

## Montaigne: el sujeto del ensayo

Silvio Mattoni

*"Cuerpo: - ¡Oh! ¿Quién habrá de liberarme totalmente  
De los lazos de esta tiránica Alma?  
Que tan rectamente me impele  
Que voy hacia mi propio Precipicio."*

Andrew Marvell

Aun cuando el problema del origen del ensayo sea de relativa importancia, puesto que algunos de sus aspectos preceden a la constitución del género en la modernidad (verbigracia, la filosofía rapsódica de los tratadistas de la Antigüedad<sup>1</sup>), y otros componentes del género se hayan ido acumulando por apropiaciones posteriores (por ejemplo, el uso y discusión de teorías de la ciencia moderna, la intromisión del discurso político en el sentido de opinión pública, etc.), de todos modos la cuestión del origen y de la nominación del género es todavía central. El hecho de que pocos intentos de definición prescindan de la referencia, aunque sea colateral y poco profundizada, a la obra de Montaigne, e incluso a la etimología del término *ensayo* por él acuñado, es de por sí un indicio innegable de que un estudio sobre Montaigne y sobre los análisis a que ha sido sometida su obra pueden aportar datos esclarecedores para la comprensión del género. En nuestra perspectiva, sobre todo para la comprensión del tipo de sujeto implícito en el ensayo en tanto saber precisamente acerca del sujeto. En un libro elaborado a partir de una hermenéutica textual tradicional, Erich Auerbach incluye una interpretación sobre Montaigne que intenta

---

<sup>1</sup>Cfr. García Gual, Carlos, "Ensayando el 'ensayo': Plutarco como precursor", en *Revista de Occidente*, Nº 116, Enero 1991, pp. 25-42. Donde, no obstante las numerosas similitudes formales de este tratadista de la antigüedad tardía con el ensayo renacentista y barroco, García Gual señala que el "escaso relieve de su estilo", cierta llaneza, la ubicación en segundo plano de la subjetividad en Plutarco, lo diferenciaría radicalmente del ensayista moderno, donde la "voluntad de estilo" se vuelve fundamental.

dilucidar qué nuevo modo de figuración, qué nuevo tipo de representación habría aparecido en Occidente con los *Essays*. Aun cuando a través del amplio recorrido histórico de *Mimesis*<sup>2</sup> se ubique la obra de Montaigne dentro del problema de la representación de la realidad por el discurso, es decir, dentro de una serie de textos que proporcionarían imágenes plásticas del mundo antes que indagaciones conceptuales, de todos modos para nosotros resultan pertinentes algunos rasgos del análisis de Auerbach. Ya que de alguna manera consideramos que el ensayo se caracteriza por una subjetivización del saber, que se cumpliría dentro de un proceso de indagación acerca de lo subjetivo realizado por el mismo sujeto que se expone en el ensayo, la tesis de Auerbach de que Montaigne introduce la descripción de sí en la cultura occidental no como enseñanza moral ni experiencia ejemplar, sino como simple caso particular cuyas mismas particularidades adquieren entonces un estatuto relevante, se vuelve para nosotros una tesis recuperable.

Parafraseando a Montaigne, Auerbach interpreta así la doctrina de los *Essays* sobre el sujeto que se autoanaliza: “me describo a mí mismo; soy un ente en cambio constante y, por lo tanto, la descripción debe ajustarse a esta particularidad y cambiar, a su vez, de continuo”<sup>3</sup>. Aquí vemos la causa de cierta “flexibilidad” que Martínez Estrada extendía, a partir de Montaigne, a todo el devenir histórico del género del ensayo<sup>4</sup>. Es la particularidad del sujeto moderno lo que requiere esa flexibilización de la forma de exposición, aunque sin un discurso de lo particular dicho sujeto no podría haberse hecho visible. Con una interpretación anacrónica, que se arroja aún más al desvío de las lecturas que realiza el ensayista, Montaigne postula en los autores antiguos (desde Platón a Marco Aurelio) esa flexibilidad formal que haría posible la descripción de sí; utiliza las citas antiguas, fragmentadas, extrapoladas, recordadas y recortadas fuera de su contexto, como piezas de un mosaico inacabable cuya figura total terminaría siendo su caso particular, el rostro de Montaigne.

Según Auerbach, Montaigne “no se cansa de subrayar la falta de arte, el carácter privado, natural y directo de su manera de escribir”<sup>5</sup>. Es decir, hay

---

<sup>2</sup> Auerbach, Erich, “L’humaine condition”, en *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, F. C. E., México, 1950, pp. 265-291.

<sup>3</sup> Auerbach, E., *op. cit.*, p. 267

<sup>4</sup> Cfr. Martínez Estrada, Ezequiel, “Estudio Preliminar”, en Montaigne, *Essays*, Clásicos Jackson, Buenos Aires, 1952.

<sup>5</sup> Auerbach, E., *op. cit.*, p. 270.

una distinción entre expresión y formas genéricas tradicionales, aunque a su vez dicha expresión generaría una forma no menos rigurosa que el “arte” de los géneros. Pues, prosigue Auerbach, “habla muy en serio cuando nos dice que su composición, por muy cambiante y diversa que sea, nunca se extravía, y que si bien es verdad que se contradice a veces a sí mismo, jamás a la verdad”. La forma cambiante de la exposición obedece a una verdad particular, obedece a lo cambiante del objeto; cada extravío describe una característica del caso tratado, cada desvío impulsivo del ensayista despliega la verdad del sujeto en cuanto lugar siempre desviado del saber. Según Auerbach, estamos ante una idea de la experiencia del sujeto cuya conformación procede de esa misma experiencia, y especialmente de la “experiencia interna”, es decir, de la relación del sujeto con su propia subjetividad constituida en la elaboración mental de las experiencias privadas. La idea del sujeto sería entonces que “él es un ser oscilante, sujeto a las variaciones del ambiente, del destino y de sus propios movimientos interiores”<sup>6</sup>. Por lo tanto, dicha inconsistencia del sujeto-objeto del ensayo sólo podrá ser captada por un metódico trabajo de deconstitución de las formas fijas y consistentes transmitidas por la tradición. El método ensayístico sigue la lógica abierta de su tema inacabable, pues “aquel que desee describir exacta y objetivamente algo que se halla en continua mudanza, debe plegarse también a sus cambios exacta y objetivamente”<sup>7</sup>. La mayor cantidad posible de modificaciones descritas nos dejará tanto más cerca de esa totalidad móvil. Las cosas del mundo sólo valen para el sujeto cuando éste las convierte en objetos de sus facultades. “Las cosas son para él tan sólo un medio de verificación interna, y le sirven únicamente para probar sus facultades naturales.”<sup>8</sup>

Según Elisabeth Guibert-Sledziewski<sup>9</sup>, Montaigne hace un libro cuyo único tema es el autor. Libro por lo tanto en permanente crecimiento y siempre inacabado. “Una escritura destinada a *ensayarse*, profundamente extraña a una reserva definitiva y en verdad incapaz de desarrollar la crónica de un sujeto soberano, ya constituido”<sup>10</sup>. El sujeto del ensayo destituye

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 270-271.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>9</sup> Guibert-Sledziewski, Elisabeth, “Montaigne: l’Individu à l’essai”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 89°, N° 2, Abril-Junio 1984, pp. 262-267.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 262.

la noción misma de sujeto, de que existe algo privado y privativo de ese sujeto, al tender en su inacabamiento hacia una cada vez mayor erradicación de todo secreto. Nada quedará en reserva mientras se tenga tiempo para seguir revelando todo lo que el “yo” encierra, y a su vez siempre habrá un objeto de escritura, puesto que la búsqueda del conocimiento de sí no deja de reservar nuevos secretos que la mera voluntad no pudo hacer surgir anteriormente. Debido a su propia incompletud, la escritura está destinada a no volverse un sistema. Para Guibert-Sledziwski, esto implica “desafiar el juicio crítico, más preocupado por clasificar temas que por comprender un proyecto”. El proyecto de escribir postula una perpetua inadecuación entre lo escribible y lo escrito-leído, entre la potencia y la tradición. Allí la relación “sujeto-objeto, cualquiera sea su materia, es siempre inadecuada”. Pero al final del trayecto de Montaigne y como resultado del límite que su texto efectivamente tiene para la lectura, “está la producción de una forma individual vivible y decible que asume la disonancia y sobrepasa la inadecuación”<sup>11</sup>.

