



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**

**La subjetividad en *Los ensayos* de Montaigne.
Una alternativa al sujeto moderno**

Tesis doctoral

Programa de Doctorado en Filosofía
Departamento de Filosofía II
Universidad de Granada
2023

Beltrán Jiménez Villar

Director: Óscar Barroso Fernández

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Beltrán Jiménez Villar
ISBN: 978-84-1195-052-7
URI: <https://hdl.handle.net/10481/85061>

A mis padres

Agradecimientos

Quiero mostrar en estas primeras páginas mi agradecimiento a las personas que han sido imprescindibles en la realización de esta tesis doctoral.

En primer lugar, quiero dar las gracias a mi director, Óscar Barroso Fernández. No solo he tenido la suerte de conocer la profundidad y rigurosidad de su trabajo, sino también de contar con su apoyo y guía. La universidad es un entorno privilegiado que no siempre es amable, pero en él he encontrado una forma de habitarla que la ennoblece.

En mis años de formación en la Universidad de Granada he tenido el privilegio de trabajar con profesores y profesoras de los que he aprendido profundamente y que siempre me han prestado su ayuda incondicional. Agradezco a Azucena González Blanco, Javier de la Higuera Espín, Luís Sáez Rueda, Inmaculada Hoyos Sánchez, José Antonio Pérez Tapias y Daniel J. García López las oportunidades y el trato que me han brindado.

Me gustaría agradecer la predisposición, el recibimiento y el apoyo de los profesores con los que he realizado estancias de investigación: George Hoffman (University of Michigan), Virginia Krause (Brown University) y Daniele Lorenzini (University of Warwick). También quiero dar las gracias a Enrique García-Santo Tomás (University of Michigan) por su calurosa acogida en Ann Arbor.

Quiero reconocer la importancia que en mi trayectoria ha tenido mi primer profesor de filosofía, Gonzalo Salinas Sánchez. Intentó enseñarnos que la mirada filosófica merecía la pena y lo logró.

No me gustaría dejar pasar la oportunidad de recordar a mis compañeros y compañeras de promoción de filosofía. Le agradezco a Aitor Martínez Merino, Laura Pérez Matillas, Fabián Portillo Palma, Alaia Simón Cazalis y Carlos Rodríguez Rodríguez su continuo apoyo y la manera en la que han estado presentes durante estos años.

La academia también me ha dado la oportunidad de conocer a personas que tengo la suerte de contar entre mis amigos. Me gustaría dar las gracias a Javier Gálvez Aguirre, Elisa Cabrera García, Francisco Vázquez Manzano, Marie Montagnon, Laura Montes Romera, Víctor Teba de la Fuente y Jorge Expósito Serrano por regalarme lo mejor de este trabajo. También quiero agradecer a mis compañeros de estancia en Reino Unido todo el cariño que me han dado desde entonces.

A Julia Hernández Moreno quiero agradecerle que con su inteligencia y su sensibilidad nunca deje de incrementar mis fuerzas. Es una suerte compartir la vida con quien la convierte en una obra de arte, la suya y la de quienes la rodeamos.

Finalmente quiero dar las gracias a mis padres, Agustín Jiménez Jiménez y María José Villar Sánchez, y a mi hermana, Gala Jiménez Villar. Cuando la confianza es desmedida y el amor incondicional, todos los obstáculos se disuelven.

ÍNDICE

<i>Resumen</i>	9
<i>Introducción</i>	11
A. Ausencia de Montaigne en la historia de la filosofía moderna	11
B. <i>Los ensayos</i> : un pensamiento que debía ser superado	20
C. Críticas al sujeto moderno	24
D. Montaigne como alternativa a Descartes	29
E. Nuevas lecturas de Descartes a través de Montaigne	37
F. Una lectura alternativa de la modernidad	49
<i>Hipótesis, justificación y objetivos</i>	58
<i>Metodología</i>	64
Sobre la edición de <i>Los ensayos</i>	65
<i>Capítulo 1. Dos lecturas de Los ensayos</i>	67
A. Lecturas externas de <i>Los ensayos</i> : Max Horkheimer y «la función del escepticismo».	68
B. Interpretaciones internas de Montaigne: «Lectura de Montaigne» de Merleau-Ponty.	75
C. Breve recapitulación	83
<i>Capítulo 2. Los ensayos en el corpus foucaultiano</i>	85
A. Presencia de Montaigne en la obra de Foucault	85
B. Las transformaciones de los <i>coups cartésiens</i> y su relación con Montaigne	93
C. Montaigne, el ensayo y la ontología crítica	101
<i>Capítulo 3. Un sujeto dinámico. El ejercicio de sí en la modernidad: Montaigne y Descartes</i>	107
A. La escritura como ejercicio para la formación de la vida	107
B. Una nueva lectura: <i>Los ensayos</i> como ejercicio de sí	110

C. Descartes y la búsqueda de la verdad como <i>ethos</i>	115
D. Breve conclusión	126
<i>Capítulo 4. Montaigne y Descartes: dos ejercicios de sí en sentido inverso</i>	128
A. La incapacidad de la razón para determinar lo posible	128
B. Fundamentación y denuncia de la certeza	134
C. La fundamentación de la vida práctica	141
D. Montaigne y Descartes: dos actitudes modernas	143
<i>Capítulo 5. La pluralidad de la modernidad. El sujeto graciano y la conciencia de la subordinación a la realidad como clave del gobierno de sí</i>	145
A. Lo extraordinario en Gracián	146
<input type="checkbox"/> La raíz teológica de la ficción alegórica	155
<input type="checkbox"/> Prodigios en el camino de la vida	160
B. Indisponibilidad del mundo: la ocasión	165
C. El concepto como comprensión de una realidad que se excede a sí misma	170
D. El papel de los otros	172
E. Breve recapitulación: un gobierno diferente	174
<i>Conclusiones</i>	176
<i>Apéndice</i>	180
Resumé	180
Conclusion	186
<i>Bibliografía</i>	190

Resumen

La presente tesis doctoral se plantea verificar la hipótesis de que la concepción de la subjetividad que se encuentra en la obra de Montaigne no responde a lo que se ha entendido en la historia de la filosofía por «sujeto moderno». Este se comprende a sí mismo como principio de la realidad y del conocimiento, y tiene un carácter estático e identitario. Ahora bien, tampoco puede comprenderse a partir de él. Se busca demostrar que el estudio de la subjetividad de *Los ensayos* ofrece una contribución significativa y novedosa a nuestra comprensión de la modernidad porque permite dejar atrás el marco de comprensión impuesto por el concepto «sujeto moderno», cuyas limitaciones han sido puestas de manifiesto por la crítica especializada. El sujeto de Montaigne se diluye, está en tránsito, y es imposible captarlo si no está en movimiento. Así, las características de la subjetividad de *Los ensayos* difieren radicalmente de las tradicionalmente atribuidas al «sujeto moderno» y abren la puerta al reconocimiento de otras formas de entender la modernidad. El estudio del sujeto en Montaigne nos permite, desde este punto de vista, hablar de una alternativa al sujeto moderno que también es moderna, un sujeto moderno otro.

Con dicho objetivo se desarrollan los cinco capítulos que componen este trabajo. En el primero se han discutido las dos interpretaciones de *Los ensayos* más comunes, a partir de los estudios de Horkheimer y Merleau-Ponty. Posteriormente se ha reconstruido la lectura de la filosofía de Montaigne como escritura de sí que es posible extraer del corpus de Foucault y la relación que el autor establece entre esta y la propuesta cartesiana. En el tercer capítulo se han mostrado las consecuencias fundamentales de la lectura foucaultiana para la interpretación de *Los ensayos* como ejercicio de sí y se ha subrayado la importancia de la tradición del ejercicio para la comprensión del proyecto de Descartes. Después de establecer este punto en común entre ambos autores, en el cuarto capítulo se ha defendido que el objetivo del ejercicio que Montaigne y Descartes realizan es inverso, de lo que se derivan distintas concepciones del sujeto y de su inserción en la realidad. Finalmente, en el capítulo quinto se ensaya la posibilidad de continuar esta línea de investigación en la filosofía de Baltasar Gracián.

Un estudio filosófico de *Los ensayos* es fundamental para comprender la pluralidad de la modernidad y sirve de puerta de entrada a una investigación más general que conecte su propuesta con otras también excluidas del canon tradicional. De esta

forma, si durante los últimos años se ha puesto en duda que el sujeto cartesiano responda a lo que se ha denominado como «sujeto moderno», el sujeto de *Los ensayos* adquiere en la actualidad una relevancia crucial para la investigación filosófica. El estudio filosófico de la obra permite dejar atrás la lectura monológica y lineal de la filosofía moderna propia de la tradición y abrir una interpretación plural y diversa de la misma. En *Los ensayos* encontramos una aportación imprescindible para la identificación de una alternativa a dicho sujeto moderno, un sujeto moderno otro.

Introducción

Los ensayos han sido objeto de un juicio variable por parte de la filosofía. Desde muy pronto la obra fue expulsada al exterior de la disciplina. A pesar de que sus reflexiones influyeron a numerosos autores y de que muchos de ellos discuten sus ideas en obras consagradas, la propuesta de Michel de Montaigne no fue considerada como una aportación seria a la disciplina hasta siglos después de su publicación. En este apartado se analizan las distintas interpretaciones de la posición de Montaigne en relación con el canon filosófico. En primer lugar, se comentará la ausencia de Montaigne de la reflexión filosófica y de la evaluación de la modernidad. Posteriormente se abordará la inclusión de Montaigne en el terreno filosófico a través del establecimiento de su relación con Descartes: precedente que este supera o alternativa al cartesianismo. Finalmente se estudiarán las nuevas posibilidades abiertas por las revisiones de las lecturas tradicionales de la modernidad y de la filosofía de Descartes. Este último punto nos permitirá esbozar la idea de que en *Los ensayos* se encuentra un sujeto moderno otro alternativo al llamado «sujeto moderno».

A. Ausencia de Montaigne en la historia de la filosofía moderna

El pensamiento de Montaigne no ha ocupado un lugar preponderante en la historia de la filosofía. La atención que desde esta disciplina se le ha prestado al autor francés ha sido muy escasa. En el mejor de los casos su consideración se ha limitado a la de ser un precedente de Descartes, ya sea por el carácter escéptico de su propuesta que quedaría superada por la duda metódica y el descubrimiento del *cogito*, o por el protagonismo incipiente de la subjetividad en *Los ensayos*, que anunciaría el advenimiento definitivo de la filosofía moderna en los textos cartesianos. Cuando la aportación de su trabajo a la historia de la disciplina no ha sido calificada como menor, se la ha expulsado fuera de los límites de la filosofía. En este apartado se abordarán dos de las posiciones más influyentes con respecto a la modernidad y a la constitución del sujeto moderno, como son las de Hegel y Heidegger. Ambas propuestas permitirán comprender el nexo indisoluble entre el advenimiento de la modernidad filosófica y la constitución del sujeto moderno, así como la posición que la tradición ha otorgado a Montaigne en este relato.

En las *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Hegel, uno de los estudios más influyentes sobre la historia de la filosofía en la constitución del canon filosófico, la obra de Montaigne sufre un severo correctivo que la condena al exterior de la filosofía. El texto que antecede a esta obra, el «Discurso inaugural» pronunciado en la Universidad de Heidelberg 1816, propone una reflexión sobre la relación especial que guarda la historia de la filosofía con la idea que de su objeto, de la filosofía, se tiene. Esta preconcepción determina la selección de sus contenidos, del punto de vista desde el que se abordan y el modo de comprenderlos. La enorme diversidad de opiniones con respecto a lo que sea la filosofía provoca que su historia esté sujeta al mismo carácter inestable. No obstante, frente a este panorama, Hegel está convencido de que existe un concepto verdadero de filosofía que permite la confección de una historia de la filosofía que dé cuenta del trabajo de los autores que efectivamente han contribuido a su desarrollo fielmente. Por esta razón, afirma Hegel, es imprescindible que la historia de la filosofía que se propone escribir comience con la aclaración del concepto mismo de filosofía, que es producido y probado por la historia misma¹.

Para Hegel, la historia de la filosofía da cuenta de los «héroes de la razón» que han sido capaces de «penetrar en la esencia de las cosas, de la naturaleza y del espíritu, en la esencia de Dios» y que han acumulado de esta forma el «tesoro» del conocimiento racional. Pero los «actos de esta historia» no se encuentran determinados por la impronta individual de quien los llevó a cabo, sino que estos serán «tanto más valiosos» cuanto más se vea en ellos «como sujeto creador [...] al pensamiento mismo»². Un pensamiento cuyo desarrollo consiste en el progresivo despliegue de la razón hacia su autoconsciencia a través de una «cadena sagrada», que conecta esencialmente el presente con su pasado como una herencia que se «eleva» al ser transformada por cada generación³.

De este movimiento del pensamiento, volvemos a señalar con otra expresión hegeliana, hacia el «ser consigo mismo del espíritu»⁴, se deriva una historia de la filosofía cuyos acontecimientos están ligados por la necesidad lógica. Por esta razón, Hegel se esfuerza en subrayar que la filosofía, como «ciencia objetiva de la verdad», no es un «simple opinar o devanar de opiniones»⁵ y que en su historia se encuentra «una

¹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 5-7.

² *Ibid.*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 18.

trayectoria, [...] un hilo racional»⁶. Y si la tarea propia de la lógica es la explicitación de la razón por la cual la razón dada una fase solo pueda producirse «*esta* determinación», la exposición de la acción de esta necesidad en el tiempo, «en el plano del acaecer», es la tarea de la historia de la filosofía⁷.

Dos son las fases de la historia de la filosofía, la filosofía griega y la germánica, más una intermedia que sirve de preparación de esta última. Para Hegel, el desarrollo del pensamiento que llevó a cabo la filosofía griega consiste en su consideración como idea, mientras que la germánica hizo lo propio en tanto que espíritu. Con el neoplatonismo se consuma la filosofía griega en su «reino perfecto del pensamiento»: un mundo en el que los ideales tienen existencia propia, pero a la vez irreal, pues le falta lo concreto⁸. Para la constitución del concepto se necesita que se establezca el momento negativo de la totalidad independiente. Lo objetivo y sustancial requiere la negación de lo subjetivo que toma consciencia de sí y de su totalidad para que la idea se eleve a espíritu, transformación que realiza la filosofía germánica. Pero lo subjetivo solo se eleva a espíritu cuando se sabe como «totalidad por sí mismo». Por esta razón, afirma Hegel, la distinción entre ser y pensamiento es exclusiva de este último periodo de la evolución de la filosofía y es imposible encontrarla en las fases anteriores. El proceso por el cual la idea se hace consciente de sí misma comienza con un estadio formal, pero su «destino» es «establecer su identidad con la sustancia» y así esta subjetividad se convierte en objeto para sí misma⁹.

El sujeto moderno es libre por sí mismo y de tal forma el hombre, cree Hegel, conquista su libertad (al consumarse su destino de llegar a ser sustancial). Este proceso que marca el inicio de la filosofía germánica o moderna tiene una fase preparatoria que se inicia con el mundo cristiano. Por tanto, la fase intermedia de preparación a la que antes nos referíamos es la que representa la filosofía medieval, porque Dios aparece aquí como un espíritu que se duplica a sí mismo y que en esta diferencia adquiere el ser en sí y para sí. En la religión cristiana este principio es una intuición y una fe, y de aquí nace el fundamento compartido con toda la filosofía de cuño cristiano: la existencia de dos totalidades que se postulan mutuamente formando una unidad. La diferencia radical que separa la filosofía germánica o moderna de la filosofía medieval es la consagración del

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁸ *Ibid.*, p. 97.

⁹ *Ibid.*, pp. 99-100.

pensamiento racional como el medio exclusivo de conocimiento que permite al sujeto elevarse sobre la conciencia sensible¹⁰.

La filosofía medieval es interpretada por Hegel como el viaje del pensamiento por «turbulentos mares» cuyo final merece el grito de «¡tierra!»¹¹. Hegel celebra la llegada del periodo moderno como el momento en el que el pensamiento adquiere su libertad y su independencia con respecto a cualquier instancia externa, lo que convierte a Descartes en un «héroe del pensamiento» por iniciar este nuevo camino de la filosofía¹².

Hegel no encuentra en Descartes la afirmación del momento subjetivo del que venimos hablando, pues su duda no responde a que nada valga fuera de la libertad: se trata de encontrar algo firme y objetivo, no que «ese algo sea establecido y conocido por mí». No obstante, el primer interés coincide con el segundo, ya que la operación es llevada a cabo exclusivamente por el pensamiento en el uso de su libertad¹³. De esta manera, Descartes enuncia ya la necesidad de que, en la verdad, el pensamiento permanezca «consigo mismo». El sujeto cartesiano es la afirmación de la suficiencia del pensamiento y la conciencia de que en su encuentro consigo mismo se halla la verdad. Y a este carácter primero del pensamiento se le añade una segunda determinación: la existencia. La certeza que provee el *cogito* es la del «pensar como ser y el ser como pensar». No obstante, puntualiza Hegel, no se trata de un silogismo que lleve del pensamiento a la existencia, sino de la constatación de que «llamamos ser» al «sujeto pensante como la inmediatez simple del ser consigo mismo [...]». El pensar lleva, pues implícito, el ser». Pero este pensar no debe confundirse con los contenidos del pensamiento, sino que es «el Yo», el «pensamiento puro»¹⁴. Y aunque Descartes no extraiga todas las determinaciones que se derivan del Yo pienso, algo que a juicio de Hegel hará Fichte¹⁵, el filósofo francés reinicia la filosofía al descubrir la legitimidad del pensamiento que parte de sí mismo, es decir la esfera de la subjetividad.

En este relato del progreso necesario de la razón y de la filosofía, Montaigne ocupa un lugar ínfimo. Aparece en el apartado «Tendencias peculiares de la filosofía» de la sección dedicada al Renacimiento. Ya de por sí el valor filosófico del pensamiento renacentista le parece a Hegel muy limitado. A su juicio, la reactivación de las filosofías

¹⁰ *Ibid.*, pp. 101-102.

¹¹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 252.

¹² *Ibid.*, p. 254.

¹³ *Ibid.*, p. 258.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 261-262.

¹⁵ *Ibid.*, p. 262.

antiguas se debía a la creencia injustificada de que en el interior del cristianismo no era posible la aparición de una filosofía propia. Solo la antigua era propiamente filosofía. No obstante, afirma Hegel, «las momias no pueden aclimatarse entre lo vivo». El espíritu preparaba y demandaba un concepto más profundo de sí mismo que no podía satisfacerse ya en estas filosofías propias del pasado. No hay creación original en el Renacimiento, sino una mera vuelta al pasado, lo que es síntoma del carácter transitorio de esta época¹⁶. En este contexto, Montaigne no ocupa un lugar destacado. Hegel lo menciona brevemente en el último punto dedicado a Petrus Ramus. Las palabras del autor con respecto a la valía filosófica de *Los ensayos* son las siguientes:

Contienen graciosos, finos e ingeniosos pensamientos en torno a la vida humana, a las relaciones sociales, a la justicia, al bien, etc. Los esfuerzos de hombres como éstos¹⁷ pertenecen evidentemente al campo de la filosofía en la medida en que extraen sus pensamientos de su conciencia, del círculo de la experiencia humana, de la observación de lo que sucede en el mundo y en el corazón del hombre. [...] Desde el punto de vista del principio a que se atienen, estos pensadores se apartan enteramente de las fuentes y los métodos seguidos hasta entonces por el conocimiento escolástico. Pero no hacen girar sus investigaciones en torno al gran problema que interesa a la filosofía, ni razonan a base del pensamiento: por eso no pueden ser incluidos propiamente en la historia de la filosofía, sino que pertenecen más bien al panorama de la cultura general y se mueven dentro del marco del sano sentido común¹⁸.

A juicio de Hegel la obra de Montaigne no puede ser considerada como parte de la historia de la filosofía porque no es una indagación acerca de la esencia de la verdad ni su estructura argumentativa pone en obra el discurrir propio del pensamiento. Sí le merece cierto aprecio por haber desplazado el interés de la reflexión humana hacia lo propio del hombre:

Hombres como éstos han contribuido notablemente a que el hombre se interesara más por lo suyo, por sus problemas propios, a que cobrara confianza en sí mismo, y en esto estriba su mérito fundamental. El hombre vuelve ahora a mirar a su corazón y hace valer una vez más las razones de él: la esencia de las relaciones entre el individuo y la esencia absoluta

¹⁶ Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, p. 49.

¹⁷ El autor se está refiriendo aquí a Charron, Maquiavelo y Montaigne.

¹⁸ Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, pp. 191-92.

se ve centrada de nuevo en el corazón, en el entendimiento y en la ley del propio individuo. Y aunque el corazón del hombre se halle todavía dividido, esta división, este conflicto, este anhelo es ya un desdoblamiento del hombre mismo; el hombre siente este desdoblamiento dentro de su propio ser, y con ello busca y encuentra la paz y la quietud dentro de sí mismo¹⁹.

No obstante, en estas líneas Hegel no está reconociendo que en *Los ensayos* se prepare el descubrimiento de la subjetividad que llevará a cabo Descartes. Antes bien, es la Reforma de Lutero la que llevará a cabo la «revolución del espíritu» por la que este se reconcilia consigo mismo. Con Lutero comienza el «movimiento de libertad del espíritu» por el que la razón se repliega sobre sí y es reconocida como «lo general en sí y para sí, y, por tanto, como algo divino»²⁰. Por tanto, en sus *Lecciones*, Hegel no admite que Montaigne realice ninguna contribución decisiva al desarrollo del pensamiento en términos del progreso lógico que acabamos de presentar, tanto por su objeto como por sus instrumentos de reflexión.

Ahora bien, Hegel sí admite que el escepticismo realiza una importante aportación al pensamiento, en la medida en que con él la individualidad se convierte en un plano legítimo desde el que y sobre el que pensar como momento ineludible del despliegue de la razón y como momento negativo de la dialéctica que posteriormente es «consumado»²¹. A la vista de esta interpretación podría pensarse que, además del viraje hacia los asuntos humanos como objeto de reflexión, Hegel situaría a Montaigne en este movimiento intelectual²². Sin embargo, en las obras de Hegel solo encontramos bajo el título de «escepticismo» al griego, al de Berkeley y Hume²³ y al de sus contemporáneos liderados por Schulze²⁴. Entre las tendencias que se reactivan en el Renacimiento no hace referencia

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 192-193.

²¹ Hegel, G.W.F., *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, trad. J.L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988, pp. 82-83; Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. M. Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2009, pp. 183-84. Paredes ha estudiado profundamente el valor del escepticismo para la filosofía hegeliana. Cfr. Paredes, M., «Introducción», en: Hegel, G.W.F., *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. M. Paredes, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 9-33.

²² Navarro, J., *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 33; Raga, V., «Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo», en: *Estudios de Filosofía*, 54, 2016, p. 88, <https://doi.org/10.17533/UDEA.EF.N55A06>.

²³ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 420-459; Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, pp. 369-378.

²⁴ Hegel, G.W.F., *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. M. Paredes, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

al escepticismo²⁵, por lo que es difícil confirmar que en dicha valoración puedan incluirse *Los ensayos*.

Una vez expuesto el lugar que ocupa Montaigne en la lectura hegeliana de la modernidad, a continuación se comentará el análisis que Martin Heidegger propone de esta última.

La modernidad nace, a juicio de Heidegger, con la aspiración del ser humano a liberarse de la normatividad impuesta por la verdad revelada y encontrar o construir nuevos criterios fundados en sí mismos. Esta operación solo es practicable si este, el ser humano, se convierte en garante de la certeza y puede usar su libertad para librarse de la verdad revelada. De esta forma, la aportación de Descartes a la historia de la metafísica consiste en proporcionar la fundamentación de la «libertad como autodeterminación con certeza de sí misma» que permitiera tal liberación. En consecuencia, el *cogito ergo sum*, al afirmar que el ego está indudablemente presente al mismo tiempo que su pensar, permite que el fundamento de esta libertad se dé como autocerteza²⁶. A su vez, esta transformación de la verdad en certeza está posibilitada por un proceso doble: el otorgamiento al ser humano del título de *subiectum* y la conversión del mundo en imagen. Por ello, para Heidegger, la modernidad puede ser comprendida como la época de la imagen del mundo.

El ser humano se convierte en *subjectum* al constituirse en el «ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y de verdad»²⁷ y las consecuencias que de ello se derivan para la nueva comprensión de lo ente son graves. Todo *ego cogito* es *ego me cogitare*, es decir, en todo «yo pienso» el yo pensante está incluido esencialmente, es aquello ante lo cual es puesto lo pensado. En el *cogito*, quien piensa se piensa a sí mismo de antemano en el pensamiento. Por tanto, el pensamiento de las cosas, su conciencia, es en primer lugar autoconciencia. Para este pensamiento, el sí mismo es el fundamento del pensar mismo, es su fundamento subyacente y por esta razón este se comprende como *subiectum*²⁸. Pero con más propiedad, por *cogito* o *cogitare*, apunta Heidegger, Descartes entiende *percipere*, remitir-a-sí, en el sentido de poner ante sí, de re-presentar: lo llevado-ante-sí y lo «hecho visible»²⁹. De esta manera, el autor alemán

²⁵ Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, 49; Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, pp. 161-192.

²⁶ Heidegger, M., «La época de la imagen del mundo», en: *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2010, p. 86.

²⁷ *Ibid.*, p. 73.

²⁸ Heidegger, M., *Nietzsche (segundo tomo)*, trad. J. L. Verma, Barcelona, Ediciones Destino, 2000, p. 129.

²⁹ *Ibid.*, pp. 126-127.

sostiene que lo propio del *cogito* es el llevar-a-sí algo y, por tanto, que en Descartes «pensar» ha de ser interpretado como «representar». Pero en la medida que la verdad se ha transformado en certeza del *subiectum*, representar ha de leerse como «traer ante sí lo que está delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo [...] al que representa y obligarlo a retornar a sí como ámbito que le impone las normas»³⁰. El *cogitare* es un remitir-a-sí lo re-presentable. De esta forma, lo re-presentable está remitido como disponible a quien representa. En consecuencia, el pensamiento que se comprende como representación no admite nada como verdadero que no esté comprobado ante él mismo: «la esencia del re-presentar ha trasladado su peso al remitir-se de lo representado, en lo cual el hombre que representa decide por adelantado y desde sí qué puede y qué debe valer como sentado y constante»³¹.

¿Cómo adquiere este carácter normativo? De acuerdo con la lectura heideggeriana, la esencia de la representación impone una triple determinación: a la esencia del hombre, a la esencia del ser y a la esencia de la verdad. En cuanto al primer caso, de su aseguramiento en el *cogito me cogitare*, es decir, de su inclusión necesaria en todo pensamiento en el marco del representar, se deriva una comprensión de su ser como uno de los polos de la representación: el yo soy no se infiere del yo represento, sino que el yo represento es por esencia lo que soy, y solo a través de él puedo decir «yo». Pero, además, esta presuposición necesaria, que implica su aseguramiento en el representar, se convierte en la medida del ser de lo representado. La proposición *cogito ergo sum* provee una seguridad que determina todo saber: solo puede otorgarse el asentimiento a aquello de lo que se tenga la misma seguridad. Y dicha seguridad será proporcionada exclusivamente por la *Mathesis*: a partir de este momento, solo será verdadero lo fundado y accesible sobre ella³². Por esta razón, sostiene Heidegger, la física moderna no solo es matemática porque aplique esta última de un modo determinado, sino porque de un modo más esencial y profundo, ya es matemática: solo esta asegura la exigencia de exactitud y certeza absoluta que está en la base de la comprensión de lo ente³³. Así, la representatividad se convierte en la esencia del ser, la verdad se transforma en certeza y el ser humano se convierte en el fundamento que decide de antemano sobre lo real:

³⁰ Heidegger, «La época de la imagen del mundo», p. 75.

³¹ Heidegger, *Nietzsche (segundo tomo)*, p. 131.

³² *Ibid.*, pp. 136-137.

³³ Heidegger, «La época de la imagen del mundo», p. 65.

Ser es la representatividad puesta en seguro en el re-presentar calculante, por medio del cual se asegura el hombre el proceder en medio del ente, la investigación de este, su conquista, dominio y puesta a disposición, de manera que él puede ser amo de su propio aseguramiento y de su propia seguridad³⁴.

El cálculo le permite al polo representador estar seguro por adelantado de su certeza y operar así una objetivación del ser: se dispone todo ante sí de manera que el ser humano puede estar seguro de lo ente. Por tanto, mientras que el hombre se convierte en el ente destacado que ostenta una primacía con respecto a lo demás, el resto de los entes son sometidos al mencionado proceso objetivador que se deriva de la autofundamentación del sujeto como medida de lo que puede ser tenido como verdadero: «lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar. El re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado»³⁵.

Esta comprensión de lo ente en tanto que aquello que es y solo puede ser desde el disponer del *subiectum* es la propia de la concepción del mundo como imagen. En ella se alberga una decisión esencial con respecto a lo ente tomada por el ser humano, que dispone cuál es el modo en el que hay que situarse ante lo ente: solo lo objetivo *es*. A su vez, esta objetivación es la que caracteriza al conocimiento en su decantación moderna, es decir, como investigación. Esta calcula lo ente, por adelantado en su futuro transcurrir o como pasado *a posteriori*, y de esta forma lo dispone³⁶. En consecuencia, apostilla Heidegger, el conocimiento en tanto que investigación «le pide cuentas a lo ente acerca de cómo está a disposición de la representación»³⁷. La posición dominadora de lo ente que adquiere el ser humano en tanto que *subiectum* al imponer las condiciones de lo verdadero se manifiesta de manera clara en las características de la investigación de los hechos naturales. Dada la necesidad de la exactitud, entendida ahora como rigor, la «fijación de los hechos» y la demostración de la «constancia de su variación» se convierte en la regla que guía el método, y la «constancia de la transformación» en su ley implícita. Por ello, la investigación de hechos naturales se comprende como «exposición y preservación de reglas y leyes» y la descripción del comportamiento de objetos de acuerdo con ellas adquiere la forma de una «aclaración». En consecuencia, sostiene Heidegger, la innovación de la ciencia moderna con respecto a la experiencia no consiste

³⁴ Heidegger, *Nietzsche (segundo tomo)*, p. 140.

³⁵ Heidegger, «La época de la imagen del mundo», p. 86.

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

³⁷ *Ibid.*, pp. 71-72.

en que haberla introducido en el proceso cognoscitivo, sino en que el experimento pone como base una ley y reproduce las condiciones bajo las cuales un hecho puede ser demostrado por el cálculo³⁸.

Para los propósitos de este trabajo, es necesario subrayar dos aspectos de la interpretación heideggeriana de la modernidad. En primer lugar, la primacía entre los entes que adquiere el ser humano en tanto que *subiectum*, que le permite liberarse de la normatividad revelada al encontrar su autocerteza y que lo legitima para establecer las condiciones de lo verdadero. En segundo lugar, la estandarización de la realidad que implica la conversión de la matemática en modelo de conocimiento, en la medida que es el único capaz de cumplir los requerimientos de exactitud. Esta limitación de lo real se materializa en la comprensión del saber sobre el mundo como explicación y conservación de leyes, lo que otorga carta de realidad a la regularidad y a lo identitario frente a lo nuevo o inesperado. En definitiva, el mundo está a disposición del sujeto.

Mientras que Hegel eleva a Descartes a la categoría de héroe de la filosofía, Heidegger lo considera una pieza fundamental en la constitución de un error: es una figura clave en la historia de la metafísica, comprendida como onto-teología, y en el pensar técnico. Cabe pensar que de esta diferencia de valoración del pensamiento cartesiano podría derivarse un juicio diferente de la filosofía de Montaigne por parte de Heidegger. Ahora bien, a pesar de que podría esperarse que el autor alemán hubiera mostrado cierta simpatía por el carácter meditativo de *Los ensayos*, no se encuentra ninguna referencia a estos en su obra. No obstante, la condena general de la modernidad que realiza Heidegger dificulta esta apreciación. Más adelante se recogerán las propuestas de autores como Grassi o Cerezo que, recogiendo la herencia heideggeriana, matizan su diagnóstico de la época moderna y sí valoran propuestas alternativas a la cartesiana.

B. Los ensayos: un pensamiento que debía ser superado

En cambio, ya entrado el siglo XX, la obra de Montaigne comenzó a ser juzgada como una pieza de cierta relevancia en la gestación de la modernidad. En este sentido, Ernst Cassirer sí considera la obra del bordelés una aportación filosófica de cierta importancia en la historia del pensamiento. El autor sostiene que, a pesar de que Montaigne no aborda «de un modo positivo ninguno de los problemas que [...] surgen»

³⁸ *Ibid.*, p. 67.

en la modernidad, «con él se liberan por vez primera y emprenden su vuelo las fuerzas fundamentales del espíritu que ayudarán a modelar el porvenir»³⁹. La operación filosófica a la que se refiere el autor es la consecuencia que se deriva de la posición que Montaigne defiende en la *Apología de Ramón Sibiuda* con respecto a la razón: al no ser el hombre más que un ser natural que forma parte de la comunidad de los animales, la razón pierde sus títulos de privilegio y se convierte en un precario instrumento de conocimiento sometido a las mismas condiciones naturales que afectan a los demás seres. La clave para Cassirer es que, mientras que los autores renacentistas situaban en esta pertenencia a la comunidad natural «la conciencia de su esencial comunidad metafísica, interior», Montaigne invierte la cuestión y la convierte en el motivo para dudar de toda pretensión de validez del conocimiento humano en cualquier ámbito⁴⁰. De esta forma, a juicio del autor, la filosofía de Montaigne convierte en pertinente la pregunta por las relaciones entre el saber y el creer y subraya la necesidad de fundamentar la ley moral. Por estos motivos, Cassirer le confiere un papel fundamental en la génesis de la modernidad, en la medida en que planteó los problemas a los que esta se enfrentó: «Montaigne no llega a abordar de un modo positivo ninguno de los problemas que ahora surgen, pero con él se liberan por vez primera y emprenden su vuelo las fuerzas fundamentales del espíritu que ayudarán a modelar el porvenir»⁴¹.

Mucho más claro en la atribución de un rol determinante al pensamiento de Montaigne en la historia de la filosofía es Richard Popkin. A su juicio, el escepticismo del autor francés es fundamental para comprender cómo se construye el pensamiento moderno y ante qué nuevos retos responde. Montaigne desvela la carencia de fundamento de todas nuestras creencias y se refugia en el fideísmo, lo que le lleva a formular las tres crisis escépticas a las que se enfrentarán los autores del siglo XVII: la razón es impotente para juzgar sobre la naturaleza divina, no puede encontrar un criterio moral que permita jerarquizar las distintas prácticas y no puede alcanzar ninguna verdad indubitable (conocimiento científico)⁴². En consecuencia, Popkin sostiene que la filosofía de *Los ensayos* es la «matriz del pensamiento moderno», ya que o se refutaba su escepticismo o había que aprender a vivir con él⁴³.

