



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
praxis@univalle.edu.co
Universidad del Valle
Colombia

Rodríguez Jaramillo, Antonio
EL SUJETO COMO HUMANA CONDICIÓN: ENSAYOS DEL SEÑOR DE MONTAIGNE
Praxis Filosófica, núm. 30, enero-junio, 2010, pp. 85-105
Universidad del Valle
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209019322005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL SUJETO COMO HUMANA CONDICIÓN: ENSAYOS DEL SEÑOR DE MONTAIGNE*

The Subject as Human Condition: Essays by M. de Montaigne

Antonio Rodríguez Jaramillo
Universidad Tecnológica de Pereira

RESUMEN

Ensayos es el título de una pintura donde su autor se representa modalizando su “yo” como sujeto y tema. En esta misma operación se elabora una pintura de la humana condición, una moral. Se trata de responder a dos cuestiones: ¿cómo es posible en un autorretrato de tinta un estudio de los comportamientos del “hombre en general”? y ¿cómo es posible, para un autor del siglo XVI, construir una moral, que rebasa el nivel de las costumbres y las convenciones, sin una representación comprensiva y, por ende, correlativa a su escepticismo?

Palabras clave: sujeto, representación, pintura, “humana condición”, moral.

ABSTRACT

Essays is the title of a painting in which its author depicts himself as modelling his “self” as both subject and topic. By doing so, a painting of the human condition is elaborated, a morality. It is also a matter of answering two questions: ¿how is it possible in an ink self portrait to study the behaviours of “man in general”? And ¿how is it possible for a XVI century author to build a morality that exceeds the level of customs and conventions without a comprehensive representation and, thus, correlative to its scepticism?

Key words: subject, representation, painting, “human condition”, morality.

* **Recibido** Mayo de 2009; **aprobado** Noviembre de 2009.

“«Sujeto» es la ficción de creer que muchos estados similares son, en nosotros, el efecto de un mismo substrato; pero somos nosotros quienes hemos creado «la identidad» de esos estados [...]” Nietzsche¹

86

Una época sin *lógos*, sin espiritualidad, sin sujeto, puede no ser un mundo en crisis, sino un mundo cuya *arché* es la crisis de su existencia. El presente postmoderno convoca, hasta en su nombre, una sensibilidad del tiempo historicista para aparecer como un nuevo amanecer. En los oídos del tiempo presente resuenan, casi hasta hacerse insoportables, los discursos nacidos de la desaparición del sujeto. Esta defunción nos dice que hubo una época donde nació y una historia que lo recorrió; el pensamiento, después de Nietzsche, no ha cesado de transitar su tiempo. La historia moderna del pensamiento ha fijado su nacimiento, como una cesárea programada, en Descartes. Sin embargo, antes que el autor de las *Meditaciones acerca de la filosofía primera en las cuales se demuestra la existencia de Dios* [...], el autor de los *Ensayos*, viviendo la nueva experiencia de la imposibilidad de reconocerse en el mundo, habitado por la angustia y la duda de su pensamiento, ensaya un sujeto que, al caracterizarse por la inconstancia y la irresolución, sólo puede ser una representación no comprensiva. El deceso del sujeto es crisis, *arché* de un tiempo; y su nacimiento también.

El díptico sujeto-objeto sólo es posible como representación. La representación moderna sólo es posible con la experiencia que el hombre hace de sí mismo al ver el mundo como un objeto distante de sí mismo, y frente al que se configura a sí mismo como agente; quien dice sujeto-objeto, dice representación: “Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente”². El discurso contemporáneo ha hecho del díptico sujeto-objeto, una metafísica de la certeza; mas esta cuestión no aplica para el pensamiento de Montaigne. Los *Ensayos* son un proyecto propio de la historia moderna del pensamiento que aún sin usar los términos sujeto, subjetividad, objeto, pone en juego lo que designan; se trata de la representación del “yo” modalizado como sujeto (agente pintor) y como

¹ Nietzsche, F., “Poder, libro II, 150”, en *En torno a la voluntad de poder*, traducción de Manuel Carbonell, Ediciones Península, Barcelona, 1973, pp.63-64.

² Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, *Caminos del bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Universidad, Madrid, 1997, p. 90. Para este pensador: “[...] es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna”; “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora [...]”, *Ibíd*, p. 89; p. 92.

objeto (materia de su pintura). La pintura del “yo” es la conciencia que el autor hace de sí mismo, conciencia que se representa como una subjetividad inconstante, gracias a la operación de un pensamiento arbitrario que singulariza el “yo”, es decir, la deliberada relación del “yo” consigo mismo que se revierte en el propio “yo”, relación posible a través de modalizarse a sí mismo como sujeto y tema. Este ejercicio del pensamiento porta su cicatriz: un hombre, cercenado de la experiencia originaria de reconocerse en el ser, es un “yo” inmanente a la operación de reconocerse en su propia subjetividad. La subjetividad, conciencia del yo, se despliega en los *Ensayos* como las fantasías (representaciones, opiniones, imaginaciones) que engendra un espíritu libre que rebasa “el principio de razón” o principio de (no) contradicción; las pinturas de sí mismo son imágenes tambaleantes y arbitrarias de los accidentes, el discurso se constituye como quimeras, monstruos fantásticos, grotescos³, en cuanto rompe todo vínculo posible entre razón y ontología. Esta escisión anula toda pretensión comprensiva: por una parte, la representación no puede abarcar ni hacer aparecer la unidad total de lo que representa; por otra, la representación en su aparecer no aparece simultáneamente mostrándose ella misma y mostrando el objeto que la causa en una relación de identidad, como signo o criterio de verdad. Las representaciones para Montaigne, las propias y las extrañas, en el tiempo presente y en el tiempo pasado, son arbitrarios juegos de los espíritus, correlatos de las pasiones y no de los objetos exteriores al sujeto. Las representaciones remiten a los desordenes interiores de la subjetividad y no a un orden externo donde el objeto permanece y espera en silencio que el discurso lo enuncie: “[...] en lo que yo digo, no garantizo otra certeza sino que es lo que tenía en mi pensamiento, pensamiento tumultuario y vacilante”; “Yo propongo las fantasías (*fantasies*) humanas y las mías, simplemente como humanas fantasías (*fantasies*) [...] materia de opinión, no de fe; lo que yo pienso según yo, no lo que yo creo según Dios [...]”⁴

87

³ En el siglo XVI, las acepciones de la palabra quimera remiten a “creación imaginaria del espíritu de orden visual”; grotesco a “pintura fantástica, fantasía”; monstruo a “cosa prodigiosa, increíble, contraria al plan de Dios, a las leyes de la naturaleza”. Ver: Furetière, A., *Dictionnaire universel concernant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et les arts*, Arnout & Reinier Lerrrs, La Haye, 1690.

⁴ Montaigne, III, 11, C, p.1033; I, 56, C, p. 323. Todas nuestras citas de los *Ensayos* provienen de: Michel de Montaigne, *Les Essais*, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux avec les additions de l'édition posthume, par Pierre Villey, Sous la direction de V-L. Saulnier, Presses Universitaires de France, Paris, 1999. En adelante, las citas de esta obra las designo con Montaigne. La primera cifra identifica el volumen; la segunda, el capítulo; y la tercera, la página. Las letras mayúsculas indican las siguientes ediciones: “A”, 1580; “B”, 1588; “C”, la edición póstuma de 1595. La traducción es nuestra.