Si en un comienzo el ensayo asiste a la fragmentación, al desmembramiento de su tema, acabará desembocando en una unidad no metódica, en la unidad de un estilo, y esa paradójica unidad-fragmentaria será su único tema: el ensayo es la escritura de la unicidad estilística de un sujeto reflexivo. “Si el yo fuera pleno y realizado”, advierte Guibert-Sledziwski, “no tendría que escribirse”, indicándonos con este uso reflexivo del verbo “escribir” que el “yo” es un producto de escritura. Para remontar lo fragmentario, el desmembramiento del “yo”, Montaigne hace un análisis de las apariencias, pues es en el plano apariencial donde se desdobra y se multiplica, volviéndolo inasequible, el secreto de la identidad individual. “Luego de las conminaciones del uso, las denuncias del disfraz y del fingir, la escritura deberá descubrir que no hay rasgos sino donde hay una apariencia y el pintor deberá admitir que sólo el aparecer es pictórico”<sup>12</sup>. Es decir que tras la denuncia de lo fútil, de los accidentes que la costumbre impone, como inesenciales, el sujeto del ensayo acabará describiéndose, pintándose, sólo a través de esos detalles aparentes, cuya suma en un principio incongruente terminará configurando una unidad. “Lo esencial de nosotros es producido entonces como en un espectáculo. Para reencontrarse a sí mismo, hay que experimentar el valor de esa apariencia allí donde ad-

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 263.

quiere su sentido, en la relación con el otro.”<sup>13</sup> Por lo tanto, así como en el mundo descrito por Montaigne el individuo no es esencialmente sino lo que los demás pueden configurar unitariamente a partir de los fragmentos que aquél ofrezca, del mismo modo en el ensayo el sujeto sólo aparecerá a partir de su configuración en la lectura.

La interioridad es así ocupada por esa relación con el otro. “Es a través de esa alteridad incomprendible por donde mi ser se oculta tanto a mí como al mundo.”<sup>14</sup> Teniendo que mirarse en el espejo que el otro ofrece, el sujeto no puede fijarse en ninguna parte, su identidad queda destinada al simulacro, a la evanescencia. *Ego* termina dependiendo de *alter*. Pero para que esa interioridad eviscerada siga siendo la de un sujeto habrá que esclarecer su lugar propio. El *ego alter* no es un *alter ego*, sino que le quita a la apariencia su aspecto alienante, sin disolver la relación con el otro. Lo constitutivo de la relación con el otro se sostendrá en el decir. El *ego* dirigiéndose hacia el *alter* es el sujeto de la escritura, allí donde el decir verdadero (ya que el estilo trazado no puede falsificarse) salva la máscara como verdad produciendo la “persona”. Precisamente “porque no es plena y franca, porque no es naturalmente estable, la figura del yo debe ser pintada con veracidad. Así la escritura va a servir de fijador moral.”<sup>15</sup> La práctica de la escritura permite asignarle un lugar al sujeto más allá de lo indeterminado de la existencia: la escritura regula al yo para que persista sin desafectarlo del mundo por medio de una idealidad. Lo verdadero no se tratará como una materia muerta, nos dice Guibert-Sledziowski, ya que quien dice lo verdadero y aquellos a quienes dice lo verdadero - y aquél en cuyo nombre se les dice lo verdadero - son miembros de una misma relación. “La obligación de verdad que la escritura contrae en el seno de esa relación promete una mutación ontológica.”<sup>16</sup> Desde el discurso sobre sí mismo se llega a la instancia de la adecuación, que la fragmentación constatada inicialmente en el mundo y en el yo había negado. Pero sólo será adecuación de la promesa, siempre diferida; adecuación del sujeto a su escritura y del estilo a un yo. Así la escritura invierte todas las potencias de inadecuación que subtienden las estructuras fragmentarias y en perpetua dispersión de los seres. La opacidad del mundo, dice Guibert-Sledziowski,

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 263-264.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

se abre a la idea clara de la identidad de la primera persona con la evidencia de lo escrito. “La verdad en la escritura no es pues una simple cualidad literaria, ni siquiera moral. Es una cláusula fundamental del compromiso en la obra. Lo transforma todo.”<sup>17</sup> El proyecto de describirse a sí mismo toma así la forma de un contrato universal; el yo adquiere el derecho de afirmarse como responsable de sí mismo y ya no como mero tema ocasional de un discurso informe o distractivo. La obligación autoimpuesta e ineludible de describirse ante los otros constituye el trabajo, el ejercicio y la experiencia de los *Ensayos* de Montaigne. El ocio de las divagaciones dará lugar a la operación asistemática pero rigurosa de restablecer la verdad sobre sí, que las costumbres accidentales habían transformado en máscara. Lo cual sólo se efectuaría mediante una profundización acerca de cómo esa máscara contiene también lo esencial del sujeto reflejado en el otro. Imaginándose la lectura, aplicándole la misma regla que a su ejercicio de búsqueda, Montaigne se escribe a sí mismo, se inscribe en su texto y así obtiene para sí y para los demás el efecto de verdad de un sujeto singular. La verdad puede entonces ser múltiple, una para cada cual, pero no muchas para cada uno. La constricción de lo verdadero, de evitar embellecer u omitir detalles íntimos, “supone la constancia, la preocupación aportada al trabajo”. Preocupación por ser a la vez legible (para el otro y para uno mismo) y acorde con la interioridad, con lo irreductible del sujeto. Así, “la escritura se realiza y se vuelve obra allí donde se compromete a sostener la mirada del otro”<sup>18</sup>. Lo que podría significar que también se construye esa mirada al construir el tema de la descripción que se le ofrece. La lectura, para servir de punto de partida a la veracidad de la escritura, deberá también construirse según la regla de ésta. No hay un principio firme: escritura y lectura conforman una dialéctica donde la verdad no pasa de un lado al otro, aunque ambos polos la hacen posible sin que ninguno tenga la precedencia. “Una vez disuelta la alteridad como obstáculo y producida como transparencia, la confesión íntima puede ser una declaración pública.”<sup>19</sup> Montaigne señalaría así el paso del alma cristiana siempre idéntica en sus virtudes y pecados que responden a un cuestionario fijo y predeterminado, al espíritu singular que se pregunta y se responde sin cesar, hasta el infinito, sólo para constatar que ese monólogo (destinado al

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>19</sup> *Ibid.*

otro monólogo singular de la lectura, ya que desde un punto de vista lógico el monólogo propiamente dicho no existe, siempre hay dos en cualquier enunciado) era la prueba de su propia irrepitibilidad. "Cualquiera" es irrepitible, pues según Montaigne: "La semejanza no hace tan iguales a dos hombres como desiguales la desemejanza. La Naturaleza parece obligada a no crear dos cosas idénticas."<sup>20</sup>

Guibert-Sledziewski refuta además la búsqueda filológica de los antecedentes de la obra de Montaigne, su reducción a un desarrollo de las digresiones antiguas sobre múltiples temas a la manera de los *Tratados* de Plutarco. "Antes que un erudito heredero de las morales antiguas, el trabajador de los *Ensayos* aparece como un pionero de la dinámica del sujeto y de la producción del individuo."<sup>21</sup> Donde se vislumbra la futura descendencia de Montaigne en dos de sus más asiduos lectores: el yo geométrico de Descartes, que se aparta con el pensamiento de la extensión de los cuerpos para hallar su principio de verdad, y por otro lado, el yo desgarrado de Pascal que se afirma en su finitud sólo para hacerla estallar ante la evidencia del infinito que la hiciera posible. "Allí donde tienden todos los esfuerzos del yo, tanto sujeto moral como sujeto de escritura; allí donde se realiza la obra de la 'ejercitación': allí se produce el individuo. Es el lugar obligado de una interioridad salvada y de una alteridad consentida. Es un lugar móvil, que reconcilia el movimiento con el equilibrio, y común, que reconcilia el interior con el exterior." De modo que el sujeto del ensayo aparecerá como una "composición dinámica de facultades y de carencias, orientada por la alteridad"<sup>22</sup>. Se trata pues de la construcción de un espacio, entre escritura y lectura, donde el acto del yo se pueda representar sin que sea posible ninguna falta de verdad, ya que ni autor ni lector preexisten a ese espacio que los constituye y les da la única verdad a la que sus estructuras fragmentarias apuntan: un punto de indeterminación que sin embargo no se repite en otro sitio.

"La producción de la individualidad se sostiene íntegra en el esfuerzo transformador que arranca a la interioridad de su flujo opaco"<sup>23</sup>, para llevarla al espacio constitutivo, al interregno de la escritura en el momento en que todavía oscila entre lo escribible y lo leído, entre lo legible y lo no-

<sup>20</sup> Montaigne, Miguel de, *Ensayos III*, Orbis/Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, p. 232.