³⁹ Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Vol. I*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 216.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 199-200.

⁴¹ *Ibid.*, p. 216.

⁴² Popkin, R., *History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 55.

⁴³ *Ibid.*, p. 56.

La consideración creciente de la influencia del pensamiento de Montaigne en la modernidad vino apoyada por la edición de Étienne Gilson del *Discours de la méthode* de Descartes. Con esta obra se demuestra la influencia determinante de Montaigne en la gestación del pensamiento cartesiano. El especialista francés refleja en su estudio las huellas de *Los ensayos* en el *Discurso* y cómo, a su juicio, la filosofía cartesiana implica una elevación o superación con respecto a la problemática planteada por Montaigne. Los temas que Descartes toma de Montaigne son numerosos e incluso aparecen expresados de modo casi idéntico. Si bien en algunas ocasiones Descartes critica la posición de Montaigne, en otras la suscribe: la crítica a la concepción de la sabiduría como erudición memorística, el texto como relato de la historia del espíritu, el mundo como un gran libro del que aprender mediante la experiencia, la historia como formadora del juicio, la fuerza de sometimiento del ejemplo y la costumbre o la atribución de lenguaje y pensamiento a los animales⁴⁴. Aun así, la profundidad de la relación es mayor. Gilson estima como decisiva la influencia de Montaigne en la operación filosófica fundamental que la obra presenta, desde el planteamiento de la duda metódica hasta la enunciación del *je pense, donc je suis*. A su juicio, el interlocutor con el que Descartes discute en estas páginas y contra el cual filosofa es Montaigne. Es cierto que la duda cartesiana y la de Montaigne se diferencian tanto en sus fines, como en su método. Descartes duda para encontrar la verdad y para ello descarta todo aquello de lo que no pueda estar seguro, mientras que Montaigne hace lo propio para desvelar la ignorancia humana mediante la multiplicación de las posibilidades probables⁴⁵. No obstante, los motivos para dudar que Descartes presenta, tanto en *Discurso* como en las *Meditaciones*, Gilson sostiene que eran retos muy conocidos planteados por el escepticismo del siglo XVI, liderado por Montaigne⁴⁶. A este respecto recuerda que el propio Descartes lo confiesa en las respuestas a las terceras objeciones y les da el mismo valor que el que tienen las descripciones de las enfermedades en los tratados de medicina, cuya aportación real es hacer posible la cura⁴⁷. No obstante, dado que en Montaigne el escepticismo no es superado, en su pensamiento solo

⁴⁴ Gilson, É., «Commentaire historique», en: Descartes, R., *Discours de la méthode*, París, J. Vrin, 1925, pp. 94, 98, 106, 113, 148, 425-429.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 291.

⁴⁷ *Ibid.* Las referencias a las obras de Descartes se harán siguiendo la siguiente edición de sus obras completas: Descartes, R., *Œuvres complètes*, Adam, C., y Tannery, P., (eds.), París, J. Vrin, 1975. Para ello se utilizará el tradicional método abreviado. A las iniciales AT les seguirán un número romano que indica el volumen y uno arábigo que señala la página. Posteriormente se indicará la edición en castellano. AT VII, 171-172. Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. V. Peña, Madrid, Alfaguara, 1977, pp. 139-140.

encontramos una «sabiduría empírica» obtenida con la frecuentación del mundo, que nos enseña lo que somos y cómo comportarnos para vivir bien en él. En cambio, Descartes consigue solucionar los problemas planteados por Montaigne por la vía de la «reflexión personal sobre el contenido de su propio pensamiento», lo que conduce finalmente a la «ciencia cartesiana». Por esta razón, concluye Gilson, «Descartes se eleva de la primera a la segunda»⁴⁸, como el médico se eleva de la descripción de la enfermedad a la cura.

Leon Brunschvig, en la primera monografía dedicada a la influencia de Montaigne en la historia de la filosofía, le otorga a esta un papel fundamental en tanto que posición que necesitaba ser enfrentada y cuya superación implicó la entrada en una nueva era. A su juicio, la filosofía cartesiana puede ser comprendida como una respuesta al error de *Los ensayos*, lo que solo es posible tras haber sido su discípulo más aventajado. Montaigne parece condenar a la impotencia eterna a la ciencia y a la razón, pero Descartes las rescata de la nada, siendo con él «francamente descubiertas y sólidamente garantizadas, capaces de suscitar en los siglos siguientes el progreso de una espiritualidad auténtica»⁴⁹. El pirronismo de la *Apología* lanzó un desafío que Descartes consiguió superar, pero este paso era imprescindible. Brunschvig recuerda que «la duda universal es la condición primera de la física universal. Y esta duda implica la realidad de un *yo* que toma conciencia de sí en la afirmación de su existencia»⁵⁰. No obstante, a pesar de que la obra de Brunschvig busque paliar el hecho de que tradicionalmente los profesionales de la filosofía no se han ocupado de la obra de Montaigne más que como «diversión», el papel que le otorga en la historia del pensamiento se limita al de influencia de la filosofía cartesiana. Considerada en sí misma desde un punto de vista más general, en ella se expresa el callejón sin salida al que conduce el Renacimiento, al «buscar en el pasado las fuentes de la salvación» y basarse en fuentes diversas que se contradicen mutuamente⁵¹.

⁴⁸ Gilson, É., «Commentaire historique», p. 142. La interpretación de la filosofía cartesiana como superación de la de Montaigne sigue siendo defendida por numerosos especialistas. A pesar de que, como se comentará más adelante, actualmente los estudios sobre Descartes critiquen la lectura de la filosofía del autor en términos de ruptura total con el pasado y subrayen la herencia renacentista y escolástica en sus obras, hay investigadores que inciden en la superación que la primera representa con respecto a las segundas. Así, por ejemplo, Arbib defiende que la experiencia cartesiana del *ego* «palia» la incapacidad de la filosofía de Montaigne para salir de la esfera de lo constituido. A su juicio, el tipo de experiencia que encontramos en *Los ensayos* se encuentra en los textos cartesianos como un mero «auxiliar metodológico» en la búsqueda de la verdad que finalmente Descartes completa con éxito. Cfr. Arbib, D., «Le moi cartésien comme troisième livre. Note sur Montaigne et la première partie du *Discours de la méthode*», en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74(2), 2012, pp. 178–180, <https://doi.org/10.3917/rmm.122.0161>.

⁴⁹ Brunschvig, L., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Éditions de la baconnière, 1942, pp. 114-115.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁵¹ *Ibid.*, p. 140.

Al igual que ocurre con la imposibilidad de completar el proyecto del autorretrato que anuncia el *Aviso al lector*, donde Brunshvig observa la grandeza de Montaigne⁵², la valoración de su filosofía estriba en la confesión del fracaso al que estaba condenada este movimiento, lo que dio pie definitivamente a la superación cartesiana.

La lectura del pensamiento de Montaigne como intento fallido que fue superado por la filosofía cartesiana también se encuentra en la obra de Koyré. Para el autor de origen ruso, en *Los ensayos* se pone en obra una crítica escéptica que va más allá del objetivo inicial del autor, que solo quería combatir la obstinación causada por el fanatismo y la superstición. Sin embargo, Montaigne deshace las supuestas verdades y, ante la posibilidad de encontrar nada verdadero, termina encerrándose dentro de sí en búsqueda de una certeza estable que le permita fundar el juicio, algo que no logrará. Precisamente la grandeza de Montaigne reside, a juicio de Koyré, en su franqueza al reconocer la imposibilidad de encontrar el criterio que buscaba. Por ello, a pesar del fracaso, la consecuencia de *Los ensayos* no es la desesperación, sino la renuncia convertida en sabiduría⁵³. Y a ojos de Descartes, el mejor pupilo de Montaigne para Koyré, el problema de este escepticismo es no haber sido lo suficientemente radical. Es en la intensificación de la duda la que permite que la obra del alumno no sea otro fracaso, sino una victoria⁵⁴.

C. Críticas al sujeto moderno

Paralelamente a la incipiente consideración de Montaigne como el pensador que planteó los retos que la filosofía cartesiana debía superar, la crítica de la modernidad que tuvo lugar en el siglo XX también propició una valoración filosófica de *Los ensayos*. Al ser considerado Descartes el filósofo con el que esta nueva etapa del pensamiento se abre, su filosofía fue el blanco contra el que se batieron muchas de las críticas que se lanzaron contra la modernidad. Si la aparición del sujeto es uno de los hitos que definen a la modernidad filosófica, la concepción del sujeto en Descartes recibió muchas de las acusaciones que se vertieron contra aquella, lo que llevó a identificar el sujeto en Descartes con el sujeto moderno.

En su evaluación de la crisis de la modernidad, Stephan Toulmin considera que una de las razones de la decepción actual con respecto a la modernidad se debe al

⁵² *Ibid.*, p. 47.

⁵³ Koyré, A., «Introduction», en: Descartes, R., *Philosophical Writings*, Ascombe, E., y Geach, P. (ed.), Indianápolis, The Bobbs-Merrill Company, 1971, IX-X.

⁵⁴ *Ibid.*, XIII-XIV

abandono de las cuestiones prácticas de la vida humana por parte de la filosofía, en beneficio del rigor abstracto y la exactitud⁵⁵. Con Descartes se inicia el nuevo modo de filosofar «centrado en la teoría» que exhorta a pensar la naturaleza de modo científico y a utilizar métodos más «racionales» que los del pasado. Todo ello bajo el presupuesto de que existen procedimientos racionales disponibles para todos los seres racionales que son válidos para todas las áreas de estudio⁵⁶.

Para el autor, hay un «optimismo oficial» sobre la modernidad que esconde un profundo error con respecto a sus contribuciones. Se piensa que esta nueva racionalidad permitió que, tras el periodo dogmático de la Edad Media, la filosofía se liberara de la teología y dejara atrás prejuicios y errores. De este modo, la ciencia natural, que había despertado brevemente en la Grecia clásica, volvió a florecer. El método cartesiano permitió que el análisis estuviera a disposición de cualquier ser humano al partir de elementos primitivos de la experiencia. Así, el papel coercitivo de la religión comenzó a diluirse. No obstante, sostiene Toulmin, el final de la Edad Media se había producido ciento cincuenta años antes de las obras de Descartes y Galileo y, cuando comparamos la actitud de estos con el talante de los autores del siglo XVI, es posible afirmar que las contribuciones culturales del siglo XVII responden más a una contrarrevolución⁵⁷ frente al renacimiento que a propuestas liberadoras⁵⁸. La extensión de la educación entre los laicos acabó con el control eclesiástico del saber, pero este cambio se había producido desde, al menos, un siglo antes. El autor recuerda a este respecto que en 1600 la imprenta llevaba funcionando más de un siglo⁵⁹.

A juicio de Toulmin, la estimación del pensamiento del siglo XVII como defensor de la racionalidad frente a la filosofía anterior es necesario matizarla. Si comparamos el pensamiento cartesiano con el de Aristóteles, para quien tanto la teoría como la práctica eran dominios legítimos de análisis racional de acuerdo con los distintos campos de estudio, la diferencia es clara. Para el autor griego cada disciplina recurre a tipos de argumentación distintos, según su propia naturaleza, y en cada una de ellas es posible obtener un grado de certeza diferente. En cambio, Descartes estrechó los límites de la

⁵⁵ Toulmin, S., *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, trad. B. Moreno Carrillo, Barcelona, Ediciones Península, 2001, p. 19.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 33-35.

⁵⁷ Desde este punto de vista la filosofía cartesiana implica una contrarrevolución con respecto al potencial liberador del pensamiento de *Los ensayos*. En la siguiente sección se abordará con más detenimiento el lugar que Toulmin reserva para Montaigne.

⁵⁸ Hardt y Negri defienden una interpretación análoga en su capítulo titulado «Dos Europas, dos modernidades», *cf.* Hardt., M y Negri, A., *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 73-92.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 39-44.

racionalidad a argumentos teóricos que proporcionaban una certeza cuasi geométrica. Toulmin sostiene por ello que, al sancionar solo las demostraciones formalmente válidas, Descartes terminó por transformar el lenguaje de la razón⁶⁰.

La reducción de los ámbitos de la razón ilegitimó el interés filosófico por aspectos del saber práctico que fueron expulsados de la reflexión filosófica: el oral, el particular, el local y el temporal. Para el autor, antes del encumbramiento de la filosofía cartesiana, las condiciones externas que hacían convincentes los enunciados, de cuyo estudio se ocupa la retórica, eran tan aptos para el estudio filosófico como las concatenaciones de enunciados. En cambio, la filosofía cartesiana propició el desdén de este aspecto del saber humano y con él del interés por el oral. En cuanto a la filosofía moral, desde Aristóteles hasta el Renacimiento, las cuestiones morales se habían dilucidado con base en estudios de casos concretos. Desde este punto de vista el bien no es independiente de las circunstancias concretas. En cambio, aunque Descartes reconoció el valor de esta experiencia moral legada por la tradición, expresó su deseo de que la ética alcanzara en el futuro el estatuto de la teoría formal, por lo que el examen de casos particulares terminó siendo ajeno a la ética, que se vio abocada al estudio en exclusiva de lo universal⁶¹.

Del mismo modo, el valor que para la reflexión filosófica tenían saberes como la etnografía o la historia cambió drásticamente en el siglo XVII. Descartes comenta en el *Discurso* su decisión de viajar por el mundo, pero Toulmin señala que a la vez el autor piensa que «la historia es como viajar por el extranjero. Amplía la mente, pero no la profundiza»⁶². El conocimiento de casos concretos no redundaba en una mejor comprensión filosófica, esta solo se ocupa de ideas y principios abstractos. Una vez que estos son conocidos, entonces los casos particulares son iluminados. Igualmente, si para los humanistas renacentistas y para los teólogos medievales, el modelo de la práctica racional era el derecho, a partir del XVII este pasó a ser las ciencias exactas. En el primer caso era fundamental el nexo entre la racionalidad práctica y la temporalidad, pero en el segundo, los aspectos temporales fueron eliminados en favor de principios atemporales válidos para cualquier época. Así, lo transitorio fue desvalorizado y dejó su lugar a lo permanente como centro de la preocupación filosófica⁶³.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 46-48.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 60-62.

⁶² *Ibid.*, p. 63.

⁶³ *Ibid.*, pp. 63-65.

¿Por qué se produjo este movimiento intelectual protagonizado por Descartes al que Toulmin llama «Contrarrenacimiento»? Con independencia de la influencia que la muerte de Enrique IV tuviera en la vida del filósofo, este acontecimiento cercenó las posibilidades de tolerancia religiosa que habían florecido en el siglo anterior. La Guerra de los Treinta años se desencadenó y pronto se identificó al escepticismo renacentista con el caos en el que estaba sumida la sociedad. Ante esta situación insostenible, era urgente poner fin a las disputas teóricas que habían llevado al conflicto y para ello era necesario encontrar una certeza indubitable, un conocimiento cierto cuyos fundamentos nadie pudiera negar⁶⁴.

Toulmin, después de plantear la hipótesis de la existencia de una tradición alternativa a la fundada por Descartes, que inicia Montaigne y que sí da cuenta de los valores representativos de la modernidad, confiesa que la recepción de Descartes fue unilateral y que no hizo justicia a la totalidad de su obra. Es cierto que el proyecto de reconstrucción de todos los ámbitos del saber sobre cimientos firmes y claros aparece explícitamente en las *Meditaciones*, pero en los *Principios* no se exige certeza lógica a la investigación sobre la naturaleza, es suficiente con certeza moral. Enfrentados a un «código» cuyo significado no conocemos, es suficiente con alcanzar una interpretación con sentido que concuerde con la explicación que damos al resto de fenómenos relacionados⁶⁵. Sin embargo, apunta el autor, tras la cerrazón doctrinal que supuso el Concilio de Trento, a los teólogos no les interesó su filosofía natural ya que podía abrir la puerta al deísmo, pero se comprometieron con la exigencia de una certeza absoluta. De esta manera, la teología y el racionalismo se aliaron propiciando una «descontextualización» de la filosofía que no es imputable totalmente a Descartes⁶⁶.

En una línea similar, Charles Taylor afirma que de la filosofía cartesiana se deriva un yo desvinculado. Con el autor de las *Meditaciones*, conocer la realidad se convierte en poseer una representación adecuada de las cosas. Así, las ideas dejan de tener cualquier sentido óptico y pasan a denotar contenidos mentales: estas dejan de encontrarse y pasan a construirse. Y la corrección de las representaciones depende de su sujeción a los parámetros que se definen desde la naturaleza del pensamiento. Consecuentemente, se adquiere conciencia del dualismo entre alma y cuerpo, y de la propia naturaleza

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 90-92, 99-110.

⁶⁵ Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, pp. 113-118.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 120-123.

inmaterial, percibiendo distintamente la ruptura ontológica entre los ámbitos material e inmaterial y captando el mundo como pura extensión⁶⁷. El mundo, incluido nuestro cuerpo, ha de ser objetivado para poder comprender la naturaleza inmaterial del yo, lo que «significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma forma que los vería un desinteresado observador externo»⁶⁸. El autoconocimiento requiere que nos situemos fuera de nosotros mismos para contemplar desde una perspectiva desvinculada porque el alma cartesiana «descubre y afirma su naturaleza inmaterial objetivando lo corporal»⁶⁹.

En consecuencia, el gobierno de sí cartesiano está estructurado por su comprensión de la racionalidad como capacidad para construir órdenes que satisfagan los parámetros exigidos por la propia racionalidad. Nuestra vida ha de dirigirse de acuerdo con órdenes que satisfagan los criterios de esta razón objetivadora. En el mundo ya no se encuentra ningún orden significativo con cuya adecuación pueda alcanzarse el bien, sino que este es comprendido exclusivamente como mecanismo al ser desencantado. El autor observa en la filosofía cartesiana una íntima solidaridad entre la intuición del mundo como mecanismo y la percepción de este como ámbito de potencial control instrumental. Conjurar la ilusión que mezcla el alma con la materia es, a juicio de Taylor, poseer una comprensión de esta última en términos instrumentales y, por tanto, potencialmente sujeta a control. Esto explica que Descartes no proponga la extirpación de las pasiones, ya que estas son herramientas diseñadas por Dios para que nos ayuden a la conservación de la unión entre el alma y el cuerpo. Ahora bien, la razón ha de dominarlas y conducir las siempre a su fin de acuerdo con su función propia⁷⁰.

El papel central que Descartes otorga a la generosidad también se deriva de esta razón desvinculada. Al entender el trabajo de la razón como control racional, como objetivación del mundo, del cuerpo y de las pasiones, la comprensión de la vida buena y la motivación para alcanzarla solo pueden provenir de la autopercepción que el agente tiene en tanto que se racional. Esta produce una interiorización de las fuentes morales: las virtudes aristocráticas se interiorizan y pasan a ponerse en juego en el espacio del pensamiento. Por tanto, la ética del autor de las *Pasiones del alma* es una ética desvinculada: los parámetros racionales en ocasiones exigirán que tengamos en cuenta

⁶⁷ Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. A. Lizón, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 204-206.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 206.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 207-213.

las disposiciones de las cosas del mundo, pero no porque estas ostenten valor, sino porque lo racional es tenerlas en cuenta, puesto que el único fin es acrecentar el control racional. Ser virtuoso es tener la firme y constante resolución de hacer lo que de acuerdo con nuestro juicio racional sea lo mejor. Así, la corrección del juicio práctico calibra las propiedades del acto de pensamiento, no el contenido de este⁷¹.

D. Montaigne como alternativa a Descartes

Los críticos del sujeto moderno, que cifran en Descartes el símbolo de este, a menudo han encontrado en el pensamiento de Montaigne una alternativa. Sin valorar la adecuación de la lectura de Descartes que estos autores proponen, aspecto que se abordará más adelante, es necesario señalar que dichas propuestas han propiciado una revalorización de la filosofía de *Los ensayos*. Así, el pensamiento de Montaigne deja de ser el obstáculo que Descartes tuvo que superar para iniciar la filosofía moderna y adquiere una relevancia específica para nuestra disciplina.

En *Cosmópolis*, Stephan Toulmin afirma que en el Renacimiento se gestaron aportaciones muy relevantes a la historia del pensamiento que fueron desechadas por la filosofía cartesiana y posteriormente ignoradas por la tradición filosófica al convertir a Descartes en el iniciador de la modernidad, junto a Galileo⁷². La cultura laica del Renacimiento, de la que Montaigne es uno de los principales representantes, está marcada por una tolerancia escéptica, una franqueza educada y una modestia teológica. La investigación sobre asuntos puramente teóricos se complementaba con el cultivo de reflexiones sobre problemas netamente prácticos. Asimismo, la retórica y la lógica se consideran complementarias como fruto de un profundo respeto por las diversas posibilidades racionales de la experiencia humana. Nada humano debía ser ajeno a la filosofía⁷³. Como se ha indicado en la sección anterior, para este autor el tránsito del siglo XVI al XVII supuso un estrechamiento del horizonte intelectual, pues las cuestiones teóricas abstractas, universales y atemporales pasaron a ser las únicas legítimas para la reflexión filosófica. Los filósofos del siglo XVII obraron un verdadero Contrarrenacimiento al limitar la racionalidad a aquello de lo que se podía obtener una

⁷¹ *Ibid.*, pp. 214-220.

⁷² Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, p. 35.

⁷³ *Ibid.*, pp. 52-57.

certeza geométrica⁷⁴. En consecuencia, la filosofía renacentista, y en especial la de Montaigne, representa una alternativa a la cartesiana.

Toulmin defiende que el fin cultural de la Edad Media se produjo con las «ideas emancipadoras» de los escritores del siglo XVI⁷⁵. A pesar de que en el Renacimiento no tuvieron lugar importantes cambios políticos ni institucionales, con él comenzaron numerosos fenómenos modernos⁷⁶. La cultura renacentista fue humanista y laica, emergió con ella un «humanismo vivido» y las humanidades se revalorizaron académicamente. Su crítica a la religión no se traduce por hostilidad, sino que se basa exclusivamente en una modestia teológica heredada de la tradición clásica que pone de manifiesto los límites prácticos e intelectuales del ser humano⁷⁷. Las aportaciones de esta filosofía fueron desordenadas y desde algunos sectores se interpretó como confusión racional lo que en realidad era «profusión intelectual». Para Montaigne, por ejemplo, era preferible suspender el juicio en asuntos teóricos y centrar los esfuerzos en profundizar en el conocimiento de los asuntos humanos y del mundo natural, como la experiencia nos los muestra. Para Toulmin, el respeto por los límites de la racionalidad, la valoración de sus distintas posibilidades, así como la conciencia de los límites de la experiencia humana son las grandes contribuciones de la filosofía del Renacimiento: «nada humano» podía ser ajeno a la reflexión filosófica⁷⁸.

Toulmin piensa que el escepticismo del siglo XVI no puede ser comprendido como un «negativismo destructivo», como es considerado desde Descartes. El escepticismo renacentista no busca tanto invalidar tesis filosóficas como exponer que algunas de ellas trascienden el campo de la experiencia humana y que por tanto no pueden ser afirmadas ni negadas. Su objetivo era más bien ofrecer una nueva actitud con la que enfrentarse a esta indiscernibilidad inherente a la vida y a los motivos humanos. Por esta razón Montaigne afirma que los intentos de encontrar un conocimiento fundado e indubitable sobre ciertos aspectos le parecen fruto de la presunción y la ilusión humanas⁷⁹.

En *Los ensayos* encontramos una filosofía humanista que huye del dogmatismo presuntuoso para lo cual se sitúa en la estela del escepticismo clásico. Explora

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 46-51.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 50.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 53-54.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 58-59.

profundamente distintos aspectos de la experiencia humana sirviéndose de la historia, la literatura o la etnografía. A diferencia de Descartes y Newton, Montaigne no pierde el sueño por la corrección teológica de sus doctrinas, dada la modestia intelectual con la que presenta sus investigaciones. En cuanto a su concepción del sujeto, rechaza la desvinculación de las actividades mentales y los fenómenos corporales, denunciando el desprecio al cuerpo que han defendido algunos pensadores. Además, difumina la línea que separa los procesos voluntarios de los involuntarios dado que no podemos establecerla con seguridad. El ámbito de lo que está bajo nuestro control no delimita lo que somos en tanto que individuos⁸⁰. Por ello, el individualismo de ambas filosofías lleva por caminos diferentes: mientras que en Descartes hay «sabor» a solipsismo, al estar el sujeto psicológico atrapado en el interior de su propia mente, en Montaigne no hay la menor traza de este, ya que supone siempre que su experiencia precaria y singular es característica de la humanidad en general. Si para la filosofía cartesiana la «experiencia (de la mente)» es la piedra de toque a partir de la cual se construye el mapa cognitivo del mundo inteligible «en la cabeza», para Montaigne la «experiencia (de la vida)» se da en la frecuentación de otros individuos iguales a él⁸¹. Por esta razón, piensa Toulmin, el inicio de la modernidad no se puede identificar con el racionalismo del *Discurso* o las *Meditaciones*, sino con la *Apología* de Montaigne en la que la reformulación del escepticismo clásico da pie a la modestia práctica y a la libertad intelectual del humanismo que imperaron en el Renacimiento y que son definitorias de nuestra comprensión de la época moderna. No obstante, esta tradición que comenzó Montaigne y que siguieron autores como Erasmo o Rabelais, quedó en segundo plano tras el despunte del racionalismo del siglo XVII⁸².

Esta lectura lleva a Toulmin a afirmar que la mejor reacción posible tras la crítica de la modernidad que ha tenido lugar en las últimas décadas es rescatar esta tradición alternativa pretendidamente olvidada pero que es más productiva para el pensamiento contemporáneo que la que representa Descartes.

En el estudio del surgimiento del sujeto moderno que hace Charles Taylor, Montaigne también representa una línea alternativa a la de Descartes. Con el autor del *Discurso del método*, las ideas pasan a denominar contenidos psíquicos y conocer la

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 68-70.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 73-75.

⁸² *Ibid.*, pp. 75-76.

realidad implica tener la representación correcta de las cosas. Pero las representaciones y sus criterios de validez dependen de las características del acto de pensar mismo. El esclarecimiento del ámbito intelectual, propio del alma, solo es posible gracias a la instauración de una «fisura ontológica» entre lo inmaterial y lo material. El mundo material, incluyendo nuestro propio cuerpo, pasa a ser visto como extensión, lo que conlleva su objetivación y su comprensión como mecanismo sujeto a manipulación instrumental. Así, Taylor sostiene que la filosofía cartesiana descubre la naturaleza inmaterial del alma solo mediante la objetivación de lo corporal y con ello a través de un gesto de desvinculación. El autodomínio consiste para Descartes en que la vida se ajuste a los parámetros construidos por la razón y por ello, tanto el mundo «desencantado», convertido en mecanismo, como las pasiones pasan a ser considerados ámbitos sujetos al control instrumental⁸³. No obstante, el autor encuentra en el pensamiento de Montaigne una postura frente al yo opuesta a la de Descartes. Si este último y Platón son figuras destacadas del ideal de autodomínio, Montaigne, siguiendo la estela de Agustín, presenta un modelo destacado de autoexploración. En el autodomínio se objetiva nuestra naturaleza y se la clasifica como irrelevante para nuestra identidad, y en la autoexploración se indaga lo que somos para establecer dicha identidad, en la medida en que su punto de partida es que no sabemos lo que somos. Taylor sostiene que la diferencia radical que representa Montaigne con respecto a Agustín estriba en que la vuelta a sí no encuentra a Dios, sino la influencia de cierto orden, un significado o una justificación para nuestras vidas⁸⁴.

Las diferentes consecuencias que se derivan de la autoexploración, frente al autodomínio, son de calado. El primer punto que subraya Taylor es que la posición de Montaigne frente al cambio y la transitoriedad es opuesta: acepta su carácter irremediable. La descripción de sí de Montaigne no busca lo universal, sino «perfilar los contornos de la realidad cambiante de un ser». Y esta vida común descrita será tan relevante como cualquier otra porque todo ser humano «lleva la forma entera de la condición humana». Montaigne busca encontrar «paz» en el conocimiento de sus propios límites, de su *maîtrese forme*. El conocimiento de nuestros propios límites es el primer paso para aceptarlos y para vivir de acuerdo con ellos. Pero no se trata de unos límites definidos por un modelo general de ser humano, sino de los míos, de la naturaleza en mí. Así, la

⁸³ Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, pp. 203-210.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 248.

naturaleza nos ayuda a luchar contra la enfermedad de la presunción y a librarnos de lo excesivo y tiránico de las exigencias morales irrealizables. El conocimiento de sí se materializa en *Los ensayos* en el descubrimiento de la propia forma singular y concreta⁸⁵.

Así, a juicio de Taylor, las diferencias entre Montaigne y Descartes son capitales, hasta tal punto que se convierten en pensadores antitéticos. El proceso de autodescubrimiento que se encuentra en *Los ensayos* tiene como fin identificar al individuo en su concreción irrepetible, mientras que la empresa cartesiana busca una ciencia universal del sujeto a partir de su esencia general. Para ello, Montaigne procede socavando la presión de las categorías universales a fin de que salga a la luz la singularidad del yo individual que se explora. El objetivo del pensador de burdeos es deshacer la sujeción de dichas categorías. En cambio, Descartes establece una ordenación conceptual que permite la estandarización de la realidad, que a su vez será base del control instrumental. Así, mientras que la filosofía cartesiana exige una «desvinculación radical de la experiencia habitual», el objetivo del pensamiento de Montaigne es propiciar una vinculación más profunda a nuestra particularidad⁸⁶.

Es necesario señalar que en los influyentes estudios que Ernesto Grassi ha dedicado al humanismo también se defiende la existencia de una tradición alternativa a la tradicionalmente comprendida como moderna. El filósofo italiano defiende que las disciplinas humanísticas, que hacen uso de un lenguaje poético y retórico, fueron expulsadas de la filosofía con Descartes, ya que no contribuían al progreso del conocimiento al enturbiar el pensamiento. Grassi expresa de esta forma la necesidad de eliminar de la filosofía todos los obstáculos que impidan la univocidad del lenguaje y dificulten la construcción de un sistema sustentado sobre principios a priori. Esta línea, a juicio de Grassi, conecta a Descartes con Hegel -de ahí su desprecio del humanismo- y llega hasta la actual filosofía analítica. Con la filosofía cartesiana la filosofía pasa a concebirse como ciencia racional que solo puede alcanzar su forma propia a través de la reflexión y de la Idea. La consecuencia que se deriva de ello es que el humanismo queda marginado en tanto que forma de pensamiento ya que no alcanza la conciencia de la Idea al permanecer demasiado recluido en el mundo de la fantasía y del arte. La reflexión del humanismo está excesivamente ligada a lo concreto, a lo sensible. Consecuentemente, piensa Grassi, Hegel establece que el humanismo recurre a medios auxiliares para

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 249-252.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 253-255.

expresarse de forma sensible debido a su incapacidad para mostrar el pensamiento como pensamiento puro. Por tanto, para la tradición oficial de la modernidad, si la verdad está presente en el humanismo es de forma secundaria o figurativa⁸⁷.

Grassi afirma que la diferencia fundamental entre estas dos líneas de pensamiento estriba en que el problema esencial de la filosofía tradicional es la definición racional del ente (*res*). La palabra (*verbum*) debe concordar con una definición racional y constante del ente porque el lenguaje ha de reflejar sus características identitarias. Es la referencia a un objeto la que acredita la adecuación del lenguaje. Una ontología identitaria, propia de la metafísica de la presencia, como fundamento del lenguaje imposibilita el significado múltiple y figurado⁸⁸. En cambio, el humanismo comienza su reflexión con el problema de la palabra como espacio en el que «se experimenta la interpelación existencial del ser». El humanismo se plantea como punto de partida «dónde, cuándo, cómo y en qué forma de lenguaje» el ser humano experimenta en su existencia la «interpelación del ser». Ya no hay que juzgar la palabra de acuerdo con su adecuación racional al ente, sino como «desocultamiento» de la interpelación del ser que se presenta en su situación concreta. De ahí la importancia de la metáfora y la ironía en este lenguaje «originario», en la medida en que «todo ente desocultado remite a algo que no es él». Así se comprende bajo una nueva luz el rechazo del lenguaje racional y unívoco con el que sueña el racionalismo, ya que es inoperante para realizar esta función filosófica: no puede dar cuenta de la facticidad de la interpelación del ser⁸⁹. Esta tradición humanística que a juicio de Grassi comienza con Dante, no solo vuelve a florecer con Vico, sino que se mantiene viva en el siglo XVII con autores como Baltasar Gracián y Emanuele Tesauro⁹⁰.

Ernesto Grassi construye su interpretación del lugar que ocupa el humanismo en la historia de la filosofía a través de un diálogo con la lectura heideggeriana. El autor italiano está de acuerdo en las bases fundamentales de la interpretación de Heidegger de la historia de la metafísica, sin embargo, afirma que el humanismo de estirpe no platónica no puede ser incluido dentro de esta. Las tesis fundamentales que Grassi comparte son la unidad temática de la metafísica y su continuidad histórica. La primera viene dada por la pregunta por la entidad esencial del ente y la unidad de su fundamento que se resuelve en

⁸⁷ Grassi, E., *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, trad. M. Canet, Barcelona, Anthropos, 1993, pp. 19-22.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 26-28.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 177-179.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 192.

la cuestión fundamental de la esencia del ser del ente en cuanto ser. La continuidad histórica de la metafísica es fruto del despliegue de esta posición primera y tiene por resultado el señorío de la técnica en el mundo contemporáneo. Grassi comparte con el autor alemán que el canon occidental de pensamiento está vertebrado por estas dos tesis, pero sostiene que en sus márgenes existen otras tradiciones alternativas que dinamitan esta conceptualización.

De la concepción de la verdad como *aletheia* se deriva la preeminencia de la palabra poética sobre el conocimiento racional. En este último, defiende Heidegger, está presente una concepción de la verdad como adecuación, es decir, la necesidad de que el pensamiento se oriente al objeto del que debe dar cuenta. Esta operación a su vez es posible porque la cosa está ya orientada hacia la idea, de la cual es solo un ejemplar. Por tanto, en el fondo el pensamiento debe orientarse también hacia la idea, de la cual depende. La idea, y todas las formas que esta ha tomado a lo largo de la historia, es la razón de la verdad. Ahora bien, Heidegger sostiene que toda adecuación presupone una apertura anterior. La verdad en sentido originario es este lugar abierto que se va abriendo, es des-ocultamiento. Y mientras que el pensamiento racional solo es capaz de establecer relaciones entre los entes ya constituidos, el pensamiento poético puede abrir por primera vez un lugar en el que los entes pueden manifestarse y ocultarse. Pero a diferencia de Heidegger, para Grassi no solo será posible abrir estos espacios en lengua alemana o griega, sino también en las creaciones latinas de autores como Mussato, Dante, Boccaccio, Gracián, Vives o san Juan de la Cruz. En esta tradición distinta opera una concepción del lenguaje dirigida por la teoría del ingenio que, a diferencia de la razón, desecha los conceptos rígidos y está abierta a lo nuevo y a lo imprevisto a través de la metáfora⁹¹.