La historia moderna del pensamiento ha transitado hasta la fatiga la noción de representación, y si insistimos sobre este aspecto es para destacar que la representación, en el pensamiento del siglo XVI, no se agota en lo simbólico⁵, sino que nace y cae en las urgencias existenciales; escribe Montaigne: “Es un humor melancólico, y un humor por consiguiente muy enemigo de mi complexión natural, producido por la tristeza de la soledad (*chagrin de la solitude*), en la cual hacía algunos años que yo me había lanzado, que me ha puesto primeramente en la cabeza el delirio (*resveri*) de ponerme a escribir. Y después, encontrándome completamente desprovisto y vacío de toda materia, me he presentado a mí mismo como materia y como sujeto”; “Por haberme dispuesto desde mi infancia a examinar mi vida en la de otro, he adquirido una complexión estudiosa en esto, y cuando pienso en ello, yo dejo escapar en torno a mí pocas cosas que me sirven: actitudes, humores, propósitos. Yo estudio todo [...]”⁶. Si la subjetividad se constituye como representación, no se ha de ignorar que es una práctica de sí mismo a través de la cual se constituye subjetivamente el sujeto como agente ético y moral.

Ensayos es el título de una pintura, de una obra donde el autor se representa a sí mismo; sin embargo, el lector de este libro descubre en él una filosofía moral en el despliegue de un estudio de la humana condición, entonces, nos preguntamos: ¿cómo es posible en un autorretrato de tinta el despliegue de un estudio de los comportamientos del “hombre en general” (“hombre en grueso”)?, ¿cómo es posible, para un autor del siglo XVI, construir una moral, que rebasa el nivel de las costumbres y las convenciones, sin una representación comprensiva y, por ende, correlativa a su escepticismo? Montaigne escribe: “Yo pinto principalmente mis cogitaciones, sujeto informe, que no puede caer bajo los actos. A duras penas yo puedo acostarlo en este cuerpo aéreo de la voz”⁷; el “yo” (autor) pinta las libres representaciones de su “yo” (objeto, materia del libro). Una de sus representaciones dice: “Los otros forman al hombre; yo lo describo (*je le recite*) y de este represento un particular bastante mal formado [...]. Yo no pinto el ser. Yo pinto el paso (*je peints le passage*) [...]”⁸. Por un

⁵ Como dice M. Foucault, “[...] no es satisfactorio decir que el sujeto está constituido dentro de un sistema simbólico. Está constituido en las prácticas reales, prácticas analizables históricamente. Hay una tecnología de la constitución de sí que también atraviesa los sistemas simbólicos utilizándolos. No es solamente en el juego de los símbolos que el sujeto está constituido”, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, conversation à Berkeley, avril 1983, *Dits et écrits II, 1976 -1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Legrange, Gallimard, Paris, 2001, v. 2, 326, pp. 1227-1228.

⁶ Montaigne, II, 8, A, p. 385; III, 13, B, p. 1076.

⁷ *Ibid.*, II, 6, C, p. 379.

⁸ *Ibid.*, III, 2, B, p. 804 - 805.

lado, la voz del “yo” autor expresa que su subjetividad representa un ejemplar del hombre; esta expresión no es disímil con lo que denota en el párrafo siguiente: “[...] cada hombre porta la forma entera de la humana condición”. El señor de Montaigne es un elemento del conjunto hombre; en el juego de las representaciones, el “yo” es una imagen del “hombre en grueso”; la pintura de sí mismo refleja la imagen de la condición del hombre, y viceversa. Representarse a sí mismo como un particular del hombre o, dicho en otros términos, si “cada hombre porta la forma entera de la humana condición”, pintar un particular es representar la humana condición. Por otro lado, el autor contrapone su proyecto a la tradición formativa (“Los otros forman al hombre; yo lo describo, *je le recite*, [...]”). El verbo francés *reciter*, en el contexto del siglo XVI, designa entre varias acepciones: decir en voz alta, recitar, describir, narrar, reportar, contar algo real o fantasioso; además, la representación precisa que no se pinta el ser, sino el paso (*passage*), es decir, el cambio de un estado a otro a causa de los movimientos, cuestión que se reafirma si tenemos en cuenta las líneas previas a la aclaración: “Ahora, los trazos de mi pintura no son inexactos en absoluto, aunque ellos se cambien y diversifiquen. El mundo no es más que una agitación perenne. Todas las cosas se agitan sin cesar: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto, y por la agitación general y particular. La constancia misma no es otra cosa que una agitación más lánguida”; si bien estas líneas se refieren a la pintura de sí mismo, valen para “el hombre en general”. ¿Qué significa representar al hombre sin considerar el ser y sí el paso?, ¿cuál es el carácter de esta representación?

Al autor que practica la *téchne* de representar o pintar al hombre, le convienen sin impertinencia varios términos griegos pertenecientes a la familia del verbo *êthologeo*, que significa imitar, a través de una pintura, o expresar, a través del teatro, las costumbres, los caracteres: las palabras *êthopoios* y *êthographos* designan, entre sus acepciones, a quien pinta las costumbres, los caracteres; *êthologos* es quien imita o expresa las costumbres, los caracteres, por ejemplo, un comediante o un autor. *Êthopoios* y *êthographos*: “moralista”. Montaigne define la práctica del moralista: “Se amarra bien también toda la filosofía moral a una vida popular y privada como a una vida muy ricamente estofada [...]”⁹; “[...] por la consideración de las naturalezas y condiciones de diversos hombres, las costumbres de las diferentes naciones, que es el verdadero tema de la ciencia moral”¹⁰. El estudio de los hombres, de sus modos de ser, de sus hábitos y costumbres,

⁹ *Ibíd.*, III, 2, B, p. 805.

¹⁰ Michel de Montaigne, *Essais*, livre second, édition présentée, établie et annotée par Pierre Michel, préface d’Albert Thibaudet, Gallimard, Paris, 1962, II, 10, n. 27, p. 585. Este pasaje fue sustituido por Montaigne, no figura en la edición póstuma de los *Essays*, 1595.

es el dominio de la moral¹¹. A los franceses que se ocupan de este tema, principalmente en los siglos XVI y XVII, los historiadores los califican de moralistas por sus estudios sobre los comportamientos humanos¹². El estudio moral, en general, no remite directamente a un *summum bonum*, que se ha de desbrozar como criterio para dar cuenta de la vida práctica, sino que comprende “al hombre según el hombre”, sin la gracia divina y alejado de la naturaleza; la filosofía moral se seculariza en el desenvolvimiento del siglo XVI. Los estudios morales de Montaigne están exentos de doctrina y de prescripción, el autor de los *Essays* se ha desatado de la autoridad cristiana, como ocurre con Rabelais. La pintura del hombre es una representación subjetiva y no comprensiva que, escindida de la *ousía*, o de la *Physis* o la *natura*, o del plan divino, irrumpe en un tiempo de crisis y se limita a la frontera de describir aquello que muestran los hombres de sí mismos a través de sus acciones, sus comportamientos. Montaigne no pinta las acciones, que de cierta manera son externas al hombre mismo, lo que se representa son sus disposiciones, su *êthos*¹³.

El primer capítulo de los *Essays*, *Por diversos medios se llega al mismo fin* (1571 - 1572), probablemente no fue el primero que escribió el autor¹⁴, mas su ubicación puede corresponder al interés de hacer aparecer, desde el principio de su libro, lo complejo y lo vano de la materia de

¹¹ “Esta *ciencia moral* de Montaigne remite, como el término *moralista*, al latín *mores*. Es necesario entenderlo aquí en su acepción más larga, que engloba las costumbres de todo tipo, los géneros de vida, los caracteres, las condiciones históricas, la naturaleza íntima [...] En francés, en el siglo XVI, las *mœurs* designan una noción empírica exenta de todo juicio de valor”, Friedrich, H., *Montaigne*, traduit de l’Allemand par Robert Rovini, Gallimard, Paris, 1968, pp.189-190.