<sup>21</sup> Guibert-Sledziewski, E., *loc. cit.*, p. 265.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

escrito. Siendo antes una función destinada al control, donde el individuo hace sus cuentas, sus deberes y haberes, sometiendo su confesión a la reflexión que la rige y su reflexión a la confesión que le dicta sus objetivos, la escritura con Montaigne será el lugar donde el individuo puede escribirse más allá del control, lo que será la invención de los signos ostensibles del sujeto libre postulado progresivamente por la filosofía moderna hasta el idealismo alemán. “El despertar de la individualidad, perceptible desde el siglo XVIII en todos los operadores culturales de la cristiandad, encuentra con este proyecto de describirse el momento de su plena explicitación. No solamente el individuo tiene un rostro, con ‘rasgos’ y ‘faltas’ que son suyos, que representan para él un asunto ‘doméstico y privado’, sino que además toma a ese rostro como objeto.”<sup>24</sup> ¿Qué hay en un rostro, si no su imposibilidad de ser igual a otro, su naturalidad originaria al mismo tiempo que su potencia de construirse en la expresión facial como el mapa de una experiencia subjetiva única? “La visibilidad buscada por el libro no es tanto la de una esencia como la de una singularidad: menos ser tal o cual que ser visto.”<sup>25</sup> Ser visto no necesariamente en la admiración; sino más bien ser advertido como un punto de diferencia, desde otro punto de diferencia también absoluto y también en busca de hacerse visible, el otro. El mundo es descrito por Montaigne para que ese mapa de detalles infinitos termine esbozando, a lo lejos, los rasgos de su propia cara. La gloria de no tener gloria, el arte de no tener arte, pero la potencia de describir un ser único, tal es la ambición de Montaigne. “El proyecto de Montaigne abarca la marcha íntegra de la individualidad reflexiva, llevada hasta el fin de su forma por un minucioso cuidado de sí. En el principio de ese rostro, y haciéndose reconocer a través de todos los detalles por una *persona* que puede ser su garante existencial, está en adelante el yo, ingenuo y sin cualidades.”<sup>26</sup> Una “persona”, máscara construida como lector por la escritora, garantiza que tras el rostro construido está el yo que puede deconstruirlo, rearmarlo para que represente en el espacio abstracto del escrito la adecuada figura del sujeto.

“Una subjetividad se afirma”, prosigue Guibert-Sledziewski, “capaz de aprehenderse a sí misma, no sólo como sustancia, sino como esfuerzo específico del yo”. Surgimiento por lo tanto de un principio de autonomía

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 265-266.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>26</sup> *Ibid.*

del sujeto, que la modernidad intentará desplegar. El examen de conciencia, la confesión privada y detallada, que ordenaba y racionalizaba la individualidad del sujeto frente a la infinitud, pasará bajo el signo de la escritura a formar parte de un procedimiento elegido por el yo, autoimpuesto, cuyo contenido será tan terrenal y percedero como la misma singularidad que lo desarrolla. "He aquí un libro de buena fe, lector."<sup>27</sup> dice la primera frase de los *Ensayos*, bajo el título "Del autor al lector", inaugurando así el dispositivo de la confesión despojado de toda trascendentalidad, entregado al espacio de la elección subjetiva. Lugar, texto y estilo son elegidos, nos dice Guibert-Sledziewski. "Por medio del libro, el yo, por más que se muestre en su forma ingenua, no le teme a nada: no lo conmina una urgencia trascendental, ni el miedo de lo que lo sobrepasa, ni tampoco la esperanza. La confesión es terrena."<sup>28</sup> El sujeto regula entonces sus propias cuentas y sólo convoca al otro para hacerle saber lo que él mismo ha elegido, para mostrarle ese sitio donde se reconoció a sí mismo como tal. Sólo la conciencia autónoma asume entonces la iniciativa de la confesión, más allá de toda obligación exterior. La confesión obligada, que Montaigne asocia con la tortura judicial, es una conversión "bárbara" de algo que sólo tendría un valor real en el plano de la elección. La palabra acerca de sí mismo pierde todo su sentido (el de fundar precisamente al que habla como un yo) cuando no encuentra en su propio despliegue las reglas que la dictan. El hablar de sí mismo, siguiendo normas y fines no prescriptos por su mismo movimiento libre, se vuelve un sometimiento análogo a la tortura, con la que se pueden extraer confesiones, pero nunca la verdad con respecto a ese sujeto. "En el espacio privado, fundado por la cultura cristiana, lo que se trata compromete, pero también sobrepasa al yo y lo aniquila, anulando su palabra o despojándolo de ella."<sup>29</sup> Esa palabra sólo podrá seguir perteneciendo al sujeto único que la profiere cuando su enunciación no se someta a ningún objetivo extraño al sujeto (al menos en la medida de lo posible, tanteando los límites de lo decible e introduciendo en el mundo de la tradición y sus reglas una nueva regla que las trastorne). A ese "esfuerzo de la conciencia" que consiste en hacerse conocer y conocerse uno mismo a través de la palabra, "por su boca", Montaigne lo llama "la ejercitación", trabajo siempre inconcluso, tarea que só-

<sup>27</sup> Montaigne, M. de, *Ensayos I*, ed. cit., p. 3.

<sup>28</sup> Guibert-Sledziewski, E., *loc. cit.*, p. 266.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 267.

lo termina con la muerte<sup>30</sup>. El yo es lo que medirá el valor de que uno se declare y se esclarezca. “El valor ha reemplazado a la salvación”<sup>31</sup>, y quizá también a la salud, pues únicamente ante el riesgo de la muerte se adquiere la mayor evidencia posible de la singularidad de uno mismo. Según Guibert-Sledziewski, en la conclusión de su estudio crítico, allí se traza un recorrido que llegará al “retrato burgués y tal vez a sus lejanas derivas egotistas: la audacia devuelta como mortal inquietud y el yo que desespera de poder aprender, a fuerza de escritura, lo que vale”. Ante esa desesperación, valga el anacronismo, Baudelaire construyó la inquietante armadura defensiva de su “dandysmo”, una vez que la efusividad expresiva del yo romántico cediera su lugar a ese artificio o tecnología innovadora del yo.

Volviendo al análisis citado de Erich Auerbach, también advertía que las consideraciones sobre diversos objetos están subordinadas en Montaigne al conocimiento del sujeto que puede deducirse de dichas aproximaciones. No hay entonces objetividad, pues sería imposible de alcanzar, sino subjetividad que se enfrenta a los objetos para estudiar sus propias condiciones de existencia y hasta qué punto puede conocer y conocerse dadas esas condiciones. “La ignorancia deliberada y la indiferencia con respecto a las ‘cosas’ forman parte de su método”, dice Auerbach, ya que “en éstas únicamente se busca a sí mismo. En ensayos innumerables, iniciados en momentos cualesquiera, examina su objeto, lo ilumina desde todos los ángulos y lo circunscribe; el resultado no es, empero, un montón de tomas momentáneas e inconexas, sino la unidad de su persona, aprehendida espontáneamente y componiéndose en base a la multiplicidad de sus observaciones.”<sup>32</sup> La variedad de los objetos y de las maneras de abordarlos da como resultado la unidad espontánea del sujeto, leída en la variedad de temas como unidad de estilo: se escribe la dispersión del objeto, lo fragmentario, para que sea lea allí la unidad fragmentada del que escribe. La unidad del resultado en la lectura estará ligada al decir verdadero, a la sinceridad espontánea y a la verdad única del sujeto. Ante las variaciones, lo que aparece es el ser único del individuo irrepetible. La forma más propia de Montaigne, el estilo que en sus escritos llama “suyo”, según Auerbach, “es demasiado diversa y real para caber dentro de una definición. Mas

---

<sup>30</sup> Montaigne, M. de, *Ensayos II*, ed. cit., cap. VI: “Del ejercitarse”, pp. 38-47.

<sup>31</sup> Guibert-Sledziewski, E., *loc. cit.*, p. 267.

<sup>32</sup> Auerbach, E., *op. cit.*, p. 273.

también para Montaigne la verdad es *una*, por muy diversas que sean sus apariencias; se contradice a sí mismo, pero no a la verdad”<sup>33</sup>. El secreto de la autocontradicción está en que revela no una falsedad, sino la verdad más íntima del sujeto, que la espontaneidad de sus contradicciones descubre incluso más que su saber o sus meditaciones, casi siempre derivadas de afirmaciones ajenas. Para que estos *lapses* o actos fallidos *avant la lettre* puedan desplegar toda la potencia de su verdad, Montaigne no se traza un plan predeterminado, no hay comienzo infantil ni desenlace en la madurez, no hay progresión sino múltiples digresiones. Por lo tanto, en el plano de la forma, dice Auerbach que los *Ensayos* “no son autobiografía ni diario. No tienen como base ningún plan artificioso, ni siguen tampoco un orden cronológico”. El motivo de cada peripecia, de cada viraje temático o estilístico, está en la aparición de un nuevo objeto, cada cosa es explicada por otra. Montaigne se mueve así entre las cosas, “vive en ellas, es hallable en ellas, ya que está, con ojos bien abiertos y espíritu siempre dispuesto a ser impresionado, en medio del mundo”<sup>34</sup>. La singularidad de la mirada del sujeto percibe pues en el mundo la singularidad de cada objeto. Se trata de una percepción que admite y aun exalta la variedad del mundo, antes que someterla a una regla general. Sus observaciones no pueden dar lugar a predicciones de los hechos. Cada observación sólo ocasiona nuevas observaciones singulares, así como un ensayo sólo puede producir nuevos ensayos y no un método de escritura correcta. Tal como lo expresa Montaigne cuando dice: “Por mi parte, cuando alguien habla del lenguaje de mis *Ensayos*, yo preferiría que callase. (...) En todo caso, para no extenderme sólo ofrezco los textos, porque si les añadiera su desarrollo multiplicaría muchas veces este volumen. Y así, si he diseminado numerosas historias que no dicen nada, quien las desee desenvolver con más minucia *podrá producir infinitos ensayos*. Ni esas historias ni mis alegatos me sirven siempre sólo como ejemplo, adorno o autoridad, porque no los estimo únicamente por el uso que de ellos hago, sino que a menudo encierran, aparte mi propósito, la semilla de un tema más rico y atrevido, y con frecuencia un cierto tono más delicado, tanto para mí, que no quise en ese lugar explicarme más, como *para quienes quieran luego seguirme en este camino*.”<sup>35</sup> Quien quiera seguir el método, el camino eti-