Es cierto que Grassi no menciona a Montaigne entre los integrantes de esta modernidad otra, pero dados los presupuestos que le permiten identificarla, el autor de *Los ensayos* puede contarse sin ninguna duda entre ellos. La presencia de la metáfora y la ironía en la obra del autor bordelés son una constante que, de hecho, se encuentra entre las causas de la no consideración de su discurso como filosófico. Además, si atendemos a las características del ensayo como género, este ha sido definido por varios autores,

⁹¹ Pérez Paoli, U., «Introducción. Ernesto Grassi y su reivindicación del humanismo frente a Heidegger», en: Grassi, E., *Heidegger y el problema del humanismo*, trad. U. Pérez Paoli, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. XVII-XXVII.

entre los que se encuentra Pedro Cerezo, como un género híbrido. El ensayo es filosófico por su «voluntad de verdad», una verdad fragmentaria y provisional que «solo es posible mediante la decisión existencial del que la ha posibilitado» y por tanto escapa de toda tentación universalista. La meta de esta voluntad de verdad inquisitiva es someter a prueba lo que al ser humano se presenta bajo la etiqueta de «instinto, autoridad o creencia». Pero, a la vez, el ensayo es literario en cuanto en él hay una «voluntad de estilo, es decir, la captura artística de la experiencia». De forma análoga a la obra de arte, en el ensayo concurren la exposición de la historia de un yo con la construcción de un mundo, en él se da forma a un tipo concreto de subjetividad que participa en y refleja «el carácter dramático de toda vida humana»⁹².

Montaigne afirma en reiteradas ocasiones que su lenguaje es simple, natural y sin adornos⁹³, que escribe como habla al primero que se encuentra⁹⁴. También censura la retórica por turbar al juicio y corromper la esencia de las cosas⁹⁵. Además, el autor observa una correspondencia entre la forma de expresión y la forma de pensar, según la cual el lenguaje oscuro es muestra de falta de comprensión⁹⁶, mientras que los discursos vivos y profundos son prueba de pensamientos excelentes⁹⁷. Como los estudios literarios se han encargado de poner de manifiesto, la presencia de figuras retóricas en el texto es muy notoria, en muchos de los casos con el objetivo de exacerbar el efecto de naturalidad⁹⁸. En otro sentido, si tenemos en cuenta la estructura del texto, sus continuas desviaciones y comentarios, así como sus diferentes que marcan los añadidos de las sucesivas ediciones, este da cuenta de un pensamiento en libertad que muestra así el carácter de lo real: siempre en tránsito, inaprehensible de manera definitiva. De esta manera, la fidelidad de la obra a su propio fin requiere un uso del lenguaje que subvierta las leyes de la lógica y que esté siempre abierto al cambio y a la emergencia de lo nuevo⁹⁹.

⁹² Cerezo, P., «El espíritu del ensayo», en García Casanova, J. F., (ed.), *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*, Granada, Comares, 2000, pp. 26-29.

⁹³ I, 26, 171.

⁹⁴ III, 1.

⁹⁵ I, 51.

⁹⁶ I, 26, 169.

⁹⁷ III, 5.

⁹⁸ Milhe-Poutingon, G., «Le style du “parler simple et naïf” des Essais» en: *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, 67(1), 2018, pp. 175-90.

⁹⁹ Guerrier, O., «De l'œuf à la poule. L'essai montaignien : la vie, la pensée, l'écriture », en: Née., P., (ed.), *Naissance de la critique littéraire et de la critique d'art dans l'essai*, Paris, Classiques Garnier, 2019, pp. 35-50.

E. Nuevas lecturas de Descartes a través de Montaigne

Durante las últimas décadas se ha venido desarrollando un trabajo necesario y profundo de revisión de la imagen de Descartes que la tradición nos ha legado. La adscripción sin reservas al racionalismo ha provocado una comprensión sesgada de su filosofía. La lectura más extendida de la filosofía cartesiana es producto de un estereotipo más que de una atención pormenorizada a las posiciones del autor.

En este sentido, la obra de Denis Kambouchner *Descartes n'a pas dit* representa un hito paradigmático en el trabajo de revisión de la interpretación tradicional de este autor. Así, por ejemplo, la supuesta desestimación de los sentidos como instrumentos válidos para la vida atribuida a Descartes responde a una lectura parcial del camino por el que transita el pensamiento cartesiano. Los sentidos son rehabilitados en tanto que nos han sido dados por Dios al unir nuestra alma a nuestro cuerpo y en esta medida son una institución de la naturaleza, por lo que es necesario confiar en ellos¹⁰⁰. La filosofía del autor francés también es criticada por reducir lo real a lo claro y lo distinto. Es cierto que son numerosas las ocasiones en las que el autor afirma que lo que concebimos clara y distintamente es verdadero, pero no que *solo* sea verdadero lo que concebimos clara y distintamente¹⁰¹. También se afirma, en esta línea, que el estrechamiento de lo que real que produce la filosofía cartesiana se realiza por medio del establecimiento de las nociones «simples y primitivas», en cuya composición descansa todo nuestro conocimiento a juicio de Descartes. Estas permiten conocer las propiedades de las sustancias que, a juicio del autor, son los cuerpos y las almas. De acuerdo con esta tesis se sostiene que, como propiedades de los cuerpos, conocemos la extensión, la figura y el movimiento, mientras que, para los espíritus, hacemos lo propio con el pensamiento, la intelección, la voluntad y sus diversas formas (los «modos del pensamiento»). A la vez, ciertas propiedades son comunes a los dos, a saber, la existencia, la unidad y el número, y la duración. Ahora bien, ¿la composición de estas nociones simples constituye todo nuestro conocimiento? Las *Reglas para la dirección del espíritu* proporciona la principal prueba textual en la que se apoya esta interpretación. No obstante, apunta Kambouchner, ya que Descartes no explicó de forma detallada cómo se produce su composición, es más adecuado mantener una posición débil: estas nociones deben privilegiarse en la investigación científica, pero es imposible ir más lejos ya que nuestro pensamiento no se

¹⁰⁰ Kambouchner, D., *Descartes n'a pas dit*, París, Les Belles Lettres, 2015, p. 30.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 34.

reduce indudablemente a tipos de agregados de dichas nociones. Además, no solo nos las vemos con cuerpos y espíritus, sino también con la estrecha unión del cuerpo y el espíritu y los fenómenos que le son específicos: las sensaciones, el movimiento voluntario, las pasiones, etc. En la última etapa de su obra, especialmente en los *Principios* y en la correspondencia, se pondrá de manifiesto que el dominio de los acontecimientos del mundo humano es de capital importancia para el pensador francés y no debe darse por sentado que la filosofía deba abstenerse de pensarlo porque en él reinen la oscuridad y la confusión. No es posible delimitar, por un lado, la dimensión de lo claro y lo distinto y, por otro, la de lo oscuro y lo confuso. No son propiedades intrínsecas de las cosas ni de nuestras ideas, sino el resultado del trabajo del espíritu al examinar las ideas que tiene para evaluar su conocimiento. Para el autor de las *Meditaciones*, quien haya podido concebir clara y distintamente las cuestiones matemáticas y los principios del conocimiento estará mejor preparado para examinar las cuestiones de la vida práctica con un juicio más acertado. El ámbito de la claridad y la distinción no tiene límites claros y es tarea del ser humano ampliarlo. Ahora bien, esto no quiere decir que haya que exigir el mismo tipo de certeza en la ciencia que en la vida práctica. Además, a colación de la supuesta exigencia omnímoda de claridad y distinción, en el sistema cartesiano siempre habrá verdades más allá de lo que es claro y distinto para la mente humana, como lo son las de la fe¹⁰².

La supuesta exigencia absoluta de claridad y distinción para poder calificar de ciertos nuestros juicios también ha conducido, como se acaba de mencionar, a la extendida creencia de que para Descartes nuestros juicios prácticos son todos inciertos hasta que se complete la moral perfecta a imagen de la matemática. La segunda máxima de la moral provisional parece establecer esta posición:

Mi segunda máxima consistía en ser lo más firme y lo más decidido que pudiera en mis acciones, y en seguir con no menos firmeza las opiniones más dudosas, una vez determinado a ello, que si hubieran sido muy seguras. Imitaba en esto a los viajeros que, extraviados en algún bosque, no deben vagar dando vueltas, de un lado para otro [...], sino caminar siempre lo más directamente que puedan hacia el mismo punto [...]; pues, de este modo, si no llegan precisamente allí donde desean, acabarán llegando al menos a algún lugar en el que probablemente estarán mejor que en medio del bosque. [...] Cuando

¹⁰² *Ibid.*, pp. 35-42.

no está a nuestro alcance discernir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables¹⁰³.

De aquí se extrae la idea de que, hasta que no se complete el edificio del conocimiento, en la vida práctica estamos perdidos como dichos viajeros. No obstante, a juicio de Kambouchner, Descartes no está abordando aquí un problema moral, sino técnico. La primera máxima de la moral provisional aconseja la necesidad de obedecer las leyes y las costumbres del país, las cuales son explícitamente manifiestas y extensamente conocidas. Si además tenemos en cuenta que en toda la obra el autor se muestra como un hombre decidido a hacer todo lo que le parezca mejor y de esta forma a procurar el bien de todos los hombres, los problemas morales quedan fuera de la discusión al estar seguro de su virtud.

Ahora bien, cuando nos vemos enfrentados a la necesidad de decidir cuál es el bien o el mal, es decir, cuando el problema es realmente moral, ¿cuál es la posición cartesiana? En *Las pasiones del alma*, Descartes sostiene que podemos conocer con exactitud los efectos de algunas acciones físicas o morales, pero no siempre tenemos acceso a «todas las causas que contribuyen a cada efecto»¹⁰⁴. Por esta razón, Descartes recoge en *Los principios de la filosofía* otro tipo de certeza que no es absoluta, sino «moral». Esta es «suficiente para regular nuestras costumbres, o tan grande como la que tenemos acerca de las cosas de las que no tenemos costumbre de dudar en relación con la conducta de la vida»¹⁰⁵. Mientras que en la metafísica y en la ciencia lo probable no tiene ningún valor, en la vida práctica a menudo la decisión basculará entre probabilidades más o menos elevadas. Como ejemplifica Kambouchner, no podremos tener una certeza metafísica de que la manzana no ha sido envenenada, pero tenemos una certeza moral que es suficiente para acceder a comérsela. Si las decisiones de la vida práctica requirieran del agente una certeza basada en los criterios de claridad y distinción, la vida no sería vivible¹⁰⁶.

El proyecto de revisión de las posiciones atribuidas generalmente a Descartes que muchos autores han emprendido, además de atender a los aspectos mencionados, ha abordado la ruptura total de la modernidad con la tradición, uno de los mitos que más

¹⁰³ AT VI, 24-25; Descartes, R., *Discurso del método*, trad. E. Bello, Madrid, Tecnos, 2008, pp. 34-35.

¹⁰⁴ AT XI, 438; Descartes, R., *Las pasiones del alma*, trad. J. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 1997, p. 216.

¹⁰⁵ AT IX, 2 323; Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintas, Barcelona, RBA, 2002, p. 411.

¹⁰⁶ Kambouchner, *Descartes n'a pas dit*, pp. 177-185.

presencia han tenido en la historia de la filosofía. Esta idea ha venido incentivada, en parte, por las numerosas ocasiones en las que el propio Descartes afirma que su obra representa un comienzo radical. En este sentido se han puesto de manifiesto las profundas deudas del autor del *Discurso del método* con los debates propios de la escolástica, el Barroco¹⁰⁷ y el Renacimiento. Una estrategia especialmente relevante para nuestro propósito ha sido el estudio de las múltiples coincidencias o similitudes, cuando no directamente herencias, entre la filosofía de Descartes y la de Montaigne¹⁰⁸. Lo valioso de estas investigaciones estriba en que su enfoque se ha alejado de la visión lineal y acumulativa de la historia de la filosofía que justificaba el relato de la superación cartesiana del pensamiento de Montaigne o que veía en este último una línea alternativa a la de la modernidad. Estos trabajos han mostrado que la modernidad, que ha sido objeto de una crítica feroz en la época contemporánea, es más plural de lo que la tradición ha mostrado y todavía hoy es posible una lectura fértil de la misma.

En cuanto a la concepción del hombre que hay en Descartes, diversos investigadores han señalado sus profundas deudas con el Renacimiento. El autor francés, y en general la modernidad, expresa una profunda confianza en las capacidades naturales del ser humano, que son «perfectas en su tipo», lo que lo conecta con la cuestión de la *perfectio hominis*. Faye afirma que esta confianza aparece en Montaigne y se transmite a Descartes. El autor de *Los ensayos* se aplica el término «humanista» para diferenciarse de los teólogos; distinción que, a juicio de este investigador, coincide con la que establece entre conciencia y devoción. En esta línea, además de atender a la crítica de la presunción del hombre que aparece en la *Apología*, Faye recuerda que en *Los ensayos* se insiste en repetidas ocasiones en el extremo grado de perfección de Sócrates. Dicha diferencia fundamental expresa la positividad de la conciencia reflexiva y se transmitió a Descartes, llevándole a afirmar, en la cuarta meditación, que no es posible para Dios otorgar al

¹⁰⁷ Cfr. Barroso, Ó., «Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el Barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana», en: *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, 11, 2017, pp. 29-46. <https://doi.org/10.5209/inge.58300>; Barroso, Ó., «La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39, 2022, pp. 203-213, <https://doi.org/10.5209/ashf.77917>.

¹⁰⁸ Existe un intenso debate filológico e historiográfico sobre si Descartes leyó o no a Montaigne. Baudry ha defendido la tesis de que Descartes no tuvo acceso directo a *Los ensayos*. A su juicio, la supuesta presencia de ideas de Montaigne en la obra del autor de las *Meditaciones* se debió al uso de fuentes similares o a su transmisión por terceros. Cfr. Baudry, H., *Le dos de ses livres: Descartes, a-t-il lu Montaigne?*, París, Honoré Champion, 2015. Otros investigadores han defendido la hipótesis contraria tras encontrar pruebas textuales que confirmarían el contacto directo. Cfr. Peretti, F., «Descartes lecteur de Montaigne? Quelques remarques sur l'usage de l'exemple de la jaunisse chez Montaigne et Descartes», en: *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, 66(2), 2017, pp. 107-124.

hombre una facultad que no sea perfecta en su tipo. De esta manera reconoce que se nos ha dado como máxima perfección del hombre la capacidad para evitar el error¹⁰⁹.

Con el advenimiento de la modernidad, la definición aristotélica del hombre como animal racional, deja de ser viable. La conciencia, a través de un ejercicio reflexivo, pone frente a sí las facultades del alma, incluida la razón. Esta ya no determina el estatus del individuo, en la medida en que la conciencia adquiere el poder de evaluar su potencia. De esta forma deja de ser definitoria del carácter de esencia y pasa a ser modo. Esta transformación fundamental que abre la puerta al proyecto de una «ciencia del hombre» es la herencia fundamental que, a juicio de Brahami, Descartes recoge de *Los ensayos*. Es el escepticismo el que lleva a Montaigne a operar este cambio: no constata el *hecho* de que no tenemos acceso a la verdad, sino que afirma la imposibilidad de derecho de confiar en la evidencia como un producto de la razón, a pesar de que desde un punto de vista psicológico sea indubitable. Y dado que el hombre no puede ser caracterizado por la razón, lo hace por su conciencia, y en este sentido podemos hablar de sujeto, a pesar de que en Montaigne no se haya dado el paso a la sustantivación del yo. A su vez, Descartes convierte la separación entre conciencia y razón en el motor de su pensamiento cuando descubre el primer principio en las *Meditaciones*. Tras la neutralización de la razón que implica la puesta en duda de las verdades matemáticas hace su aparición el *ego* entendido como *res cogitans*. El pensamiento entendido como conciencia se eleva hasta principio ontológico y epistemológico. En el mismo gesto, la razón pasa a ser un modo más del pensamiento junto con la imaginación o la sensación y, de esta forma, el hombre deja de definirse como animal racional¹¹⁰.

De aquí no se deriva que ambos autores otorguen el mismo estatus a la razón, ya que la evalúan de forma distinta. En las *Meditaciones*, Descartes pone en duda las evidencias matemáticas porque de hecho no son evidencias: no es imposible que un Dios omnipotente nos engañe. El autor deduce del hecho de la evidencia del *cogito* el criterio de verdad, pero no cuestiona qué garantiza la validez objetiva de las evidencias subjetivas, la cual quedará asegurada finalmente por Dios. Posteriormente esto lleva al autor a establecer una cuasi-identidad entre *res cogitans* y *ratio*: lo único que nos permite

¹⁰⁹ Faye, E., «Descartes, the Humanists, and the Perfection of the Human Being», en: Muratori, C., y Paganini, G., *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, Cham, Springer, 2016, pp. 155-167, https://doi.org/10.1007/978-3-319-32604-7_9.

¹¹⁰ Brahami, F., «Conscience et raison: l'humanité chez Montaigne et Descartes», en: Panichi, N., Raghianti, R., y Savorelli, A., (eds.), *Montaigne contemporaneo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 159-162.

distinguir un alma es la razón y el lenguaje. No obstante, esta conclusión solo ha sido posible mediante la separación de ambas. En cambio, Montaigne socava el derecho de la conciencia a tener por verdad una evidencia indubitable y de ahí deduce una regla anticartesiana: debemos recordar que lo que hemos creído evidente ha resultado no serlo. De esta forma, al contrario que Descartes, constata que la razón no puede fundarse a sí misma. Así, Brahami cree que, mientras que Descartes sería la fuente principal del idealismo trascendental, Montaigne, al atenerse al plano de las representaciones, provee la matriz del acercamiento fenomenológico de la filosofía moderna de orientación pluralista¹¹¹.

Estas observaciones han conducido a algunos especialistas a afirmar que Montaigne es el iniciador de la modernidad. La separación entre conciencia y razón que el autor formula y que Descartes recoge, tiene como consecuencia el descubrimiento de sí como un punto de vista irreductible a partir del cual «hay mundo», es decir, la centralidad de la primera persona. El sujeto pasa a estar por tanto en el centro de todo lo que se dice y, por esta razón, *Los ensayos* tienen como tema su autor, a pesar de que aborden temas no directamente relacionados con Montaigne: el yo siempre está en el margen. La toma de conciencia de este proceso es la gran contribución a la historia de la filosofía de *Los ensayos* y con ella se abre la modernidad. Así, la relación entre la filosofía de Montaigne y Descartes no solo no puede entenderse como superación de la segunda con respecto a la primera, sino que ha de enmarcarse en la apertura del paradigma moderno de pensamiento¹¹².

La herencia de Montaigne en Descartes en lo relativo a la comprensión del cuerpo, de las pasiones y de la experiencia que numerosos especialistas han señalado ha transformado enormemente la visión del autor de las *Meditaciones* y es de especial relevancia para nuestro propósito. Estas investigaciones han mostrado que el supuesto yo desvinculado que emergía como sujeto de la modernidad no hacía justicia a la propuesta cartesiana. Así, la toma de distancia con respecto a la antropología aristotélica lleva a Montaigne a considerar de forma diferente el alma y el cuerpo, a negar la primacía de la primera con respecto al segundo y a revalorizar filosóficamente la cuestión de su unión. Algunas de las reflexiones mediante las cuales Montaigne construye su posición también se encuentran en el corpus cartesiano. La consideración del dolor como dependiente del

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 162-172.

¹¹² De Souza, T., «Regard sur soi, l'esprit qui connaît: figures de la subjectivité chez Montaigne et Descartes», en: *Montaigne Studies*, 25, 2013, pp. 31-38.

espíritu y, a la vez, necesariamente unido al cuerpo en la medida en que un mal funcionamiento de este puede extinguirlo, o la experiencia de los movimientos involuntarios del cuerpo, son hitos fundamentales en la crítica del paradigma aristotélico que se encuentran en *Los ensayos* y que Descartes recoge¹¹³. También se ha subrayado que la filosofía de Montaigne funcionó como una precursora del estudio anatómico en el que se basaron los moralistas del XVII y, concretamente, se ha visto en él un precursor del mecanicismo por su uso de la idea de «resorte». Este concepto le permitió dar cuenta del mecanismo interno que los regula y nos conduce y que, en lo esencial, nos es desconocido¹¹⁴.

La lectura tradicional de la filosofía cartesiana ha defendido que esta no añade nada en términos morales ya que es feudataria de la negación del cuerpo propia del estoicismo. Sin embargo, en sus últimos trabajos Descartes propone una terapia de las pasiones que no busca en ningún caso su eliminación, sino más bien su moderación a través de estrategias de hábito:

No soy de la opinión de que se las deba despreciar del todo, ni siquiera de que debamos eximirnos de tener pasiones; basta con que las sometamos a la razón; y, cuando las hemos domado así, a veces son tanto más útiles cuanto más se inclinan al exceso¹¹⁵.

Para la virtud es indispensable distinguir entre los deseos que dependen de nosotros y los que no, pero la razón es impotente a la hora de eliminar las pasiones, por lo que su propuesta pasa por contrapesar las que no nos beneficien con aquellas que sí lo hagan a través del hábito¹¹⁶.

Es posible que Descartes se viera fuertemente influido en este punto, quizá indirectamente a juicio de Raga, por la «condición humana pasional» que defiende Montaigne¹¹⁷. El autor de *Los ensayos*, frente a la tradición hilemórfica, presta especial atención a la autonomía del cuerpo con respecto al alma en aras de manifestar la falta de

¹¹³ Raga, V., «Una condición extraordinariamente corporal. Del *moi* de Montaigne al *vrai homme cartésiano*», en: *Daimon*, 82, pp. 149-150, <https://doi.org/10.6018/DAIMON.352911>.

¹¹⁴ Céard, T., «Montaigne anatomiste», en: *Cahiers de l'AIEF*, 55(1), 2003, pp. 307-308, <https://doi.org/10.3406/CAIEF.2003.1501>.

¹¹⁵ AT IV, 287. Descartes, R., *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Lomba, P., (ed.), Tecnos, Madrid, 2020, p. 158.

¹¹⁶ AT IV, 296. Descartes, R., *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, p. 161.

¹¹⁷ Raga, «Una condición extraordinariamente corporal», p. 148.

control del sujeto con respecto a sí mismo¹¹⁸. A diferencia de los estoicos, Montaigne no cree que las pasiones nazcan del juicio y que por tanto puedan erradicarse como consecuencia de un proceso reflexivo, sino que brotan de procesos fisiológicos independientes del juicio. Este a su vez se ve afectado por ellas continuamente, influencia que no puede ser erradicada, pues las pasiones son los medios que nos ha dado la naturaleza para preservar nuestra vida y, con ella, su obra¹¹⁹. Si la razón es incapaz de ejercer un control directo sobre las pasiones, la propuesta de Montaigne consiste en la moderación de estas mediante su compensación a través de otras pasiones y del hábito. Esta fue la gran originalidad de Montaigne en la consideración del elemento pasional del ser humano. Su aportación tuvo gran influencia en la filosofía de los siglos XVII y XVIII, incluida la obra de Descartes¹²⁰.

Es esta influencia de la antropología de Montaigne en la de Descartes la que se ha revelado fundamental para matizar, si no corregir, la concepción del yo aislado que habitualmente se le critica al autor del *Discurso*. El fin del esquema hilemórfico lleva consigo la revalorización del papel y la autonomía del cuerpo con respecto al alma. Las pasiones pasan a comprenderse como un elemento intermediario entre el cuerpo y el alma, son afecciones provocadas por el cuerpo que se sienten en la conciencia, o producidas en la mente, pero dirigidas al cuerpo. El elemento pasivo de las pasiones y emociones hace imposible la concepción del espíritu como un mero observador de los procesos que le ocurren al cuerpo. Una lectura detallada de la obra de Descartes hace ver, como se ha indicado en la crítica cartesiana, que la pasividad de las pasiones es un modo de la *res cogitans*¹²¹. En las *Meditaciones metafísicas* se señala explícitamente que el *cogito* imagina y siente, no solo piensa o quiere¹²². En los *Principios de la filosofía*¹²³ y en la correspondencia con Isabel¹²⁴, Descartes explica que la imaginación y la emoción son modalidades del alma que necesitan al cuerpo para poder desarrollarse. Así, el *vrai*

¹¹⁸ Para un estudio del papel de las pasiones en la filosofía y en la antropología de Montaigne, *cfr.* Ferrari, E., *Montaigne: une anthropologie des passions*, París, Garnier, 2014.

¹¹⁹ I, 3, f15, e19. Las referencias a *Los ensayos* se harán siguiendo las siguientes ediciones: Montaigne, M., *Les Essais*, Villey, P. y Saulnier, V.-L. (eds.), París, PUF, 2004 y Montaigne, M., *Los ensayos*, trad. J. Bayod, Barcelona, Acantilado, 2007. El método usado será: el número romano indicará el libro, el primer número arábigo el capítulo, el número arábigo precedido por una «f» señalará la página en la edición francesa y el antecedido por una «e» hará lo propio con la edición en castellano. En el apartado dedicado a la metodología se justifica el uso de ambas ediciones.

¹²⁰ Raga, «Una condición extraordinariamente corporal», p. 146-147.

¹²¹ Marion, J.-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, París, PUF, 2013, pp. 23-25.

¹²² AT IX, 23. Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 27

¹²³ AT VIII, 25. Descartes, *Los principios de la filosofía*, p. 53.

¹²⁴ AT III, 665. Descartes, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, p. 94.

homme, la unión de cuerpo y alma hunde sus raíces en el elemento pasional o emotivo: gracias a las pasiones somos uno con nuestro cuerpo. El alma se ve afectada por el cuerpo y nuestro cuerpo siente en la medida en que está unido a un alma que padece. Por tanto, teóricamente podemos concebir el cuerpo independientemente del alma o viceversa, ahora bien, en el plano práctico en el que se desarrolla la vida es imposible¹²⁵.

Los estudios que han subrayado la importancia de los textos en los que Descartes se ocupó del aspecto práctico y experiencial de la vida, sobre todo en la última etapa de su obra, han matizado severamente la atribuida relación de control y disposición que el sujeto cartesiano se dice que establece con el mundo. Las sinergias entre las antropologías de Montaigne y Descartes tienen importantes consecuencias que se extienden hasta la concepción de la experiencia que está presente en ambas filosofías.

Llinàs ha puesto de manifiesto la permanencia del sentido de experiencia que usa Montaigne en la filosofía de Descartes. En la *Apología* se establece que la razón es impotente para obtener conocimiento cierto y para justificar su posición Montaigne recurre a la experiencia con el sentido de «vivencia». Tenemos experiencia de errores en los que hemos incurrido por seguir el dictado de nuestros sentidos, por ejemplo. El problema es que no tenemos acceso a ningún criterio que nos permita juzgar nuestras experiencias, por lo que no podemos discernir dónde se encuentra la verdad¹²⁶. En este sentido, es en el ensayo «De la experiencia» donde se encuentran las bases fundamentales de la propuesta filosófica del autor¹²⁷. Aquí Montaigne afirma que la razón tiene múltiples formas, pero que la experiencia no tiene menos. De esta manera critica la jerarquía aristotélica del saber desde un punto de vista epistemológico, al negar el principio de inducción, y ontológico, en la medida en que todas las experiencias son individuales y no pueden ser fijadas. La opción de Montaigne pasa por una revalorización de la experiencia personal, no como aprehensión de la sensibilidad, sino como «padecer algo». Es la experiencia del yo, no dirigida al conocimiento teórico, sino al sentir, al «tener experiencia de» siempre entendida como «experiencia de sí». No tenemos comunicación con el ser, por lo que no podemos conocer las causas ni las consecuencias, pero todas las

¹²⁵ Raga, «Una condición extraordinariamente corporal», pp. 148-149.

¹²⁶ Llinàs, J., «Sobre el concepto de filosofía y experiencia en Montaigne, y su repercusión en Descartes», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 2013, pp. 74-75. <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000032431&name=00000001.original.pdf>.

¹²⁷ Para un estudio detallado de la discusión que el ensayo entabla con la filosofía aristotélica, *cfr.* Carraud, V., «De l'expérience: Montaigne et la métaphysique», en: Carraud, V., y Marion, J-L. (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, pp. 49-87.

experiencias son provechosas pues nos abren el ámbito de lo posible¹²⁸. El conocimiento de sí, desde la perspectiva de la experiencia de sí, no proporciona ningún conocimiento estable ni seguro, pero nos permite mitigar nuestras debilidades al transformarse en prudencia. Esta experiencia imperfecta y vana nos permite formar nuestro juicio y regularlos. Este es el sentido de la expresión «c'est ma métaphysique, c'est ma physique»: «de la experiencia externa se pasa a la propia y de la razón universal al juicio personal»¹²⁹. El objetivo de Montaigne es impedir que el ser humano se eleve y situarlo en un lugar adecuado de acuerdo con sus capacidades, para que de esta forma sepa qué esperar de sí mismo para saber vivir de acuerdo con su condición.

El profesor Llinàs sostiene que este concepto de experiencia, presente en *Los ensayos*, juega un papel fundamental en la filosofía de Descartes. Una definición tentativa de experiencia, de acuerdo con el esquema cartesiano, podría ser «aquello que la mente obtiene en relación actual con el objeto», por lo que puede referirse a la percepción sensible, a la observación científica y también a la metafísica y a la conducta. De acuerdo con ello, hay un pasaje fundamental en la correspondencia de Descartes en la que este afirma:

Las cosas que pertenecen a la unión del alma y el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, ni siquiera por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero mucho mejor por el entendimiento ayudado por la imaginación. [...] Es usando solamente de la vida y de las conversaciones comunes, y absteniéndose de meditar y de estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, como se aprende a concebir la unión del alma y el cuerpo¹³⁰.

Mientras que la separación de alma y cuerpo, las dos primeras nociones primitivas, puede concebirse claramente a través del entendimiento, su unión solo es posible a través de la experiencia. Solo a través de la meditación metafísica, de la filosofía, se tiene conocimiento de la separación, pero solo en la experiencia «afilosófica» puede constatarse la unión. El lugar que ocupa la tercera noción primitiva y su forma de conocimiento no transforman la confianza que Descartes tiene en la posibilidad de obtener un conocimiento indubitable. Ahora bien, en la medida en que el autor la

¹²⁸ Llinàs, «Sobre el concepto de filosofía y experiencia en Montaigne, y su repercusión en Descartes», pp. 76-78.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹³⁰ AT III, 691-692. Descartes, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, p. 101.

considera al mismo nivel que las otras dos nociones, este recurso a Montaigne permite matizar la supuesta reducción matemática del mundo y la negación de la realidad sensible que definen a la filosofía cartesiana¹³¹. Al menos hay un ámbito de importancia capital, el de la vida práctica y la moral, en la que tal matematización no es posible, ya que necesitamos recurrir a la experiencia cuyos criterios siempre son probables¹³².

Uno de los aspectos a los que los especialistas han recurrido para criticar la lectura de un yo desvinculado en Descartes es la generosidad. Esta consiste en el conocimiento de que lo que realmente le pertenece al hombre es la libertad de su voluntad, de que solo puede ser alabado o censurado por el uso que haga de ella y en la resolución firme y constante que siente en sí mismo de utilizarla bien, es decir de llevar a cabo cuanto nos parezca lo mejor, de lo que se deriva la más alta estima que un hombre puede tenerse legitimante a sí mismo¹³³. Así, en *Las pasiones del alma* «la generosidad es concebida estructuralmente como una relación, con la intención firme de comportarse bien al establecer dicho vínculo libremente conformado, con el dinero, con uno mismo y, sobre todo, con los otros»¹³⁴. La generosidad se identifica, por tanto, con la virtud y es el elemento a través del cual la filosofía cartesiana abre la puerta a la alteridad¹³⁵ o, al menos, cuestiona el solipsismo de las *Meditaciones*¹³⁶. La generosidad no es una cualidad propia del ser humano, sino un hábito que está llamado a desarrollar. A la vez, la consideración

¹³¹ Llinàs, «Sobre el concepto de filosofía y experiencia en Montaigne, y su repercusión en Descartes», p. 84.

¹³² La similitud estructural entre las propuestas de Descartes y Montaigne ha dado lugar a un debate sobre si la filosofía cartesiana fracasa en su propósito de fundar el conocimiento para poder dirigir correctamente su vida al considerar como máximo grado de certeza la probabilidad en el ámbito de la vida práctica. Desde este punto de vista, sostenido por Lázaro, Descartes supera el pesimismo de Montaigne en lo teórico, pero no así en lo práctico, donde la seguridad no es alcanzable. En cambio, Llinàs ha argumentado que el establecimiento de la certeza moral, probabilística, no implica que el proyecto cartesiano no se cumpla. Al contrario, si atendemos a la descripción del árbol que aparece en *Los principios*, Descartes utiliza el verbo «presuponer» para describir el nexo entre el tronco de la moral y el resto. A juicio del autor, es posible que Descartes utilizara este verbo para evitar que se pensara que la moral se puede deducir de forma mecánica del resto de los conocimientos. En cualquier caso, a pesar de que la máxima certeza posible es probabilística, Descartes está convencido de que un crecimiento en el conocimiento nos hará mejores individuos morales: cuanto más conocimiento tengamos, más fácil será que nuestra conducta sea correcta. Cfr. Lázaro, R., «La vida práctica en Montaigne y Descartes», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 14, 2009, pp. 159-77. Llinàs, J., «La philosophie comme forme de vie : un Descartes montaignien?», en: *Montaigne Studies*, 25, 2013, pp. 169-76. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07023-8.p.0169>.

¹³³ AT XI, 446. Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 226-227. AT IV, 277. Descartes, R., *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, pp. 150-151.

¹³⁴ Raga, «Una condición extraordinariamente corporal», p. 151. Cfr. AT XI, 446 y ss. Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 226 y ss.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ González Romero, F., *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012; Arana, J., *Los filósofos y la libertad: necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Madrid, Síntesis, 2005.

de los demás como seres dotados de una voluntad libre que puede ser utilizada correctamente o no, y que de ello depende su juicio como posibles generosos, impide la supuesta homogeneización de lo real que operaría la filosofía cartesiana y su consideración como meros objetos disponibles.

