 2005. "La escritura autobiográfica" en Revista Lindaraja, número 3, España. Recurso en línea:  
<http://www.filosofiayliteratura.org/Literatura/escrituraautobiografica.htm>
- Llinas, Joan Lluís. 2005. "Modernidad y actualidad de Montaigne", en Revista Tópicos, número 13, España. Recurso en línea:  
[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1666-485X2005000100007](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2005000100007)
- Lopate, Phillip. 1997. *The art of personal essay*, Anchor Books, Estados Unidos de América.
- "\_\_\_\_\_". 2013. *To show and to tell: the craft of literary nonfiction*, Estados Unidos de América, Free Press.
- "\_\_\_\_\_". (s/f). "El ensayo: ejercitar la duda" en Revista Tierra Adentro, México. Recurso en línea:  
<http://www.tierraadentro.conaculta.gob.mx/destacados/el-ensayo-ejercitar-la-duda/>
- Lukacs, Georg. 1985. "Sobre la esencia y la forma del ensayo" en *El alma y las formas. Teoría de la novela*, México, Grijalbo.
- Mansilla, Hugo. 2004. "El escepticismo clásico y moderno como precursores de las teorías postmodernistas" en Revista de Filosofía, número 47, páginas 5-11, Venezuela. Recurso en línea:  
[http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S079811712004000200004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S079811712004000200004&lng=es&nrm=iso). ISSN 0798-1171.
- Martínez, Ezequiel. 2007. *Montaigne*, México, UNAM.
- Montaigne, Michel de. 2009. *Los Ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, España, Acantilado.
- "\_\_\_\_\_". 2011. *Ensayos escogidos*, México, UNAM.

- Nehamas, Alexander. 2005. *El arte de vivir. Reflexiones Socráticas de Platón a Foucault*, España, Pre-textos.
- Oliva, Carlos (comp.) 2009. *La fragmentación del discurso: ensayo y literatura*, México, UNAM.
- Onfray, Michel. 2007a. *Antimanual de filosofía*, España, Edaf.
- “\_\_\_\_\_”. 2007b. *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, España, Anagrama.
- Panofsky, Erwin. 2006, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, España, Alianza.
- Pérez, Sergio. 2006. *La travesía de la escritura. De la cultura oral a la cultura escrita*, México, Taurus.
- Platón. 2006. *Diálogos*, volumen I, España, Gredos.
- Popkin, Richard. 1983. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, traducción Juan José Utrilla, México, FCE.
- Reyes, Alfonso. 1996. “Las nuevas artes” en *Los trabajos y los días de Obras completas*, volumen IX, México, FCE.
- Sanches, Francisco. 1972. *Que nada se sabe*, España, Espasa-Calpe.
- Sontag, Susan. 1992. “El hijo pródigo” en *The Best American Essays*, traducción de Andrés Hoyos, cortesía de El Malpensante (1997), Colombia. Recurso en línea: <http://escriturasunivalle.blogspot.mx/2009/02/el-hijo-prodigo-por-susan-sontag.html>
- Starobinski, Jean. 1998. “¿Es posible definir el ensayo?” en *Revista Cuadernos hispanoamericanos*, número 575, páginas 31-40, España.
- “\_\_\_\_\_”. 1985. *Montaigne in motion*, Estados Unidos de América, University of Chicago Press.
- Taylor, Charles. 2006. *Fuentes del yo*, España, Paidós.
- Thiebaut, Carlos. 1992. “Montaigne como pretexto” en *Revista de Occidente*, número 130, páginas 27-50, España.
- Toulmin, Stephen. 2001. *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*, España, Ediciones Península.

- Toynbee, Arnold. 1991. *Estudio de la Historia*, España, Alianza.
- Villey, Pierre. 2009. *The sources and evolution of Montaigne's Essays*". Recurso en línea: Google Books. Actualmente no disponible.
- VV: AA. 2005. *El ensayo como género literario*, España, Universidad de Murcia.
- VV: AA. 1990. *El hombre del Renacimiento*, España, Alianza.
- VV: AA. 2003. *Historia de la vida privada, Tomo III Del Renacimiento a la Ilustración*, España, Taurusminor.
- Weinberg, Liliana. 2014. *El ensayo en busca del sentido*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/ Vervuert.
- "\_\_\_\_\_". 2006. *Situación del ensayo*, México, UNAM.
- Yehya, Naief. 2015. "Entrevista con Phillip Lopate. Este es un buen momento para el ensayo" en Revista Letras Libres, México. Recurso en línea: <http://www.letraslibres.com/revista/entrevista/entrevista-con-phillip-lopate>
- Yépez, Heriberto. 2011. "¡Yo acuso (al ensayo) (y lo hago)!" en Revista Luvina, número 63, páginas 70-74, México.
- Zweig, Stefan. 2008. *Montaigne*, España, Acantilado.