<sup>33</sup> *Ibid.* (subrayado nuestro).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>35</sup> Montaigne, M. de, *Ensayos I*, ed. cit., cap. XXXIX, p. 188-189 (subrayado nuestro).

mológico de la digresión, producirá infinitos ensayos. No una dialéctica arborescente que progresa y en cada nuevo paso conserva y resume todo lo anterior, sino una proliferación que se reproduce en forma de raíces sin centro ni origen y que se expande igualmente hacia todos los puntos y todas las bifurcaciones. Si bien tiene su genealogía, pues la forma de los *Ensayos* “proviene de las colecciones de ejemplos, citas y proverbios”<sup>36</sup>, ese marco es sobrepasado por Montaigne, su material lo excede. Y lo que en un principio era una compilación de lecturas, acompañadas de observaciones, glosas y asociaciones textuales, se transformó en algo radicalmente nuevo. Los comentarios estallaron, las glosas rebasaron los límites de cada cita y paralelamente al comentario de lo leído se extendió el comentario de la experiencia vivida, por uno mismo o por otros, y la descripción del presente en comparación con lo que se leyó del pasado o de otros sitios del mundo. Montaigne dice que sus escritos avanzan de manera colateral como una conversación y se remonta al antecedente de los *Diálogos* de Platón; pero éstos tienen poco de digresión no justificada y su método es progresivo y a veces bastante monológico, debiendo el interlocutor sólo afirmar lo que Sócrates ya le ha indicado en su pregunta retórica. El tema platónico no se disgrega en una pluralidad de microtemas, detalles y asociaciones paratácticas como en Montaigne. Auerbach tampoco acepta ese precedente, cuya alusión sería sólo una más de las digresiones que la ubicación de su escritura novedosa provoca en el ensayista. Sin tradición, todo texto pasado puede ser el antecedente del ensayo. En el tono hablado, en lo coloquial, con las reticencias ya señaladas, se remonta a Platón; en la variedad, en la digresión mínima, se sirve de los *Tratados* de Plutarco; en las advertencias o consejos al lector, acude a las *Cartas* de Cicerón; y así hasta el infinito. Pero en verdad “Montaigne es algo nuevo; el sabor de lo personal o, mejor dicho, de *una sola persona*, es mucho más penetrante, y su forma de expresarse es mucho más espontánea y más próxima a la conversación diaria, a pesar de que no se trata de diálogos”<sup>37</sup>. La singularidad de la persona que asume la palabra verídica del ensayo es mucho más fuerte que la lógica argumentativa de lo que expone. El ensayista es un autor y lo que hace posible su escritura es por lo tanto la autoridad de su nombre propio, su autoinvestidura como persona única que no le impone al lector más que su simple existencia, no su verdad, sino la

---

<sup>36</sup> Auerbach, E., *op. cit.*, p. 274.

<sup>37</sup> *Ibid.* (subrayado nuestro).

constatación de que el otro también existe verdaderamente y de que la verdad de un texto es siempre la existencia del otro. Bajo la égida de la verdad ideal y transindividual, como concluye Auerbach, “ningún filósofo antiguo ha escrito en base a la voluntad de una existencia concreta propia”. Montaigne quiere existir en la verdad de lo que dice sobre sí mismo, y no atribuirle a lo que dice un carácter universal, sino en cuanto él mismo es un caso dentro del universo plural de los seres únicos.

Por otro lado, el saber humanista de Montaigne se opone a la ciencia especializada, dejando en el ensayo esa marca transdisciplinaria que toda la modernidad observará. “Un hombre instruido”, según la interpretación de Auerbach, “no lo está en todas las cosas; pero un hombre cabal o entero es cabal y entero en todos los aspectos, hasta en ése en el cual es ignorante”. Es decir que la autoridad del autor del ensayo no se funda en el supuesto saber específico que habría acumulado con respecto a su campo de estudio, sino que se basa en una cualidad ética del sujeto, en la integridad de su estilo que permanece fiel a sí mismo más allá de competencias o incompetencias específicas sobre cada objeto. La empresa de Montaigne tendría pues su sentido y su conveniencia no en la transmisión de un saber útil para otros (pues su reutilización sería siempre otro ensayo tan distinto y único como el suyo), sino en que sus escritos muestran un caso de “lo que todo hombre realiza en sí”; el sujeto del ensayo, mostrándose en su singularidad, se vuelve emblema de lo que Montaigne llamaba la “humana condición” y que luego el romanticismo vería como la naturaleza irreductible dentro de la cultura, el ser único que se manifiesta mediante signos convenidos. “La autoinvestigación exacta y sincera de un hombre cualquiera”, dice Auerbach, “es el único camino que, según Montaigne, lleva a la ciencia del hombre en tanto que ser moral. El método de la escucha (*escoutons*) no permite su empleo preciso sino en la propia persona; en verdad, es un método de autoescucha, de observación de los movimientos internos”. El autoanálisis de Montaigne es una audición de sí que busca distinguir, escuchar en lo particular de una vida cualquiera, en lo que diferencia a cada sujeto de los otros, en el timbre irrepetible, la noción general de toda voz, la integridad del género de los seres hablantes. Para ello, debe evitarse la especialización en una rama del saber cuyo estudio borraría el resto de las áreas que pueden producir el autoconocimiento. Pues “toda especialización falsea el retrato moral, nos ofrece tan solo uno de los papeles que representamos y deja deliberadamente en la penumbra

amplias zonas de nuestra vida y de nuestro destino"<sup>38</sup>. No se puede descubrir la totalidad del sentido del nombre propio (al menos hasta donde sea posible), sino escuchando sus resonancias en todos los sitios donde puede funcionar como tal, nombrando lo propio, designándose a sí mismo para todos.

Según Auerbach, la oposición al trabajo especializado y al *ethos* técnico-científico que manifiesta Montaigne derivaría de que en su época, en los albores de la modernidad, las clases altas no tenían las obligaciones que estaban desarrollándose entre los burgueses, los artesanos y los técnicos especializados, sino que por el contrario la aristocracia, bajo la sugestión de la civilización oligárquica antigua y de sus textos vindicativos del ocio y las artes espirituales, tendía a la educación general según principios metafísicos e ideales de lo que se definía como "condición humana". Sin embargo, el progreso que Montaigne representa, si es que puede hablarse de progreso en el plano de la representación, para la singularización del individuo moderno y para las formas en que se desplegaría el pensamiento moderno, no puede explicarse más que por la potencia mucho mayor del carácter anticientífico, antisistemático y antespecializado que adquieren los *Ensayos* justamente al coexistir con la incipiente sistematización científica y la división técnica del trabajo en esa ciudad de la que Montaigne se había alejado para estudiarse y describirse, y quizá preservarse del anonadamiento que las tareas prácticas podrían ocasionarle. El método de Montaigne es una casuística del ser único, se trata de "acoger la vida propia 'cualquiera' en su totalidad como punto de partida de la filosofía moral"<sup>39</sup>. Procedimiento que se opone a "los métodos que estudian un gran número de hombres según un plan determinado"<sup>40</sup>, los cuales partirían de la generalidad sometiendo *a priori* lo particular a ese principio unificador y anulando precisamente el objeto del ensayo para Montaigne, esto es la integridad de lo particular expuesto en su decir verdadero, la totalidad más propia del sujeto transformada en estilo, ofrecida al otro como ejemplo de lo que existe, pero no como regla de lo que debería existir. Montaigne entonces "se halla muy lejos de aislar el objeto por un procedimiento cualquiera, de desprenderlo de la situación y las condiciones contingentes en que se encuentra, a fin de obtener, acaso, de esta manera, su esencia pro-

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>40</sup> *Ibid.*

pia, perenne y absoluta”<sup>41</sup>. Porque lo contingente es para el ensayo lo necesario, lo que revelará la verdad de ese sujeto objetivado por la escritura. De otro modo el conocimiento del yo se perderá en el mismo momento en que se desprende de lo accidental, de lo que en cada caso lo constituye. Con lo cual el estudio del ensayo se vuelve interminable: cada punto exacto, recordado u olvidado, del tiempo vivido o de la experiencia recibida a través de la lectura o la conversación, cada contingencia puede ser el disparador de un nuevo ensayo, y sea cual sea su origen, de todos modos descubrirá la verdad de ese sujeto, siempre y cuando éste no acate otra norma que la de su propia y casual existencia singular. No podría completarse nunca este devenir autoconsciente del yo, pues “la totalidad del conocimiento se sustrae a la expresión”<sup>42</sup>. Así Montaigne, en vista de la imposibilidad de una terminación, de una totalización del saber sobre uno mismo, se limita a apuntar la mayor cantidad de contingencias, de observaciones que no procuran alcanzar ninguna elucidación general de las causas de cada tipo de acontecimiento. El acontecimiento es sin porqué; cualquier señalamiento de su causa probable sería ya otro acontecimiento, y la yuxtaposición de acontecimientos constituyen la observación, la suma de las cuales a su vez constituye el ensayo. Y así como el ensayo expone sólo aproximadamente la verdad del sujeto que se inscribe en él, del mismo modo la postulación de una causa para un acontecimiento, si bien es un acto, un nuevo acontecimiento, no deja de ser sin embargo una cuasi-causa cuya incertidumbre, imposible de despejar para el sujeto que ha lanzado ese acto de postulación, será por eso mismo una marca, una huella legible para reconocer esa verdad única que le pertenece. Así como el nombre no designa nada para el que lo lleva, del mismo modo la verdad del ensayista sólo puede aparecer como evidencia en la lectura.