Este elemento fundamental para la reconsideración de la lectura tradicional del sujeto cartesiano también encuentra un importante precedente en *Los ensayos*. En el libro III, Montaigne sostiene que «se produce, ciertamente, no sé qué satisfacción por actuar bien que nos regocija por dentro, y una generosidad orgullosa que acompaña a la buena conciencia»¹³⁷. Raga ha indicado que, a pesar de que no se encuentre un sistema moral en torno a esta idea en la obra de Montaigne, este sí señala a la buena conciencia y a la intención firme de hacer el bien como las claves de su «ética intencional laxa». Además, como es sabido, el arte de vivir que propone el autor de *Los ensayos* concede un papel central a la libertad de pensamiento y de palabra, así como a los otros sujetos. Por estos argumentos se ha defendido la hipótesis que la posición cartesiana guarda una deuda profunda con la de Montaigne a este respecto¹³⁸.

Las investigaciones comentadas han permitido reconsiderar la lectura tradicional de la filosofía de Descartes, del sujeto cartesiano y, en general, de la modernidad filosófica. Se ha puesto de manifiesto el carácter cuanto menos parcial de la imagen de Descartes que ofrecen algunas de las posiciones críticas con su pensamiento y con las consecuencias que de él se derivarían. Aspectos no considerados como pertenecientes a la modernidad han sido revelados como esenciales en el sistema del autor francés y en su concepción del sujeto. En este sentido, *Los ensayos* de Montaigne han resultado ser un recurso fundamental en la nueva comprensión de Descartes. Esta obra, condenada al exterior de la filosofía durante siglos, juzgada posteriormente como el obstáculo impotente que la filosofía cartesiana superó y revalorizada por los críticos de la modernidad como una propuesta disidente, ha permitido reconsiderar aspectos de la propuesta cartesiana que han resultado ser fundamentales en la matización de la interpretación de esta que la tradición nos ha legado. Así, es posible señalar que el llamado «sujeto moderno» desvinculado, que dispone la realidad y obra una reducción matemática de lo real, no coincide con el sujeto cartesiano. El concepto de sujeto moderno, que ha jugado un papel fundamental en la historia de la filosofía y en la crítica de la modernidad que se ha llevado a cabo durante los últimos años, no hace justicia a la

¹³⁷ III, 2, f807, e1205.

¹³⁸ Raga, «Una condición extraordinariamente corporal», p. 151.

propuesta cartesiana y la presencia de elementos característicos de la filosofía de Montaigne en la obra de Descartes ha ofrecido los argumentos más poderosos a favor de esta posición. El descubrimiento del papel crucial que ostentan estos elementos supuestamente no modernos en la filosofía cartesiana revela nuestra comprensión sesgada de la modernidad y la necesidad de su revisión. Además, este debate sitúa en el centro de la discusión sobre la modernidad a la obra de Montaigne como un autor al que la filosofía debe otorgarle un lugar central, no ya como el obstáculo que la modernidad supera, ni como una alternativa a la misma, sino como una propuesta filosófica moderna de pleno derecho. En este sentido, es posible afirmar que la filosofía de Montaigne no es tanto una alternativa a Descartes, sino la puerta de entrada a una lectura alternativa de la modernidad. El sujeto montañista no es una alternativa al sujeto cartesiano, sino el que nos permite emprender una lectura alternativa a lo que se ha entendido como sujeto moderno.

F. Una lectura alternativa de la modernidad

En la obra de Pedro Cerezo se encuentra la fundamentación de una lectura alternativa de la modernidad que la libera de las restricciones de la interpretación tradicional. Los caminos de la modernidad son diversificados por lo que la lectura lineal y acumulativa, que identifica un canon propiamente moderno construido mediante una lógica de superación y que, a la vez, permite la caracterización de fenómenos supuestamente antimodernos contemporáneos a este desarrollo histórico, deja de ser la única posible. A juicio del autor, el pensamiento de Montaigne y, sobre todo, la filosofía del renacimiento y el barroco español permiten reconocer el carácter plural de la modernidad y la imposibilidad de identificarla con el racionalismo. No se trata de demostrar sus contribuciones respectivas a un concepto de modernidad dado, sino de descubrir a través de estos desarrollos teóricos elementos supuestamente no modernos que permiten transformar nuestra idea de modernidad. A juicio de De la Higuera, esta hipótesis de Cerezo:

Tendría que ver con una alteridad o diferencia que es interna a la misma modernidad, que ha operado en ella de modo efectivo, aunque quizás no tan visiblemente, y que puede representar para nosotros una posibilidad inaudita. Una idea como la de la «otra

modernidad» [...] habría de entenderse en los términos de esa alteridad immanente y constituyente —aunque tensional o paradójicamente— de la misma modernidad, y no tanto como una mera alternativa oposicional a la modernidad científico-racional dominante¹³⁹.

Los elementos supuestamente no modernos de las filosofías de los autores que forman parte de esta otra modernidad funcionarían como instrumentos autocorrectores de los excesos que habitualmente se le imputan a esta¹⁴⁰ o, como hemos visto en la sección anterior, como catalizadores de nuevas lecturas de los pensadores que sí forman parte del canon tradicional. Además, Cerezo postula la existencia de sinergias entre las propuestas de Montaigne y la de uno de los representantes más destacados de la filosofía española del barroco como es Baltasar Gracián.

A pesar de que Cerezo comparte algunos de los presupuestos fundamentales de la lectura heideggeriana de la modernidad, su interpretación matiza ciertos elementos cruciales de esta. La crítica del autor alemán no es suscrita sin más por el filósofo español. En la primera etapa de su pensamiento, Heidegger explora lo im-pensado por Descartes, el *sum* del cogito, y en la segunda aborda la conversión del *ego cogito* en fundamento. Como ha sido expuesto anteriormente, Heidegger expone cómo la filosofía cartesiana propicia que todo ente se funde en el sujeto, reduciendo su modo de ser a representatividad y su verdad a certeza. Tras la voluntad de verdad de Descartes «se oculta una voluntad de poder, y tras el conocimiento objetivante, un afán de seguridad y dominio», por lo que desde este punto de vista la modernidad es «la conjunción de técnica moderna y humanismo»¹⁴¹. No obstante, Cerezo no está de acuerdo con la identificación sin reservas entre «la experiencia moderna de la autorresolución» y «el dominio expresado por la técnica». El autor ha dedicado extensos trabajos a figuras y propuestas filosóficas que esquivan el dominio de la técnica y que pueden pensarse como «centros de resistencia ontológica a los intentos de total colonización del mundo de la vida». Así,

¹³⁹ De la Higuera, J., «La imagen barroca y la representación moderna», en: *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 78(300), 2022, pp. 1232-1234. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.002>.

¹⁴⁰ De la Higuera, J., «El “Quijote” de Pedro Cerezo, o la otra modernidad», en: *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 75(286), 2020, p. 1304. <https://doi.org/10.14422/pen.v75.i286.y2019.014>.

¹⁴¹ Barroso, Ó., «El humanismo en la filosofía de Pedro Cerezo», en García Casanova, J. F., y Vallejo, A. (eds.), *Crítica y meditación. Homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2013, pp. 91-92.

junto al antropologismo, entendido como idealismo hiperbólico, también se encuentran propuestas para un «humanismo moderado, cultural y crítico»¹⁴². Aunque Cerezo comparta la lectura del sujeto moderno, del que Descartes sería su fundador, se niega a identificarlo con «el sujeto de la autolegislación moral» que también encuentra en la modernidad. Su denuncia de la pretensión totalizadora y absolutista del «ídolo de la subjetividad», no equivale a su rechazo como «forma histórico/destinal»¹⁴³. De esta forma, el autor construye una lectura de la modernidad que, a la vez que critica sus excesos, reivindica sus «irrenunciables logros»¹⁴⁴:

Ante la inculpación general de «subjetivismo», tanto ontológico como axiológico, ¿cómo devaluar o marginar la otra voluntad de alteridad, que constituye el genuino fundamento del *reino de los fines* kantiano, o la genial corrección del legalismo ilustrado en la dialéctica hegeliana de la eticidad, o, en fin, la idea de «vida genérica», de vida que preserva y fomenta la vida y cuida de la economía del todo, que pertenece a la mejor tradición del humanismo de Occidente¹⁴⁵.

La tradición del barroco español juega un papel destacado en esta investigación. Los autores y las obras que forman parte de esta tradición, que quedó al margen de la construcción del canon filosófico moderno, ofrecen la posibilidad de encontrar otro humanismo de corte no antropologista¹⁴⁶. La cultura del barroco está marcada por el antagonismo entre el desarrollo del nuevo horizonte secular y científico y la comprensión teológica del mundo heredada del pasado. Ante esta situación, el racionalismo mostró una actitud optimista que buscaba componer ambos órdenes a través de la multiplicación de principios, lo que dio lugar a una trascendentalización de la realidad y a su reducción al ámbito de la representación, y el jansenismo ofreció una respuesta de carácter trágico. Por su parte, el barroco español optó por una vía intermedia entre la agonía y el optimismo: se acepta que el mundo está invertido a causa de la naturalización y

¹⁴² *Ibid.*, pp. 124-125.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 127.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴⁵ Cerezo, P., «De la existencia ética a la ética originaria», en Duque, F. (ed.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991, p. 75.

¹⁴⁶ Barroso, «El humanismo en la filosofía de Pedro Cerezo», p. 129.

mundanización de la vida, su sentido y su valor no se encuentran ya en él, pero se busca preservar la clave teológica como la única capaz de re-espiritualizarlo¹⁴⁷.

Los trabajos que Cerezo ha dedicado al barroco se han centrado principalmente en Cervantes y Gracián. A través de sus obras, el autor ha desgranado los elementos principales de la actitud barroca, como son el desengaño, el cuidado de sí, la amistad o el diálogo. Si la gran contribución cervantina fue la novela como género específicamente moderno, Cerezo encuentra en Gracián una propuesta humanista que, preliminarmente, difiere de la cartesiana en, al menos, tres elementos fundamentales. El primero de ellos es la recuperación de la vertiente retórica y literaria del humanismo renacentista. La revalorización del ingenio da lugar a un *more lingüístico*, que difiere del *more geométrico* racionalista, y que convierte a «lógica inventiva» en un modelo tanto para el conocimiento como para la acción. En consecuencia, la concepción de la subjetividad barroca adquiere su propio matiz con respecto a la racionalista en la medida en que confía en el poder del creador del ser humano que tiene que vérselas no ya con la naturaleza, sino con la cultura. Esta última, en tanto que artificio, permite que el sujeto sea «artífice de sí mismo» y que en esta medida pueda llegar a ser «persona». Otro elemento en el que la filosofía graciana contribuye originalmente a la matización de la modernidad tiene que ver con la imposibilidad de comprender la subjetividad desde el solipsismo. El mundo está construido por los otros y el ser humano siempre tiene que vérselas con ellos. De ahí la importancia, no solo del lenguaje como primer artificio, sino de la conversación y de la amistad. También es posible subrayar el carácter dinámico y procesual de su antropología que, partiendo de la experiencia del desengaño, tiene al ser persona como fin último en el contexto del cuidado y la construcción de sí¹⁴⁸.

En su ensayo «Pensar en español», Cerezo expone el presupuesto compartido que permite identificar a los principales contribuidores de esta «modernidad otra». Esta posibilidad se abre tras la negación del presupuesto de partida por excelencia del racionalismo: la unidad y universalidad de la razón. En la actualidad es insostenible la idea de que el pensamiento se obra por parte de un sujeto trascendental o yo puro, sino que es un sujeto concreto, situado espaciotemporalmente y vinculado a una lengua, el que vive y piensa. Tradicionalmente se ha defendido que el pensamiento consiste en la elevación a lo universal, dejando atrás toda circunstancia contingente. No obstante,

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 99-100.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 105-109.

defiende el autor, las filosofías que han defendido estos presupuestos siempre lo han hecho desde unas coordenadas específicas -centroeuropeas-, han hablado unos idiomas concretos y han generado posiciones contrapuestas. Así, Cerezo afirma que, de forma simultánea al despliegue de la gran filosofía moderna, pretendidamente universal, tuvo lugar la progresiva marginación de la posición latina¹⁴⁹:

No fue el racionalismo la única tradición de pensamiento. De Vico a Groce y Calogero y de Vives a Gracián corre otra tradición, más propinqua a la retórica y a la dialéctica que a la matemática, y más fecunda, a mi juicio, de cara al porvenir, en un momento en que el racionalismo ha sido denunciado como un sueño hiperbólico del espíritu¹⁵⁰.

La oposición a la tesis fundamental del racionalismo, la unidad y la universalidad de la razón, permite identificar esta modernidad otra y señalar sus principales representantes. Se trata de otro ideal de filosofía centrado en «la experiencia hermenéutica o lingüística, medida por la historia y la intersubjetividad dialogante». Por tanto, si la razón tiene «facticidades», apunta Cerezo, el pensamiento en español tiene una especificidad propia y pertenece legítimamente a esta tradición diferencial que habita la modernidad. No obstante, así como Hamman es señalado por el autor como uno de los contribuidores más importantes de esta tradición al poner en duda las tesis universalistas de Kant, Cerezo apunta que la tesis del racionalismo fue «puesta en cuestión ya antes de nacer, como bien se observa en el pensamiento de Montaigne»¹⁵¹.

Sobre la relación de Montaigne con esta modernidad otra, inmanente, que guarda una relación tensional con el canon moderno, Cerezo también se ha pronunciado. El autor encuentra una fuerte conexión entre la filosofía de Gracián y la de Montaigne. En *Los ensayos* se inventa una nueva forma de filosofar, «impremeditada y gratuita», que busca en la experiencia de un yo singular y concreto la comprensión del ser-en-el-mundo. A la elusión del método que caracteriza al ensayo es a lo que Gracián llama, a juicio de Cerezo,

¹⁴⁹ Cerezo, P., «Pensar en español», en *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012, pp. 15-16.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 16. El autor también ha defendido esta tesis en Cerezo, P., «Al sur del pensamiento. Meditarranismo y latinidad», en Mora, J, Lara, M., Barroso, Ó., Trapanense, E., y Xavier, X., (eds.), *Filosofías del sur. Actas de las XI Jornadas Internacionales de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Departamento de Filosofía II (Universidad de Granada), Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015, pp. 23-50.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 17-18.

«dis-currir a lo libre»¹⁵². En *Al lector*, texto con el que comienza la obra *Arte de ingenio*, el autor aragonés confiesa que podría haber dado al texto diversas formas: la de una alegoría en la que los conceptos aparecieran de la mano de las musas o la del Parnaso, en la que los grandes autores de la tradición mostraran sus creaciones. Sin embargo, afirma Gracián, ha preferido dejarse «llevar del genio español, o por gravedad o por libertad en el discurrir»¹⁵³. Posteriormente, cuando Gracián discute la agudeza compuesta en común en el discurso XLII afirma:

¿Cuál sea más perfecto empleo del Ingenio: la Agudeza libre, o la ajustada a un Discurso; la suelta, o la encadenada en una traza? En España siempre hubo libertad de ingenio, o por gravedad, o por cólera de la nación, que no por falta de inventiva. [...] Quedó vinculado este acierto en esta gran provincia, hermosa cara del mundo, y nunca más valido que en este feraz siglo de ingenios, discurriendo todos a lo libre, así en lo sacro como en lo profano. [...] Un ingenio anómalo siempre fue mayor, porque ese deja llevar del ímpetu en el discurrir y de la valentía en el sutilizar; el atarse a la prolijidad de un discurso y a la dependencia de una traza, le embaraza y le limita¹⁵⁴.

Estas palabras le llevan a Cerezo a afirmar que Gracián libera al ensayo del sesgo autobiográfico que le había impreso Montaigne. Un ingenio espontáneo y creativo se ensaya en los asuntos «graves», de especial trascendencia, sin someterse a planes previos a su propio obrar¹⁵⁵.

En su lectura del ensayo como *forma mentis*, Cerezo otorga a la filosofía de Montaigne un lugar destacado y la considera explícitamente como integrante de esta «modernidad otra». A pesar de que en la modernidad haya prevalecido una concepción sistemática propiciada por la influencia del racionalismo, a juicio del autor, esta tiene otro «borde», que apareció previamente y que se aleja de los fundamentos más básicos del

¹⁵² Cerezo, P., *El Quijote o la aventura de la libertad*, p. 39. La traducción al español de *Los ensayos* que realizó Diego de Cisneros entre 1634 y 1636 llevó por título *Experiencias y varios discursos de Miguel Señor de Montaña*. También Quevedo se refirió al texto de Montaigne en 1635 en los siguientes términos: «Dará fin a esta defensa la autoridad que en francés escribió y se intitula *Essais* o *Discursos*...». Cfr. Marichal, J., «Montaigne en España», en: *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 7 (1/2), 1953, pp. 259–278. No obstante, si Gracián conoció a Montaigne, no fue en la biblioteca de Vicencio Juan de Lastanosa, su protector, ya que en esta no se encontraban ni la traducción de Cisneros, ni ninguna edición en francés de *Los ensayos*, ni tampoco los textos de Quevedo en los que se menciona al autor francés. Cfr. Selig, K-L., *The Library of Vicencio Juan de Lastanosa. Patron of Gracian*, Ginebra, E. Droz, 1960.

¹⁵³ Gracián, B. *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, Blanco, E. (ed.), Madrid, Cátedra, 2018, p. 134.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 375-376.

¹⁵⁵ Cerezo, *El Quijote o la aventura de la libertad*, pp. 39-40.

sistema. Esta otra cara de la modernidad nace con el espíritu del ensayo¹⁵⁶. El sistema responde a un proyecto apriorístico de constitución del ámbito objetivo y de un método de su determinación, para lo cual se materializa la representación objetiva de lo real, lo que le lleva a Cerezo a afirmar que bajo este paradigma late una voluntad de poder que busca someter la realidad y que llegó a su paroxismo con Hegel¹⁵⁷. No obstante, en la crisis de la modernidad que se abrió con la crítica nietzscheana, el espíritu del ensayo se ha «reactualizado» y se ha vuelto contra el sistema, convirtiendo la filosofía en el campo de experimentación en el que sigue siendo posible pensar después de la denuncia del logocentrismo y de la toma de conciencia de la situación posthistórica de nuestra época¹⁵⁸.

En el ensayo de Montaigne, al igual que en la novela de Cervantes, encontramos un modo de ser y de existir «a la moderna» basado en el «ejercicio creativo de las potencias del yo»; en ambos se trata de experimentar lo que da de sí la condición humana¹⁵⁹. El ensayo es autorreferencial, con connotación existencial e irónico, por la aguda conciencia de la transitoriedad de toda posición¹⁶⁰. Cerezo señala como característica fundamental la actitud experimentalista o voluntad de aventura, propia de la «autoexposición existencial del que atraviesa el peligro en una experiencia de sí» y que de busca de esta forma la formación del juicio¹⁶¹. En el ensayo se deshacen las certezas para abrir nuevas posibilidades, lo que propicia su hondo sentido crítico, basado tanto en la finitud humana como en la infinitud del ser, así como su carácter de pensamiento heurístico o fermentación, para el que es más importante la búsqueda que el hallazgo. Además, la conciencia de la contingencia que lo hace posible lo convierte en un pensamiento conjetural que legitima la reflexión sobre concreto dando lugar a una «filosofía impremeditada y gratuita»¹⁶².

¹⁵⁶ Cerezo, P., «El ensayo en la crisis de la modernidad», en: *Pensar en Occidente. El ensayo español hoy*, Madrid, Centro de las Letras Españolas, 1991, p. 40. En los trabajos posteriores en los que Cerezo ha estudiado el ensayo en relación con la novela como géneros específicamente modernos, el autor ha sostenido que la modernidad es una época esencialmente ensayística, con la salvedad de los paréntesis del racionalismo y el idealismo. Cfr. Cerezo, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 18; Cerezo, P., «El espíritu del ensayo», pp. 3-4. Como se comentará a continuación, este matiz viene dado por el análisis de las características del ensayo en relación con la lectura de la modernidad que propone el autor y no porque el ensayo haya tenido una mayor influencia que el espíritu sistemático. En cualquier caso, Cerezo continúa señalando las diferencias entre Montaigne y el racionalismo de cuño cartesiano, lo que lo conecta al primero con la tradición del barroco español como línea alternativa al canon oficial.

¹⁵⁷ Cerezo, «El ensayo en la crisis de la modernidad», p. 43.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵⁹ Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, p. 29.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶¹ Cerezo, «El espíritu del ensayo», pp. 11-15.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 19-25.

Ahora bien, a pesar de ser un género egotista por definición, el sujeto de Montaigne es muy diferente al cartesiano: mientras que este último busca construir «el mundo a su medida» al convertirlo en imagen, el primero quiere «experimentarlo en todo su poder, aún a costa de la propia identidad»¹⁶³. En el yo cartesiano late un «sentimiento de poder» que le permite convertirse en el principio de un nuevo orden objetivo que deja atrás la metafísica tradicional. El sujeto de *Los ensayos* no puede tener dicha función porque su experiencia es la de la propia precariedad. Pero a pesar de ello tiene la voluntad de atenerse a sí mismo como único criterio disponible, de donde la modestia irónica de este género. El sujeto de Montaigne ha de afrontar la circunstancia en la que se halla inserto y hacerla propia sin convertirla en definitiva para no traicionarse a sí mismo¹⁶⁴. La consecuencia que se deriva de la diferente concepción del yo es una actitud radicalmente distinta hacia lo real que impide toda reducción objetivista del mundo de la vida, lo que le lleva a Cerezo a afirmar que en la propuesta de Montaigne se cifra un «gesto de libertad» que da anchura a lo real¹⁶⁵. Se trata del «reducto de una subjetividad experimentadora» que hace incesantemente la experiencia de las «variaciones reales e imaginarias del ser en el mundo»¹⁶⁶. Frente a la conversión del mundo en imagen, esta subjetividad provoca la dislocación interna de la visión y la multiplicación de las perspectivas posibles, como forma más fiel de acercarse al devenir del mundo y a la heterogeneidad del ser y así inserta la experiencia singular en lo universal del pensamiento, dando lugar a un escepticismo que no es refractario a la verdad, sino que busca la corrección sin término del juicio. Sin embargo, este espacio abierto por la subjetividad experimentalista de Montaigne en la aurora de la modernidad fue colonizado posteriormente por la ciencia y la gran filosofía que lo objetivaron y lo segregaron¹⁶⁷.

Por tanto, la relación de Montaigne con la «otra modernidad» que defiende Cerezo es clara. En la obra del autor francés se expresa la conciencia de la potencia limitada de la razón, lo que le lleva a Montaigne a combatir la presuntuosidad como una de las peores enfermedades en las que puede caer el ser humano. De aquí se deriva una concepción de la subjetividad que siempre está en tránsito, como consecuencia de su carácter precario y de estar insertada en un mundo en continuo cambio, y que otorga un papel fundamental a los otros, también a través de la amistad y el diálogo. Estas características permiten

¹⁶³ Cerezo, «El ensayo en la crisis de la modernidad», p. 43.

¹⁶⁴ Cerezo, «El espíritu del ensayo», pp. 17-18.

¹⁶⁵ Cerezo, «El ensayo en la crisis de la modernidad», p. 44.

¹⁶⁶ Cerezo, *El Quijote y la aventura de la libertad*, p. 27.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 56-58.

reconocer en *Los ensayos* una subjetividad cuyas características centrales difieren radicalmente de las tradicionalmente atribuidas al sujeto moderno, pero que a la vez abren la puerta al reconocimiento de otras formas de entender la modernidad.

Hipótesis, justificación y objetivos

Los ensayos fueron durante siglos objeto de una lectura que buscaba sistematizar el texto, ordenar el contenido que hubiera en él, iniciativa que comenzó con *La sagesse* (1601) de Pierre Charron. Ya en el siglo XX, con la obra de Pierre Villey *Les sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne*¹⁶⁸ comenzaron a desarrollarse estudios biográficos del pensamiento de Montaigne, que distinguían estratos en la obra que a su vez se correspondían con etapas en el pensamiento del autor. En una tercera línea hermenéutica, a causa del giro lingüístico de la filosofía, la figura histórica de Montaigne dejó de ser una referencia válida para la interpretación del texto, y esta se centró en el estudio de la estructura simbólica de la obra. A juicio de autores como François Rigolot, el símbolo caótico no hay que sistematizarlo, ni sincrónica ni diacrónicamente, ya que él es la única llave para desvelar la intención del autor¹⁶⁹.

En los últimos años ha tenido lugar un intenso debate en torno a dos nuevas interpretaciones de la obra de Montaigne. El autor definió su tarea como la elaboración de un texto especular, es decir, un texto que reflejara su identidad, que funcionara como un espejo, ya que él no podía conocerse de forma inmediata. Sin embargo, una nueva hermenéutica que nace bajo la influencia de la deconstrucción derridiana, defiende la necesidad de dejar de tener como referencia el propósito de Montaigne al concebir la obra. Como sostiene Terence Cave, el texto se explica por sí mismo y la interpretación no puede ni debe salir de él¹⁷⁰. Contra esta posición, otros especialistas reivindican la idea del autorretrato como motor de la obra, y nace así otra vía interpretativa que afirma la necesidad de seguir buscando a Montaigne en su texto, pero ya no a pesar de él, sino a través de él¹⁷¹. El desorden del texto no debe ser visto como un rompecabezas cuya resolución es necesaria para acceder a la imagen de su autor. Es decir, proponen un acercamiento a *Los ensayos* que no aborde el estudio de su estructura como un problema a resolver para lograr el objetivo del autorretrato, sino precisamente como la forma en la que Montaigne concibió dicha tarea. Esta posibilidad descansa sobre un cambio en la concepción en la función representativa de la obra. Tradicionalmente, la representación

¹⁶⁸ Villey, P., *Les sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne*, París, Hachette, 1908.

¹⁶⁹ Rigolot, F., «Le langage des Essais, référentiel ou mimologique?», en: *CAIEF*, 3, 1981, pp. 19-34.

¹⁷⁰ Cave, T., *The Cornucopian Text. Problems of Writing in French Renaissance*, Oxford, Clarendon Press, 1979.

¹⁷¹ Kushner, E., «Conclusions», en: Kushner, E. (ed.), *La problématique du sujet chez Montaigne*, París, Honoré Champion, pp. 171-183.

se ha comprendido como constituida por dos momentos sucesivos: el conocimiento del objeto que va a ser representado y posteriormente la representación del objeto conocido. Sin embargo, esta noción se enfrenta a tres obstáculos según las ideas escépticas presentes en *Los ensayos*. En primer lugar, parece difícil conjugar con honestidad la posibilidad del autoconocimiento como tema de su obra, y a la vez afirmar, como hace Montaigne, que es imposible verse sin posar, que la descripción de uno mismo es imposible, ya que no podemos ponernos en perspectiva a nosotros mismos sin sesgarnos, sin ordenarnos¹⁷². Además, para representar algo, ese objeto debe tener una «presencia» previa. ¿Qué va a describir en su texto si en el sujeto no hay nada de esencial¹⁷³? Y finalmente, a pesar de que Montaigne busca que todo el mundo lo reconozca a él en su libro, y a su libro en él¹⁷⁴, ¿cómo es posible hacerlo si «el hombre no tiene ninguna comunicación con el ser»¹⁷⁵? Montaigne defiende que no se puede establecer nada cierto ni de uno ni de otro¹⁷⁶. En cambio, el autor no afirma que la obra sea una representación fiel de sí mismo, sino más bien que se ha alcanzado la consubstancialidad entre él y el texto¹⁷⁷. La búsqueda del sí mismo no queda plasmada en la obra como una derivación con respecto al referente fundamental del Michel de Montaigne histórico, sino que se establece una relación de identidad entre la obra y su autor. Esta última evolución con respecto a la lectura textualista a la que antes nos hemos referido se debe a una interpretación más profunda del principio derridiano no hay afuera del texto, según la cual habría que aplicarlo a todo lo que consideramos real, a todo referente posible, para descubrir la diferencia que lo constituye, la inconsistencia de toda realidad que se pretenda primera¹⁷⁸. La elusión de la intención manifiesta del autor de ser él mismo el tema de su libro nacía de esta misma intuición. En cambio, es posible rescatar el proyecto del texto especular una vez que se desestima la posibilidad de la representación y se opta por la consubstancialidad. Esta define un proceso por el cual la obra no se concibe como el reflejo de una instancia que le antecede, sino que ambas, obra y subjetividad se construyen a la vez, estableciéndose entre ellas una relación de identidad.

¹⁷² II, 6, f378, e545; II, 18, f665, e1003.

¹⁷³ II, 6, f379, e545-546.

¹⁷⁴ III, 5, f875, e1307.

¹⁷⁵ II, 12, f601, e909.

¹⁷⁶ Defaux, G., *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*, París, Champion, 1987, pp. 180-186.

¹⁷⁷ II, 18, f665, e1003.

¹⁷⁸ Navarro, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, p. 205.

De esta forma, el Montaigne histórico no es el modelo que verifica la exactitud de *Los ensayos*, no se trata de un movimiento unidireccional, porque lo que pretende conocer es el sujeto Montaigne, no su yo histórico. Su escepticismo con respecto al conocimiento de la intención que motiva los actos le impide encontrarse en lo fáctico¹⁷⁹. La única vía que tiene Montaigne para su autoconocimiento no es atender a su biografía, sino a su modo de vérselas con ella. Lo que encontramos en *Los ensayos* no es el resultado de la existencia, sino el proceso mismo de existir¹⁸⁰.

Si él es el tema de su obra, y lo que pinta es el tránsito¹⁸¹, el sujeto es un devenir. La vida es una actividad, y si la obra consigue ser esa actividad será una prolongación de esta. Montaigne consigue ser su obra porque esta establece el proceso por el que el sujeto va formando su identidad. Y en la medida en que este devenir que caracteriza la identidad personal no es unidireccional, el movimiento de la obra tampoco puede serlo, de ahí la función constituyente de la misma que ocupan los textos de otros autores y los lectores que se acercan a ella.

En la última etapa de su pensamiento, Michel Foucault estudió los distintos modos en los que en la Grecia clásica el sujeto incidía en la constitución de su propia identidad. Séneca, Plutarco o Epicuro son algunos de los autores con respecto a los cuales trabajó las «artes de sí mismo». La escritura de sí mismo es una de ellas y está caracterizada por un tipo de actividad que permite al autor hacerse ver, construirse a través del texto elaborado, con una presencia inmediata y casi física¹⁸². El texto saca a la luz los movimientos del alma y la vez funciona como interlocutor suyo y sobre la que ejerce una creación de conducta. La escritura de sí se produce cuando el sujeto no concibe el texto como un lugar donde depositar conocimientos, sino que hace de sí mismo dichos contenidos¹⁸³. Esta técnica estudiada por Foucault puede aplicarse a la tarea realizada por Montaigne en *Los ensayos*, según la interpretación de estos en términos de un texto especular, un texto como herramienta para el autoconocimiento, que no representa una subjetividad previa, sino que se construye junto a ella.

Por otro lado, como se ha mostrado anteriormente, recientes investigaciones han puesto de manifiesto la necesidad de revisar la noción de sujeto moderno y su genealogía. La interpretación tradicional de Descartes como el gran contribuidor a la construcción de

¹⁷⁹ III, 8, f934, e1395.

¹⁸⁰ Navarro, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, p. 211.

¹⁸¹ III, 2, f805, e1212.

¹⁸² Foucault, M., «L'écriture de soi», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, Paris, Gallimard, 1994, p. 425

¹⁸³ *Ibid.*, p. 426.

la subjetividad moderna no ofrece una imagen fiel a los textos del autor francés. Por ello se ha hecho imprescindible el examen de las obras cartesianas a fin de corregir la visión que de este autor y de la modernidad tenemos. Ahora bien, por lo que respecta a nuestro estudio, si tenemos en cuenta que el lugar otorgado a Montaigne en la genealogía del sujeto moderno siempre ha estado ligado de una u otra forma a Descartes, la revisión de su propuesta también se vuelve necesaria.

A su vez, esta relectura de la modernidad propiciada por el examen del sujeto de Montaigne hace imprescindible la reconsideración de otras propuestas ausentes del canon tradicional con las que la filosofía de *Los ensayos* ha sido relacionada por compartir sus motivos de exclusión. En este sentido, como se ha mencionado en la introducción, Cerezo ha señalado importantes conexiones entre las obras de Montaigne y Gracián. En ambos autores se encuentran elementos supuestamente no modernos que permiten transformar nuestra comprensión de la modernidad.

Así, la hipótesis que guía nuestro trabajo es la siguiente: la concepción de la subjetividad que está presente en la obra de Montaigne no responde a lo que se ha entendido en la historia de la filosofía por «sujeto moderno», que se comprende a sí mismo como principio de la realidad y del conocimiento, que tiene un carácter estático e identitario. Y tampoco puede comprenderse como un elemento más de su genealogía. El estudio de la subjetividad de *Los ensayos* ofrece una contribución significativa y novedosa a nuestra comprensión de la modernidad. Esta permite dejar atrás el marco de comprensión impuesto por el concepto «sujeto moderno» cuyas limitaciones han sido puestas de manifiesto por la crítica especializada. El sujeto de Montaigne se diluye, está en tránsito, y es imposible captarlo si no está en movimiento. Las características de la subjetividad de *Los ensayos* difieren radicalmente de las tradicionalmente atribuidas al «sujeto moderno» y abren la puerta al reconocimiento de otras formas de entender la modernidad. Así, podríamos hablar de una alternativa al sujeto moderno que también es moderna, un sujeto moderno otro.

Para la demostración de esta hipótesis será necesaria la consecución de los siguientes objetivos generales:

1. Mostrar la actividad filosófica de Montaigne como un ejemplo de «ejercicio de sí» en términos de la obra de Michel Foucault, de la que se deriva una concepción del sujeto coherente con la que se encuentra *Los ensayos*.
2. Defender una lectura de *Los ensayos* en términos de consubstancialidad en tanto que escritura de sí. En la medida en que en la obra se defiende una noción de

sujeto permanentemente en tránsito, esta perspectiva permite comprender con mayor profundidad su propuesta filosófica.

3. Describir cómo esta interpretación puede contribuir a una nueva lectura del sujeto en Descartes.
4. Enlazar la subjetividad de *Los ensayos* con otra propuesta moderna en la que se encuentra un sujeto dinámico y constituido por lo diferente, como es la de Baltasar Gracián.