¹² “Se puede [...] calificar los *Essays* de pieza maestra de la ciencia moral moderna [...] Esta ciencia moral es algo que no tiene mucho que ver con la moral, pero sí se trata, por el contrario, de *mœurs*, *mores*, es decir, de los géneros de vida y las maneras de ser del hombre en su pura realidad de hecho, la cual puede perfectamente ser «inmoral». Los moralistas no son ni los educadores, ni los profesores de ética. Son los observadores, los analistas, los pintores del hombre”, *Ibid*, p.13.

¹³ Jenofonte, autor predilecto de Montaigne para sus estudios de Sócrates, en una de sus obras, muestra a Sócrates dialogando con el pintor Parrhasios sobre el tema de la pintura; si el pintor (*zôgraphos*) representa lo vivo, su mayor empresa será pintar el alma como lo más noble, mas el alma sólo se puede pintar como *êthos*: “Dime, Parrhasios, declara Sócrates, la pintura (*graphiké*) no es una imagen de las cosas que uno ve? [...] lo más persuasivo que hay, lo más agradable, lo más amigable, lo más digno de ser buscado, lo que más se desea, el carácter del alma (*to tês psychês êthos*), ¿lo reproduces o es inimitable?”, Xénophon, *Mémoires, œuvres complètes*, 3, traduction, notices et notes par Pierre Chambry, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, III, 10, 1- 2.

¹⁴ Ver: Villey, P., *Les sources et l’évolution des Essais de Montaigne*, Librairie Hachette, Paris, 1933, deuxième édition, v.1, pp. 348-349; Friedrich, H., *Montaigne, Op. Cit.* p. 158; Pérouse, G. A., *En filigrane des Essais*, Honoré Champion, Paris, 2008, pp. 59-60.

sus estudios: el hombre. Aun sin considerar las dos adiciones de 1588 y las dos de la edición póstuma de 1595, el lector descubre dos premisas contrarias que en su articulación recogen el título del capítulo: “La manera más común de ablandar los corazones de aquellos que uno ha ofendido, mientras que tienen la venganza en su mano y nos tienen a su merced, es conmoverlos por sumisión a la conmiseración y a la piedad. Sin embargo, la bravura y la constancia, medios completamente contrarios, han alguna vez servido para este mismo efecto”¹⁵. Montaigne usa dos tipos de comportamientos como premisas –disímiles en extensión y en comprensión– de un razonamiento que lleva no a una conclusión y sí a un corolario, que no aparece de inmediato, creando el espacio en el que se ejercita el juicio. Las premisas son sustentadas bajo todos los ángulos posibles a través de diversos ejemplos históricos, que funcionan como argumentación. Las conductas de los hombres no son uniformes, diversas circunstancias pueden desencadenar efectos similares, circunstancias similares pueden arrojar efectos diversos¹⁶. Es en este aspecto donde se ancla el corolario de las premisas: “Ciertamente, el hombre es un tema maravillosamente vano, diverso y fluctuante. Es dificultoso fundamentarle juicio constante y uniforme”¹⁷. El corolario no se enraíza en el tipo de acciones que constituyen las escenas de las premisas, ni en el análisis particular de los actores, sino que abstrae al hombre en su inconstancia y diversidad como tema de estudio. Sin dificultad se inducen los alcances: los comportamientos son irreductibles, un comportamiento puede ser explicado por la representación de motivos diversos sin atrapar comprensivamente jamás lo real; la fragilidad o el coraje de dos hombres enfrentados sería una reducción simple, pues cómo desconocer los humores episódicos, las disposiciones tocadas por circunstancias contingentes inmediatas o lejanas, la memoria, las pasiones, las asociaciones, etc.: “Lo que propusimos antes, lo cambiamos al momento, y al momento retornamos sobre nuestros pasos; no es más que agitación e inconstancia [...] no vamos; nos arrastran.

¹⁵ Montaigne, I, 1, A, p. 7.

¹⁶ Como lector de *Vidas paralelas*, a Montaigne no le es desconocido que Plutarco construye las biografías de sus personajes en paralelo, tomando parejas cuyas acciones y discurrir por la vida tienen grandes similitudes. Plutarco introduce algo común en la vida de sus hombres, seguidamente los trata por separado y concluye estableciendo similitudes y diferencias entre ellos. Se destaca cómo hombres frente a circunstancias similares actuaron de maneras diversas, o frente a circunstancias diversas actuaron de maneras similares; sus personajes con motivaciones contrarias llegan a resultados similares, o con motivaciones similares llegan a resultados contrarios, por ejemplo, las vidas de Teseo y Rómulo; ver: Plutarco, *Vidas paralelas*, traducción de Aurelio Pérez Jiménez, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1997, 30, 1-2.

¹⁷ Montaigne, I, 1, A, p. 9.

Nuevas fantasías cada día [...]. Nosotros flotamos entre diversas opiniones: no deseamos nada libremente, nada absolutamente, nada constantemente”; “Aquel que vieron ayer tan aventurado, no les extraña verlo mañana apoltronado; o la cólera, o la necesidad, o la compañía, o el vino, o el sonido de una trompeta le habrían tomado las entrañas; no se trata de un coraje formado por razones; esas circunstancias le han formado; no es nada extraordinario verlo transformado por otras circunstancias contrarias”¹⁸. La inconstancia de los hombres deviene en una naturaleza incomprensible no porque su verdad se halle sepultada en un profundo abismo, sino por la ausencia de toda permanencia; un simple accidente puede causar gran agitación con el sólo rozar un oculto resorte: “Hay partes secretas en los objetos que se manejan, que no se pueden adivinar, especialmente en la naturaleza de los hombres, condiciones mudas, sin mostrarse, desconocidas a la vez por el poseedor mismo, que se producen y se despiertan en ocasiones repentinas”¹⁹. La inconstancia, los movimientos titubeantes, las fragilidades de los hombres impiden fijar parámetros universales a los comportamientos; la inconstancia establece las fronteras del tema.

En el primer capítulo del segundo volumen, *De la inconstancia de nuestras acciones*—compuesto poco después de I, 1—, las reflexiones se extienden sobre la inconstancia y diversidad de los comportamientos. Usufructuando de Plutarco y de Séneca²⁰, el modelo de una vida ordenada sirve para contrastar las maneras del “hombre en general”²¹. El corolario del capítulo I, 1, se amarra sin mediación con las primeras líneas del capítulo II, 1: “Quienes se ejercitan en examinar las acciones humanas no se encuentran en ninguna parte tan enredados como en ajustarlas y ponerlas en el mismo punto de vista; pues ellas se contradicen comúnmente de manera tan extraña que parece imposible que ellas hayan salido de la misma tienda”²². El corolario da cuenta de las dificultades de los autores cuando intentan representar un hombre como una unidad; caen en permanentes contradicciones y acomodos forzados que desfiguran el conjunto armado. Un

¹⁸ *Ibíd.*, II, 1, A-C, p. 333; II, 1, A, p. 335.

¹⁹ *Ibíd.*, III, 2, C, p. 814.

²⁰ Montaigne en el capítulo *De la inconstancia de nuestras acciones*, II, 1, trasplanta casi textualmente ideas de Séneca como base en sus reflexiones. Ver: Séneca, *Epístolas morales a Lucilo*, traducción de Ismael Roca Meliá, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1995, v. I, II, 20, 4-6; III, 23, 7-8; V, 52, 1-2.