Para Montaigne, el “yo mismo” se vincula no a la teleología cotidiana, práctica, de la acción conducida por fines inmediatos, sino a la conciencia actual, al saberse en el presente de la propia existencia en su integridad; una conciencia de la propia existencia cuya plenitud requiere, como antítesis necesaria, la conciencia de la propia muerte. Sólo teniendo la experiencia del límite, habiendo tomado conciencia de la propia finitud a modo de anticipación de la muerte en el pensamiento, puede alcanzarse el conocimiento de uno mismo como singularidad finita de una conciencia

---

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

mortal y por lo tanto única, irrepetible. Singularidad que muestra así cómo cada “yo” es un acontecimiento sin retorno, un punto del tiempo convertido en ser hablante, que escribirá su paso efímero por la existencia como una huella en la arena de esa lengua que lo despertó. Según el filósofo Giorgio Agamben, “la experiencia decisiva, de la que se dice que es tan difícil explicarla para quien la haya vivido, no es ni siquiera una experiencia. No es más que el punto en el que rozamos los límites del lenguaje.”<sup>43</sup> Y lo que se roza entonces no es una cosa, externa al lenguaje, sino la materia misma de la lengua, su muerte. “Aquel que toca, en este sentido, su materia, encuentra simplemente las palabras necesarias. Donde acaba el lenguaje empieza, no lo indecible, sino la materia de la palabra.”<sup>44</sup> ¿Y cuál es esa experiencia de la muerte, que lógicamente pareciera imposible de obtener, ya que se experimenta con los sentidos y la muerte es el final de toda sensación experimentable? ¿Cómo llega Montaigne, en cuanto caso particular, a esa conciencia de su propia caducidad que le otorga como contrapartida una más plena conciencia de su existencia presente? En un ensayo sobre la destrucción de la experiencia a través de sus descripciones en la modernidad, Agamben analiza un fragmento de Montaigne que desarrolla justamente la manera en que se le reveló a este último esa conciencia de la propia muerte. Basándose en el capítulo VI del libro II de los *Ensayos*, titulado *De l'exercitation*<sup>45</sup>, Agamben dice que ya ese encabezamiento sugiere que allí se trata acerca de la experiencia<sup>46</sup>. En dicho apartado, Montaigne narra un accidente casual, en el que pierde la conciencia tras ser derribado de su cabalgadura. “En la descripción de los instantes en que recupera gradualmente los sentidos”, observa Agamben, “Montaigne da pruebas de una maestría incomparable”<sup>47</sup>. Citamos pues el pasaje de Montaigne recortado para ese análisis de la experiencia: “Cuando volví a ver, fue con una vista tan turbia, débil y muerta, que discernía solamente las luces (...) en cuanto a las funciones del alma, resurgían gradualmente con las del cuerpo. Me vi todo ensangrentado, porque mi camisa estaba manchada por la sangre que había vomitado (...) Me parecía co-

<sup>43</sup> Agamben, Giorgio, *Idea de la prosa*, Península, Barcelona, 1988, p. 19.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> En la ed. cit. en español, se traduce como “Del ejercitarse”, *Ensayos II*, pp. 38-47.

<sup>46</sup> Agamben, Giorgio, “Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”, en revista *Nombres*, N° 5, Córdoba, Noviembre 1994, p. 171.

<sup>47</sup> *Ibid.*

mo si mi vida no se mantuviera más que en la punta de los labios: cerré los ojos para ayudarme, así me parecía, a empujarla fuera, y me complacía en languidecer y en abandonarme. Era una imaginación que no hacía más que nadar apenas en la superficie de mi alma, tierna y débil como todo el resto, pero en verdad no sólo privada de aflicción, sino además mezclada con esa dulzura que siente quien se deja deslizar en el sueño.”<sup>48</sup> Según Agamben, el recuerdo de este acontecimiento le permitió a Montaigne hacer una serie de observaciones paralelas acerca de otras ocasiones en que “un estado crepuscular se convierte en el modelo de una forma de experiencia ciertamente particular, pero que es también, de algún modo, la experiencia extrema y más auténtica, que comprendía en sí misma, como un emblema, la búsqueda íntegra de los *Essais*”<sup>49</sup>. Se trata de la experiencia que también señalamos en lo que respecta a las ocurrencias espontáneas, al decir verdadero de lo íntimo que se mostraba en la sinceridad no adornada, no embellecida, de una palabra inmediata, lo más cercana posible a la voz interna del pensamiento subjetivo. ¿Por qué de alguna manera lo involuntario, lo no meditado, al igual que los estados que Agamben llama “crepusculares”, revelarían más la verdad de un sujeto que si éste siguiera un método racional, una regla de la voluntad, para el autoconocimiento? Justamente, porque son experiencias de lo inexperimentable, de un saber que no se acumula y del cual no se dispone, son anticipaciones de la muerte, “experiencias que no nos pertenecen, que no podemos llamar ‘nuestras’, pero que precisamente por eso, es decir, porque son experiencias de lo inexperimentable, constituyen el límite último que puede alcanzar nuestra experiencia en su tensión hacia la muerte”.

Desarrollando luego el recorrido histórico de estas pérdidas de la conciencia que revelan el fundamento no experimentable de la experiencia subjetiva, Agamben señala que en Rousseau ese estado crepuscular invierte su sentido y se transforma, del anticipo de la muerte que era en Montaigne, en un retorno a la infancia, al nacimiento de los sentidos puros, sin pasado y sin habla. Episodios literarios que, según Agamben, “anuncian el surgimiento y la difusión del concepto de inconsciente en el siglo XIX, de Schelling a Schopenhauer hasta su original reformulación en la obra de Freud”. De alguna manera, cuando vimos que Montaigne prefería el ca-

---

<sup>48</sup> Citado por Agamben, G., “Infancia e historia...”, *loc. cit.*, p. 171-172. En la ed. cit. en español de Montaigne, *Ensayos II*, p. 41.

<sup>49</sup> Agamben, G., “Infancia e historia...”, *loc. cit.*, p. 172.

pricho o la errancia temática antes que el método o el plan meditado para alcanzar el saber más auténtico posible sobre uno mismo, ya advertimos la conexión, si bien remota, que esas ideas de los *Ensayos* tenían con el psicoanálisis (por otra parte, ambas formas de autoconocimiento acuden al modelo de la confesión y del examen de conciencia implantado por las doctrinas religiosas sobre el alma). También Agamben nota esa conexión, si bien destaca que es más lo que se ha transformado, de Montaigne a Freud, que lo que persiste; “el psicoanálisis nos muestra justamente que las experiencias más importantes son las que no pertenecen al sujeto, sino a ‘ello’ (*Es*). ‘Ello’ no es, sin embargo, como en la caída de Montaigne, la muerte, porque ahora el límite de la experiencia se ha invertido: ya no está en dirección a la muerte, sino que retrocede hacia la infancia.” En la inversión de esa experiencia que señala el límite de la conciencia, y que le da por lo tanto a ésta una mayor potencia de representarse en su existencia finita, se produjo asimismo el pasaje de la primera a la tercera persona para designar al sujeto de la experiencia. Así también el ensayo atenuaría la fuerza y la omnipresencia de su “yo” desde la obra de Montaigne con el correr de la modernidad, aun cuando el género siguiera teniendo las características del espontáneo “decir verdadero” y de la adecuación a los accidentes y contingencias del sujeto y su estilo.