A su vez, estos se desarrollarán a través de los siguientes objetivos específicos:

1. Exponer el valor de la interpretación de *Los ensayos* en términos de escritura de sí:
 - 1.1. Exploración de las lecturas externas de *Los ensayos*, a través del estudio que les dedica Marx Horkheimer
 - 1.2. Estudio de las interpretaciones internas de *Los ensayos*, siguiendo la propuesta de Maurice Merleau-Ponty
 - 1.3. Análisis de las razones por las que la lectura de *Los ensayos* como ejercicio de sí es más productiva para la comprensión de la obra y más fiel a su espíritu que las dos anteriores.
2. Examinar el lugar que ocupa la obra de Montaigne en el corpus foucaultiano:
 - 2.1. Recapitulación de las menciones a Montaigne en la obra de Foucault
 - 2.2. Reconstrucción de la posición que ocupa el autor de *Los ensayos* en la lectura de la modernidad propuesta por Foucault
 - 2.3. Formulación del valor de la filosofía de Montaigne para la ontología del presente.
3. Identificar en el sujeto cartesiano características de una concepción de la subjetividad en ejercicio cuya actividad tiene como fin el gobierno de la vida.
 - 3.1. Contextualización de la obra de Descartes a partir de los fines declarados por el autor
 - 3.2. Reconocimiento de los elementos fundamentales de la tradición del ejercicio de sí presentes en la obra de Descartes
 - 3.3. Descripción de las diferencias que existen entre Montaigne y Descartes en cuanto a su modo de entender el ejercicio
4. Reconstruir la posición filosófica de Baltasar Gracián y su concepción de la subjetividad en el seno de una genealogía plural de la modernidad

- 4.1. Exposición del modo en el que la indisponibilidad del mundo para el sujeto se hace patente en la filosofía graciana: lo extraordinario, la ocasión y el concepto.
- 4.2. Estudio del valor que Gracián otorga a los otros sujetos en la construcción de la persona.

Metodología

La metodología empleada en esta tesis doctoral es de carácter hermenéutico. En primer lugar, se abordarán las dos orientaciones interpretativas más comunes en los estudios filosóficos sobre Montaigne, los temas que más debate han provocado (la subjetividad, la política y el escepticismo) y la relación que cada una establece entre ellos. Esta problematización se realizará a partir de los trabajos que Horkheimer y Merleau-Ponty dedican a *Los ensayos*, en la medida en que constituyen los primeros estudios monográficos sobre la obra realizados por filósofos consagrados.

En segundo lugar, una vez expuestas las líneas fundamentales de estas dos lecturas, se examinará el lugar que ocupa Montaigne en la obra de Foucault y la comprensión de *Los ensayos* que es posible construir a partir de sus esbozos. Este punto permitirá observar el desplazamiento que la interpretación de la obra como ejercicio de sí provoca en la comprensión de esta con respecto a las expuestas anteriormente, así como su contribución al debate sobre el sujeto en Montaigne y en la modernidad en general.

Posteriormente, en tercer lugar, se examinarán las consecuencias de esta lectura de *Los ensayos* para la interpretación de la obra de Descartes y la adecuación de la posición que Foucault le otorga. Al contrario de lo que afirma la lectura tradicional, la discusión con el autor de *Las palabras y las cosas* hará posible encontrar en la obra de Descartes elementos cruciales pertenecientes a la tradición del cuidado. La comprensión de la filosofía como forma de vida mostrará a un Descartes cercano a Montaigne y destacará los elementos dinámicos de su comprensión del sujeto.

En cuarto lugar, una vez planteadas las sinergias entre los dos autores, se mostrará la distancia que los separa en la comprensión del ejercicio de sí, de donde se derivan notas distintas en su comprensión del sujeto, en aras de mostrar la originalidad de la propuesta de Montaigne y su relevancia para la filosofía.

Finalmente, en quinto lugar, se estudiará el sujeto presente en la filosofía de Baltasar Gracián con la intención de señalar su relevancia para una comprensión más plural y abierta de la modernidad. Este punto posibilitará confirmar la existencia de la conexión que Cerezo señala entre Montaigne y Gracián como autores pertenecientes a una genealogía de propuestas no presentes en el canon filosófico tradicional que permiten transformar nuestra visión de la historia de la filosofía.

Sobre la edición de *Los ensayos*

La historia editorial de *Los ensayos* es dilatada y compleja. Desde 1571 hasta su muerte en 1593 Montaigne se ocupó de la redacción y corrección de la obra. En el marco de las guerras de religión que asolaron Francia durante el siglo XVI, y al servicio de sus ambiciones políticas¹⁸⁴, el texto fue progresivamente aumentado y completado con importantes añadidos. La primera publicación de los *Essays* tuvo lugar en 1580, seguida por una segunda en 1582. La tercera y última en vida del autor fue la edición de 1588. Esta última implicaba una gran ampliación con respecto a los cambios menores que se encontraban en la anterior.

Montaigne continuó trabajando en su obra hasta que la muerte lo sorprendió en 1593, lo que dio lugar a que el destino editorial del texto se dividiera en dos líneas. Una de ellas lleva hasta la edición de 1595 a cargo de Marie de Gournay, *fille d'alliance* del autor. Tras la desaparición del Montaigne, su viuda le pidió a Gournay que preparara la nueva edición siguiendo un ejemplar hoy perdido sobre el que el autor había trabajado y que la crítica ha denominado «copia de Montaigne»¹⁸⁵. Sin embargo, posteriormente se encontró otro ejemplar de la edición de 1588 con innumerables anotaciones originales manuscritas, el llamado «Ejemplar de Burdeos», y que presenta divergencias con respecto a la edición de 1595. La más llamativa es la modificación del orden de los capítulos del primer libro: el decimocuarto pasa a ser el cuadragésimo. Este hallazgo dio pie al surgimiento de dudas sobre la edición de Gournay que hasta el siglo XX había sido la comúnmente leída. Finalmente, en las últimas décadas la investigación filológica ha restituido el valor de la edición póstuma al demostrar que la copia de Montaigne en la que

¹⁸⁴ Desde los estudios literarios se han llevado a cabo importantes investigaciones sobre la redacción de *Los ensayos* en relación con el contexto histórico, la vida de Montaigne y sus ambiciones políticas. Esta valiosa línea de investigación ha tenido el mérito de poner de manifiesto que la sinceridad de la que el autor hace gala en el texto no implica una identificación inmediata entre el sujeto de la obra y el individuo Michel de Montaigne. Cfr. Hoffmann, G., *Montaigne's Career*. Nueva York, Oxford University Press, 1998; Desan, P., *Montaigne: a life*, Princeton, Princeton University Press, 2017; Frame, D., *Montaigne. Une vie, une œuvre*, París, Classiques Garnier, 2018. Además, verificados el carácter variable de las intenciones a las que respondió cada publicación y las pocas ocasiones en las que el autor eliminó pasajes de ediciones anteriores, la materialidad misma de la escritura de *Los ensayos* a través de la cual el sujeto se constituye convierte a la cuestión de la escritura de sí en un problema filosófico que este trabajo pretende abordar.

¹⁸⁵ Maskell, D., «Quel est le dernier état authentique des *Essais* de Montaigne?», en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 40(1), 1978, pp. 85-103.

esta se basó se encontraba en un nivel más avanzado de elaboración que el Ejemplar de Burdeos, siendo ambos independientes entre sí¹⁸⁶.

A pesar de este acuerdo filológico, la edición que en la actualidad sirve como base para los estudios del pensamiento de Montaigne es la de Villey-Saulnier¹⁸⁷, basada en el Ejemplar de Burdeos y convertida en canónica desde su primera aparición en 1922. Por este motivo en el presente trabajo se hará uso de dicho texto. En cuanto a la versión en castellano, se ha elegido la edición de Bayod¹⁸⁸. Aunque esta traducción sigue la edición póstuma de 1592 y no el Ejemplar de Burdeos, es la versión más adecuada al texto y la que permite una mejor lectura¹⁸⁹.

Como se ha indicado en la introducción, el modo de citación de *Los ensayos* seguirá el siguiente método. El número romano indicará el libro y la primera cifra arábica hará referencia al capítulo (en la edición en francés). El segundo número arábigo vendrá precedido por la letra «f», señalando la página en la edición de Villey-Saulnier. Análogamente, la letra «e» antecederá al tercer número arábigo y hará referencia a la página en la traducción de Bayod. Cuando sea pertinente, en los fragmentos transcritos se distinguirán las capas del texto de las que proceden mediante el uso de letras. La letra A significa que el texto proviene de las ediciones de 1580 o 1582. La B hará referencia al texto de 1588 y la C designará los fragmentos añadidos en el Ejemplar de Burdeos.

¹⁸⁶ Balsamo, J., «Le destin éditorial des “Essais” (1580-1598)», en: Montaigne, M., *Les Essais*, Balsamo, J., Magnien, M. y Magnien-Simonin, C. (eds.), París, Gallimard, 2007, pp. XXXII - LV

¹⁸⁷ Montaigne, M., *Les Essais*, Villey, P. y Saulnier, V.-L. (eds.), París, PUF, 2004.

¹⁸⁸ Montaigne, M., *Los ensayos*, trad. J. Bayod, Barcelona, Acantilado, 2007.

¹⁸⁹ Tras la publicación de la *Guía Comares de Montaigne*, la combinación de las ediciones de Villey-Saulnier y la de Bayod tiene visos de consolidarse en los estudios en español, a pesar de la dificultad para armonizar la edición póstuma con el Ejemplar de Burdeos. Cfr. Llinàs, J. (ed.), *Guía Comares de Montaigne*, Granada, Comares, 2020.

Capítulo 1. Dos lecturas de *Los ensayos*

El trabajo de algunas corrientes filosóficas contemporáneas ha restablecido la legitimidad de la escritura fragmentaria y del texto en diferentes niveles como modalidades legítimas de pensamiento, reabriendo así la posibilidad de que *Los ensayos* de Montaigne sean objeto de investigación filosófica. Como se ha comentado anteriormente, las escasas ocasiones en las que la tradición filosófica ha abordado la figura de este autor ha sido en tanto que precedente de Descartes. Así, es visto como el autor que plantea el problema de la fundamentación del conocimiento que la filosofía moderna intenta solucionar. Además, gracias a la gran creatividad y prolijidad del texto de *Los ensayos*, los pensadores siempre han podido encontrar en él elementos válidos para sus propias reflexiones, sin que hayan sido objeto de un estudio detallado¹⁹⁰. Sin embargo, durante el último siglo es constatable la proliferación de estudios que le prestan a Montaigne y a *Los ensayos* una atención detallada¹⁹¹.

Teniendo en cuenta este punto de partida, el objetivo que se plantea este capítulo es analizar los dos estudios monográficos del pensamiento de Montaigne que han abierto la puerta a su discusión filosófica en el contexto contemporáneo, «Lectura de Montaigne» y «Montaigne y la función del escepticismo», de Merleau-Ponty y Horkheimer respectivamente¹⁹². Se mostrará que a partir de ellos es posible identificar los núcleos temáticos que han suscitado mayor debate en los estudios montañistas: el escepticismo, la política y, finalmente, la subjetividad. Así llegaremos a dilucidar dos orientaciones interpretativas, una interna y otra externa: la primera privilegia la propuesta metafísica de *Los ensayos*, viendo en su concepción de la subjetividad y en su política unos efectos que se derivan de esta; mientras que la segunda interpreta el proyecto filosófico de *Los ensayos* como un instrumento al servicio de su función política, y de ahí su concepción del sujeto y su justificación escéptica.

Con este propósito, en primer lugar, se estudiará la interpretación externa propuesta por Horkheimer y, posteriormente, la vía interna transitada por Merleau-Ponty.

¹⁹⁰ Thiebaut, C., «Montaigne como pretexto», en: *Revista de Occidente*, 130, 1992, pp. 27-49.

¹⁹¹ Fruto de este creciente interés, en 1912 se funda la *Société internationale des amis de Montaigne* que en 1913 comienza a publicar el *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*. Dicha atención, alentado por autores como Marcel Conche, André Comte-Sponville o Philippe Desan, no deja de incrementar durante el siglo XX. La aparición en 1989 de la revista Montaigne *Studies* es ejemplo de ello.

¹⁹² Merleau-Ponty, M., «Lectura de Montaigne», en: *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1960, pp. 247-261; y Horkheimer, M., «Montaigne y la función del escepticismo», en: *Teoría Crítica*, trad. J. del Solar Barcelona, Seix Barral, 1938, pp. 9-75.

A. Lecturas externas de *Los ensayos*: Max Horkheimer y «la función del escepticismo».

A diferencia de la interpretación interna, que privilegia el componente metafísico en la lectura de *Los ensayos* y hace depender de este los efectos políticos del texto, la lectura externa parte de la idea de que la obra es, ante todo, un instrumento político y su contenido ha de ser leído bajo la luz de la función para la cual es concebida¹⁹³.

Montaigne asiste a las guerras de religión en las que hay un grado muy alto de inseguridad y violencia, causado por la consideración absoluta que demasiadas personas tienen de su punto de vista. Como consecuencia de ello, el sistema conocido hasta entonces comienza a desmoronarse y un poder centralista auspiciado por el ascenso de la burguesía se prepara para tomar el control: el absolutismo¹⁹⁴. En este contexto, Montaigne está a favor de la religión católica del Estado y piensa que cambiarla es peligroso. Así, pone su talento al servicio del escepticismo, cuya consecuencia es la inacción. No podemos ir más allá de los fenómenos dados, no se permiten juicios contrarios a la situación efectiva. El rechazo de la utopía es el corolario de toda posición escéptica. Si no hay ninguna verdad, o esta no es cognoscible, no es sensato luchar por ella. La percepción inmediata, la tradición y la necesidad natural son las aristas que rigen el comportamiento escéptico. Por tanto, defiende Horkheimer, Montaigne consagra la vida social a la reproducción de lo existente¹⁹⁵.

Este movimiento acerca la empresa intelectual de Montaigne a otros autores como Bodin o L'Hôpital, ya que comparten el objetivo de justificación de la subordinación al orden católico por causas políticas¹⁹⁶. En «De la costumbre y del no cambiar fácilmente una ley aceptada» Montaigne defiende que la tradición es el pilar sobre el que se sustenta la sociedad humana y que en pocas ocasiones los cambios repentinos han resultado favorables para la convivencia. La razón de esto es que los hombres son seres

¹⁹³ Así expresa Desan esta idea: «el peligro siempre ha sido universalizar un Montaigne filósofo en detrimento de un Montaigne político [...]. Hay que hacer resurgir la existencia política y la concepción de *Los ensayos* en las estrategias de carrera. Porque lo político precede a lo filosófico». Desan, P., «Réflexions sur la postérité philosophique et politique de Montaigne», en: *Taula: quaderns de pensament*, 2012, 44, pp. 13-24, <https://raco.cat/index.php/Taula/article/view/273347>. Esta hipótesis metodológica ha guiado la carrera de este reconocido investigador, *cfr.* Desan, *Montaigne: a life*. También Hoffmann sostiene la necesidad de emplear esta orientación en los estudios sobre Montaigne, *cfr.* Hoffmann, *Montaigne's career*.

¹⁹⁴ Horkheimer, M., «Montaigne y la función del escepticismo», pp. 9-15.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 16-18.

¹⁹⁶ Tizziani, M., «Nada que temer de ese pensamiento», en: *Ideas y valores*, 63(156), 2014, p. 212, <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n156.39655>.

impredicibles e inconstantes y son incapaces de mantenerse por sí mismos en la medida¹⁹⁷. De esta forma, Montaigne considera la Reforma protestante como una fuerza política destructiva y peligrosa, que pone en peligro la utilidad política de la religión cristiana¹⁹⁸. El escepticismo declara la ilegitimidad de la razón humana para alcanzar la verdad absoluta o para establecer nuevas normas de conducta y la necesidad de suspender el juicio y atenerse a lo dado. Compartiendo esta idea, Popkin afirma: «se trata de una aceptación de las costumbres y las normas de la comunidad; la alianza entre la Cruz de Cristo y las dudas de Pirro fue la perfecta combinación para la ideología de la Contrarreforma»¹⁹⁹.

No obstante, en relación con la Reforma, Horkheimer señala al mismo tiempo similitudes con el pensamiento de Montaigne. La idea central es que ambos proyectos comparten el «ataque contra la razón y la ciencia»²⁰⁰. Tanto en uno como en otro se encuentra la doctrina de la debilidad de la razón humana y la condena de la reflexión cuando se opone a lo existente. No encontramos en Montaigne un ser humano incrédulo que se distancia de las costumbres, sino más bien un sujeto dócil, humilde y trabajador. El razonamiento humano es ocioso con respecto al Estado. Ahora bien, mientras que para los reformadores la virtud suprema es el desprecio de sí, para Montaigne es la moderación. La libertad de conciencia es la condición de posibilidad de la paz, el verdadero objetivo del autor de *Los ensayos*.

En la obra del autor francés, afirma Horkheimer, el problema del protestantismo en Francia se aborda desde el punto de vista político, no religioso. No acepta que el hombre pueda juzgar las cosas de acuerdo con su naturaleza porque, si se le concede la capacidad de despreciar, terminará por rechazar todos los dogmas y las leyes²⁰¹. Montaigne, en su condición de burgués, afirma la subordinación de la religión a la razón de Estado, defendiendo un Estado fuerte que garantice el comercio y la circulación de bienes. En este sentido, Horkheimer lo enmarca bajo «la tendencia a subordinar la verdad al poder» propia de los irracionalismos²⁰², como es el caso de Maquiavelo, Spinoza o

¹⁹⁷ I, 22, f119, e144.

¹⁹⁸ Tizziani, M., «Spinoza, Montaigne y los límites del horizonte intelectual de la tolerancia», en: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 2, 2015, pp. 101-103, <http://hdl.handle.net/11336/183633>.

¹⁹⁹ Popkin, R., *History of Skepticism: From Savonarola to Bayle* p. 51.

²⁰⁰ Horkheimer, «Montaigne y la función del escepticismo», p. 22.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 23-27.

²⁰² Para Horkheimer, los irracionalismos son expresiones de impotencia del individuo ante estructuras sociales injustas. La ausencia de crítica desde la consolidación del orden burgués provoca que el individuo se sienta oprimido sin ser consciente de la causa de su opresión. Se trata de desarrollos ideológicos que ocultan la irracionalidad de la sociedad y funcionan como válvulas de escape que impiden el cambio social.

Hobbes. Se trata de una ideología en la que las ideas religiosas y los objetivos generales retroceden ante las exigencias de explotación del capital²⁰³.

Por esta razón, la máxima que *Los ensayos* prescriben al ser humano será obrar naturalmente, sostiene Horkheimer. Su programa se basa en el desarrollo libre, la educación sin coerción y el desenvolvimiento de las formas naturales. Así, el ideal burgués de hombre culto se convierte en la manera natural y sabia de vivir. Montaigne proclama el comportamiento natural de la personalidad burguesa y culta como norma de acción: goce de bienes intelectuales, perspicacia política, agudeza en el juicio psicológico y tolerancia en el terreno religioso. El autor de *Los ensayos* aborrece la opresión exterior e interior, pero la lucha contra la injusticia no forma parte de sus objetivos. Y frente a esta posición, la ética reformista se desvela como mucho más inhumana. Pero, sin embargo, también contribuye al asentamiento del orden burgués, desde un flanco opuesto. La represión de los impulsos y la introyección de la culpa contribuyen al encumbramiento de la distribución de los recursos como sello de gracia. En opinión de Horkheimer, ambas éticas sirven a los intereses del proyecto capitalista: la montañista responde al estilo de vida burgués y la reformista doméstica al proletariado²⁰⁴.

Por tanto, el conservadurismo de Montaigne se fundamenta en las consecuencias del escepticismo: un doble estándar de comportamiento, libertad en la reflexión privada y conformidad con las normas vigentes²⁰⁵, y la legitimación del poder del Estado. La naturaleza, que parece ser una fuente válida de criterios para la acción, es desestimada porque no podemos conocerla; la razón es impotente ya que a cada afirmación es posible oponerle otra de igual peso y valor; y la costumbre por sí misma es estéril ya que la presunción humana intenta socavarla a cada paso. Para poder convertir la tradición en ley, se necesita algo más: la magistratura. Esta es necesaria para regular las múltiples actividades de los extraños, es decir, la ley es necesaria para sustituir a la naturaleza. Las asociaciones humanas no están basadas en la amistad o en la natural fraternidad, sino que son forjadas y nutridas por el placer de las recompensas. Para las relaciones necesitamos la ética impersonal de la justicia y la restricción de la autoridad política. Montaigne

Dentro de este tipo de pensamiento, Horkheimer sitúa a pensadores como Nietzsche, Bergson o Dilthey. Cfr. Estrada, J., *La teoría crítica de Marx Horkheimer*, Granada, Universidad de Granada, 1990, p. 30.

²⁰³ Horkheimer, «Montaigne y la función del escepticismo», p. 28.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 33-38.

²⁰⁵ Keohane, N., *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 107-109.

aseguró que las estructuras políticas eran necesarias para que los seres humanos pudieran vivir una sociedad civilizada²⁰⁶.

De esta forma, si la interpretación externa entiende la política de Montaigne como el rechazo de la acción, el escepticismo es comprendido como un instrumento para la parálisis. Por esta razón Horkheimer rechaza la interpretación estoica de *Los ensayos* ya que el único motivo que lleva al autor a negar la posibilidad del conocimiento es la necesidad de justificar el orden existente. No encontramos suspensión del juicio ni ataraxia, sino meramente la subordinación a las leyes naturales, que, ante la imposibilidad de ser conocidas por los seres humanos, termina por concretarse en una subordinación a la tradición.

Ha sido la interpretación del pensamiento de Montaigne como una forma moderna de fideísmo la que ha permitido comprender su filosofía como un escepticismo paralizador. El fideísmo parte de la idea de que la religión solo puede estar basada en la fe, ya que la razón humana es demasiado débil para soportarla, pero, a la vez, se niega la teoría de la doble verdad, dado que la razón no provee ningún tipo de verdad. La única dimensión en la que existe verdad es Dios, lo que implica que la fe está infundada: los motivos para sostenerla no son válidos, tanto la fe como la gracia son puro don²⁰⁷. Entonces, si la verdad es inalcanzable, la única salida es la suspensión del juicio y la vida de acuerdo con las leyes de la naturaleza.

El lugar de Dios como exclusivo lugar de la verdad²⁰⁸ sitúa al autor de *Los ensayos* como heredero de una larga tradición teológica medieval que pasa por autores como Pseudo-Dionisio Areopagita o San Agustín²⁰⁹. A causa de la confiscación del ser que provoca la existencia de Dios, la razón humana se encuentra imposibilitada para acceder a la verdad. Brahami ha señalado cómo este motivo fideísta convierte en radicalmente novedoso al escepticismo de Montaigne en comparación con el antiguo. La existencia de Dios provoca, para un escéptico, que la indigencia humana sea integral y que la experiencia aparezca como la única instancia «real». Cuando en los escépticos de la

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 103-106.

²⁰⁷ Brahami, F., *Le scepticisme de Montaigne*, París, PUF, 1997, pp. 29-32.

²⁰⁸ Popkin puntualiza que el desencadenante del escepticismo epistemológico en Montaigne no viene dado por la potencia de la divinidad, sino por la incapacidad para el conocimiento de la que hace gala el ser humano. Como nunca nadie descubrió lo que es natural, las opiniones tradicionales han de ser aceptadas. La única base que tenemos para conocer con verdad es la revelación divina. *Cfr.* Popkin, R., *History of Skepticism : From Savonarola to Bayle*, pp. 49-52.

²⁰⁹ Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, p. 103.

antigüedad se concibe bien sin nunca poder juzgar, en los modernos, a partir de Montaigne, se juzgará sabiendo que no se concibe nunca bien claramente²¹⁰.

Y si, desde este prisma, nos preguntamos por el tipo de subjetividad que aparece en *Los ensayos*, Horkheimer sostiene que el escepticismo, en tanto que subjetivismo, constituye una tendencia esencial de toda la filosofía moderna. A partir del nominalismo, se abandona la doctrina aristotélica de la materia y la forma, y el mundo se divide en dos: interior y exterior. Esto le lleva a afirmar que el escepticismo es la quintaesencia del nominalismo, en tanto que la subjetivación del conocimiento es una función escéptica. A partir de entonces, el juicio sigue la forma del sujeto que juzga y no del objeto juzgado. Y mientras que en los primeros compases del Renacimiento esta tendencia vino acompañada de una exaltación del hombre, como en el caso de Pico, la raíz escéptica permaneció oculta. Sin embargo, ya en Montaigne encontramos que el yo solitario es la única realidad comprensible, y que no se encuentra conectado con el resto de lo existente; el mundo es un afuera para el yo. Por tanto, la consecuencia del escepticismo es que el yo solitario se interprete como la única realidad comprensible y que se encuentre desconectado del resto de lo existente. La monarquía absoluta que se enfrentaba a la revuelta reformista era una férrea defensora de la propiedad privada y, según Horkheimer, desde este punto de vista hay que entender la vuelta al yo que proponen *Los ensayos*. El individuo en Montaigne, con respecto a la comunidad, es primero ontológicamente y por esta razón, la vida social forma parte del tiempo libre.

Desde esta perspectiva, Horkheimer sostiene que el escepticismo de Montaigne es todavía más conservador que el de los antiguos. La razón es que el Imperio de Alejandro o el romano proponían una forma de vida que condujese al individuo hacia el optimismo, y en ese contexto el escepticismo señalaba la desesperación y el vacío: no se puede encontrar la felicidad en el mundo. Ahora bien, Montaigne se identifica con el absolutismo que garantiza la propiedad privada y su retiro es una disposición privada placentera, es una vuelta a la intimidad. En esta obra encontramos un escepticismo de «gente rica», ya que solo los que disfrutaban de una buena posición social podían reservarse una trastienda equipada con todas las comodidades necesarias. Para el individuo, la vida en sociedad forma parte del ocio, del tiempo libre; no existe otra vinculación externa que aquella nacida de la voluntariedad. Sin embargo, recalca Horkheimer, las masas no encontraban nada reparador en su intimidad, ya que la industria

²¹⁰ *Ibid*, pp. 103-104.

florecente imponía condiciones extremas a los trabajadores²¹¹. La Reforma protestante recoge esta idea en la experiencia de la culpa que tiene la subjetividad. Mientras que se extiende una intimidad enemiga del goce, en Montaigne encontramos un sujeto complaciente que se basta a sí mismo. Así, en cuanto a su ética, Horkheimer ve en ella un corolario de esta posición individualista. Cuando Montaigne propone una vuelta a las formas naturales de comportamiento, al desarrollo libre y a la educación sin coerción, en realidad lo que hace es consagrar el ideal burgués de comportamiento como norma ideal de acción. De ahí que la solidaridad en *Los ensayos* sea alabada como un acto deseable pero voluntario, nunca obligatorio²¹².

Horkheimer cree que el repliegue al yo que propone el escepticismo de Montaigne hay que entenderlo como un acontecimiento en el mundo empírico, producido y permitido por las condiciones materiales de existencia. Esta ilusión de considerar el yo como un lugar de refugio seguro está unida con la realidad material hasta tal punto que, si bien en la democracia burguesa es «casual» que el sujeto pueda desarrollarse, en el Estado totalitario es imposible. Esto se debe a que la libertad del juicio solo puede lograrse mediante la libertad del todo social, para lo cual se exige compromiso personal, y no distanciamiento egoísta, como defiende el escepticismo. Fueron unas condiciones materiales de existencia privilegiadas las que permiten que Montaigne encumbre al yo a través del escepticismo. Sin embargo, Horkheimer defiende que el yo solo puede conservarse de forma libre y autónoma en la medida en que trate de conservar también a la humanidad de la misma forma²¹³. En cambio, en Montaigne, «a pesar de todo lo que se ha dicho sobre su inconstancia, insignificancia e incapacidad para el verdadero conocimiento, el Yo sigue siendo [...] el único principio en que podemos confiar tanto en la teoría como en la práctica»²¹⁴.

Por tanto, el acercamiento externo al pensamiento de Montaigne encuentra en la noción de sujeto que aparece en *Los ensayos* el lugar de la única certeza posible, lo que otorgaría un papel a Montaigne en el nacimiento de la filosofía moderna. Esta interpretación es defendida por autoras como Lázaro quien afirma que, tanto por el método, como por la forma y por el objeto de *Los ensayos*, la obra es netamente

²¹¹ *Ibid.*, pp. 19-21.

²¹² *Ibid.*, pp. 34-35.

²¹³ *Ibid.*, pp. 45-47.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 29-31.

moderna²¹⁵. Montaigne da testimonio de la contingencia, de nuestra condición precaria y de la limitación de los sentidos y, en estas circunstancias, busca una guía para la vida. Sin embargo, no cree que pueda encontrarla en la verdad formal, ya que la razón es perturbadora; ni en las verdades divinas, que son inaccesibles para nosotros, pero tampoco en el conocimiento del mundo exterior, puesto que en él encontramos una infinita variedad de normas de vida. Así, encuentra que la única vía válida es el autoconocimiento. Desde entonces, en la historia de la filosofía, sostiene la autora, ejercer la razón es establecer juicios no acerca de qué son las cosas sino cómo se aparecen ante el sujeto cognoscente. No tenemos comunicación alguna con el ser, por tanto, queda la verdad acerca de nosotros mismos como el objeto del que hemos de ocuparnos²¹⁶. Y de esta forma, la filosofía moderna queda abierta por Montaigne. El hombre, como un sujeto que vuelto sobre sí cuestiona la verdad de lo que conoce, es la gran aportación del filósofo francés a la historia de la filosofía²¹⁷.

No obstante, la calificación de «moderno» que Horkheimer hace del modelo de subjetividad que encontramos en *Los ensayos* se realiza desde un punto de vista crítico. Siguiendo la expresión que Toulmin emplea para describir al sujeto cartesiano, a juicio del autor de la Escuela de Frankfurt, el sujeto moderno es un sujeto desvinculado. En Montaigne encontramos a un sujeto egocéntrico y egoísta que se otorga a sí mismo la primacía entre los entes y que pone en práctica una actitud dominadora de lo real, de lo que se deriva un conservadurismo social y político.

Estos argumentos llevan a Todorov a rechazar las interpretaciones de Montaigne como un filósofo defensor de la tolerancia, basadas en capítulos de *Los ensayos* como el dedicado a los caníbales, en los que parece admitirse diversos criterios de humanidad. Es cierto que Montaigne desvela el carácter convencional de las normas sociales, pero también niega cualquier instancia ajena a ellas, y, por tanto, también rechaza la inclusión de lo diferente o la modificación de lo propio²¹⁸. La siguiente idea de Defaux sintetiza magníficamente la interpretación externa del escepticismo de Montaigne:

El objetivo de Montaigne no es dudar él, sino hacer dudar a los otros, poner al hombre en faena, ponerlo de una vez por todas en su lugar. [...] Y si es escéptico en alguna cosa, es solo en la

²¹⁵ Lázaro, R., «El escepticismo moderno de Montaigne», en: *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 1, 2007, p. 92, <https://revistas.um.es/daimon/article/view/120821/113551>.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 89-92.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 93.

²¹⁸ Todorov, T., «L'Être et l'Autre: Montaigne», en: *Yale French Studies*, 64, 1983, p. 116, <https://doi.org/10.2307/2929954>.

estrategia que adopta de cara a los «nuevos doctores» y a la «peste» que esparcen en las conciencias. [...] Para Montaigne el pirronismo no es nada más que un arma que toma prestada por las circunstancias, un arma que considera como la más eficaz y la más apropiada para el fin preciso que se propone²¹⁹.

B. Interpretaciones internas de Montaigne: «Lectura de Montaigne» de Merleau-Ponty.

El examen de la vía defendida por Merleau-Ponty en *Lectura de Montaigne* permitirá trazar las líneas fundamentales de la orientación interna, cuya tesis principal es que el escepticismo de Montaigne constituye una teoría de la verdad. Es decir, que no se trata meramente de un intento de limitar la capacidad cognoscitiva del ser humano, sino que consiste en una concepción de la realidad.

Merleau-Ponty afirma que, lejos de adscribir la filosofía de Montaigne a un tipo de escepticismo antiguo, hemos de atender a la originalidad de su propuesta, cifrada en la sentencia «Que sais-je?»²²⁰. En ella es posible identificar dos caras: por un lado, implica que nada es verdadero, que ninguna afirmación es sostenible, y por otro, también conlleva la imposibilidad de rechazar algo por erróneo, es decir, prohíbe la adscripción de falsedad. Por tanto, el escepticismo consiste en un acto triple: desdeña todas las opiniones y las conductas por absurdas e infundadas, a la vez socava la posibilidad de rechazarlas por falsas y finalmente insinúa la posibilidad de una verdad total. Así, al destapar la presunción de toda propuesta de verdad, confesando a su vez la imposibilidad de establecer indubitablemente la falsedad, alumbrando la posibilidad de una verdad definitiva: «Montaigne empieza por enseñar que toda verdad se contradice y quizás acaba por reconocer que la contradicción es verdad»²²¹. Es decir, de la imposibilidad de encontrar una verdad absoluta y firme, Montaigne no deduce la falsedad de todo lo que percibimos y creemos conocer, sino que descubre que el devenir, el cambio y la contradicción son características de la verdad. El propio Montaigne parece apuntar en este sentido cuando afirma: «No pinto el ser, pinto el tránsito»²²². Es cierto que el conocimiento al que puede acceder el ser humano siempre es precario y contradictorio, pero la razón de ello no reside en las limitadas capacidades humanas, sino en una toma de posición con respecto a la

²¹⁹ Defaux, G., *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*, París, Champion-Slatkine, 1987, pp. 154-155.

²²⁰ Merleau-Ponty, «Lectura de Montaigne», p. 246. *Cfr.* II, 12, f527, e782.

²²¹ *Ibid.*, p. 247.

²²² III, 2, f805, e1202.

realidad y a la verdad. Merleau-Ponty ve en Montaigne el rechazo de una concepción unitaria del ser y la apertura a una ontología del devenir, de la diferencia²²³.

La operación que permite al escepticismo de Montaigne transformar la noción de verdad es la recalificación de la experiencia. La falta de fundamentación de lo aparente, la incomunicación con el ser²²⁴, deja de ser el motivo por el que lo provisional es rechazado, y se convierte en la constatación fundamental del carácter de lo real.

Por tanto, en lugar de una primera verdad, en Montaigne encontramos una primera contradicción, que es la duda asentada sobre sí misma en tanto que movimiento infinito. Y será una duda que, ni adoptando ni rechazando ninguna posición, encuentra en el yo ambiguo, ofrecido a todo y que nunca dejó de explorar, el espacio de todas las dudas. En Montaigne, se encuentra la duda en acto de un sujeto siempre abierto, en búsqueda e investido por lo corporal. Es una conciencia de sí la que funciona como punto ciego de su pensamiento.

Así, esta vía interna llega a elaborar una concepción de la subjetividad en perpetuo cambio y consciente de su no-identidad. Merleau-Ponty describe cómo Montaigne sentía la paradoja de ser un ser consciente, ya que en cada vivencia de nuestra vida nos adherimos a algo haciéndolo nuestro, pero a la vez nos distanciamos. La ambigüedad del proceder de la conciencia se manifiesta en *Los ensayos*, se abre a los objetos exteriores, pero se siente extraña a ellos. Por tanto, el mundo no está constituido por objetos de los que se tiene una idea ni el yo es una conciencia intelectual pura, sino que estamos abiertos irremediabilmente a un mundo del que no conocemos sus secretos y, a la vez, somos incapaces de experimentar con completitud nuestro yo: «nos escapamos a nosotros mismos de la misma manera que se nos escapan las cosas»²²⁵. En consecuencia, el conocimiento de sí mismo que Montaigne pretende alcanzar es un diálogo infinito consigo, una investigación sin término dirigida a un ser que está vacío, ya que su única

²²³ Adorno afirma que en el ensayo hay una subversión de la teoría tradicional de la verdad, que distingue radicalmente entre lo temporal y lo atemporal. En el ensayo se da testimonio de la no-identidad al recalificar lo histórico y percedero que habita toda propuesta de verdad. Por esta razón, afirma Adorno, en él es insostenible la distinción entre filosofía primera y filosofía de la cultura. *Cf.* Adorno, T., «El ensayo como forma», en: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 11-36.