²¹ Suscribimos a Friedrich, H.: “El ensayo se apoya en el fondo sobre un ideal moral de Séneca: la igualdad, la constancia, el acuerdo del alma misma cuando se ha purificado, a diferencia del mediocre lleno de contradicciones. Este trazo, no obstante no tiene en Montaigne más que una significación heurística. Le sirve para tomar una mejor vista de la realidad contradictoria del hombre. No le asocia más que en apariencia una intención moral”, *Montaigne, Op. Cit.* p. 164.

²² Montaigne, II, 1, A, p. 331.

agregado —en la edición de 1588— explicita la cuestión: “Hay cierta apariencia de razón al juzgar de un hombre por los trazos más comunes de su vida; mas en vista de la natural inestabilidad de nuestras maneras de vivir y opiniones, me parece con frecuencia que los mismos buenos autores se equivocan en su obstinación de formar de nosotros una constante y sólida contextura”²³. La alternativa no se hace esperar: es necesario aplicarse a examinar las partes y no el todo: “Yo creo más difícilmente de los hombres la constancia que cualquier otra cosa, y nada más fácilmente que la inconstancia. Quien juzgara en detalle y distintamente pieza por pieza, podría decir más a menudo algo verdadero”²⁴. La unidad y la coherencia en los comportamientos son propias sólo de los pocos hombres extraordinarios que han existido, sólo sirven como tipos para los exámenes. En las últimas líneas del capítulo II, 1, aparece la consigna que Montaigne no desconocerá en sus estudios sobre el hombre: “No es propio de un asentado juicio, juzgarnos simplemente por nuestras acciones exteriores; es necesario sondear hasta el interior y ver por cuales resortes se da el movimiento [...]”²⁵. No es posible ninguna tipología universal del carácter, no se puede hablar ni siquiera de una homogeneidad en el modo de ser de un individuo: “Montaigne sabe cuanto su retrato del hombre se aparta de los clichés literarios [...]”²⁶. El peso de la “inconstancia” permanece a lo largo de toda su obra; en el capítulo III, 13 —escrito aproximadamente dieciséis años después del último pasaje citado—, el pensador vuelve a insistir: “Yo dejo a los artistas, y no sé si llegan a la meta, en cosa tan mezclada, tan menuda y tan fortuita, de ordenar en bandas esta infinita diversidad de apariencias, y detener nuestra inconstancia y ponerla en orden”²⁷.

La imposibilidad de las representaciones para configurar la imagen coherente de un hombre brota de la inconstancia y la irresolución, cualidades predominantes y rectoras, que subyacen en cada individuo: “Yo sé bien que, al pie de la letra, este placer de viajar porta el testimonio de inquietud y de irresolución. También son nuestras maestras cualidades y predominantes”; “Mas para volver a nuestro propósito, nosotros tenemos por nuestra parte la inconstancia, la irresolución, la incertidumbre [...]”²⁸. En los *Ensayos*, las nociones “inconstancia” e “irresolución” frecuentemente aparecen como sinónimos, usadas indistintamente, pero, si bien la inconstancia

²³ *Ibíd.*, II, 1, B, p. 332.

²⁴ *Ibíd.*, II, 1, B, C, p. 332. La adición “y distintamente pieza por pieza”, es posterior a la edición de 1588. Se trata de una diversidad que no aparece sacrificada por una posible unidad y permanencia que saltaría en el tercer volumen de los *Ensayos*, como han sostenido algunos comentaristas de la primera mitad del siglo XX.

²⁵ *Ibíd.*, II, 1, A, p. 338.

²⁶ Friedrich, H., *Montaigne, Op. Cit.* p. 165.

²⁷ Montaigne, III, 13, B, pp. 1076-1077.

²⁸ *Ibíd.*, III, 9, B, p. 988; II, 12, A, p. 486.

remite al cuerpo y al alma, no va de igual manera con la irresolución que se restringe como cualidad del alma, en general, y del espíritu, en particular. La irresolución del espíritu puede ser considerada como la incapacidad del juicio y de la voluntad para permanecer en una decisión, en una conducta estable, mas también puede designar la incapacidad de elegir frente a una o varias situaciones episódicas sin considerar su extensión temporal. Los hombres son estudiados a partir de la inconstancia y la irresolución; los pensadores escépticos no consideran ni la posibilidad de develar fines ni causas, la humana condición se desata del primer pecado y de los fines de la redención; el hombre es examinado en el espacio del tiempo humano. Las representaciones de la humana condición son paradójicas: la inconstancia y la irresolución provienen de las diversas pasiones, del cuerpo y del alma; sin embargo, la existencia humana no es pensable sin la agitación que ellas mismas le causan. Montaigne, como tantos humanistas, se aleja de la noción y el manejo de las pasiones desde la perspectiva de la *apathéia* estoica²⁹; mas, ¿qué son las pasiones para Montaigne?

Puesto que la naturaleza de los *Ensayos* es descriptiva y las definiciones inexistentes, es necesario desbrozar las nociones. Desde dos pasajes —uno de la *Apología*, II, 12, y otro de *De la fuerza de la imaginación*, I, 21— se puede inferir la definición de pasión:

Nuestra fantasía [representación] no se aplica a las cosas extrañas, mas es concebida con la mediación de los sentidos; y los sentidos no comprenden el objeto extraño, mas *solamente sus propias pasiones (leurs propres passions)*; y así la fantasía y la apariencia no son del objeto sino *sólo de la pasión y el sufrimiento de los sentidos (passion et souffrance du sens)* [...] ³⁰.

Cada una de ellas [las partes del cuerpo] tiene sus propias *pasiones (passions)* [...] Esta misma causa que anima este miembro, anima también sin nuestro sello, el corazón, el pulmón y el pulso [...] ³¹.

²⁹ Friedrich considera que Montaigne asume las pasiones como perturbaciones del juicio, percepción tomada del estoicismo, mas en el desarrollo de los análisis se aleja de la filosofía del pórtico para acercarse al pensamiento peripatético: “Mas la marcha del desarrollo, en lugar de llevar al precepto de dominarse, se bifurca hacia el análisis descriptivo, recomendando, si se desea conservar la humanidad natural, sufrir y soportar las pasiones hasta el final [...] aquí Montaigne ha recogido algunos elementos de la doctrina de los peripatéticos quienes, en oposición al Pórtico, no quieren extirpar las pasiones, sino moderarlas [...]”, *Montaigne, Op. Cit.* p. 183. El comentarista alemán, al apoyarse en algunos capítulos del primer volumen de los *Ensayos*, donde se destacan las perturbaciones que causan las pasiones en el alma y el juicio, infiere que la noción de pasión es tomada del estoicismo confundiendo un efecto con una definición.

³⁰ Montaigne, II, 12, A, p. 601: las cursivas son nuestras.

³¹ *Ibíd.*, I, 21, C, p. 102: las cursivas son nuestras.

Las pasiones son movimientos, afecciones de las diversas partes del cuerpo y del alma, noción no de origen estoico y sí peripatético. Si las pasiones del cuerpo son las afecciones propias de todos sus órganos, las pasiones del alma son todas aquellas afecciones y deseos que por su origen no son naturales, sino producidas por las costumbres en una geografía social y por el uso de las facultades del alma. Estas últimas no tienen realidad natural, nacen artificialmente, de manera similar como ocurre con los placeres no naturales ni necesarios en el pensamiento de Epicuro, por ejemplo, la presunción: “Hay otro tipo de gloria, que es una excesiva buena opinión que concebimos de nuestro valor. Es una afección inconsiderada, por la que nos queremos, que nos representa a nosotros mismos como otros que no somos [...]”³². Las necesidades corporales devienen como apetitos³³, mientras las nacidas del alma son designadas como deseos. Las pasiones del alma y del cuerpo, los apetitos y los deseos, causan alteraciones no sólo en la parte de su origen, sino en todo el hombre.