Por otra parte, más allá de la obtención de una conciencia más plena de la propia existencia, a partir del reconocimiento de sus límites en el pensamiento de la muerte hecho posible por los estados de inconciencia o desatención, se impone una pregunta: ¿por qué ese conocimiento de uno mismo, ese autoconocimiento del yo, debería hacerse público, volverse libro? No es la escritura secreta, para uno mismo, del examen de conciencia que rinde cuentas sólo a Dios, sino que por el contrario el ensayo encuentra su vía regia en la publicación, pues la mirada del otro recompone la unidad del sujeto a la que el yo no podría acceder más que inscribiéndose en ese mismo espectáculo que ofrece. Sólo volviéndose otro, siendo el primer lector y no el dueño del sentido ofrecido en la página, podrá el yo reconocerse como singularidad y apropiarse de su nombre, distinguir en la opacidad de un significante sin significado, su nombre, la unicidad de su existencia mortal. “Nunca nadie ha dominado su asunto tan perfectamente”, dice Auerbach, pues para Montaigne “no existe conocimiento o ciencia alguna a las cuales sea posible una accesibilidad tan perfecta y exacta como el conocimiento de sí mismo” (agreguemos que ese sí mismo también in-

vertirá su sentido en lo siglos siguientes, y se convertirá en lo inasequible por antonomasia, el yo abismal del romanticismo). Para Montaigne, entonces, “el ‘conócete a ti mismo’ no es sólo un mandato práctico y moral, sino también teórico-cognoscitivo”<sup>50</sup>. En ese plano teórico, el autoconocimiento será la clave para explicar toda conducta humana, pues cada singularidad, aun siendo absoluta, como las mónadas de Leibniz, mantiene un paralelismo perfecto con todas las demás: la excentricidad de uno mismo puede echar luz sobre la historia y sus peripecias, la política, la economía o simplemente sobre la visible conducta circunstancial del otro, que sin una vinculación con nuestra propia interioridad permanecería como un fenómeno inescrutable. Es decir que “la primacía del conocimiento de uno mismo alcanza una significación teórico-cognoscitiva positiva únicamente para el estudio del hombre, pues Montaigne sólo aspira, con su examen de la vida propia ‘cualquiera’ en su integridad, a la exploración de la *humaine condition*, con lo cual pone de manifiesto el principio heurístico del cual, sabiéndolo o sin saberlo, torpe o hábilmente, nos servimos siempre que tratamos de comprender y juzgar las acciones de los demás, ya sea que transcurran en nuestro mundo inmediato o en el más alejado, el político e histórico: los medimos con la escala que nos ofrece nuestra propia vida y nuestra propia experiencia interna”<sup>51</sup>. De modo que el conocimiento del otro, necesario para deducir por comparación el conocimiento de uno mismo, sólo se hace posible a su vez a través del filtro del autoconocimiento, en una suerte de círculo vicioso que no obstante, y contra la lógica lineal de causa-efecto, funciona. Y en la práctica de Montaigne, la posibilidad de ampliar el campo explicativo radica en la ejercitación, en la flexibilización que proporciona el ejercicio del pensamiento sobre sí mismo, puesto que a mayor elasticidad y amplitud de nuestra conciencia interna más cantidad de posibilidades imaginables de la experiencia ajena podrán encontrar su sentido, aunque nunca se abandone la incertidumbre de manera completa. De todos modos, para el ensayista, el fin último de observar las acciones y los pensamientos ajenos será el de profundizar el sentido de las propias acciones y el propio pensamiento; la lectura del otro servirá en la medida en que colabore para la escritura de uno mismo. En este punto, el ensayista, al inscribirse en su escritura, le brinda también a su lector la posibilidad de repetir su operación de autocono-

---

<sup>50</sup> Auerbach, E., *op. cit.*, p. 280.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 281.

cimiento comparativo y progresivo.

Según señala Auerbach, Montaigne “habla muchísimo de sí, dando a conocer al lector no sólo las particularidades de su vida espiritual y psíquica, sino también las de su existencia corporal”. En esto hay un elemento fundamental del ensayo pergeñado por Montaigne que se opone a la confesión cristiana, algo que Jean Starobinski llamó “los derechos del cuerpo”<sup>52</sup>. Describiendo una lógica del “impudor” en los *Ensayos*, Starobinski señala que la relación con el otro, aunque necesaria, es seguida al mismo tiempo por el desprecio hacia la opinión exterior. “Montaigne se muestra para ser visto”, dice Starobinski, y a la vez que “procura retener la mirada de los otros, ostenta el mayor desdén por el juicio que darán acerca de él”. A condición de verse reconocido tal como es, le resultan indiferentes tanto la censura como el elogio. Montaigne no le teme al escándalo y, si se prohíbe algunos actos que considera “deshonestos”, es sólo atendiendo a su regla íntima y personal, a su propia medida. Se declara el único juez calificado para calibrar el valor de su sinceridad, de su imagen desnuda ofrecida a los otros, cuyo juicio será no obstante desatendido, puesto que es en el ofrecimiento mismo de sí como espectáculo donde se agota y encuentra su fin el dispositivo de la sinceridad en Montaigne. “Afirmarse descubriéndose al otro, pero negándole toda *consideración*, es hacer coincidir un llamado y una ruptura. A decir verdad, la altivez que Montaigne se adjudica aquí no está fuera de lugar dentro de una proclamación de los derechos del impudor. El impudor, en efecto, atrae y descalifica al mismo tiempo al espectador, lo solicita y lo rechaza: capta la mirada y desprecia el juicio.”<sup>53</sup> La actitud de Montaigne podría calificarse de exhibicionista, si no fuera más bien una utilización de la mirada del otro como espejo de la propia autoindagación. El impudor llama la atención sólo para que el sujeto desnudo públicamente vea allí redoblada su incertidumbre en cuanto a la conciencia que tenía de su existencia singular. Así la conciencia de los límites del yo adquiere una consistencia que sólo la exposición pública podría brindarle. “Se ve así que intervienen igualmente la intimidad forzada y la puesta a distancia, la necesidad de comunicación y el rechazo (provisorio) de la reciprocidad. La relación se funda sobre el circuito

---

<sup>52</sup> Starobinski, Jean, “Montaigne et les droits du corps”, en *Miscellanea di Studi in onore di Vittore Branca*, “Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia”, T. III, 2ª parte, Leo Olschki, Florencia, 1983, pp. 809-819.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 809



de una sola e idéntica imagen entre el escritor y su lector, siendo éste nada más que un relevo - imaginario y virtual - de la conciencia de sí.”<sup>54</sup> Dada la ambigüedad del valor que se atribuye por esto el yo, que por un lado afirmarí su importancia y su centralidad, aunque más no fuera temática, y de todos modos, su independencia de criterio, mientras que por el otro se imputaría implícitamente una insuficiencia básica que lo obliga a buscar en el exterior, en su ofrecimiento espectacular, la confirmación de su unicidad y el apuntalamiento necesario para sostener su posición en perpetuo equilibrio precario, resultaría de ello un rebajamiento de la conciencia que se tiene de la propia existencia en caso de que las formas impidieran una visión adecuada del otro. El despojarse de toda forma no dictada por la propia necesidad de autoafirmarse y autoconocerse tiene como finalidad evitar la deformación (en la formalización) de la visión del lector. “Para evitar este perjuicio que lo afectaría en su existencia segunda”, afirma Starobinski designando así la existencia del yo de los *Ensayos*, “Montaigne toma la decisión de ‘descubrirse’ hasta en sus cicatrices y sus deformidades”. El impudor de Montaigne, siguiendo a Starobinski, consistirá en darle un lugar a la naturaleza corporal que constituye al sujeto, cuyo “ser” es debido a “la acción genital”, según palabras de Montaigne. Se trata pues de develar en el hombre lo que lo une a la naturaleza en general, lo cual, paradójicamente, coincide con el conocimiento que tendría del sujeto la omnisciencia divina, a la que no se le escapa esa vergüenza oculta de la conducta sexual. “El impudor *escrito* de Montaigne se beneficia en consecuencia de una doble justificación: lo que muestra pertenece al reino de la naturaleza y la mirada que arroja sobre ello se emparenta con la mirada de Dios...”<sup>55</sup> Starobinski subraya que estamos ante una estrategia de escritura, un dispositivo que sólo el espacio del libro hace posible, cuya libertad de acción se asemeja metafóricamente a los movimientos de la seducción. La sinceridad, a la vez que provoca o sorprende, atrae, pero una dosis de forma, es decir, de pudor, puede fascinar más aún: “la disimulación y la máscara, los eufemismos o las perífrasis púdicas, al interponer obstáculos, acrecientan el placer del encuentro”. La significación primaria de la confesión sincera, del decir verdadero del ensayista que se muestra inscripto íntegramente en su libro, adquiere con esta analogía un doblez, un sentido ambiguo e indecidible, puesto que la imposita-

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 810.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 811.

ción de un estilo puede ocultar sin dejar de atraer, así como la confesión aproxima y separa al que confiesa y al que lo escucha, “al menos en la medida en que la confesión implica esa *altivez* y esa *indiferencia* (de las que habla Montaigne), que se niegan a respetar (a ‘considerar’) a los testigos de nuestro impudor”<sup>56</sup>.