²²⁴ II, 12, f601, e909.

²²⁵ Merleau-Ponty, «Lectura de Montaigne», pp. 247-248.

clave es la apertura²²⁶. Por esta razón, en Montaigne encontramos un ser que, cuando se pregunta por sí mismo, se ensaya²²⁷: «si mi alma pudiera asentarse, no haría ensayos»²²⁸.

En esta noción de subjetividad, el papel adscrito al cuerpo es crucial²²⁹, ya que el preguntarse sobre sí no se reduce a las ideas que posee el sujeto, sino que se ocupa de la vida misma, de las acciones y experiencias donde las ideas aparecen y se modifican. Aquí halló inconstancia, incoherencia y falta de justificación; sentimientos, opiniones y creencias que no dejaban de afectarse y de cambiarse en el Montaigne de carne y hueso. Sin embargo, a diferencia de los animales en los que es posible encontrar una influencia directa de los «poderes del cuerpo», en el ser humano estos se transforman al mezclarse con el ejercicio de la conciencia. Por tanto, es imposible pensar al ser humano como un compuesto de dos sustancias ya que estas se hallan entrecruzadas indisolublemente²³⁰.

A este respecto, el papel que Montaigne atribuye al cuerpo es fundamental en la crítica de la metafísica antigua, como ha indicado Tournon²³¹. En la definición de vida que encontramos en *Los ensayos* se hace patente la intención de distanciarse del aristotelismo: «un movimiento material y corpóreo, una acción imperfecta y desordenada por su propia esencia»²³². El placer en la *Ética a Nicómaco* es completo en cada momento, mientras que el movimiento cumple solo su perfección en la finalización del proceso, siendo, por tanto, cada uno de los estadios parciales imperfectos. Así, decir que la vida es un movimiento es afirmar que es imperfecta en cada una de sus fases. Pero esto no significa que los hechos queden subordinados a una teleología, sino que se valoran en sí mismos sin un programa que los dote de sentido²³³. Y siendo la vida imperfecta por ser un movimiento, ¿qué significa que sea material y corporal? Para Aristóteles, ninguna operación mental es asimilable al movimiento. Si el intelecto es un atributo divino, una vida conforme él será la más elevada: lo propio del hombre es la vida intelectual. En

²²⁶ Véase los siguientes estudios de la función de la conversación como única práctica cognoscitiva fiel con el carácter de la realidad: Comte-Sponville, *Montaigne y la filosofía*, pp. 78-79; Navarro, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, pp. 285-302.

²²⁷ Véase Llinàs, J., «Los *Essais* como escritura filosófica y pregunta por la identidad personal», en: *Daimon, Revista de filosofía*, 37, 2006, pp. 59-71, <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15451>. En este trabajo se muestra la estrecha relación entre el escepticismo de Montaigne y su noción de subjetividad, de la que nace el ensayo.

²²⁸ III, 3, f805, e1202.

²²⁹ Una gran nómina de especialistas coincide en este punto. *Cfr.* Comte-Sponville, *Montaigne y la filosofía*, p. 243; Navarro, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, p. 326; o Lázaro, «El escepticismo moderno de Montaigne», p. 91.

²³⁰ Merleau-Ponty, «Lectura de Montaigne», pp. 249-250.

²³¹ Tournon, A., «Action imparfaite de sa propre essence...», en: Carraud, V., y Marion, J. (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, PUF, 2004, pp. 33-47.

²³² III, 9, f988, e1474.

²³³ Tournon, «Action imparfaite de sa propre essence...», pp. 37-38.

cambio, Montaigne prefiere tomar en consideración la vida concreta, material y corporal. Presentando la vida como una acción reducible a un movimiento e imperfecta por su propia esencia, Montaigne altera la noción de esencia, eliminando sus funciones normativas²³⁴. Para Aristóteles la esencia denota la finalidad de un cumplimiento: como el hombre está por esencia dotado de intelecto, encontrará su perfección en la contemplación. Eligiendo la irregularidad de un movimiento, de una acción imperfecta, Montaigne rechaza esta teleología y el edificio doctrinal que la hace pasar por natural, y para ello utiliza como pieza angular el vaivén corporal y material.

Por tanto, ¿qué significa que el hombre sea su «física» y su «metafísica»²³⁵? Que es el hombre el que «prueba» las teorías filosóficas y científicas, no al revés, afirma Merleau-Ponty. El problema de *Los ensayos* no es tratar de resolver el problema del hombre, sino de «describir al hombre como problema»²³⁶, ya que es imposible aplicar una ley general a la variable condición humana. En consecuencia, la imagen de la subjetividad que encontramos en esta perspectiva es la de una subjetividad que se encuentra constitutivamente tránsito, en perpetuo devenir²³⁷. En la obra encontramos numerosos ejemplos a favor de esta lectura de la subjetividad:

Estamos por entero hechos de pedazos, y nuestra contextura es tan informe y variada que cada pieza, cada momento, desempeña su papel. Y la diferencia que hay entre nosotros y nosotros mismos es tanta como la que hay entre nosotros y los demás²³⁸.

Coherentemente, Montaigne critica a aquellos autores que, intentando esclarecer el carácter fundamental del ser humano, ocultan la pluralidad de sus voces y le imponen un carácter único y sólido²³⁹. Esto sería ofrecer una imagen del hombre no simplemente errónea, sino enmascaradora, lo que implica que para el autor de *Los ensayos* la forma más honesta de acercarse al ser humano sea considerando las contradicciones como constitutivas, afirmando su sujeción al devenir.

El rechazo de una concepción individualista o autárquica del sujeto lleva a los investigadores que se suman a la interpretación interna a subrayar la importancia de la

²³⁴ *Ibid.*, p. 41.

²³⁵ III, 13, f1072, e1602.

²³⁶ Merleau-Ponty, «Lectura de Montaigne», p. 251.

²³⁷ *Cfr.* Conche, *Montaigne et la philosophie*, p. 27; o Navarro, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, p. 124.

²³⁸ II, 1, f336, e488.

²³⁹ II, 1, f332, e480.

amistad para la constitución de la subjetividad²⁴⁰. Como no es posible definir un proyecto de vida que suprima el devenir, ni comprender a un hombre a priori, toda investigación y toda empresa ha de desplegarse paralelamente a la existencia. Pero su modo de acción no resolverá las diferencias en una síntesis final, sino que la unidad vendrá del modo de vérselas con las diferencias, del juego que establezca entre ellas. Y en este sentido, son la amistad y la promesa las que permiten la salida. Este compromiso pretende tener validez a pesar del paso del tiempo y corrobora que la persona que la cumple es la misma que la realizó²⁴¹. Para Montaigne, es en la confianza interpersonal donde se funda el lazo social y la propia identidad individual. Para poder realizarse, el sujeto necesita una mirada exterior, necesita al otro, razón por la cual la amistad y la promesa tienen en Montaigne un valor ontológico que demuestra que la subjetividad está horadada por la diferencia, que el «otro» tiene un papel constitutivo en el «yo»²⁴².

Y ¿qué consecuencias tiene en el plano político este planteamiento? En la interpretación interna encontraremos una lectura de la política de *Los ensayos* como propiciadora de un carácter abierto y tolerante. Merleau-Ponty sitúa a Montaigne en el polo opuesto a la religión. Una vez que se toma conciencia de lo fortuita y azarosa que es la vida del hombre, el autor reconoce que el único fundamento de nuestra religión es la tradición, por lo que de la lectura de *Los ensayos* se deriva una invitación a la creencia en lo sobrenatural. A la vez, Montaigne pone a la religión a salvo de toda crítica racional, en tanto que guarda un lugar para lo inexplicable²⁴³. Sin embargo, de la constatación de que no podemos conocer la realidad ni acceder a la sabiduría divina, surge la necesidad de construir un refugio, una trastienda, desde donde observemos con indiferencia nuestro papel en la vida: «hay que prestarse a los demás y no entregarse más que a sí mismo»²⁴⁴. El caso paradigmático que Montaigne utiliza como ejemplo al respecto, y que recoge Merleau-Ponty, es el del matrimonio y el del amor. El primero es una institución social

²⁴⁰ Navarro, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar.*, p. 155.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 128.

²⁴² Larmore, C., «Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques», en : Carraud, V. y Marion, J. (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, pp. 15–31. Larmore señala cómo es precisamente la toma de conciencia de que estamos a merced del cambio, del torbellino de opiniones, de la controversia y el conflicto la razón por la cual no encontramos en Montaigne la ataraxia antigua. La movilidad de la opinión se impone allí donde no hay garantía divina, es decir, en todos los dominios excepto el religioso. Por tanto, es el pensamiento es el que tiene un funcionamiento inestable, marcado por el cambio ilimitado. Si nuestro espíritu es total ausencia de condición unitaria, la ataraxia es lo contrario a su naturaleza, y por tanto en Montaigne no se encuentra la ambición de abstener el juicio, sino más bien la intención de evitar el entusiasmo de creer que hemos llegado a una conclusión definitiva.

²⁴³ Merleau-Ponty, «Lectura de Montaigne», p. 253.

²⁴⁴ *Ibid.*

con sus respectivas normas de funcionamiento al que es necesario plegarse. Ahora bien, mezclar la pasión con él es un error. El amor que nos hace esclavos solo puede ser aceptado en tanto que ejercicio libre y voluntario. Por tanto, es imprescindible no confundirlos para no perderse a sí mismo.

Merleau-Ponty llega de esta forma a abordar el problema de la vida pública. El autor sostiene que para Montaigne hay un «maleficio en lo social», ya que la imaginación y el prestigio siempre reinan en las relaciones con los demás. Esto provoca que interpretemos a los otros según nuestros propios pensamientos, ya que proyectamos nuestras ideas en sus palabras y acciones. Así, el bien público exige la traición, la mentira y el asesinato²⁴⁵. Esta tarea ha de ser realizada por el príncipe, pero Montaigne pide que sea consciente de ello y no lo disfrace de virtud. Y como contrapartida, a los súbditos no les queda más que obedecer despreciando. A pesar de que el Estado sea perjudicial, no obedecerlo conllevaría peores consecuencias, a causa de la «locura» que es el mundo. Merleau-Ponty sostiene que para Montaigne es absurdo querer gobernar de forma racional una historia hecha de casualidades. La razón es impotente para pensar la vida pública, por lo que solo es posible encontrar verdad, fundamento y serenidad en la esfera de la subjetividad. Hay que usar la esfera social según sus normas de funcionamiento, sin inmiscuirse personalmente en ella.

Si bien, por otra parte, Merleau-Ponty reconoce que podemos encontrar en *Los ensayos* otras formas de hablar sobre el amor, la amistad o la política. ¿A qué se debe el aparente carácter contradictorio de la obra que ha sido objeto de tantas críticas? Según el autor, la causa es que la división estoica entre lo externo y lo interno es inaceptable para Montaigne, ya que siempre estamos «dentro» y «fuera»: hay casos en los que no es posible vivir una vida doble, en donde es imposible distinguir entre lo interior y lo exterior²⁴⁶. Es decir, después de haber constatado la locura del mundo y la necesidad de refugiarnos, debemos volver a mezclarnos con él²⁴⁷. Starobinski define esta *vuelta* al mundo como una «higiene en la acción»²⁴⁸, que hace compatibles la reserva escéptica con

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 254.

²⁴⁶ Laursen, J., «Michel de Montaigne and the Politics of Skepticism», en: *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 16(1), 1989, pp. 99–133, <https://www.jstor.org/stable/41298908>. En la misma línea, la autora defiende que, si Montaigne fuera conservador, lo sería escépticamente, ya que la acalorada defensa que Montaigne hace de la tolerancia en contra de la represión sería incomprensible. Además, aunque recomiende seguir las costumbres, no deja de criticarlas, por lo que su filosofía es revolucionaria a largo plazo. *Cfr.* también Fontana, B., *Montaigne en politique*, Marsella, Agone, 2013, p. 22. La posición política de Montaigne fue compartida por muchas personalidades llamadas «políticos» que intentaron no agudizar la radicalización del conflicto.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 255.

²⁴⁸ Starobinski, *Montaigne en mouvement*, p. 314.

respecto a la acción en la vida pública con la exigencia de responsabilidad social²⁴⁹. En sentido, son esclarecedoras las siguientes palabras de Montaigne:

Mantenerse vacilante y ambiguo, mantener el afecto sin inclinación en los tumultos del propio país y en una división pública, no me parece hermoso ni honesto. Tal cosa puede permitirse con respecto a los asuntos de los vecinos. Sería una especie de traición obrar de este modo en los asuntos propios y domésticos, en los cuales necesariamente debe tomarse partido. No obstante, aun aquellos que se implican por entero pueden hacerlo con tal orden y moderación que la tormenta deba deslizarse por encima de sus cabezas sin dañarlos²⁵⁰.

Esta lectura de la política de Montaigne ha llevado a algunos intérpretes a ver en su pensamiento el nacimiento de lo que posteriormente se ha llamado «liberalismo»²⁵¹, la apuesta por la integridad y la independencia de la conciencia sobre las instituciones de la sumisión y la aceptación. Otros autores han seguido esta línea subrayando el carácter demócrata de *Los ensayos*²⁵² ya que esta concepción de la subjetividad lleva a Montaigne a valorar el heroísmo y la humildad del pueblo, profundamente despreciado en su época. Para el bordelés, la aristocracia no es una cuestión de clases sociales, sino de individuos y de la calidad de su alma. Sitúa en la cima de su jerarquía social a las almas heroicas que han podido practicar la pobreza voluntaria y reconoce a las clases no privilegiadas un arte de vivir, de sentir y de expresarse por el que muestra su preferencia²⁵³.

Pero ¿cómo se conjuga esta escritura, que rechaza el cambio político en la mayoría de los casos, con los efectos opuestos que parecen derivarse de ella? La lectura interna se fundamenta en una comprensión de la escritura en dos niveles, uno explícito y otro implícito. Esta interpretación de la escritura ha llevado a los investigadores a dudar de si el propio Montaigne no era consciente de las consecuencias desestabilizadoras en el plano social que conlleva su pensamiento²⁵⁴, a leer su adscripción cristiana como una mera

²⁴⁹ Comte-Sponville, *Montaigne y la filosofía*, pp. 266-269. Este autor también observa una tensión entre conservadurismo relativista y racionalismo universalista que, en su opinión, desemboca en un respeto crítico de la tradición, no en un conservadurismo ciego. Hay una disyunción que *Los ensayos* instauran entre lo que surge de la obediencia o la inclinación y lo que surge del conocimiento o la libertad de pensamiento. Montaigne mantiene entre ambos un hiato irreductible: cuando mi voluntad me entrega a una causa, no lo hace con una obligación tan violenta que mi entendimiento quede infectado. Entre el deseo y la verdad se inserta el juicio que articula como puede, y caso por caso, las exigencias de la razón y las de la fidelidad.

²⁵⁰ III, 1, f793, e1184.

²⁵¹ Gide, A., «Montaigne», en: *The Yale Review*, 28, 1938, pp. 586-590.

²⁵² David, J., «Quelques aspects démocratiques de la philosophie de Montaigne», en: *Modern Languages Notes*, 56(7), 1941, p. 485.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 487-490.

²⁵⁴ Schaefer, D., *The Political Philosophy of Montaigne*, New York, Cornell University Press, 1990, p. 168.

concesión a la censura²⁵⁵, incluso a reconocer en el texto la intención de subvertir el ascetismo cristiano²⁵⁶. Gérard Defaux ha teorizado esta idea distinguiendo un primer nivel de enunciación constituido por las afirmaciones apodícticas cuya función es la transmisión de una verdad. Las enunciaciones son el material básico de Montaigne y en multitud de ocasiones usa como punto de partida un discurso ya existente. De esta forma, Montaigne, adoptando las enunciaciones de otros, prueba su consistencia. Ahora bien, el segundo nivel es el juicio, donde toma a la enunciación como su objeto y la somete a una crítica en la que el autor se revela al lector, dejando por escrito sus avances y sus fracasos. A través de la prueba de su juicio es posible entender el doble juego del discurso de *Los ensayos*: por un lado, las afirmaciones son acumuladas en función de su verdad y, por otro, son divididas para revelar la falsedad que esconden. Este segundo nivel nos permite descubrir el segundo significado de «ensayo»: Montaigne, discutiendo si los discursos de unos y de otros pueden mantenerse, somete a prueba la facultad de juzgar²⁵⁷.

Otros autores han defendido lecturas internas similares a la de Merleau-Ponty, como es el caso de Marcel Conche. A juicio de este investigador, Montaigne sitúa el ser y la verdad revelada fuera de los márgenes de su obra, al adscribir las en exclusiva a la fe. Por tanto, la verdad de la que tratan *Los ensayos* es una verdad inestable, y cuya búsqueda no va tras tal o cual cosa, ni obtiene un resultado de tal proceso. No se refiere a la naturaleza oculta de las cosas, sino solo a la infinita multiplicidad de opiniones y versiones que se encuentra en el mundo. En consecuencia, en el juicio de Montaigne, la afirmación ya no pretende decir el ser y la verdad, sino solo lo que Montaigne, el ser de carne y hueso, ve. Pero lo que ve no se muestra independientemente de la forma de ver: no hay en Montaigne un «sujeto» y un «objeto», sino que la verdad se establece en la relación entre el que ve y lo que ve. Por tanto, la verdad no responde al paradigma de la adecuación, sino a la autenticidad de una relación²⁵⁸. Así, la noción de apariencia cambia. Deja de ser manifestación de otra cosa, deja de ser fenómeno. Una cosa consiste en la multiplicidad de las apariencias que ofrece y en las interpretaciones a las que se presta. No hay nada más allá de las apariencias. Y en tanto que filósofo de las apariencias, declara Conche, Montaigne es un filósofo del devenir. La contrariedad y la movilidad en la

²⁵⁵ Gide, «Montaigne», p. 584.

²⁵⁶ Bayod, J., «Montaigne ‘chef de part’: sobre el capítulo ‘De la modération’ de los Ensayos», en: *Pensamiento*, 69(258), 2013, pp. 131–148.

²⁵⁷ Defaux, G., «Readings of Montaigne», en: *Yale French Studies*, 64, 1983, pp. 88-89.

²⁵⁸ Conche, M., *Montaigne et la philosophie*, París, PUF, 1996, pp. 34-36.

apariencia son también contrariedad y movilidad en el ser de las cosas²⁵⁹. La apariencia es el fondo en el escepticismo de Montaigne²⁶⁰.

C. Breve recapitulación

Horkheimer afirma que el escepticismo de Montaigne intenta limitar al máximo los efectos del cambio social al justificar el orden existente, ya que si nada se puede conocer no hay nada que cambiar²⁶¹. Esto le lleva a sostener que *Los ensayos* remiten a un sujeto como fuente primera, única e idéntica a sí misma. En opinión del autor, el cambio y la inconstancia que se le atribuyen son elementos distorsionadores que buscan disimular la función fundante del sujeto que elimina cualquier referencia a la comunidad de la que forma parte. En cambio, Merleau-Ponty ve en el escepticismo de Montaigne una nueva teoría de la verdad: la mutabilidad no es consecuencia de la impotencia humana a la hora de aprehender el mundo exterior, sino que se trata de una nota misma de la realidad. A consecuencia de esto, Merleau-Ponty sostiene que el sujeto en Montaigne siempre es un ser concreto, cuya conciencia se halla ineludiblemente unida a su cuerpo y donde la experiencia de la duda elimina la búsqueda de una primera certeza. El ser humano vive la inestabilidad, la contradicción, tanto en el mundo como en sí mismo cuando su investigación se vuelve sobre sí. La subjetividad se configura a través del juego de las diferencias, de los retazos que la constituyen. De esta forma, para Merleau-Ponty el escepticismo de Montaigne no descansa en un sujeto idéntico a sí mismo y primero ontológicamente, sino que impregna al sujeto en tanto que inserto en un mundo en perpetuo cambio. Y en cuanto a la política de *Los ensayos*, Merleau-Ponty niega que su

²⁵⁹ Conche distingue dos formas de escepticismo antiguo de las que se distancia Montaigne: el escepticismo fenomenista y el pirrónico. El primero no duda de nuestra capacidad para captar los fenómenos, sino para aprehender el ser de las cosas. Es decir, quizá la nieve no sea blanca, pero parece blanca. Este escepticismo mantiene una distinción entre la apariencia y el ser verdadero. En cambio, el escepticismo pirrónico significa una puesta en cuestión de esta diferencia: no se puede decir que algo es más que que no es. La apariencia deja de ser manifestación de una naturaleza oculta: «el pirronismo es una filosofía de la apariencia pura». Y, por tanto, en este último caso, como no hay verdad que buscar, la empresa del conocimiento es rechazada. El pirrónico no suspende el juicio, sino que está sin juicio. Desde el punto del escepticismo fenomenista, la contradicción en las apariencias no afecta en nada a la posibilidad del ser de las cosas y la sucesión heraclíteica no puede ser más que un fenómeno de superficie. En cambio, para el pirronismo la búsqueda de la verdad y el ejercicio del juicio no tienen sentido. *Cfr. Ibid.*, pp. 28-31.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 38. Esta idea es compartida por otros especialistas. *Cfr.* Starobinski, J., *Montaigne en mouvement*, París, Gallimard, 1982, pp. 293-301, que define el escepticismo de Montaigne como un «movimiento hacia la verdad», o Comte-Sponville, A., *Montaigne y la filosofía*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 238-240.

²⁶¹ Horkheimer, «Montaigne y la función del escepticismo», p. 28. *Cfr.* Pellegrini, M., «Il Montaigne di Horkheimer», en: *Pensiero Politico*, 22(2), 1989, pp. 248-263.

obra sea una invitación al conservadurismo, en tanto que de la afirmación del devenir ontológico no cabe concluir la oposición al cambio.

Capítulo 2. *Los ensayos* en el corpus foucaultiano

Durante más de 30 años de trayectoria, *Los ensayos* de Montaigne nunca fueron para Foucault objeto de un estudio pormenorizado. No obstante, a pesar de ser un autor que no ocupa un lugar central en las grandes problematizaciones foucaultianas, sí es posible encontrar menciones a su pensamiento en textos de distintas épocas. Así, en este capítulo se analizarán las alusiones al autor bordelés en la obra de Foucault y se reconstruirá la posible interpretación de Montaigne que de ellas es posible extraer. Finalmente, se mostrará la importancia del estudio filosófico de Montaigne para la genealogía de la ontología crítica de nosotros mismos. La hipótesis general que deberá ser confirmada es que la interpretación de raíz foucaultiana permite construir una lectura de *Los ensayos* diferente a las dos expuestas anteriormente, más fiel al espíritu general de la obra y más productiva para entender su propuesta filosófica.

A. Presencia de Montaigne en la obra de Foucault

La primera aparición de Montaigne en el corpus foucaultiano se encuentra en *Historia de la locura en la época clásica*²⁶². En esta obra el autor afirma que en la historia de Occidente se pueden detectar tres experiencias distintas de la locura: experiencia trágica, experiencia clásica y experiencia moderna. En la primera la locura se encontraba asociada a las potencias ocultas del mundo que anunciaban su consumación final. Era objeto de fascinación porque en ella residía un importante saber: el descubrimiento de un furor amenazante que revelaba la ambigua relación entre la luz y las tinieblas que dominaba el cosmos²⁶³. Este valor veritativo que la locura ostentó desde el comienzo del Renacimiento en la experiencia trágica se vio clausurado por la experiencia clásica, que comienza en el siglo XVII. En este momento la locura se transforma en lo contrario de la razón, en sinrazón, y es reducida al silencio por un «golpe de fuerza» («*coup de force*»). La famosa figura de este desplazamiento es Descartes en cuyas *Meditaciones* Foucault reconoce el destierro de la locura del ámbito de lo razonable, lo que abre la puerta al gran

²⁶² El título de la obra en su primera edición de 1961 fue *Folie et déraison à l'âge classique*. A partir de la edición de 1972, pasa a denominarse *Histoire de la folie à l'âge classique*. Dado que el texto no sufre variaciones relevantes para el presente estudio, se empleará la traducción al español de esta última versión: Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972.

²⁶³ *Ibid.*, pp. 32-33.

encierro de los insensatos. En el camino de la duda Descartes se plantea la posibilidad de que le engañen los sentidos o de estar dormido, sin embargo, no hace lo propio con la locura ya que el mismo hecho de estar pensando excluye por principio dicha condición²⁶⁴. Esta nueva experiencia lleva aparejada el encierro de los locos, su internamiento no con el objetivo médico propio de la experiencia moderna (s. XIX), sino con una intención puramente «policial»: sanear el paisaje social para establecer un «orden» en la ciudad que permita el desarrollo del trabajo²⁶⁵.

En la lenta y progresiva transformación que llevó de la experiencia trágica a la clásica es donde la figura de Montaigne adquiere importancia. Foucault encuentra en *Los ensayos* un cambio fundamental con respecto a la modulación cósmica común a los grandes humanistas del Renacimiento: la locura ya no está referida a las potencias del mundo, a su verdad oculta, sino a la razón humana. Antes de que la experiencia clásica decretara el carácter inverso de la locura con respecto a la razón, la locura hubo de ser transferida del cosmos al intelecto. De esta forma, entre razón y locura se estableció una relación reversible: toda locura tiene su razón y toda razón tiene su locura. Sin embargo, Foucault cree que en esta nueva relación ya se anuncia la victoria posterior de la razón. De la imbricación entre locura y sinrazón se deriva la necesidad de reconocer que no hay mayor locura que no reconocer la propia locura. La locura se convierte así en una de las formas de la propia razón²⁶⁶. Y para ilustrar ambas ideas Foucault se sirve de *Los ensayos*. En primer lugar, recoge la escena en la que Montaigne visita al poeta Tasso, delirante a pesar de su excelsa capacidad, lo que le lleva a entrever una estrecha vecindad entre razón y locura, y a preguntarse si no ha sido precisamente cegado por una claridad:

Visitando a Tasso en su delirio, Montaigne siente aún más despecho que compasión; pero, en el fondo, más admiración que todo. Despecho, sin duda, al ver que la razón, allí donde puede alcanzar sus cumbres, está infinitamente cerca de la locura más profunda: «¿Quién no sabe cuán imperceptible es la vecindad entre la locura, con las gallardas elevaciones de un espíritu libre, y los efectos de una virtud suprema y extraordinaria?» Pero hay allí objeto de una admiración paradójica. Un signo es que, de esta misma locura, la razón obtuviera sus recursos más extraños. Si Tasso, «uno de los poetas italianos más juiciosos, ingeniosos y formados al aire libre de esta poesía pura y antigua que jamás hayan sido», se encuentra ahora en «estado tan lamentable, sobreviviéndose a sí mismo», ¿no lo debe a «esta su vivacidad asesina, a esta claridad que lo ha cegado, a esta aprehensión exacta y tierna de la razón que le ha hecho perder la razón»? [...] Si la

²⁶⁴ *Ibid.*, pp. 56-58.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 74.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 41-44.

locura viene a sancionar el esfuerzo de la razón, es porque ya formaba parte de ese esfuerzo [...]. No hay ninguna razón fuerte que no deba arriesgarse en la locura para llegar al término de su obra, «no hay espíritu grande sin mezcla de locura. En este sentido, los sabios y los poetas más audaces han aprobado la locura y el salirse de quicio de vez en cuando». La locura es un momento duro pero esencial en la labor de la razón; a través de ella, y aun en sus victorias aparentes, la razón se manifiesta y triunfa. La locura sólo era, para ella, su fuerza viva y secreta²⁶⁷.

Y como consecuencia de lo anterior, no hay mayor sinrazón que no reconocer la propia locura, la debilidad constitutiva de la razón. Cita Foucault a Montaigne:

«La presunción es nuestra enfermedad natural y original. La más calamitosa y frágil de todas criaturas es el hombre, y la más orgullosa. Se siente y se ve alojado por aquí por el cieno y las heces del mundo, atado y clavado a la parte peor, más muerta y corrompida del universo, el último albergue del alojamiento, el más alejado de la bóveda celeste, con los animales de peor condición de los tres, y va plantándose, con su imaginación, por encima del círculo de la luna, y poniendo el cielo a sus pies. Por la variedad de esta misma imaginación, él iguala a Dios». Tal es la peor locura del hombre: no reconocer la miseria en que está encerrado, la flaqueza que le impide acceder a la verdad y al bien; no saber qué parte de la locura es la suya. Rechazar esta sinrazón, que es el signo mismo de su estado, es privarse para siempre de utilizar razonablemente su razón²⁶⁸.

Ahora bien, si Montaigne se encuentra más allá de la experiencia trágica, también se encuentra más acá de la experiencia clásica. A pesar de que en *Los ensayos* la locura haya pasado a entablar una relación reversible con la razón, e incluso a ser una de sus formas: «cuando Montaigne se encontró con Tasso, nada le aseguraba que todo pensamiento no estuviera rondado por la sinrazón»²⁶⁹. Es precisamente el «golpe de fuerza» cartesiano que abre la experiencia clásica al instaurar una relación mutuamente excluyente entre locura y pensamiento el que no se encuentra en Montaigne. La experiencia de una razón irrazonable o una sinrazón razonable, propia del Renacimiento, es clausurada en el siglo XVII:

La No-Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto, cuyas amenazas podían siempre, al menos en derecho, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad. El encaminamiento de la duda cartesiana parece testimoniar que en el siglo XVII el peligro se halla

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 45-56.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 44.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 57.

conjurado y que la locura está fuera del dominio de pertenencia en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: ese dominio que, para el pensamiento clásico, es la razón misma. En adelante, la locura está exiliada. Si el hombre puede siempre estar loco, el pensamiento, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato. Se ha trazado una línea divisoria, que pronto hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón. Entre Montaigne y Descartes ha ocurrido un acontecimiento: algo que concierne al advenimiento de una *ratio*²⁷⁰.

El autor de *Los ensayos* aparece como una figura de transición en la que despunta una «conciencia crítica» propia del Renacimiento que va a facilitar el desplazamiento desde la experiencia trágica de la locura a la experiencia clásica²⁷¹. Desplaza la locura de la verdad del mundo al discurso de los seres humanos y la sitúa en una relación siempre abierta con la razón. No obstante, la tragedia deja paso a la dialéctica²⁷² en tanto que el sabio tiene la última palabra para describir la razón irrazonable o denunciar la razón presuntuosa²⁷³.

En un texto del mismo año dedicado a *Révolution astronomique* de Alexandre Koyré, Foucault vuelve a mencionar a Montaigne. Alaba esta obra por mostrar los tortuosos caminos que dieron lugar a los hitos de las revoluciones astronómicas, donde se dieron fuertes intercambios e influencias recíprocas entre lo verdadero y lo falso. Apoya la lectura que el autor hace de Kepler, para quien no era posible la enunciación de una verdad sin el relato del proceso teñido de errores y vestigios del pasado que había llevado hasta ella, e indica que esto lo convierte en una figura intermedia entre Montaigne y Descartes. El primero fue un escéptico que levanta acta del error, y el segundo encuentra un método infalible para un nuevo comienzo absoluto. A este respecto son especialmente interesantes las palabras de Foucault: «Montaigne perdía el rumbo y sabía que lo perdía. Descartes, con un gesto, reúne todos los errores posibles, hace de ellos un gran legajo esencial, lo trata con impaciencia como el fondo diabólico de todos los errores posibles

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 58.

²⁷¹ La conciencia crítica de la locura nace en el Renacimiento y se convierte en una de las cuatro formas de conciencia que, en sus distintas relaciones y modulaciones, constituyen las experiencias de la locura clásica y moderna. *Cfr. Ibid.*, pp. 182-186. Guerrier ha sostenido que la razón del desinterés de Foucault por la obra de Montaigne se debe a su localización del lado de la experiencia crítica, una de las primeras afrontas que sufrió la locura, *cfr.* Guerrier, O., «Michel Foucault et Montaigne: affinités et évitement», en: Panichi, N., Ragghianti, R., y Savorelli, A., (eds.), *Montaigne contemporaneo*, Pisa, Edizioni Della Normale, 2011, pp. 259-272. Por otro lado, investigaciones recientes han puesto en duda la lectura foucaultiana de la locura en Montaigne, *cfr.* Morice, J., «Montaigne et la folie», en: *Montaigne Studies*, 26, 2014, pp. 177-193.

²⁷² Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 187.

²⁷³ *Ibid.*, p. 39.

y, después, se considera a salvo»²⁷⁴. En estas palabras es evidente el eco de *Historia de la locura*. Descartes se siente a salvo al formular el *cogito*, una primera verdad de la que es imposible no estar cierto, pero Foucault denuncia que aquí se esconde un gesto violento por el que la locura queda excluida por principio del procedimiento de la duda metódica. Mientras que los errores y las ilusiones son superadas por la estructura de la verdad que se impone, es el sujeto que piensa el que excluye la locura²⁷⁵. Sin embargo, Montaigne es consciente de no poder resistirse a su propia desorientación, la ambigüedad constitutiva de la razón lo condena a la intemperie.

Con posterioridad a la lectura de Montaigne asociada al problema de la locura, en otros tres textos de esta década volvemos a ver aparecer a Montaigne, pero con una importancia menor. En *Las palabras que sangran* es nombrado como una de las principales figuras de la lengua francesa²⁷⁶, y en *Las palabras y las cosas* se menciona su concepción del lenguaje como representativa de la episteme renacentista²⁷⁷. En el mismo año, en el marco de una entrevista centrada en la crítica al humanismo que acaba de emprender, Foucault afirma que la idea extendida de que este comienza con Montaigne es una ilusión retrospectiva. No es hasta el final del siglo XVIII cuando el hombre se convierte en objeto de conocimiento²⁷⁸.

Después del primer acercamiento a Montaigne, centrado en su relación con Descartes a colación del problema de las relaciones entre razón y locura, habrá que esperar casi dos décadas para que el autor de *Los ensayos* vuelva a ser objeto de la reflexión de Foucault. Es el desplazamiento que emprende en su obra a partir del año 1980 el que va a permitir una nueva exploración. Tras el estudio de las formas en las que el sujeto es objeto de saber y de dominación, Foucault arriba a la noción de gobierno en la que descubre una cohabitación entre procesos de coerción y técnicas mediante las que el individuo se constituye o se modifica a sí mismo. Haciendo la genealogía de las exhortaciones a decir la verdad sobre uno mismo que forman parte de las técnicas de gobierno de los otros, Foucault toma consciencia de que estas no siempre han estado enmarcadas bajo una obligación general de obediencia, sino que en el mundo griego y romano han permitido el establecimiento una relación del sujeto consigo mismo en la que

²⁷⁴ Foucault, M., «Alexandre Koyré: La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli», en: *Dits et écrits (vol. I)*, París, Gallimard, 1994, p. 171.