El valor que el autor de los *Ensayos* le confiere a la naturaleza, en proporción inversa a las creaciones humanas, permite comprender su disposición a vivir intensamente las pasiones y los placeres del cuerpo y a desdeñar de cierta manera algunas pasiones del alma. Apoyándose en el opúsculo *Si son más temibles las pasiones del cuerpo o las del alma* de Plutarco, considera que siempre resultan más temibles las afecciones del alma. En primer lugar, cuando las pasiones del cuerpo afectan al alma, la fuente está en las partes donde no se ubica el domicilio del juicio, favoreciendo que éste pueda intervenir con menos afección. En segundo lugar, las pasiones corporales por ser naturales se satisfacen más fácilmente que las del alma, pues son apetitos de un cuerpo que se sacia rápidamente, aunque después de un lapso vuelva a irrumpir la necesidad, cuestión similar a las consideraciones de Epicuro respecto a los placeres naturales y necesarios. Las pasiones del alma, al estar en la imaginación, no tienen límite para su satisfacción, cada logro es el principio de una mayor exacerbación: “[...] las pasiones que pertenecen por entero al alma, como la ambición, la avaricia y otras, dan más quehacer a la razón; pues ella no puede ser socorrida más que por sus propios medios, y no son estos apetitos susceptibles de saciedad, al contrario ellos se exacerban y aumentan por el

³² *Ibid.*, II, 17, A, pp. 631-632.

³³ El sentido que Montaigne le otorga a la palabra apetito (*appétit*), coincide con una de las acepciones (del siglo XVI) que destaca el Petit Robert: “movimiento que lleva a buscar lo que puede satisfacer una necesidad orgánica, un instinto”. En el mismo diccionario se define deseo (*désir*) como “toma de conciencia de una tendencia hacia un objeto conocido o imaginado [...]”. Ver: Montaigne, II, 15, C, p. 614.

goce”³⁴. Pero, las pasiones, en general, al ser movimientos exacerbados del alma y del cuerpo, determinan las acciones con mayor facilidad que la razón: “La pasión nos manda más vivamente que la razón”³⁵. La fuerza de las pasiones en su dirección monolítica hacia su objeto, compromete el juicio y las percepciones de cada hombre: “[...] vemos que el alma en sus pasiones se engaña más bien ella misma, se erige un falso y fantástico tema [...]”³⁶; “Mientras nos palpite y sintamos la emoción, aplacemos la partida; las cosas nos parecerán otras, en verdad, cuando nos hayamos calmado y enfriado; es la pasión la que manda entonces, es la pasión la que habla, no nosotros”³⁷. Sin embargo, sin las pasiones, tanto del cuerpo como del alma, el hombre permanecería inactivo. El autor de los *Ensayos*, tras la huella de Plutarco y, por ende, de Aristóteles, escribe:

Las sacudidas y conmociones que nuestra alma recibe por las pasiones corporales, pueden mucho en ella, pero aún más las suyas propias, de las que está tan fuertemente presa que quizá es sostenible que ella no tiene otro andar y movimiento que el soplo de sus vientos, y que, sin su agitación, permanecería sin acción, como un navío en plena mar al que los vientos le negaren su socorro. Y quien mantuviera esto siguiendo el partido peripatético no nos haría mucho daño, puesto que es conocido que la mayor parte de las más bellas acciones del alma proceden y tienen necesidad de este impulso de las pasiones³⁸.

Los efectos de las pasiones no llevan a Montaigne a condenarlas y a buscar su erradicación, él arremete contra la *apathéia* del Pórtico y se inclina por la *eupathia* peripatética y plutarquiiana. Las pasiones han de ser controladas para evitar que anulen completamente el ejercicio del juicio y, por ende, lleven a perder la tranquilidad humanamente posible. Una pasión incontrolada puede llegar al extremo de someter a su imperio todas las acciones de un hombre; Montaigne mismo se sorprende al examinar como una pasión incontrolada manda al traste las bondades de Cesar: “Mas todas estas bellas inclinaciones fueron alteradas y ahogadas por esa furiosa pasión ambiciosa, por la que se dejó tan fuertemente llevar que se puede fácilmente sostener que ella tenía el timón y el gobernalle de todas sus acciones [...] En resumen, sólo este vicio, en mi opinión, arruinó al más bello y más rico natural que jamás existió [...]”³⁹.

³⁴ *Ibíd.*, II, 33, A, p. 729.

³⁵ *Ibíd.*, II, 34, C, p. 742.

³⁶ *Ibíd.*, I, 4, A, p. 22.

³⁷ *Ibíd.*, II, 31, A, p. 715.

³⁸ *Ibíd.*, II, 12, A-C, p. 567.

³⁹ *Ibíd.*, II, 33, A, p. 733.

Montaigne adhiere a Platón y Aristóteles, a través de Plutarco, en lo referido al tema de las pasiones, mas su adhesión es sólo parcial. Siendo un pensador del siglo XVI no puede asumir irrestrictamente que la razón es la facultad del discernimiento, convocada para instaurar el orden y vislumbrar el futuro, como lo expresa Aristóteles: “Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados – esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios [...] el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro”⁴⁰. La razón para los espíritus antiguos, capaz de la Verdad, ha de contener el desborde que pueden causar las afecciones en su ciega carrera hacia su objeto:

Pues como perros feroces revueltos ante cualquier voz se amansan solamente con aquella que les es familiar, así también no es posible apaciguar fácilmente las pasiones del alma cuando están exasperadas si al momento razonamientos acostumbrados y familiares no las detienen en su perturbación⁴¹.

Pero en realidad existe templanza donde la razón guía y maneja el elemento pasional como una criatura obediente a las riendas y mansa, logrando que ceda en los deseos y que reciba voluntariamente moderación y decoro⁴².

Hasta el siglo XIII, las relaciones posibles entre razón - pasiones - acciones y sus soportes antropológicos se amarran al Ser. La confianza que confiere el mundo al hombre de la Antigüedad y del Medioevo, es la garantía ontológica de poder alcanzar una vida armónica a partir del gobierno o de la erradicación de los elementos irracionales, que son la pérdida del orden. Sin embargo, a partir del siglo XIV, progresivamente, la radical escisión entre fe y razón va dejando la fe como único medio de acceso a Dios; la razón, ahora vuelta sola sobre sí misma, no puede comprender, ni conocer la verdad divina, ni acceder a las formas universales; la omnipotencia de Dios hace sentir al hombre la posibilidad de la arbitrariedad del orden del mundo⁴³.

⁴⁰ Aristóteles, *Acerca del alma*, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Planeta DeAgostini, Barcelona, 1998, III, 10, 433b, 5-10.

⁴¹ Plutarco, “Sobre la paz del alma”, *Obras morales y de costumbres. Moralia*, traducción de Rosa María Aguilar, Gredos, Madrid, 1995, v. 7, 1, 465B-C.

⁴² Plutarco, “Sobre la virtud moral”, *Obras morales y de costumbres. Moralia, Op. Cit.* v. 7, 6, 445B.