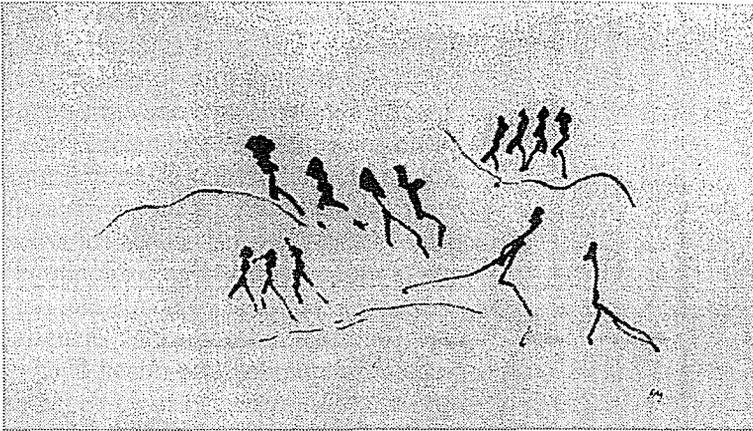
Debido a estos principios rectores, que ordenan la disposición del espectáculo de sí que monta el ensayista, no puede dejarse de lado la descripción de las “condiciones corporales”, puesto que las “imaginaciones” de la mente no bastan para circunscribir los límites de la existencia singular. Y así como en la descripción detallada de su retrato intelectual, de su biografía de lecturas y observaciones propias, Montaigne discute las pretensiones dogmáticas de la filosofía o la religión por reducir a un principio general todas las mentes particulares y para realzar, en cambio, los modos de funcionamiento particulares de su pensamiento en lo que éste tendría de original, del mismo modo en lo que respecta a la vida corporal se enfrenta a las pretensiones generalizantes de la medicina. “Pretexto para una crítica general de la presunción del saber, sobre el ejemplo ofrecido por la más conjetural, la más petulante, y en muchos aspectos la más peligrosa de todas las disciplinas tradicionales, no se trata sin embargo sólo de la fragilidad de ese saber, sino también del hecho mucho más grave de que invade un terreno sensible y pretende legislar sobre el cuerpo, sobre *mi* cuerpo.”<sup>57</sup> Aun cuando Montaigne señala que de todas las ciencias de la Antigüedad la medicina es la que le presta mayor atención a la individualidad, al caso particular, según una doctrina de la idiosincracia subjetiva que en cada ser se daría por una proporción específica en la mezcla de los distintos “humores” corporales, dando lugar a una infinidad de combinaciones posibles, aun así, “la medicina no supo resistir a la tentación de constituirse en sistema y fijarse en dogma: la medicina tradicional compara los casos, induce reglas, y generaliza sus procedimientos y sus prescripciones. Ya no los vuelve a poner en cuestión. La experiencia no es sino una justificación metodológica”<sup>58</sup>, para luego intervenir en cualquier cuerpo, en cualquier ocasión, como si detentara ya la clave de los fenómenos que observa o que ella misma provoca. El espacio que media entre las experiencias fundadoras y la aplicación generalizada del remedio transfor-

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 812.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 813.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 813-814.



Sin título, 1944  
Tinta china y pluma sobre papel. 24 x 32 cm.  
Colección particular, Ginebra.

ma para Montaigne a la medicina en una operación de sometimiento del cuerpo a dogmas cuyo concepto de experiencia (repetible) es todo lo contrario de su propia noción absolutamente singular, es un subterfugio estadístico de casos para actuar sobre el sujeto único según el dictamen de la mayoría, convertido en dogma por la transmisión.

“Así, en lo que respecta al concepto de *experiencia*, Montaigne hace ver que se presta a dos empleos radicalmente diferentes: el comportamiento de los médicos, que a partir de constataciones a menudo muy insuficientes citan los *casos* de los que tuvieron conocimiento, invocan causas frágiles, extraen consecuencias abusivas, apelando a similitudes, antagonismos, poderes infalibles, efectos curativos; muy por el contrario, una actitud más modesta, la suya, que se apega al fenómeno sensible, pero que se limita a registrarlo, que permanece lo más cerca posible de la cosa vivida, en la que sería vano buscar el *medio* de un saber más vasto que advirtiera causas antecedentes y consecuencias ulteriores.”<sup>59</sup> Como hemos señalado con anterioridad, la reivindicación de lo singular en Montaigne implica la refutación de una lógica de causas y efectos que desde su generalidad predeciría los acontecimientos y sus continuidades. Sólo hay contigüidad y no continuidad en la experiencia del sujeto, los acontecimientos se siguen sin una dirección definida, a veces accidentalmente, otras veces con la apariencia de un continuo parcial según una lógica de cuasi-causas, donde cada hecho está sobredeterminado y resulta ambiguo porque una pluralidad de causas (interpretables) convergen en él y una pluralidad de efectos pueden postularse a partir de él.

“Estamos en la línea de partición semántica, donde ulteriormente se separarán, y cada vez más, la experiencia ‘objetiva’ a partir de la cual, con una exigencia metodológica refinada, se instruirá la ciencia moderna, y la experiencia ‘personal’ (o interior) en la que el individuo comprueba la cualidad singular de su propia existencia.”<sup>60</sup> La apariencia de unidad entre ambos modos de experiencia es lo que intenta criticar Montaigne en el caso de la medicina. Por un lado, la experiencia a la que apelan los médicos con un valor ejemplar y justificada por su repetición; por el otro, la experiencia de la que el mismo Montaigne se sirve para su escritura y que incluye en sí misma su propia evidencia. El carácter igualmente ejemplar de esta última radica en que su autoridad directa, sin intermediarios, sin la se-

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 814.

<sup>60</sup> *Ibid.*

lección arbitraria (al menos sin esconder su arbitrariedad como si no existiera el sujeto que selecciona) de toda compilación de ejemplos donde se busca lo repetido y se desdeña lo aleatorio (que es justamente lo que constituye la unicidad del caso, su casualidad, por así decir), permite combatir los ejemplos dogmatizados de los que se valen los especialistas, ejemplos que para ser transmisibles se vuelven tradicionales y no experimentados directamente. “Experiencia contra experiencia; ensayo (exterior) contra ensayo (íntimo), ejemplos contra ejemplos”, resume Starobinski, “el *ensayo* personalmente verificado vale más que la presunta ciencia de los sabios”. De modo que, contra la medicina de la repetición, contra la tradición anquilosada, la experiencia personal del dolor entra para Montaigne en el registro del ensayo, es algo que se vive y se dice, que se experimenta con el fin de ser escrito. Y habiéndolo comprobado de esa manera por sí mismo, le permite edificar una autoridad, la voz de un autor irrepetible, superior a todos los discursos de la ciencia. Esa “experiencia íntima”, según Starobinski, opuesta a la experiencia alegada por un saber empírico que pretende pronosticar el resultado y la consecuencia de los fenómenos físicos, los efectos remotos de la enfermedad o de los remedios aplicados, “no intenta de ninguna manera fundar una inducción causal de orden general, interpretando los hechos constatados, para desembocar en la serie futura de los efectos previsibles”. Muy por el contrario, es una experiencia del presente, permanece atada a lo que “siente” en el instante, a la cualidad única e individual, no divisible, de la sensación, de donde no extrae leyes ni reglas de acción en el orden físico. Lo que se obtiene de esa experiencia íntima no es algún tipo de dominio sobre el mundo, de explicación de su devenir al que se podría aplicar *a posteriori* una técnica que usufructúe la repetición prevista por la ley, sino que más bien se obtiene de ella un beneficio de orden ético y ontológico, según Starobinski: “acercarse a la muerte”. Puesto que “la muerte, que se sitúa al final, más allá del desarrollo temporal de los fenómenos, es al mismo tiempo la realidad que debe ser captada aquí mismo, desde ahora, mezclada con la trama presente de lo sensible”<sup>61</sup>. En el análisis de Agamben, que citamos más arriba, se señalaba también este punto. Es decir que la muerte, sentida como la representación en la conciencia del límite de la existencia individual y cuya percepción llega por la vía de los estados de pérdida o confusión de

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 816.

la conciencia, es por ello el punto ciego, atemporal, inexperimentable, que le otorga al presente, al instante detenido de la sensación pura, toda su plenitud. La experiencia de la singularidad irreplicable del yo, cuya captación es para éste fragmentaria e incompletable, es entonces un efecto de lo imposible de experimentar: del pensamiento imposible de la muerte propia proviene la apropiación de la experiencia subjetiva. Así como en Blanchot el sentido de una escritura se da con el límite que la muerte le impone, incluso y siempre antes de que ocurra efectivamente, a la expansión en la obra del nombre propio<sup>62</sup>.

Para Montaigne, “el hecho natural del sufrimiento, limitado a la conciencia sufriente, no aumenta en nada nuestros medios de acción sobre la naturaleza: resulta de ello un saber que consiste en ‘encomendarse a la naturaleza’, en dejarla que haga su obra”<sup>63</sup>. Como manifestación de la naturaleza en el yo, el dolor no puede sino incluirse en la explicación constitutiva que el sujeto se ofrece y donde se inscribe como singularidad limitada. La experiencia del límite es el equivalente geométrico de la sensación del dolor en el presente: en ambos casos, no hay efectos deducibles, son acontecimientos puros, detenidos en el perpetuo “ahora” que es el dominio del cuerpo, previo a la percepción consciente de la duración.