²⁷⁵ Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 57.

²⁷⁶ Foucault, M., «Les mots qui saignent», en: *Dits et écrits (vol. I)*, París, Gallimard, 1994, pp. 424-426.

²⁷⁷ Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 55.

²⁷⁸ Foucault, M., «L'homme est-il mort?», en: *Dits et écrits (vol. I)*, París, Gallimard, 1994, p. 540.

este se constituía como tal. Esto lleva a Foucault a afirmar que el sujeto no solo es constituido a través de las prácticas de dominación, sino que también se constituye a sí mismo a través de ciertos métodos²⁷⁹. Será la investigación de estas técnicas de sí la que permita la aparición de Montaigne.

En este contexto, el curso del Collège de France *La hermenéutica del sujeto* marca nuestra siguiente parada. Aquí Foucault tiene como objetivo demostrar que, a diferencia de lo que la tradición ha hecho creer, en la cultura griega el precepto délfico *gthohi seauton* (conócete a ti mismo) estaba subordinado a la noción más general de *epimeleia heautou* (inquietud de sí). La necesidad del autoconocimiento aparece con el personaje de Sócrates siempre asociada con el principio más general de ocuparse de uno mismo, como una de sus formas²⁸⁰. Es decir, el sujeto solo podía tener acceso a la verdad bajo la condición de realizar previamente sobre sí mismo en tanto que sujeto una serie de transformaciones²⁸¹. Dados estos presupuestos Foucault emprende un recorrido por las distintas variaciones de esta noción en el que distingue tres momentos: el socrático-platónico, la edad de oro del *epimeleia heautou* en el periodo helenístico y romano, y la ascética del cristianismo primitivo. Ahora bien, si esta noción es tan extraña para nosotros es debido, afirma el autor, a los fuertes golpes que la han condenado al olvido. El primero de ellos fue precisamente el ascetismo cristiano que transformó el objetivo de la constitución de sí griega y romana en la necesidad de renunciar a sí mismo para alcanzar la santidad. En consecuencia, el horizonte general del sí mismo comenzó a desdibujarse. Pero para Foucault el punto determinante de esta decadencia es el «momento cartesiano» que revalorizó el autoconocimiento y devaluó el cuidado de sí. Paradójicamente Descartes utiliza una técnica de sí como la meditación, originalmente empleada para obrar una transformación del sí mismo que permitiera el acceso a la verdad, con el fin de establecer como primera verdad la evidencia de la existencia del sujeto. En otras palabras, el individuo no necesita poner en marcha ninguna técnica de sí que transforme su ser en tanto que sujeto para acceder a la verdad, le basta con el conocimiento²⁸². Y aunque se encuentran algunas resonancias de la tradición de los ejercicios de sí en autores posteriores como Leibniz o Spinoza y a pesar de que esta cuestión se desplazó al interior de ciertas formas sociales -como la necesidad de pertenecer a una clase-, la importancia

²⁷⁹ Foucault, M., *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, París, Vrin, 2013, pp. 37-40.

²⁸⁰ Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, pp. 5-7

²⁸¹ *Ibid.*, p. 17.

²⁸² *Ibid.*, pp. 16-17.

del momento cartesiano reside en que fue el primer paso del proceso que condenó al olvido a las relaciones entre el sujeto y la verdad en la cultura occidental²⁸³.

Teniendo en cuenta la torsión del cristianismo primitivo y la posterior exclusión cartesiana, Foucault afirma:

Creo que es preciso señalar que el tema del retorno a sí fue sin duda, a partir del siglo XVI, un tema recurrente en la cultura «moderna». Pero me parece que tampoco podemos dejar de sorprendernos por el hecho de que ese tema del retorno a sí haya sido, en el fondo, reconstruido - pero por fragmentos, a migajas- en una serie de intentos sucesivos que nunca se organizaron de un modo tan global y continuo como en la Antigüedad helenística y romana. [...] En el siglo XVI encontramos, por supuesto, toda una ética de sí y también toda una estética de sí, que por otra parte se refiere de manera muy explícita a la que se encontraba en los autores griegos y latinos [...]. Supongo que habría que releer a Montaigne en esta perspectiva, como una tentativa de reconstituir una estética y una ética del yo²⁸⁴.

La necesidad de releer *Los ensayos* de Montaigne desde la perspectiva de un ejercicio de sí, es decir, no bajo el paradigma del autoconocimiento, sino como el de una práctica de transformación de sí en tanto que sujeto, es reiterada por Foucault en el debate que mantuvo en Berkeley en 1983 en el Departamento de Francés. A la pregunta de cuál es el lugar de las técnicas de sí en la reactivación de la cultura antigua en el siglo XVI, el autor responde que, en el marco de la gran crisis religiosa que se desata a finales del siglo XV se desarrollaron nuevas formas de relación consigo mismo en oposición a las prácticas de la pastoral cristiana como la confesión. Y en dicha búsqueda de nuevas relaciones:

Incluso me parece que la noción de ensayo en Montaigne, de ensayo tomado en sentido estricto, es decir de prueba -nos medimos con respecto a lo obligatorio, vemos si, vemos hasta dónde se puede, etc.-, esta noción de alguna forma de prueba de sí mismo, me parece bastante próxima a la temática que evidentemente encontramos en los estoicos, donde el examen de sí no se realiza para descubrir una forma escondida en el fondo de sí mismo, una verdad escondida en el fondo de sí, sino que es una tentativa para saber, para hacer la prueba de lo que sabemos y de lo que no sabemos, de lo que podemos y de lo que no podemos, de la libertad de la que disponemos y de la dependencia, de las dependencias a que estamos todavía unidos. La prueba de sí, más que el desciframiento de sí, me parece bastante evidente en Montaigne, pero quizá me equivoque²⁸⁵.

²⁸³ *Ibid.*, pp. 29-31.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 240.

²⁸⁵ Foucault, M., *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, París, Vrin, 2015, pp. 168-169.

En otras palabras, las famosas afirmaciones de *Los ensayos* «el yo es el tema de mi libro», «yo soy mi física, mi metafísica», «un libro consustancial a su autor», no han de ser leídas como descripciones de una investigación autocognoscitiva dirigida al desciframiento interior del sujeto. Antes bien, mediante la escritura de sí que pone en obra, Montaigne se somete a prueba en tanto que sujeto de acciones posibles con el objetivo de transformarse. Por esta razón, tanto las estructuras retóricas como el conocimiento de sí que pueda encontrarse en *Los ensayos* han de ser subordinados a la empresa general de transformar el saber en *ethos*²⁸⁶.

Además, la reactivación de la cultura de sí que tiene lugar en el Renacimiento y de la que Montaigne es un claro ejemplo está relacionada con el momento cartesiano ya apuntado. Foucault afirma que la relación entre Montaigne, que reactiva la práctica de sí, Pascal y Descartes ha de ser estudiada desde esta nueva perspectiva. Así, en primer lugar, Pascal no solo es un crítico de Montaigne -a nivel teórico-, sino que se sitúa en una tradición distinta: en el rechazo de la pertinencia de la transformación de sí²⁸⁷. Y, en segundo lugar, Descartes llevará a cabo la torsión mencionada por la que, gracias a una meditación, sustituye un sujeto constituido a través de unas prácticas de sí por un sujeto fundador de una práctica de conocimiento²⁸⁸. Es decir, se sirve de un ejercicio de sí para establecer las condiciones que hacen posible el conocimiento y la irrelevancia de todo ejercicio de sí posterior. De esta forma, en el umbral de la modernidad se halla una ruptura que se explicita en la diferencia entre Montaigne y Descartes. Mientras que en el primero el sujeto no es capaz de acceder a la verdad si no opera sobre sí previamente un cierto trabajo que lo hacía susceptible de ello -y que se pone en acto en *Los ensayos*-, en el segundo la evidencia ha sustituido a la práctica de sí como punto de unión de la relación entre sujeto y verdad: es suficiente la verdad evidente de lo que veo para que acceda a ella definitivamente. Y como consecuencia de la aparición del sujeto de conocimiento no ascético, la ciencia podrá institucionalizarse²⁸⁹.

Aquí termina la exigua presencia de Montaigne en la obra de Foucault. Pero a pesar de ser escasa, está en relación con dos importantes núcleos temáticos de su pensamiento, como son la locura y el cuidado de sí, y con dos momentos de ruptura que

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 163. Para una profundización en la transformación del saber en *ethos* véase Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, pp. 228-229.

²⁸⁷ Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p. 175.

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*, p.176.

en ambos casos representa la figura de Descartes. Cabe preguntarse ahora si existe alguna relación entre ambas transformaciones, si puede establecerse un nexo entre los papeles que Montaigne representa en ellas y qué relevancia puede tener esta reflexión para una comprensión del proyecto foucaultiano.

B. Las transformaciones de los *coups cartésiens* y su relación con Montaigne

Como ya se ha indicado, en *Historia de la locura* Foucault describe el efecto de la filosofía cartesiana en la comprensión de la locura como un «golpe de fuerza»²⁹⁰, un gesto violento por el que el pensamiento y la locura se convierten en elementos inmiscibles. Por otra parte, en el curso de 1982 el significado de la torsión cartesiana por la que el sujeto deja de ser constituido para ser constituyente de una práctica de conocimiento es denominada «momento cartesiano»²⁹¹. No obstante, también emplea la expresión «golpe cartesiano» en el debate de Berkeley en la respuesta sobre las relaciones entre Montaigne y Descartes en el marco de la *epimeleia heautou*²⁹². Foucault da algunas pistas para entender cómo pueden estar relacionados estos dos momentos de ruptura. En *La hermenéutica del sujeto* el autor analiza el cisma con respecto a las técnicas espirituales que representa Descartes y subraya que, a partir de entonces, las condiciones de acceso de la verdad no atañen a transformaciones que haya que realizar sobre el sujeto. En su lugar se encuentran condiciones internas al acto de conocimiento -formales, objetivas, metodológicas- y otras extrínsecas que solo conciernen al sujeto en su existencia concreta pero no en cuanto a la estructura de su subjetividad, como son las condiciones culturales o morales -recibir formación o no tener intereses espurios-. Y entre estas últimas hay una especialmente interesante para nuestro propósito: «condiciones como: hay que no estar loco para conocer la verdad' (importancia de este momento en Descartes)»²⁹³. Pero, si de acuerdo con *Historia de la locura*, Descartes había exiliado a la locura al plantear que su posibilidad era ajena al pensamiento, ¿qué amenaza debe

²⁹⁰ Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 56.

²⁹¹ Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, pp. 15-16, 19, 29.

²⁹² Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, pp. 175-176.

²⁹³ Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, p. 19. El autor matiza su posición sobre Descartes en una entrevista posterior. No se trata de que a partir de las *Meditaciones* ya no sea necesaria ninguna modificación del ser del sujeto para acceder a la verdad, sino que dicha transformación está enteramente determinada por el conocimiento. El sujeto capaz de verdad es el sujeto capaz de conocer y de esta forma la inquietud de sí se subordina al ideal de funcionamiento de la ciencia. Cfr. Foucault, M., «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, París, Gallimard, 1994, p. 723.

conjurar el sujeto concreto para conocer la verdad? La locura en la experiencia clásica puede afectar al individuo, pero no al pensamiento, es decir a la razón²⁹⁴. En este sentido, nos es muy valiosa la diferencia que señala Frédéric Gros entre locura y sinrazón, a pesar de las ambigüedades que encontramos en el texto foucaultiano. La primera refiere a la «división originaria» de la que Foucault busca realizar una «historia trágica» de la cultura, en la que observar cómo esta se construye por el rechazo de lo que no es. De esta forma la locura significa el límite de toda experiencia posible. Después, en un nivel superior, se construyen las experiencias que, de esta división, de este límite que representa la locura, tienen lugar en cada época. Y precisamente es la «sinrazón» la que define la experiencia clásica, aunque Foucault no sea exhaustivo en su uso²⁹⁵. A este respecto es particularmente relevante la precisión que ofrece el autor en su respuesta a la crítica formulada por Derrida²⁹⁶: Descartes se niega a someterse a la prueba de la locura y para ello define a los locos como *insani, amens y demens*. El primer término es una expresión médica que describe las imaginaciones de las que son víctimas los insensatos y que les llevan a tomarse por lo que no son. Los otros dos conceptos pertenecen al campo jurídico, designan la incapacidad de estos individuos para ejercer ciertos derechos y Descartes los utiliza para justificar la imposibilidad de seguir su ejemplo²⁹⁷. La prueba de la locura no puede ser efectuada porque en ese instante la meditación quedaría suspendida por la invalidez del sujeto que se propone realizarla. En cambio, el sueño sí le permite dudar de su actualidad -del lugar en el que está o del calor que la estufa le hace sentir- sin que por ello deje de ser un sujeto válido, ya que forma parte de los recuerdos y virtualidades más frecuentes²⁹⁸. Finalmente, la hipótesis genio maligno, a pesar de que extiende la sospecha mucho más allá de los errores sensibles de los que son objeto los locos, quien la formula no es por ello preso de su efecto: la locura se impone, el gran engañador me permite no creer que esta actualidad es la mía. Foucault afirma que es la constitución previa del sujeto razonable mediante la expulsión de la locura la que permite que de hecho no se le preste ninguna credulidad al genio maligno²⁹⁹. Es decir, a juicio de Foucault, la descalificación

²⁹⁴ Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 58.

²⁹⁵ Gros, F., *Foucault y la locura*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, pp. 31-33.

²⁹⁶ El famoso debate entre Foucault y Derrida ha ocupado a numerosos especialistas hasta el momento. A modo de ejemplo de las últimas derivas que esta discusión ha suscitado *cf.* Barroso, Ó., «Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana»; Revel, J., *Un malentendu philosophique. Foucault, Derrida et l'affaire Descartes*, París, Bayard Culture, 2015.

²⁹⁷ Foucault, M., «Mon corps, ce papier, ce feu», en: *Dits et écrits (vol. II)*, París, Gallimard, 1994, pp. 253-254.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 261.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 266.

de la locura como posibilidad para un sujeto razonable es previa a la meditación. De esta forma, el ejercicio de Descartes ya ha sellado la oquedad de la locura cuando se plantea dudar de todo lo que alguna vez ha sido tomado por verdadero y de esta forma también ha definido con anterioridad lo que significa pensar.

Por tanto, los dos *coups cartésiens* que Foucault denuncia en la exclusión de la locura y en el olvido de la tradición de la *epimeleia heautou* están estrechamente relacionados. Descartes utiliza la meditación, un ejercicio del pensamiento propio de la tradición de la inquietud de sí en el que el sujeto se modifica a sí mismo mediante el discurso que va pronunciando, con el pretexto de someter a duda todo lo que ha sido tomado alguna vez por verdadero y fundamentar así el conocimiento científico, pero sin confesar que su gran victoria ha sido previa, ya que la razón entra en el proceso purificada del peligro que quería afrontar. Al rechazar la legitimidad de la prueba de la locura, que ponía en duda lo más *evidente*, establece implícitamente el límite de la verdad y de lo razonable: lo evidente es verdadero³⁰⁰. Como consecuencia de ello, este ejercicio de sí acotado y controlado llega a la conclusión de que el sujeto puede alcanzar la verdad mediante la correcta aplicación de los criterios del recto conocimiento. Las técnicas utilizadas durante siglos para transformar el ser del sujeto se convierten en métodos para la fundamentación del conocimiento científico³⁰¹. El gesto violento que expulsa a la locura permite que la meditación termine consagrando al sujeto cognoscente como sujeto verdadero y someta la tradición del *epimeleia heautou* al conocimiento³⁰².

Llegado este punto, para comprender el papel de Montaigne con respecto a estos momentos cartesianos es necesario acudir al contexto en el que Foucault emprende el estudio de la hermenéutica de sí. En un texto adjuntado a la conferencia *Tecnología de sí* de 1982, el autor indica que ha sido la investigación sobre la «gubernamentalidad» la que le ha llevado a esta nueva problematización. Su objetivo, afirma, ha sido el estudio de una historia de los diferentes modos que han permitido a los seres humanos elaborar un

³⁰⁰ Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, París, Gallimard, 2012, p. 96.

³⁰¹ Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, pp. 119-121.

³⁰² En *El discurso filosófico*, texto escrito por Foucault en 1966 y aún inédito, el autor sostiene que la aparición de la teoría del sujeto en la modernidad se debe a la necesidad que el discurso filosófico adquiere de impedir que el «ahora» elimine su valor universal de verdad. Así, este «ahora» se retoma en el interior del discurso bajo la forma de una conciencia sí que hace posible el acceso a la verdad. Ahora bien, la validez de un discurso con dichas pretensiones depende de que el sujeto que la enuncie sea universal. De ahí, afirma Foucault la presencia simultánea en la obra de Descartes del *cogito* y la *Mathesis universalis*. Cfr. Foucault, M., *Le discours philosophique*, BnF, NAF 28730, boîte 58, dossier 1, 1966, pp. 17-21. Agradezco al editor del texto, Daniele Lorenzini, el acceso al mismo.

conocimiento sobre sí mismos, como son la psiquiatría, la sexualidad o las instituciones penales. Ahora bien, su análisis no buscaba desvelar si se trataba de discursos ideológicos o de si tenían una importancia económica, sino analizarlos como juegos de verdad ligados a técnicas particulares que los seres humanos emplean consigo mismos. Y estas técnicas son de cuatro tipos: tecnologías de producción, tecnologías de significación, tecnologías de dominación, y técnicas de sí. Estas cuatro tecnologías no funcionan casi nunca de forma separada y Foucault confiesa que su estudio se ha centrado en las dos últimas: las de dominación y las de sí. Por esta razón ha trabajado en la producción de una historia del saber y de las organizaciones del saber relacionadas con los procesos de dominación y las técnicas de sí. En este sentido y con respecto a la locura, su intención ha sido mostrar cómo el tipo de dirección de los individuos en el interior y en el exterior del asilo ha permitido la construcción del discurso psiquiátrico. Sin embargo, después de haber prestado gran atención a las técnicas de dominación, cada vez se ha interesado más en los puntos de interacción entre ambas, donde la forma en la que los individuos son dirigidos se articula sobre la forma en la que ellos se conducen a sí mismos, lo que ha denominado «gubernamentalidad»³⁰³. Pero ¿qué tipo de articulación es esta? ¿Qué tipo relación entablan estos dos ámbitos? Foucault afirma que, en estos puntos de contacto, las técnicas de dominación han recurrido a los procesos que los individuos utilizan para transformarse a sí mismos³⁰⁴. ¿Qué implica este *recurso*?

En la investigación de las técnicas de sí Foucault centra su atención en dos grandes periodos: la época helenística y romana, en la que entrevé la aparición de una «cultura de sí», y el cristianismo primitivo, que siguiendo sus líneas fundamentales la transforma³⁰⁵. Ambas son formas de espiritualidad, es decir, en ellas el sujeto accede a la verdad como efecto de contragolpe de la conversión que obra sobre sí a través de unas prácticas³⁰⁶. Sin embargo, el desplazamiento que se produce entre la filosofía antigua y el primer cristianismo consiste en que el tipo de conversión que perseguían las escuelas filosóficas es transformado. En la cultura de sí, la necesidad de ocuparse de sí denota una forma de vida en la que se busca establecer una serie de relaciones consigo mismo de posesión y soberanía, gracias a la adquisición de un equipamiento que permite afrontar la vida y el mundo -de ahí su función crítica y terapéutica-. En cambio, en el cristianismo primitivo,

³⁰³ Foucault, M., *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, París, Vrin, 2017, pp. 30-31.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 31.

³⁰⁵ Foucault, L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982), p. 172.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 17.

a pesar de que los ejercicios antiguos son transferidos a las nuevas prácticas monásticas, su fin ya no es la constitución de una adecuada relación consigo mismo que posibilite la vida, sino la renuncia de sí y la separación con respecto al mundo para abismarse en Dios³⁰⁷. Por tanto, mientras que en la cultura de sí la autoconstitución del yo es la meta, en la espiritualidad cristiana el yo renuncia a ser sujeto de la voluntad ya que solo será capaz de verdad cuando desaparezca³⁰⁸. De hecho, fue el estudio de la confesión en el cristianismo primitivo, en el marco de la genealogía de la sexualidad, el que llevó Foucault a la conclusión de que la obligación general de decirlo todo provenía del cuidado de sí antiguo³⁰⁹. Pero ¿qué significado tiene este desplazamiento? El cristianismo primitivo se sirvió de una técnica destinada a la constitución de sí, a la consecución de la autonomía del sujeto, para instaurar una relación de obediencia en la que la renuncia de sí era la condición de posibilidad que permitía alcanzar la santidad.

En el primer cristianismo la penitencia es un estatus general de la existencia que evita la expulsión de la comunidad de un cristiano que ha pecado y que permite su reintegración. Entre sus obligaciones se encontraba la necesidad de manifestar la verdad a través de expresiones corporales y simbólicas, poner en práctica una revelación dramática del rechazo de sí que hiciera posible el perdón, lo que los padres de la Iglesia denominan *exomologesis*³¹⁰. Ahora bien, con el monacato de los siglos IV y V se produce el entrecruzamiento de las técnicas de existencia filosófica y la penitencia. El autosacrificio de sí, siguiendo el modelo del martirio, se sirve del lenguaje como medio para la manifestación de la verdad. La renuncia de sí solo puede llevarse a cabo mediante un tipo de relación de obediencia con el otro que pasa por la obligación de decir veraz sobre uno mismo. La dirección de conciencia en la antigüedad se desarrollaba bajo el modelo pedagógico: una enseñanza provisional por parte de un maestro competente que enseñaba una verdad -que a la vez era una regla de comportamiento- que nos hacía capaces de autogobernarnos. En el monacato la necesidad de la dirección es permanente y su validez no depende ni de la orden ni del estatus de quien la ordena, sino del mero hecho de obedecer. La santidad se alcanza mediante las virtudes de la humildad (estimar que pueden darnos órdenes), la paciencia (no oponer resistencia) y la sumisión. Y para

³⁰⁷ Foucault, *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, pp. 93-94.

³⁰⁸ Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, pp. 87-88.

³⁰⁹ Foucault, M., *Discours et vérité. Précède de La parrésia*, Paris, Vrin, 2016, p. 26.

³¹⁰ Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, pp. 74-76.

que la obediencia permee toda la vida es imperativo decir todos los movimientos de nuestro pensamiento para discernir si la fuente de la que provienen es espuria³¹¹. Posteriormente, entre los siglos VI y VII se produce una contaminación recíproca entre la revelación dramática de sí -*exomologesis*- y la obligación de decir la verdad sobre sí mismo -*exagoreusis*- que va a conducir a que la dirección de conciencia deje de ser una práctica reservada a las comunidades monásticas y que se generalice en tanto que función pastoral. Mientras que en los conventos se estableció una reglamentación rigurosa de faltas y sanciones, la comunidad de los laicos se conformó bajo una relación de dirección con el obispo. Y a partir del siglo VII, Foucault documenta una tercera mutación en este proceso que conduce a la penitencia tarifada en la que se establece una proporción calculada entre faltas y sanciones³¹². En conclusión, para el autor lo relevante es cómo una técnica que formaba parte indispensable de la práctica filosófica entendida como arte de existencia y que tenía como fin la consecución de la autonomía del individuo se convierte en la pieza que permite construir una forma de ejercer el poder basada en la obediencia y la renuncia de sí como el poder pastoral³¹³.

Si para Foucault la experiencia la constituyen los ejes del saber, del poder y de la relación de sí consigo, la transformación de la obligación del decir veraz en la ascesis cristiana implica su captura por el régimen de poder pastoral. En esto consiste el mencionado «recurso» que las técnicas de dominación hacen de las técnicas de sí. Como Gilles Deleuze ha mostrado magistralmente, el poder no ha cesado en su intento de reconquistar las innovaciones que se producen en este eje de la subjetivación, ni el saber ha dejado de investir estas tentativas. Con los griegos comienza la historia de cómo el poder ha buscado apropiarse de los procesos de subjetivación que lo exceden³¹⁴, y a la vez de cómo nuevas formas de subjetivación no han dejado de dibujarse como respuesta a este movimiento constante³¹⁵. A este respecto es de especial relevancia la expresión «ética agonial» acuñada por Wilhelm Schmid para definir la propuesta foucaultiana. En la medida en que entre las relaciones de poder y la «intransitividad de la libertad» hay una relación agónica, el sentido de la ética entendida como arte de vivir reside en la búsqueda

³¹¹ Foucault, M. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2012, pp. 127-146.

³¹² *Ibid.*, pp. 175-176.

³¹³ Foucault, M., *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, París, Gallimard, 2018, pp. 389-390.

³¹⁴ Deleuze, G., *La subjetivación: curso sobre Foucault. Tomo III*, trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, Buenos Aires, 2015, p. 119.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 121.

perenne de la apertura que impida la solidificación de las relaciones de poder y de saber³¹⁶.

La construcción de la historia de estos enfrentamientos, desplazamientos y reconquistas recíprocas, que Foucault ha descubierto con el estudio de la Grecia antigua, suscita su anunciado interés en la figura de Montaigne. En el fragmento citado anteriormente del debate en el Departamento de Francés de la Universidad de California en Berkeley, el autor señalaba algo de especial relevancia: la noción de ensayo en Montaigne, de prueba de sí, está más próxima del examen de conciencia estoico, donde la prueba tiene como fin saber de lo que uno es capaz, conocer la libertad de la que se dispone y la dependencia a la que se está sometido, que de la búsqueda de una verdad oculta en el fondo de uno mismo³¹⁷. El desciframiento de sí, que no está presente en Montaigne, es precisamente lo que define la hermenéutica de sí que comienza con el cristianismo. Son dos las principales obligaciones que aparecen con él: la obligación de creer y la obligación de descubrir y decir la verdad sobre uno mismo; hermenéutica del texto y hermenéutica de sí³¹⁸. Esta última surge gracias a una mutación en las técnicas de sí griegas y romanas que no tenían dicho objetivo. Las dos obligaciones forman parte del régimen obediencia propio del poder pastoral. El movimiento de reforma que inicia Lutero tiene como objetivo establecer una nueva relación entre ambas y liberarlas del dominio de la Iglesia³¹⁹. Sin embargo, dado que no modifica la estructura que dibujan estas dos obligaciones, la Reforma protestante no deja de ser una revolución pastoral³²⁰. Ahora bien, en el marco de la reactivación de temas y prácticas antiguas propia del Renacimiento, de la Reforma y la Contrarreforma³²¹, Montaigne marca una cesura en la medida en que la hermenéutica de sí no está presente en su obra, lo que abre la posibilidad de una nueva estética de la existencia con características propias. Siguiendo de nuevo a Deleuze, podríamos decir que como consecuencia de un conflicto autodestructor de distintos paradigmas «coactivos» se abre un espacio en el que activar unas «reglas facultativas»³²². En el esquema foucaultiano, Montaigne representa un momento efímero

³¹⁶ Schmid, W., *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, trad. G. Cano, Valencia, Pre-textos, 2002, p. 77.

³¹⁷ Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p. 169.

³¹⁸ Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, p. 90.

³¹⁹ *Ibid.*, pp. 90, 165-166. Esta temática también es abordada en Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, pp. 109-110.

³²⁰ Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, París, Gallimard, 2004, p. 153.

³²¹ Foucault, M., «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en: *Dits et écrits vol. IV (1980-1988)*, París, Gallimard, 1994, p. 628.

³²² Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault. Tomo III*, p. 119.

en el que aparece una nueva práctica de libertad que desborda las técnicas pastorales de poder, de ahí su interpretación positiva del autor bordelés. Sin embargo, Descartes marca la clausura de este breve episodio: tras algunas oscilaciones, la hermenéutica de sí volvió a triunfar³²³. El «coup cartésien» transforma la práctica de sí montañista en una hermenéutica de sí en la medida en que el sujeto encuentra el fundamento del conocimiento científico, la evidencia, al escrutar su interior³²⁴. A partir de entonces, el fundamento de la hermenéutica de sí no podía ser el sacrificio de sí cristiano, sino que pasó a ser el sí mismo teórico y práctico. Se abre la puerta así al desarrollo y surgimiento de las ciencias humanas en los siglos posteriores. Y este intento de construir un sí mismo positivo como fundamento de la hermenéutica de sí es lo que Foucault denomina el «antropologismo» propio de nuestra cultura, que no es más que el correlato de unas tecnologías de poder³²⁵.

En el estudio de la aparición de la «gubernamentalidad», ligada especialmente a la razón de Estado como nuevo arte de gobierno, y de las tecnologías que le van aparejadas, Foucault señala que esta transformación con respecto al poder pastoral se produce precisamente junto con el surgimiento de la episteme clásica³²⁶. Tras la expulsión de la locura del ámbito de lo razonable y la transformación de la ascesis de sí en práctica fundadora de conocimiento, la evidencia constituye el punto de unión entre sujeto y verdad. El mundo de semejanzas propio del Renacimiento da paso a un cosmos cognoscible y ordenable de forma exhaustiva mediante el análisis de identidades y diferencias, la actividad propia del espíritu³²⁷. Es en el marco de la episteme clásica y sus transformaciones posteriores³²⁸ donde van a comenzar a gestarse tanto las tecnologías

³²³ Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, p. 89. Diversas investigaciones han discutido la interpretación foucaultiana del significado de Descartes en la historia de la filosofía, para lo que han intentado actualizar dicha lectura desde un punto de vista montañista, es decir, subrayando la importancia de la incertidumbre y de la «autoexposición» en el texto cartesiano. Cfr. Llinàs, «La philosophie comme forme de vie : un Descartes montaignien ?»; Melchy, H., *Writing cogito: Montaigne, Descartes, and the institution of the modern subject*, Albany, State University of New York Press, 1997. Por otro lado, no se ha dejado de incidir en el carácter «violento» de la operación cartesiana. Cfr. Fujita, K., «La naissance du cogito», en: Lorenzini, D., y Sforzini, A., (eds.), *Un demi-siècle d'Histoire de la Folie*, París, Éditions Kimé, 2013, pp. 103-116.

³²⁴ *Ibid.*, pp. 119-121. En esta línea, para un estudio de la concepción de la subjetividad y de la función de la evidencia en Montaigne y Descartes, así como de las consecuencias que de ellas se derivan para el pensamiento de ambos autores, especialmente críticas en el caso del primero, cfr. De Souza, «Regard sur soi, l'esprit qui connaît: figures de la subjectivité chez Montaigne et Descartes»; Paganini, G., «Les transformations du doute de Montaigne à Descartes», *Montaigne Studies*, 25, 2013, pp. 39-48; Brahami, «Conscience et raison: l'humanité chez Montaigne et Descartes».

³²⁵ *Ibid.* p. 90.

³²⁶ Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, p. 242.

³²⁷ Foucault, *Les mots et les choses*, p. 69.

³²⁸ Hay que tener en cuenta la importancia que en este proceso tiene la episteme moderna, en la que el hombre se constituye como doblete-empírico trascendental y surge un discurso virtual de lo no-conocido

disciplinarias, que encierran, reglamentan todo detalle, establecen una distribución entre lo permitido y lo prohibido para finalmente vencer a la realidad, como los dispositivos de seguridad, que promocionan el movimiento en lugar de valor el detalle, dejan hacer como un hecho natural, sustituyendo la división binaria entre lo permitido y lo prohibido por una media óptima y unos límites de lo aceptable, accesibles estadísticamente³²⁹. En conclusión, una profunda transformación de la cultura occidental que tiene como uno de sus movimientos otro «recurso» de las técnicas de dominación a técnicas usadas en las relaciones de sí consigo. También Deleuze ha señalado esta confrontación en la que el Estado disciplinario y las nuevas formas de saber se fundamentan en el conocimiento y el control de la subjetividad, de un sí mismo cuya interioridad puede y debe ser conocida³³⁰.

Por último, es necesario señalar que, además de los intercambios y transformaciones entre los ejes del poder, el saber y la subjetivación que se acreditan en estos periodos, el interés de Foucault por la Grecia antigua o por algunos desarrollos del Renacimiento, no se debe a que encuentre en ellos una forma de vida cuya restauración desee, o una verdad intemporal que se abra paso en distintos momentos de la historia, algo que sería ajeno a los principios elementales de su filosofía³³¹. La razón es que estima que la moral entendida como obediencia a un sistema de reglas es ya impracticable³³² y ante esta situación solo cabe la vía de una estética de la existencia para cuyo desarrollo el estudio de la moral griega o de las prácticas de sí renacentistas pueden iluminarnos de forma oblicua.

C. Montaigne, el ensayo y la ontología crítica

En la conferencia de 1983 *La cultura de sí*, Foucault establece explícitamente el nexo entre la ontología de la actualidad y su estudio de la cultura de sí antigua. El autor sitúa su propia tarea filosófica en una de las dos tradiciones que, a su juicio, Kant inaugura

que incita sin cesar al hombre al conocimiento de sí. Cfr. Foucault, *Les mots et les choses*, pp. 333-339. Recientes investigaciones han reactivado la discusión sobre las bases documentales y la construcción teórica de las epistemes en Foucault: cfr. Villacañas, J., «Foucault 1964» en: *Res publica*, 24, 2010, pp. 11-38.

³²⁹ Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, pp. 58-59.

³³⁰ Deleuze, G., *La subjetivación: curso sobre Foucault. Tomo III*, p. 120.

³³¹ En otro hilo argumental, Foucault llega a considerar la Antigüedad como un «profundo error» por haber buscado obstinadamente un estilo de existencia y haberse esforzado a la vez por hacerlo común a todos. Cfr. Foucault, M., «Le retour de la moral», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, París, Gallimard, 1994, p. 698.

³³² Foucault, M., «Une esthétique de l'existence», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, París, Gallimard, 1994, p. 732.

y que se imponen a todo quehacer filosófico. Por un lado, se encuentra la analítica de la verdad u ontología formal de la verdad, es decir, la investigación de las condiciones del conocimiento verdadero. Por otro lado, la pregunta por la *Aufklärung* abre por primera vez la pregunta por nuestra propia actualidad, por el campo de experiencias que nos son posibles. Esta última es definida por Foucault como una ontología de la actualidad o una ontología crítica de nosotros mismos³³³. Y para el estudio de nuestra relación con la actualidad, Foucault declara haber considerado necesario el examen de tres conjuntos de relaciones: con la verdad, con la obligación y con nosotros mismos y con los otros³³⁴. En la investigación de estas últimas, como ya se ha indicado, arribó a la antigüedad clásica en la que identifica el desarrollo de una «cultura de sí». En el texto proporciona cuatro características que permiten distinguir el esplendor de esta cultura en los dos primeros siglos de nuestra era de la interpretación del precepto *epimeleia heautou* en el *Alcibiades* de Platón: la inquietud de sí define un tipo de relación permanente consigo mismo y no un momento puntual ligado a una preparación pedagógica, es una relación crítica consigo mismo, implica la aceptación de la autoridad del maestro y las prácticas que conlleva van más allá de la pura contemplación del alma. La función crítica implica que la cultura de sí no solo debe permitir la adquisición de conocimientos, sino desaprender las opiniones falsas y los malos hábitos³³⁵. Por tanto, le es indisoluble un aspecto corrector, especialmente presente en los cínicos y estoicos, que permita al sujeto dejar de ser lo que le impide alcanzar la autonomía frente a los acontecimientos del mundo³³⁶. Ahora bien, el sujeto se enjuicia con la intención de calibrar el grado de cumplimiento de los principios buscados que su conducta muestra. No se trata de reprocharse ni de castigarse, sino de solucionar problemas técnicos³³⁷.