⁴³ En *El nombre de la rosa*, Adso recuerda las palabras de su maestro sobre el fatal destino de la razón y la verdad: “Es difícil aceptar la idea de que no puede existir un orden en el universo, porque ofendería la libre voluntad de Dios y su omnipotencia. Así, la libertad de Dios es nuestra condena, o al menos la condena de nuestra soberbia [...] ¿Queréis

El pensamiento al no poder encontrar en sí mismo ni siquiera los rastros de la gracia divina, no puede comprender al Creador ni a su creación; la razón se somete a grandes indagaciones y debates, evidencias de su propia crisis, pero la historia ya le ha trazado su destino: sus nuevas condiciones la determinan como una facultad natural⁴⁴, como un instrumento sin garantía que depende de las contingencias de su uso, de las representaciones o de las experiencias individuales:

[...] la razón va siempre torcida, y coja, y derrengada, y con la mentira como con la verdad [...] Yo siempre llamo razón a esta apariencia de discurrir que cada uno forja en sí: esta razón, de cuya condición puede haber cien contrarias alrededor de un mismo tema, es un instrumento de plomo y de cera, alargable, plegable y acomodable a todos los sesgos y a todas las medidas; sólo se necesita la suficiencia de saberlo contornear⁴⁵.
[...] yo llamo razón a nuestras divagaciones y a nuestros sueños [...] ⁴⁶.

La razón ya no puede establecer normas ni es norma, es incapaz de diferenciar las apariencias de la verdad, incapaz de determinar las apariencias como apariencias y las verdades como verdades: “Ella no es otra cosa que la reunión de las racionalizaciones, de las producciones discursivas *a posteriori*, por las que el hombre ennoblece ilusoriamente sus pasiones. Ella es la capacidad irracional de absolutizar lo relativo, de necesitar lo contingente, de legitimar el hecho, y en fin de universalizar lo particular: es fundamentalmente ilusión”⁴⁷. Para el hombre, estremecido permanentemente por las diversas pasiones, naturales y sociales, y con una razón que no rebasa el estatuto de un instrumento a discreción del uso que cada uno le dé, el orden, la constancia, la resolución son quimeras en la existencia humana. La negación del ser y la negación de la verdad para la razón son la negación del primado de la naturaleza humana.

decir –pregunté– que ya no habría saber posible y comunicable si faltase el criterio mismo de verdad, o bien que ya no podríais comunicar lo que sabéis porque los otros no lo permitirían?”, Eco, U., *El nombre de la rosa*, traducción: Ricardo Pochtar, Editorial Lumen, Barcelona, 1994, pp. 464 - 465.

⁴⁴ La noción de razón como facultad de los hombres dada por la naturaleza es cuestión común en siglo XVI; también lo es considerar que la razón es susceptible de alteraciones engendradas por las costumbres. La Boétie ha reflexionado sobre esta cuestión: “En esta hora yo no consideraría fallar, diciendo que hay en nuestra alma algún natural semen de razón que, sostenido por buen consejo y costumbre, florece en virtud, y, al contrario, a menudo, no pudiendo subsistir contra los vicios sobrevenidos, es sofocado y aborta”, *Discours de la servitude volontaire*, chronologie, introduction, bibliographie, notes par Simone Goyard-Fabie, GF-Flammarion, Paris, 1983, p. 140.

⁴⁵ Montaigne, II, 12, A, p. 565.

⁴⁶ *Ibid.*, II, 12, A, p. 523.

⁴⁷ Brahami, F., *Le scepticisme de Montaigne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, p. 33.

Montaigne se aleja de la milenaria noción “naturaleza humana” para acercarse a la noción “humana condición” bajo la acepción de disposición o modo de ser, *êthos*. La noción “naturaleza humana” nace de los dominios metafísicos, postula una identidad genérica desprovista de lo fortuito; la noción “humana condición” surge del discurso jurídico, donde el hombre se pone con relación a diversas posibilidades de la vida individual y colectiva asimilables a las prescripciones, a las convenciones⁴⁸. En el siglo XVI, las acepciones del término francés *condition* están directamente vinculadas con el término latino *conditio* de donde proviene. La palabra *conditio*, a su vez, proviene de *condicio* y esta del termino *dicio* propio del lenguaje jurídico⁴⁹. Del campo jurídico al uso corriente, el término pasa a designar una situación determinada por un contrato, una posición, una condición física, una condición moral, una condición social, ya sea establecida por naturaleza o por convención⁵⁰. En el contexto francés del siglo XVI está presente la diferenciación entre *condicio* y *conditio* bajo dos acepciones de la palabra *condition*: uno de sus sentidos se refiere a las condiciones o cláusulas estipuladas en un contrato o en un testamento y determinadas por la voluntad de los contratantes o del que testamenta en un documento; otro sentido designa la posición, o el estatus, o el modo de comportamiento que le corresponde a un individuo dentro de una sociedad determinada⁵¹. La noción “humana condición” aparece en el dominio filosófico con Cicerón, Séneca y San Agustín, entre otros; ellos la emplean para designar el estado o el modo de ser de los hombres signado por la miseria, o la fragilidad, o la contingencia⁵². Montaigne, como magistrado y lector, no desconocía las acepciones de *condition*. El sustantivo en cuestión es usado en los *Ensayos* en varias circunstancias y con varias acepciones: modo de ser, estado,

⁴⁸ Ver: Tournon, A., Le grammairien, le jurisconsulte, et l’ “humaine condition”, *Montaigne. L’Expérience philosophique, Bulletin de la société des amis de Montaigne*, Septième série-No 21- 22 (juillet - décembre 1990), Paris, p. 111.

⁴⁹ El término *dicio* designó “[...] la palabra en tanto que tiene connotación de autoridad soberana, el pronunciamiento que decide la suerte y la vida de un pueblo o un individuo”, en “Condicio” et “conditio”, *Revue de Philologie*, 1949, p.107-119, citado por Tournon, A., Le grammairien, le jurisconsulte, et l’ “humaine condition”, *Montaigne. L’Expérience philosophique, Op. Cit.* p. 108.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 108.

⁵¹ *Ibíd.*, p.110.

⁵² El autor de *La ciudad de Dios* escribe, refiriéndose a los afectos: “Los tenemos por la debilidad de la condición humana [...] (*Habemus ergo eas ex humanae condicionis infirmitate [...]*)”, San Agustín de Hipona, “La Ciudad de Dios”, *Obras de San Agustín*, edición bilingüe, traducción de Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes Lanero, introducción y notas de Victorino Capanaga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, tercera edición, v. 17, XIV, 9, 4.

disposición, posición, norma⁵³, por ejemplo: “La *debilidad de nuestra condición* hace que las cosas, en su simplicidad y pureza natural, no puedan caer en nuestro uso”; “Sin embargo la *debilidad de nuestra condición* nos pone frecuentemente en esta necesidad de servirnos de malos medios para un buen fin”; “Ninguna particular cualidad enorgullecerá a aquél que tenga en cuenta [...] la inanidad de la *humana condición*”⁵⁴. La humana condición es el nombre que se presta a ese modo de ser o estado propio de los seres humanos sin la gracia divina y escindidos de la naturaleza, es decir, la noción designa a la vez la pérdida de la vieja experiencia originaria de reconocerse en el mundo y el advenimiento de la experiencia nueva del desgarre, la experiencia que el hombre hace de sí como sujeto.