“La experiencia interna constituye igualmente la piedra de toque que permite juzgar a otra ‘ciencia’ - la filosofía - y ver si las conductas que prescribe derivan del ser o del parecer. Para quien efectúa, como Montaigne, la prueba del dolor corporal, es evidente que la serenidad prescrita por los filósofos no es más que una pose, una máscara.”<sup>64</sup> Si la naturaleza ha puesto fuera de nuestro poder el dominio del dolor, explica Montaigne, el intento de esconder sus efectos gestuales no vale más que los protocolos de la retórica o las técnicas del teatro. Aun cuando la filosofía (que en las lecturas de Montaigne es predominantemente el estoicismo) pueda fortalecer la valentía, sobrepasa sus derechos propios (los de regir la lógica del pensamiento proporcionando los instrumentos conceptuales para una más penetrante actividad mental) si pretende regir los movimientos del cuerpo doliente, donde el gesto voluntario no se distingue de las reacciones involuntarias. “La experiencia del cuerpo - cuya prueba (*essai*) hace Montaigne mediante el dolor - conduce a un saber humilde que no se rebela con-

<sup>62</sup> Cfr. Blanchot, Maurice, *El espacio literario*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

<sup>63</sup> Starobinski, J., *loc. cit.*, p. 816.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 817.

tra lo involuntario o contra la voluntad vencida que imprime sus huellas en nuestros suspiros, en nuestros gemidos.”<sup>65</sup> En la intromisión de lo involuntario, de la digresión, encuentra el ensayo la prueba de la verdad del sujeto, encuentra ese saber que lo posee tanto en la conciencia como en la inconciencia, al que Starobinski, leyendo a Montaigne, llama “humilde” porque no pretende valer más que para uno, el que escribe, o el otro, para quien se escribe: cuerpos que el texto indica déficticamente (valga el pleonasma) y que le dan la consistencia de una voz, cuyo timbre único y particular la tradición decimonónica llamaría insistentemente “estilo”. Si bien la reflexión y el juicio pueden trazar la mayor parte del recorrido ensayístico, Starobinski nos advierte, con Montaigne: “mucho, pero no todo: el exceso del sufrimiento marca un límite y constituye un criterio que divide lo posible de lo imposible”. Del mismo modo la pretensión de la filosofía moderna podrá luego definirse como un intento de regular ese límite del pensamiento, siendo la empresa de Kant, por ejemplo, un edificio reflexivo que trata de situar de alguna manera lo imposible que acecha sus propias condiciones de posibilidad.

“La conciencia del cuerpo, acentuada por la enfermedad, delimita un lugar en que el sujeto no depende de ninguna otra jurisdicción más que de la Naturaleza, que lo destina a sufrir su destino corporal. Lugar frágil y amenazado, a pesar de la protección que el hombre tiene derecho a esperar de la naturaleza; es el dominio de lo *mío*, de lo *propio*, de lo inalienable; es también el dominio en que el tiempo ejerce su devastación, arrasando a los cuerpos a la vejez y a la muerte.”<sup>66</sup> Así el cuerpo, presa del dolor, rechaza a la vez la intervención de la medicina (sistema cuyo modelo conceptual heredado implica un aspecto arbitrario y conjetural que Montaigne critica y que nosotros podemos leer como un caso de las críticas que el ensayo les hará a las sistematizaciones modernas de la subjetividad) y de la filosofía, que pretende dictarle una contención a lo que no está sujeto al juicio moral por ocasionarse más allá de la voluntad y del dominio de sí. “Si para Montaigne la biblioteca pudo ser un refugio contra las intrusiones del mundo, el cuerpo a su vez se vuelve un refugio contra las intrusiones de las ‘artes’.”<sup>67</sup> Intrusiones que la terminología actual llamaría “técnicas”, tecnologías de sometimiento del cuerpo ya sea a actos direc-

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 818.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 818-819.

tos de homogeneización y normalización (medicina), ya sea a reglas generales de comportamiento (filosofía). “Lo que el individuo experimenta en su cuerpo no deriva más que de su relación inmediata con la Naturaleza, es decir, con una autoridad capaz de manifestarse espontáneamente en él mismo, sin que un discurso técnico interponga su interpretación.”<sup>68</sup> Por lo cual los “derechos del cuerpo” que, según Starobinski, Montaigne reivindicaría están en estrecha relación con la constitución del autor, de una autoridad que no depende del nombre ajeno, sino que ve en los nombres de la biblioteca otras tantas unidades autoengendradas y cuyas interpretaciones se vuelven inciertas o al menos sólo ciertas para cada lectura particular que se hace entonces un acontecimiento. Los derechos del cuerpo son los derechos de lo irrepetible, como lo que distingue a una voz, los rasgos de un rostro o las huellas de un estilo que son, según el ilustrado Bouffon, las del hombre.

Como señalamos anteriormente, Auerbach, en su detallado estudio sobre los *Ensayos*, le dedicaba su atención también a este minucioso examen del propio cuerpo que realizara Montaigne. En su mimesis de la vida propia “cualquiera” en su integridad, “Montaigne tiene la convicción de que, en dicha representación, el espíritu y el cuerpo no deben ser separados”<sup>69</sup>. Asimismo, Auerbach señala que es en el dolor donde se hace evidente esta unicidad del yo. Como posteriormente la filosofía de la modernidad se dedicará a explicar, el cuerpo es la concepción fenoménica de la individualidad. Así el filósofo contemporáneo Emmanuel Levinas, hablando de la sensación de identidad, se preguntará si “en la situación sin salida del sufrimiento físico, ¿acaso no experimenta el enfermo la inescindible simplicidad del propio ser, cuando se agita en su lecho de dolor sin encontrar paz?” Puesto que “el cuerpo no es solamente un accidente feliz o infeliz que nos pone en relación con el mundo implacable de la materia - *su adherencia al Yo vale por sí misma*. Es una adherencia a la que *no se escapa* y que ninguna metáfora podría hacer confundir con la presencia de un objeto exterior: es una unión cuyo trágico sabor definitivo nada podría alterar.”<sup>70</sup> La conciencia de la esencialidad del cuerpo para la constitución del yo y de su singularidad será también el tema que desarrollará la teoría

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 819.

<sup>69</sup> Auerbach, E., *op. cit.*, p. 283.

<sup>70</sup> Levinas, Emmanuel, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Maccratta, 1996, p. 30-31.

ético-estética de Baudelaire bajo el ambiguo rótulo de “dandysmo” y desde una perspectiva, por supuesto, mucha más restringida que la del polifacético Montaigne. El arte será entonces la clave para la conducta y no la ética a la que Montaigne acudía buscando la “integridad”, instaurando el arte del ensayo como una forma de ejercitación, de conducta. La acción restringida de Baudelaire, inversión de la de Montaigne, tendrá por ello una potencia mayor en el plano de la subjetivización del género del ensayo: ahora artefacto para el asombro y ya no locutorio de la sinceridad.

Para concluir, diremos con Auerbach que Montaigne “ha visto con más nitidez que ninguno de sus contemporáneos el problema de la auto-orientación del hombre; la tarea de crearse sin puntos de apoyo sólidos habitabilidad en la existencia. En él, por primera vez, se hace problemática, en sentido moderno, la vida del hombre.”<sup>71</sup> Cuando la solidez de las tradiciones se desvanece, quizá también cuando la tradición única se pluraliza, el ensayista busca los signos de su origen en sí mismo, y se vuelve así el portavoz de lo que después de Montaigne se denominará una “originalidad”. Aunque debe advertirse que dicho “origen”, siempre diferido, es visible sólo como la irrupción de un silencio, del vacío de un cuerpo, en el continuo aparente de la tradición. Algo que Benjamin, como ensayista, vio en el procedimiento de la cita y que un análisis de Giorgio Agamben explica así: “Extrañando a la fuerza un fragmento del pasado de su contexto histórico, la cita le hace perder de golpe su carácter de testimonio auténtico para investirlo de un potencial de extrañamiento que constituye su inconfundible fuerza agresiva. Benjamin (...) había comprendido que la autoridad a la que apela la cita se funda precisamente sobre la destrucción de la autoridad que se le atribuye a un texto determinado por su situación en la historia de la cultura: su carga de verdad está en función de su aparición extrañada de su contexto”<sup>72</sup>. Para Montaigne, sujeto de una experiencia decible, la cita ajena constituye su propia autoridad, cuya fuerza y cuya arbitrariedad son ostentadas ante el lector posible, el otro, como verdad propia, de autor. “Hay más trabajo en interpretar las interpretaciones que las cosas, y más libros sobre los libros que sobre otro tema. No hacemos más que entreglosarnos. Todo pulula de comentarios, pero de autores hay gran escasez.”<sup>73</sup> Montaigne usa las citas para autorizarse sin someterse, ni re-

<sup>71</sup> Auerbach, E., *op. cit.*, p. 291.

<sup>72</sup> Agamben, Giorgio, *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata, 1994, p. 157.

<sup>73</sup> Montaigne, M. de, *Ensayos III*, ed. cit., p. 235.

ducirse al mero escolio. Ya Baudelaire, expuesto a la inasequible experiencia metropolitana, obtendrá la verdad de sus ensayos de la irrupción sorpresiva, la cita, fuera de una historia con sentido, para lograr el asombro, el efecto de una originalidad antes que su captación en una conducta pretextual. Si para Montaigne, aunque relativamente, la verdad era una adecuación del escrito a la integridad del yo, para Baudelaire será más bien una desestabilización del otro, una prueba de la discontinuidad de la tradición, aunque dentro del espacio abierto por los *Ensayos*.