En el tercer volumen de los *Ensayos* (1588), publicado ocho años después de los dos primeros volúmenes, su autor escribe: “[...] cada hombre porta la forma entera de la humana condición”⁵⁵. Esta afirmación es bastante polémica, cada intérprete la lee a su manera: para unos es la permanencia de una conciencia moral, para otros, la naturaleza humana, no faltan quienes la asumen como una cuestión de lenguaje y quienes la remiten a las nociones aristotélicas⁵⁶. La afirmación presupone que hay *La forma de la*

⁵³ Montaigne, por ejemplo, cuando hace alusión a su actitud frente al dinero, emplea el término *condition* bajo la acepción de situación, estado, modo, forma o manera: “Yo he vivido en tres tipos (*sortes*) de condición [...]”; “Mi segunda forma [...]”; “[...] yo he caído en un tercer tipo (*sorte*) de vida [...]”, Montaigne, I, 14, B, p. 62; I, 14, B, p. 64; I, 14, B, p. 65. En la primera y en la tercera expresiones, el término tipo, *sorte*, se refiere a la manera o forma de la situación (palabra que aparece en la segunda expresión). Destaca Leake, R. E. que en los *Ensayos* la palabra *condition* es usada doscientas veces y en su plural aparece en sesenta y ocho oportunidades. *Condition*, para designar un ensamble, un modo, de disposiciones naturales, aparece en cuarenta y nueve casos; y en plural para designar la variedad de las disposiciones, ochenta veces. Para designar situaciones permanentes se usa cuarenta y cinco veces, de las cuales veintisiete se aplican a situaciones jurídicas. Para señalar situaciones ocasionales, veinte veces y bajo la acepción de cláusula o norma se emplea diecisiete veces. La noción *condition humaine* y sus equivalentes aparecen cuarenta veces. Ver: R. E. Leake, R. E., citado por A. Tournon, Le grammairien, le jurisconsulte, et l’ “humaine condition”, *Montaigne. L’Expérience philosophique, Bulletin de la société des amis de Montaigne, Op. Cit.* p. 111.

⁵⁴ Montaigne, II, 20, A, p. 673; II, 23, A, p. 684; II, 6, C, p. 380: las cursivas son nuestras.

⁵⁵ *Ibid.*, III, 2, B, p. 805.

⁵⁶ Pouilloux refuta pertinentemente las interpretaciones que hacen de los *Ensayos* una obra contemporánea al considerar la “*forma de la condición humana*” como un aspecto moral, como una cuestión de conciencia. Para este excelente lector, los intérpretes cometen un craso error al identificar “*la forma de la condición humana*” con “*la forma maestra*” presente en cada hombre. Para este lector de Montaigne, la forma maestra de cada hombre remite al lenguaje. Ver: Pouilloux, J.Y., Demonet, M. L. et al, “La forme maîtresse”, *Montaigne et la question de l’homme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999, p. 40. Screech, M. A. relaciona directamente el uso del término forma en los *Ensayos*, con la noción aristotélica bajo la visión escolástica. Ver: *Montaigne et la mélancolie. La*

humana condición y afirma que cada individuo porta no una parte de ella, sino toda. En primer lugar, Montaigne usa el verbo francés *porter*, cuyas acepciones, en el siglo XVI, son similares a las del verbo latino *portare*, de donde se deriva, y que designa llevar, transportar, mas no remite a tener algo en sí mismo como constitutivo de su propia naturaleza. En segundo lugar, Montaigne emplea la noción “humana condición” y no “naturaleza humana”; en el *corpus* de los *Ensayos* no aparece elemento alguno para sustentar que el término “forma” pueda ser equivalente a forma substancial o a naturaleza humana, mas sí parece corresponder a modo de ser, carácter, *êthos*. El autor no usa nunca las palabras “*caractère*” ni “*êthos*” para referirse al modo de ser o a las maneras de vivir, mas emplea los términos “*forme*”, “*condition*”, “*meurs*”⁵⁷. Si bien el modo de ser, *êthos*, es designado por el término “*meurs*”, Montaigne para referirse específicamente a las disposiciones que constituyen una composición – modo de ser –, emplea las palabras “*condition*” o “*forme*”⁵⁸, dos términos usados como sinónimos en los *Ensayos*. En este sentido resultan comprensibles, y no disímiles, los términos “forma” y “condición” empleados en las expresiones: “[...] no hay persona, si ella se escucha, que no descubra en sí una forma suya, una forma maestra [...]” y “Mis acciones están ordenadas y conformes a lo que yo soy y a mi condición. Yo no puedo hacer mejor”⁵⁹.

Las expresiones: “[...] forma entera de la humana condición”, la “forma maestra” de cada hombre⁶⁰, si bien son escritas aproximadamente después de dieciséis años de haberse iniciado la obra, no están en oposición con la inconstancia humana destacada en los dos primeros volúmenes –ediciones de 1580 y de 1582; los últimos desarrollos son profundizaciones que complementan las primeras elaboraciones. Montaigne tras emprender la tarea capital de su vida, pintarse a sí mismo, descubre en su “yo” la permanencia del carácter como disposición. En el capítulo *Del arrepentimiento*, III, 2, después de destacar los permanentes cambios de la naturaleza y del hombre, Montaigne plantea claramente algunas permanencias en la condición humana y en cada individuo, y cuyas cualidades siguen siendo la inconstancia y la irresolución. En la “forma

sagesse des Essais, traduit de l’anglais par Florence Bourgne, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p.136.

⁵⁷ La manera como escribimos la palabra “*meurs*” corresponde a la empleada por Montaigne. Esta última palabra cuenta entre sus acepciones propias del siglo XVI, costumbres, maneras de vivir, maneras de comportarse, modos de ser. Ver: Friedrich, H., *Montaigne, Op. Cit.* p. 190.

⁵⁸ En el siglo XVI, el término francés “*Forme*” (según el *Petit Robert*) designa en una de sus acepciones: “modo particular según el cual [...] un conjunto es organizado”.

⁵⁹ Montaigne, III, 2, B, p. 811; III, 2, B, p. 813: las cursivas son nuestras.

⁶⁰ *Ibid.*, III, 2, B, p. 805; III, 2, B, p. 811.

maestra” de cada individuo subyacen inclinaciones y pasiones diversas, latentes y en acción; él proporciona como ejemplo que hacía más de cuarenta años no se servía del latín (su lengua natal) para conversar; mas cuando vio a su padre desmayarse intempestivamente, sus primeras palabras de alarma fueron en esa lengua⁶¹. La “forma maestra” de cada hombre se actualiza permanentemente a través de las adiciones y sustracciones de afecciones; sin embargo, es permanente como conjunto de disposiciones naturales y convencionales, y no como aspecto substancial.

Haciendo uso de un anacronismo funcional, como herramienta para diferenciar las elaboraciones de Montaigne de una antropología metafísica que porta el “primado de la *ousía*”, podríamos designar la descripción de los comportamientos humanos como una cierta *éthographía*. El uso de este término protege de los riesgos semánticos que tiene la palabra antropología, aunque se adjetive diciendo antropología escéptica⁶² para diferenciarla de las antropologías metafísicas o de la Ilustración. La sustitución de “naturaleza humana” por “humana condición” es la operación de sustituir una antropología fundada en el ser del ente, por una *éthographía*, es decir, la representación del “hombre en general” asumido como una acumulación de accidentes superpuestos, sin una substancia que permita los predicables posibles. En el lugar que otrora ocupaba el ser, se pone la aglomeración de los accidentes; la anulación de lo contingente sería la anulación del hombre; nada subyace a los accidentes. La inconstancia de los accidentes cae con todo su peso en la individualidad de cada hombre; el hombre está formado por diversas piezas, cada una con su propia disposición y, por ende, con su propio juego: “Nosotros somos todos de retazos, y de una contextura tan informe y diversa, que cada pieza, en cada momento, hace su juego. Y se encuentra tanta diferencia de nosotros a nosotros mismos como de nosotros a otro”; “El hombre en todo y por todos los lados, no es más que remiendo y mezcolanza”⁶³. El hombre sólo puede ser considerado como un conjunto desarmónico de partes e inscrito en una naturaleza de movimientos titubeantes e incomprensibles: “El mundo no es más que una agitación perenne. Todas las cosas se agitan sin cesar [...]. La constancia misma no es otra cosa que una agitación más lánguida”⁶⁴.

⁶¹ *Ibid.*, III, 2, B, p. 810.

⁶² Giocanti, S. hace grandes esfuerzos para argumentar una antropología escéptica en Montaigne; ver: *Penser l'irrésolution, Montaigne, Pascal, La Mothe Le Vayer. Trois itinéraires sceptiques*, Honoré Champion, Paris, 2001, p.117. La misma noción es usada por Brahami, F. en: *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001, p.33.

⁶³ Montaigne, II, 1, A, p. 337; II, 20, B, p. 675.

⁶⁴ *Ibid.*, III, 2, B, pp. 804-805.

El alma, el cuerpo, las facultades, las disposiciones, las pasiones, el hambre, la muerte etc., aspectos que definidos y estructurados en una determinada racionalidad metafísica u objetivada, constituyen cierta antropología, pero, al ser remitidos a una representación subjetivada, no permiten ninguna definición. “El hombre” es un nominalismo⁶⁵: “Hay el nombre y la cosa: el nombre es una voz que designa y significa la cosa; el nombre no es una parte de la cosa ni de la substancia, es una pieza extraña unida a la cosa, y fuera de ella”⁶⁶. Así la palabra hombre, o más específicamente, “*l’homme en general*”, “*l’homme en gros*”, la humana condición, es un nominalismo para remarcar y designar a los hombres en su pluralidad⁶⁷ y cuyas cualidades comunes, maestras y predominantes son la inconstancia y la irresolución: “el hombre es movimiento sin meta y sin enmienda: si los otros se mirasen atentamente como yo hago, ellos se encontrarían, como yo, llenos de inanidad y necedad. Librarme de ella no puedo, sin librarme de mí mismo.”⁶⁸. En la operación de rechazar el “primado de la *ousía*”, al sustituir el ser por la inconstancia, la antropología por una *éthographía*, la naturaleza humana por la humana condición, Montaigne nos deja con un hombre o con un sujeto inconstante e irresoluto, que en lontananza anuncia el nihilismo de Nietzsche, donde el sujeto es la ficción de creer que nuestros estados son similares y provienen de un mismo substrato⁶⁹.

El autor de los *Ensayos* rompe con la ciencia metafísica antigua y medieval, la que aún pregonan algunos académicos de su tiempo; las fantasías antropológicas de los filósofos sólo han aumentado las dificultades y las incertidumbres:

Estas gentes que se encaraman a caballo sobre el epiciclo de Mercurio, que ven tan profundo en el cielo, ellos me arrancan los dientes: pues en el estudio que yo hago, del cual el tema es el hombre, se encuentra tan extrema variedad de juicios, tan profundo laberinto de dificultades las unas

⁶⁵ Para Conche, M.: “Montaigne es natural y completamente nominalista en su concepción de lo universal [...] La idea de lo general [...] significa la multitud de individuos en lo que ellos tienen de parecido porque se les considera exteriormente. No hay más que individuos [...]”, *Montaigne et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996, p. 12.

⁶⁶ Montaigne, II, 16, A, p. 618.

⁶⁷ Para Demonet, M. L.: “[...] el siglo del Renacimiento será el inventor de este conjunto que redefine el viejo hombre de la filosofía escolástica, y Montaigne será su portavoz francés [...]”, “*L’homme en gros*”, *Montaigne et la question de l’homme*, Op. Cit. p. 1. Para Friedrich: “[...] lo que interesa a Montaigne se recoge en una sola pregunta fundamental: ¿qué es el hombre? – o más exactamente: ¿qué son los hombres? Para tomar un término moderno [...]”, *Montaigne*, Op. Cit. p. 13.

⁶⁸ Montaigne, I, 9, B, pp. 1000-1001.

⁶⁹ Ver nota 1.

sobre las otras, tanta diversidad e incertidumbre en la escuela misma de la sapiencia [...]”⁷⁰.

Para acomodar los movimientos que ven en el hombre, las diversas funciones y facultades que sentimos en nosotros, ¿en cuántas partes han dividido nuestra alma? ¿En cuántos sitios la han alojado?, ¿en cuántos órdenes y pisos han distribuido a este pobre hombre? [...] Es un tema que tienen y manejan: se les deja poder absoluto para descoserlo, organizarlo, recomponerlo y estofarlo, cada cual según su fantasía; y aun así todavía no lo poseen [...]”⁷¹.

Para un humanista de un siglo inconstante e incierto, signado por los delirios de los pensamientos, la insensatez de los comportamientos, las melancolías y las muertes, los estudios del *êthos* son una urgencia existencial; los pensadores “[...] que se encaraman a caballo sobre el epiciclo de Mercurio”, están alejados de la realidad y de la necesidad concreta que el pensamiento y la existencia reclaman. Para Montaigne, los historiadores, que narran las vidas, las tensiones, las inconstancias de tantos hombres y el orden moral de unos pocos, le son proclives tanto por sus materias como por sus estilos:

Los historiadores son mi bola recta: son placenteros y fáciles; y en cuanto al hombre en general, de quien yo busco el conocimiento, aparece más vivo y más entero que en ningún otro lugar, la diversidad y verdad de sus condiciones internas en grueso y en detalle, la variedad de los medios de su ensamble y de los accidentes que le amenazan. Pues aquellos que escriben las vidas, puesto que se ocupan más de las intenciones que de los acontecimientos, más de aquello que parte del interior que de aquello que llega de fuera, aquellos me son más propios. He aquí por qué, en toda situación, Plutarco es mi hombre⁷².

Aun los mismos autores son examinados en sus propias vidas, confrontándolos con las posiciones que expresan en sus discursos: “[...] tengo una singular curiosidad [...] por conocer el alma y los sencillos juicios de mis autores”; “Yo no veo jamás autor alguno, ni siquiera a los que tratan la virtud y los deberes, sin que busque cuidadosamente cómo ha sido”⁷³. No se trata de seguir a nadie jamás, sino siempre a sí mismo; puesto que esforzarse por “[...] atar monstruosamente la cola de un filósofo a la cabeza y al cuerpo de un hombre perdido [...]”⁷⁴ es renunciar a sí mismo,

⁷⁰ Montaigne, II, 17, A - C, p. 634.

⁷¹ *Ibid.*, II, 12, A, p. 537.

⁷² *Ibid.*, II, 10, A - C, p. 416.

⁷³ *Ibid.*, II, 10, A, p. 415; II, 31, A, p. 716.

⁷⁴ *Ibid.*, III, 2, C, p. 816.

es no seguir nada. En el diálogo de Montaigne con los filósofos y los historiadores (prioritariamente con los espíritus antiguos), la preocupación de sí mismo es el motor de sus representaciones: “nada hay por lo que quiera romperme la cabeza, ni siquiera por la ciencia, cualquiera que sea su valor [...] *si estudio, yo sólo busco la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo y que me instruya para bien morir y bien vivir.* [...]”; “yo no gusto más que de los libros placenteros y fáciles, que me divierten, o *aquéllos que me consuelan y aconsejan para ordenar mi vida y mi muerte* [...]”⁷⁵. De la búsqueda de estos conocimientos existenciales, es un correlato “[...] *el hombre en general (l’homme en general), de quien yo busco el conocimiento* [...]”⁷⁶.

⁷⁵ *Ibíd.*, II, 10, A, p. 409; I, 49, A, p. 246: las cursivas son nuestras.

⁷⁶ *Ibíd.*, II, 10, A –C, p. 416: las cursivas son nuestras.