La crítica es imperativa para cumplir con la ya mencionada función de la ascesis filosófica: la transformación del *logos* en *ethos*. Si el ascetismo cristiano, al convertir el conocimiento y la comunicación de sí en la piedra angular de la hermenéutica de sí, se busca la «objetivación de sí en un discurso de verdad», en la cultura de sí la «subjetivación del discurso de verdad» es el fin³³⁸. Es necesario apropiarse de la verdad, convertirla en

³³³ Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p. 84.

³³⁴ Para un estudio de la noción de experiencia en Foucault y de su construcción a través de estos tres ejes, *cfr.* Morey, M., «Michel Foucault: una política de la experiencia», en: *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, pp. 145-162.

³³⁵ Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p. 91-93.

³³⁶ Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, p. 90.

³³⁷ *Ibid.*, p. 463.

³³⁸ *Ibid.*, p. 316.

el propio modo de ser, encarnarla. Y como si se tratara de un atleta, el sujeto ha de ejercitarse en los preceptos que le permitirán conseguir una vida a salvo de los envites de la realidad, en la verdad que quiere expresar en su estilo de vida³³⁹.

La cultura de sí, además de representar un periodo de esplendor donde la relación del sujeto consigo mismo es ejercida como práctica de libertad, adquiere una importancia fundamental en la obra de Foucault gracias a su componente crítico. Este la convierte en un momento cardinal en la genealogía de lo que el autor llama el «*ethos* filosófico», entendido como «crítica permanente de nuestro ser histórico»³⁴⁰. En la reflexión sobre su propio trabajo, el autor define su tarea como determinada históricamente por la Ilustración y la pregunta por la actualidad que con ella se abre. Define su tarea como la de una ontología crítica en la que tiene lugar la crítica de lo que somos, en tanto que investigación sobre los límites propios, y la prueba de su posible transgresión³⁴¹. A diferencia de la kantiana, esta no se ocupa de los límites necesarios del conocimiento ni de las estructuras trascendentales, sino de los acontecimientos contingentes que nos han llevado a constituirnos, para así entrever la posibilidad de dejar de ser lo que somos³⁴². En consecuencia, como ha visto De la Higuera, la «prueba de eventualización» que impone la filosofía foucaultiana a las prácticas o a las formas de pensar, para descubrir los nexos de poder y saber que permiten su aceptabilidad, supone también una eventualización del discurso filosófico. Así, el autor acepta la disolución de su propia palabra porque «[n]o se trata de decir lo que ha pasado, sino de liberarnos de ello. La ficción histórica tiene la finalidad de producir efectos reales sobre nuestro presente y, en esa medida, adquiere una verdad que no poseía con anterioridad»³⁴³. La empresa cognoscitiva se subordina a una tarea mayor destinada a la transformación del propio *ethos*. Una transformación ya no guiada por preceptos morales que nos equipen para la consecución de la autonomía, sino por el mismo movimiento que relata la constitución genealógica de la realidad.

Pero, además de la cultura de sí antigua, la genealogía del *ethos* filosófico también tiene como uno de sus episodios clave la aparición de la «actitud crítica» en los siglos XV y XVI. Esta coincide con la transformación que supone la aparición de la «gubernamentalidad», ya mencionada. Foucault documenta la expansión de la

³³⁹ *Ibid.*, p. 213.

³⁴⁰ Foucault, M., «Qu'est-ce que les Lumières?», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, París, Gallimard, 1994, p. 571.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 577.

³⁴² *Ibid.*, p. 572.

³⁴³ De la Higuera, J., «Estudio preliminar», en: Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. XLII-XLIV.

preocupación por el gobierno, que se desborda el foco religioso y atraviesa las inquietudes civiles, y su especificación en dominios concretos: cómo gobernar a los niños, cómo gobernar al cuerpo o cómo gobernar al Estado. De forma simultánea surge también la pregunta sobre cómo no ser gobernado, no en absoluto, sino de tal forma. Como rival de estas artes de gobierno nace la necesidad de enfrentarse constantemente a ellas para explotar sus límites precisos en oposiciones concretas. De esta forma, la crítica opera en la relación del sujeto con la verdad para llevar a cabo una función de «desujeción»³⁴⁴. Y teniendo en cuenta que la publicación de *Los ensayos* se extendió desde 1580 hasta la edición póstuma de 1595, es evidente que contribuye y forma parte de la activación de esta actitud crítica que posteriormente sufrirá nuevas rupturas y torsiones, como es el caso de la kantiana, y que por tanto también representa una instancia ineludible para la genealogía de la tradición de pensamiento en la que el propio Foucault se sitúa³⁴⁵. No es casual que el autor llame a la actitud crítica el «arte de la inservidumbre voluntaria»³⁴⁶, una referencia velada al *Discurso de la servidumbre voluntaria* de Étienne de la Boétie, unido a Montaigne por una amistad ya legendaria.

Tras siglos de una filosofía que pretendía describir el orden metafísico que regía el mundo, aparece en escena lo que Montaigne define como «un filósofo impremeditado y fortuito»³⁴⁷, cuya reflexión está presidida por la constatación de que no hay comunicación con el ser. Pero ¿qué quiere decir esto? En un primer momento, parecería que nos encontramos ante una mirada impotente, ante un epílogo del pirronismo antiguo, incapaz de justificar su propia postura desde el momento en el que afirma, incurriendo en autocontradicción performativa, que no existe la verdad. ¿Cómo es posible sostener una proposición, susceptible de ser verdadera o falsa, si no podemos conocer la verdad o directamente no existe? Sin embargo, el escepticismo del ensayo supera este problema a partir de una nueva concepción de la verdad y el emblema de Montaigne nos da la pista fundamental de la revolución filosófica que opera en esta nueva forma filosófica. La máxima «Que sais-je?» es una pregunta y, en consecuencia, no puede ser ni verdadera ni

³⁴⁴ Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, pp. 36-39.

³⁴⁵ Para un estudio de las diferencias y similitudes entre el ensayo moderno y el contemporáneo, *cfr.* De la Higuera, J., «El lugar del ensayo», en: García Casanova, J., (ed.), *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*, Granada, Comares, 2000, pp. 33-66. La influencia de *Los ensayos* en la gestación de los discursos críticos ha sido analizada en Guerrier, O., «De l'œuf à la poule. L'essai montaignien : la vie, la pensée, l'écriture».

³⁴⁶ Foucault, *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, p. 39. Para una investigación del nexo entre los tres autores, *cfr.* Schachter, M., «'Qu'est-ce que la critique?' La Boétie, Montaigne, Foucault», en Zalloua, Z., (ed.), *Montaigne After Theory, Theory After Montaigne*, Seattle, University of Washington, Press, 2009, pp. 122-141.

³⁴⁷ II, 12, f546, e814

falsa. Por esta razón Merleau-Ponty sostiene que «Montaigne empieza por enseñar que toda la verdad se contradice y quizás acaba por reconocer que la contradicción es verdad»³⁴⁸. Así, lo que encontramos en *Los ensayos*, antes que un reflejo de la incapacidad epistemológica del ser humano, es el rechazo de una concepción unitaria del ser, de una visión parmenídea del mundo, y la apertura a una ontología del devenir. A causa de la inestabilidad de lo real, y en consecuencia de sí mismo, Montaigne se pone a prueba, se ensaya: «si mi alma pudiera asentarse, no haría ensayos»³⁴⁹. La consecuencia del socavamiento de la metafísica escolástica de raigambre aristotélica será la crítica del dogmatismo de las morales rigoristas que conllevan una mortificación de sí y posiciones políticas extremas³⁵⁰.

Es imprescindible señalar que si *Los ensayos* de Montaigne forman parte de la genealogía de la actitud crítica ello implica un desplazamiento en su lectura. No hay que ver en ellos una operación de autoconocimiento, el intento del autor de objetivarse en un discurso que le permita conocerse, lo que Foucault denomina una «hermenéutica de sí». Antes bien, en lugar una operación de objetivación de sí, en la obra hay un trabajo de subjetivación de sí, la tentativa de darse a sí mismo una forma, imprimir sobre sí un estilo. A este respecto es reveladora la descripción que ofrece Foucault del ejercicio que supone la meditación: no se trata de un juego del sujeto sobre su pensamiento, sino del pensamiento sobre el propio sujeto³⁵¹. Por tanto, la pregunta que la genealogía lanza sobre la filosofía de Montaigne no se refiere a los contenidos específicos de su obra, como la educación, la amistad o los caníbales; sino sobre la operación mediante la cual transforma el *logos* en *ethos*: ¿qué modo de ser produce? Si Montaigne aconseja que el lector no fije su atención en la materia que aborda, sino en la manera en la que las trata³⁵², ¿cuál es dicha manera? ¿Qué criterios utiliza para dicha transformación? ¿Cómo se convierte, a través de la escritura, su interpretación de la realidad en un estilo de existencia?³⁵³. Es el

³⁴⁸ Merleau-Ponty, «Lectura de Montaigne», p. 247.

³⁴⁹ III, 3, f805, e1202.

³⁵⁰ Cfr. Scoralick, A., «Vivre comme Socrate. La notion d'ordre et la morale de l'homme médiocre dans les derniers Essais de Montaigne» en: *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, 64(2), 2016, pp. 71–85; Calhoun, A., *Montaigne and the Lives of the Philosophers. Life Writing and Transversality in the Essais*, Newark, University of Delaware Press, 2015; Nadeau, C., «Montaigne contre l'éthique de la vertu», en: Gontier, T., y Mayer, S., (eds.), *Le Socratisme de Montaigne*, Paris, Classiques Garnier, 2010, pp. 173-187.

³⁵¹ Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. p. 340.

³⁵² II, 10, f484, e585:

³⁵³ A este respecto, la lectura foucaultiana que aquí se intenta reconstruir entronca con investigaciones recientes sobre Montaigne o sobre el ensayo centradas en la operación sobre sí. Cfr. Force, P., «Montaigne and the Coherence of Eclecticism» en: *Journal of the History of Ideas*, 70(4), 2009, pp. 523–544; Sève, B., *Montaigne. Des règles pour l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007..

acto de subjetivación el que ha de guiar la comprensión de *Los ensayos*, y en este marco han de ser desarrollados los estudios sobre el gobierno de sí o la parrhesía³⁵⁴. En esta obra encontramos una práctica de constitución de sí que implicó su escritura y al que invita su lectura.

Las escasas ocasiones en las que Foucault menciona a Montaigne permiten reconstruir una lectura que, en relación con contenidos especialmente relevantes de su pensamiento, sitúan al autor de *Los ensayos* en una posición privilegiada. En un momento en el que la razón todavía no se ha pertrechado frente a su enemigo irrazonable y el espíritu no se ha convertido en una instancia analizadora de identidades y diferencias, se reactiva bajo nuevas coordenadas la necesidad de efectuar sobre sí mismo una transformación mediante el pensamiento. Aun siendo imposible saber si Foucault hubiera entrado a fondo en el estudio de la obra de Montaigne, de la lectura aquí ensayada es posible concluir que la importancia del pensamiento del autor de *Los ensayos* es profundamente subrayada. En él se halla uno de los hitos fundamentales de nuestra comprensión de la filosofía en tanto que actividad dedicada a la transformación de nuestro ser histórico. El estudio de la operación que en ellos tiene lugar no solo es imprescindible para una mejor comprensión de la génesis de la modernidad, sino que se revela fundamental para una iluminación *oblicua* de la ontología del presente.

³⁵⁴ A raíz de la aparición de los textos del último Foucault, se ha rastreado la presencia de las nociones antiguas relacionadas con el cuidado de sí en la obra de Montaigne. Cfr. Llinàs, J., «La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida» en: *Ingenium, Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, 11, 2017, pp. 87–102, <http://dx.doi.org/10.5209/INGE.58327>; Guerrier, O., «Le Socrate de Foucault et le ‘socratisme’ de Montaigne. Autour de la Parrhêsia», en: Gontier, T., y Mayer, S., (eds.), *Le Socratisme de Montaigne*, París, Classiques Garnier, 2010, pp. 57–69; Krause, V., «Confession or Parrhesia? Foucault after Montaigne», en: Zalloua, Z., (ed.), *Montaigne After Theory, Theory After Montaigne*, Seattle, University of Washington Press, 2009, pp. 142-160; Luque, Á. «Literature of the Self in Foucault: Parrhesia and Autobiographical Discourse» en: *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 20.4, 7, 2018, <https://doi.org/10.7771/1481-4374.3358>; Carneiro, A., «Spiritual exercises and parrhesia in Montaigne's Essays» en: *Revista de filosofía Aurora*, 23(32), 2011, pp. 113-129; Allen, S., «The Cultivated Self: Self Writing, Subjectivity, and Debate» en: *Rhetoric Review*, 29(4), 2010, pp. 364-378, <http://www.jstor.org/stable/40997182>.

Capítulo 3. Un sujeto dinámico. El ejercicio de sí en la modernidad: Montaigne y Descartes

Una vez justificada la posibilidad de leer *Los ensayos* como un ejercicio de sí desde la perspectiva defendida por Foucault, en este capítulo se extraen las consecuencias fundamentales de esta posición para la interpretación de la obra. Siguiendo dicha línea, se discute la posición atribuida a Descartes por el autor de *Las palabras y las cosas* en aras de ensayar la productividad de esta orientación para una revisión de la lectura general de la modernidad y del llamado «sujeto moderno».

A. La escritura como ejercicio para la formación de la vida

La relación entre la escritura y la vida es abordada explícitamente en *Los ensayos*. Montaigne confiesa que la propia existencia de la obra se debe a la muerte de La Boétie. Su pérdida lo dejó sin interlocutor, por lo que optó por publicar de esta forma sus «fantasías». El texto sustituye a un deseado pero imposible intercambio epistolar³⁵⁵. En *El amor de los padres hacia los hijos*, también apunta que fue el humor melancólico el que lo empujó a escribir y, sin tener materia disponible, se ofreció a sí mismo como argumento y asunto de su libro³⁵⁶.

Este texto, nacido tras la pérdida del amigo y que toma a su autor como único tema, entabla una relación muy concreta con su objeto. En *La ociosidad* se compara el espíritu con las tierras fértiles que, sin ser cultivadas, dan lugar a hierbas inútiles. Cuando el espíritu se halla desocupado, se lanza al desorden. Montaigne afirma que se retiró de la vida pública pensando que no podía hacerle mayor favor a su espíritu que dejarlo ocioso, conversando consigo mismo, para que pudiera detenerse y fijarse. No obstante, ha ocurrido lo contrario: con más fuerza que antes se lanza como un caballo desbocado dando lugar a quimeras y monstruos. Ante tal desborde ha comenzado a registrarlos para contemplar su ineptitud y causarle vergüenza³⁵⁷. El texto revela el carácter inane de sus fantasías, lo que le provoca vergüenza a su espíritu en tanto que su productor.

³⁵⁵ I, 40, f252, e343.

³⁵⁶ II, 8, f385, e554.

³⁵⁷ I, 8, f32-33, e44-45.

En *La vanidad* se encuentra una reflexión sobre los beneficios que le produce a su autor la escritura del texto. El primero de ellos es el de servir de regla. *Los ensayos* le animan a no traicionar la historia de su vida³⁵⁸. Sin embargo, la imagen de sí que Montaigne despliega en el texto y que se convierte en norma está muy lejos de ser estática e invariable. Desecha cualquier adorno y hace gala de una «profunda despreocupación de acento y de semblante» con la que representar «movimientos fortuitos e impremeditados». Por ello, afirma que en su escritura siempre añade, pero nunca corrige. Esto se debe a que «quien ha hipotecado su obra al mundo ya no tiene derecho sobre ella» y, sobre todo, a la experiencia del propio cambio: «Yo ahora y hace un momento somos dos»³⁵⁹.

Este matiz de desposesión de sí también se pone de manifiesto en *El habla pronta o tardía*. Aquí se distinguen dos tipos de elocuencia. La tardía se sirve de la preparación, la ponen en práctica los predicadores y es objeto del juicio. De la rápida e impremeditada hacen gala los abogados y es consecuencia del ingenio. Montaigne sostiene que su condición natural es de esta última, ya que solo procede por alegría y libertad. No es desencadenada por pasiones que lo arrebatan, sino solicitada por ocasiones externas y fortuitas. De esta forma, le concede un papel fundamental en los movimientos y productos del espíritu a la relación con el exterior. Afirma no tenerse a sí mismo en su disposición y posesión, incluso en la comprensión de su propia obra. Si tuviera que eliminar todos los lugares en los que esto ocurre, debería borrar todo su libro:

No hago buen papel cuando estoy bajo mi dominio y puedo disponer de mí. El azar tiene en esto más derecho que yo. La ocasión, la compañía, hasta el impulso de mi voz, sacan más de mi espíritu de lo que encuentro en él cuando lo rastreo y utilizo en solitario. [...] Me sucede también que no me encuentro donde me busco; y me encuentro más por casualidad que por la indagación de mi juicio. Habré soltado alguna sutileza al escribir —comprendo bien que, para otro, apagada; para mí, aguda; dejemos todas estas cortesías: cada cual habla del asunto conforme a su fuerza—. A tal punto la he perdido, que no sé qué he pretendido decir, y a veces un extraño lo ha descubierto antes que yo. Si pasara la navaja por todos los sitios donde me sucede esto, me borraría por completo³⁶⁰.

³⁵⁸ III, 9, f980, e1460.

³⁵⁹ III, 9, f964, e1437.

³⁶⁰ I, 10, f40, e55.

El carácter indómito del alma humana hace imprescindible el ejercicio, pues el saber y la razón son insuficientes: «es difícil que la razón y la enseñanza [...] tengan fuerza suficiente para llevarnos hasta la acción, si además no ejercitamos y formamos el alma»³⁶¹. Desde esta perspectiva justifica la inclusión del relato de su accidente en el que casi pierde la vida, ya que sirve para que él se familiarice con la muerte: «Esto no es mi doctrina, es mi estudio; y no es la lección de otros, es la mía. Y, sin embargo, no se me debe echar en cara que la comunique. Lo que me sirve a mí, puede también, accidentalmente, servir a otro»³⁶². Y el trabajo sobre sí que implica la escritura se enmarca en una determinada comprensión de lo que implica su tarea en relación con la vida:

Mi oficio y mi arte es vivir. Quien me prohíba hablar de ello de acuerdo con mi juicio, experiencia y práctica, que ordene al arquitecto hablar de los edificios no según su criterio sino según el de su vecino, según la ciencia ajena, no según la suya.[...] Yo me exhibo entero. Esto es un *skeletos* [una anatomía] en el cual aparecen, en una sola visión, venas, músculos, tendones, cada pieza en su sitio. [...] Ninguna virtud se ayuda de la falsedad; y la verdad jamás es materia de error. Decir de uno mismo más de lo que hay, no siempre es presunción, a menudo es también necesidad. Complacerse con desmesura en lo que uno es, caer en un insensato amor de sí mismo, es a mi juicio la sustancia de este vicio. El remedio supremo para curarlo es hacer todo lo contrario de lo que prescriben éstos, que, al prohibir hablar de uno mismo, prohíben por consiguiente, todavía más, pensar en uno mismo³⁶³.

En *La semejanza de los hijos con los padres* vuelve a aparecer la formación de la vida como el objeto de su tarea: «Mi arte y mi habilidad se han empleado para hacerme valer a mí mismo; mis estudios, para aprender a hacer, no a escribir. He dedicado todos mis esfuerzos a formar mi vida. Ése es mi oficio y mi obra»³⁶⁴. Y esta formación de la vida se ha desarrollado de acuerdo con la característica general del mundo: «Jamás hubo en el mundo dos opiniones iguales, como tampoco dos cabellos o dos granos. Su característica más universal es la diversidad»³⁶⁵. Y en este sentido es en el que Montaigne afirma que no ha formado más a su libro de lo que su libro lo ha formado a él, razón por la cual establece una relación de consustancialidad entre ambos:

³⁶¹ II, 6, f370, e533.

³⁶² II, 6, f378, e544.

³⁶³ II, 6, f379-380, e546-547.

³⁶⁴ II, 37, f784, e1173.

³⁶⁵ II, 37, e786, e1176.

Al representarme para otros, me he representado en mí, con colores más nítidos que los que antes tenía. No he hecho más mi libro de lo que mi libro me ha hecho a mí —libro consustancial a su autor, con una ocupación propia, miembro de mi vida, no con una ocupación y finalidad tercera y ajena como todos los demás libros—. ³⁶⁶.

B. Una nueva lectura: *Los ensayos* como ejercicio de sí

¿Por qué son relevantes las reflexiones de Foucault con respecto a las lecturas externa e interna? Porque ambas interpretaciones abordan el proyecto de *Los ensayos* como una operación cognoscitiva: Montaigne hace explícita su intención de pintarse a sí mismo, por lo que el texto manifiesta el contenido aprehendido con tal objetivo. Este mismo punto de partida llevaba a Horkheimer a afirmar que en Montaigne se niega la existencia de la verdad y a Merleau-Ponty a sostener que más bien terminaba por admitir que la contradicción es verdad. Ahora bien, si se interpretan *Los ensayos* como una práctica de sí, el objeto del texto deja de ser la transmisión de un cierto contenido. A través de la obra, tanto el autor como el lector realizan una conversión de sí que les permite el acceso a una dimensión de verdad relativa al carácter o al *ethos*³⁶⁷. En *Los ensayos*, el contenido veritativo está subordinado a la práctica de transformación de la propia vida.

Como se ha indicado, el fideísmo escéptico de *Los ensayos* expulsa a Dios, al conocimiento y a la verdad de su horizonte intelectual. En consecuencia, Montaigne solo estudia apariencias, ya que, aunque ilegítimas, forman la única realidad que nos es propia³⁶⁸. Y esta inestabilidad también afecta al sujeto, que experimenta su inconstancia, su continua agitación. En este marco hay que situar la ya citada afirmación «si mi alma pudiera asentarse, no haría ensayos»³⁶⁹. Montaigne se pone a prueba como consecuencia de la constatación del carácter de la realidad y como una forma particular de vivirlo. Su mirada no es defensiva, no busca la ataraxia; sino todo lo contrario, busca mimetizarse con lo real, darle a su vida la forma infundada de lo real.

Desde esta perspectiva se comprende bajo una nueva luz el anti-intelectualismo de Montaigne. El autor de *Los ensayos* rechaza todo saber que no se encarne en la vida:

³⁶⁶ II, 18, f665, e1003.

³⁶⁷ Foucault, «L'écriture de soi», p. 418.

³⁶⁸ Starobinski, *Montaigne en mouvement*, p. 293.

³⁶⁹ III, 3, f805, e1202.

el cultivo del conocimiento no implica un camino hacia la virtud, los más doctos no son los más sabios. La empresa cognoscitiva solo es legítima si la digerimos, si la hacemos nuestra³⁷⁰; el saber solo tiene sentido si mejora al alma, si el juicio se hace más sano, ya que nuestro oficio y nuestro arte es la vida³⁷¹. ¿Por qué el viaje es la mejor práctica educativa? Porque da forma a la vida, afirma Montaigne, en la medida en que la contemplación de la perpetua variedad de la condición humana implica la desactivación del dogmatismo de la propia identidad³⁷². El comienzo del capítulo «De tres relaciones» es absolutamente revelador en este sentido:

No hay que adherirse con tanta fuerza a los propios humores y a las propias inclinaciones. Nuestra principal aptitud es saber aplicarse a usos diferentes. Permanecer atado y sujeto por necesidad a una sola manera de ser, es ser, pero no es vivir. Las almas más hermosas son aquellas que están provistas de mayor variedad y flexibilidad. [...] Si me correspondiera formarme a mi modo, no hay ninguna costumbre tan buena que quisiera fijarme a ella al punto de no poder abandonarla. La vida es un movimiento desigual, irregular y multiforme. Seguirse a sí mismo sin tregua [...] no es ser amigo de sí mismo, y menos aún, dueño. Es ser esclavo³⁷³.

En la activación de esta actitud, la amistad juega un papel fundamental. En ella las almas se mezclan y se confunden³⁷⁴, lo que la convierte en una operación ontológica en la que la presencia del otro produce una experiencia de la insustancialidad hasta entonces desconocida. Y la técnica que se emplea para ponerla en práctica es la conversación, a través de la cual se hace patente que «la diferencia que hay entre nosotros y nosotros mismos es tanta como la que hay entre nosotros y los demás»³⁷⁵. Sin embargo, no se trata de conocer la insustancialidad de la condición humana, gracias a la conversación en el seno de la amistad, sino de experimentar esta falta de fundamento en un ejercicio que tiene como norma la apertura a lo diferente, a lo nuevo e inesperado. Este efecto de la conversación ataca la presunción, el mayor mal del ser humano³⁷⁶. Su objetivo, por tanto, será la búsqueda de la verdad, no la verdad. Es decir, el efecto de la conversación no es el acceso a una verdad a la que solo se llega a partir de la triangulación con el otro, sino ejercicio de una búsqueda permanente. Su fin es «la intimidad, el trato y

³⁷⁰ I, 24, f138, e172.

³⁷¹ II, 6, f379, e546. En el mismo sentido, véase la siguiente afirmación: «no busco otra cosa que la ciencia que trata del conocimiento de mí mismo y que me enseña a morir bien y a vivir bien» en II, 10, f409, e587.

³⁷² III, 9, f974, e1451.

³⁷³ III, 3, f818, e1221-1222.

³⁷⁴ I, 27, f188, e250.

³⁷⁵ II, 1, f336, e488.

³⁷⁶ II, 12, f489, e714.

la discusión; el ejercicio de las almas sin más fruto»³⁷⁷. Por tanto, la verdad que se busca es una verdad que se vive, es la adopción de un carácter. La buena conversación distorsiona la seguridad de nuestras creencias, en ella se explicita el carácter efímero de lo real, lo que tiene como efecto la reubicación del ser humano en este mundo heraclíteo.

Sin embargo, tras la desaparición del amigo, Montaigne se siente huérfano de sí, la posibilidad ontológica que este brindaba se pierde. Y de la misma forma que la correspondencia sustituía al examen de conciencia en los antiguos³⁷⁸, *Los ensayos* ocupan el lugar dejado por la conversación. Tras el fin de la amistad, Montaigne busca recrear esta misma relación consigo mismo, ser su otro³⁷⁹. La escritura de sí de *Los ensayos* responde, por tanto, al mismo ejercicio ascético que la conversación, busca una «modalización espiritual del sujeto»³⁸⁰.

El lugar al que reenvía *Los ensayos* no es el mismo al que reenviaba el estoicismo, la comprensión del curso necesario de los acontecimientos³⁸¹, ni el que se obtenía como fruto la conversión cristiana, la renuncia de sí como efecto del hundimiento en el abismo de Dios³⁸². El efecto que produce la conversación en Montaigne es la experiencia del propio mundo, la vivencia de la inestabilidad de lo real: un recorrido por el límite, una toma de conciencia de la inmanencia absoluta. Desde esta perspectiva se comprende bajo una nueva luz la ausencia de ataraxia en Montaigne, ya que su pensamiento busca seguir la pista a lo real, convertir en *ethos* la manera de la realidad³⁸³. El efecto que produce este ejercicio dialógico es la asunción de la actitud propia del ensayo, es decir, la «autoexposición existencial del que atraviesa el peligro en una experiencia de sí»³⁸⁴.

Para lograr este objetivo, Montaigne utiliza las mismas herramientas que en la conversación: debemos estar dispuestos a entregar las armas en cuanto veamos acercarse la verdad y hemos de expresarnos «con valentía, que las palabras lleguen hasta donde

³⁷⁷ III, 3, f824, e1230.

³⁷⁸ Foucault, «L'écriture de soi», pp. 1245-1247. La correspondencia, como ejercicio de sí mediante la escritura, es una manera de manifestarse ante sí mismo y ante los otros. Además de producir un efecto sobre el destinatario, el gesto mismo de la escritura actúa sobre el que la escribe, e implica una introspección, no en el sentido de un autodesciframiento, sino como una apertura al otro. Así en Cicerón veremos el relato de sí-mismo como sujeto de acción en relación con los acontecimientos felices e infelices; mientras que, en Séneca, Marco Aurelio o Plinio, el relato de sí es el relato de la relación consigo. Estos dos elementos se convertirán en objetos predilectos de la escritura de sí: el cuerpo y lo cotidiano.

³⁷⁹ Navarro también afirma que *Los ensayos* ocupan el lugar dejado por el amigo en la conversación, pero en su interpretación el ejercicio se enmarca bajo el paradigma del autoconocimiento, *cfr.* Navarro, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, pp. 68-71, 319.

³⁸⁰ Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, p. 304.

³⁸¹ *Ibid.*, pp. 264-271.

³⁸² *Ibid.*, pp. 199-207.

³⁸³ II, 10, f484, e585: «que no se fijen en las materias, sino en la forma que les doy».

³⁸⁴ Cerezo, «El espíritu del ensayo», p. 11.

llegue el pensamiento»³⁸⁵. Esto solo es posible a partir de un decir verdadero, de un hablar franco, es decir, de un ejercicio parresiástico. Si en los ejercicios helenísticos, el maestro debía ejercitar el decir veraz, la *parrhesía*, ante los alumnos, para que estos pudieran apropiarse de dicha verdad, Montaigne ha de hacer lo mismo en su texto a fin de poder transformar ese *logos* precario en *ethos*. Así, al igual que la escritura ocupó el lugar del amigo, la lectura se convirtió en su otra cara: *Los ensayos* son un instrumento para que el lector se constituya a sí mismo. Al asistir al ejercicio de sí que realiza Montaigne en la obra, el lector se experimenta a sí mismo en su inestabilidad esencial. Sin embargo, ¿por qué creer a Montaigne? ¿Qué criterios podemos utilizar para asegurarnos de que su palabra es cierta? La correspondencia entre *bios* y *logos* que cifra la *parrhesía* se cumple en *Los ensayos* no a través de un recurso a la biografía de Montaigne, sino porque la forma en la que Montaigne se ensaya corresponde con el efecto de contragolpe que la verdad ha de producir en todo ejercicio ascético. La comunicación de la propia inanidad que conducía a la renuncia a sí en el cristianismo, en Montaigne se convierte en un ejercicio parresiástico que dice su imperfección como el único estadio vivible³⁸⁶.

El desplazamiento que esta perspectiva implica con respecto a las dos anteriores es evidente, ya que ambas leen la obra como un texto expositivo que transmite unos contenidos. Así Horkheimer afirma que el escepticismo de Montaigne intenta limitar al máximo los efectos del cambio social al justificar el orden existente, ya que si nada se puede conocer no hay nada que cambiar³⁸⁷. Esto le lleva a sostener que *Los ensayos* remiten a un sujeto como fuente primera, única e idéntica a sí misma. El cambio y la inconstancia que se le atribuyen son elementos distorsionadores que buscan disimular la función fundante del sujeto que elimina cualquier referencia a la comunidad de la que forma parte. En cambio, Merleau-Ponty ve en el escepticismo de Montaigne una nueva teoría de la verdad, la mutabilidad no es consecuencia de la impotencia humana a la hora de aprehender el mundo exterior, sino que es la nota misma de la realidad. A consecuencia de esto, Merleau-Ponty sostiene que el sujeto en Montaigne siempre es un ser concreto, cuya conciencia se halla ineludiblemente unida a su cuerpo y donde la experiencia de la

³⁸⁵ III, 8, f924, e1379.

³⁸⁶ A diferencia del sujeto agustiniano, la subjetividad de *Los ensayos* no tiene un interior que confesar, se reconoce en su pura exterioridad. Además, la confesión en Montaigne ni es una corrección administrativa, como ocurría en los helenísticos y romanos, ni es la comunicación de la culpa. Cfr. Martin, J., «The Confessions of Montaigne», en: *Religions*, 3, 2012, pp. 950–963, <https://doi.org/10.3390/rel3040950>; y Krause, V., «Confession or Parrhesía? Foucault after Montaigne», en: Zalloua, Z. (ed.), *Montaigne After Theory, Theory After Montaigne*, Seattle, University of Washington Press, 2009, pp. 142–160.

³⁸⁷ Horkheimer, «Montaigne y la función del escepticismo», p. 28. Cfr. Pellegrini, M., «Il Montaigne di Horkheimer», en: *Pensiero Politico*, 22(2), 1989, pp. 248–263.

duda elimina la búsqueda de una primera certeza. El ser humano vive la inestabilidad, la contradicción, tanto en el mundo como en sí mismo, cuando su investigación se vuelve sobre sí. La subjetividad se configura a través del juego de las diferencias, de los retazos que la constituyen. De esta forma, para Merleau-Ponty el escepticismo de Montaigne no descansa en un sujeto idéntico a sí mismo y primero ontológicamente, sino que impregna al sujeto en tanto que inserto en un mundo en perpetuo cambio. Y en cuanto a la política de *Los ensayos*, Merleau-Ponty niega que su obra sea una invitación al conservadurismo, en tanto que de la afirmación del devenir ontológico no cabe concluir la oposición al cambio.

Desde una lectura centrada en el ejercicio, la interpretación externa queda desacreditada en la medida en que el escepticismo de Montaigne, la constatación de que la nota característica del mundo es el cambio permanente, no paraliza la acción, sino todo lo contrario, lanza al sujeto a un ejercicio de sí que lo libera del dogmatismo, de todo repliegue identitario. Los pasajes en los que Montaigne se opone al cambio de las leyes, o de las costumbres, han de ser vistos como una crítica de la presunción, no como fruto de un tradicionalismo conservador. El autor de *Los ensayos* rechaza la vanagloria de todo aquel ser humano que piensa tener acceso privilegiado a una verdad que es inasible e intenta transformar la realidad de acuerdo con ella, lo que no implica necesariamente la defensa activa de lo existente. Por otro lado, la subjetividad fundante que, según Horkheimer, volvía periféricas todas las demás obligaciones, fruto de un egoísmo político lacerante, también ha de ser matizada. Ante la inaccesibilidad de la verdad y la inestabilidad del mundo, el yo de carne y hueso se impone como punto de partida y de llegada de un pensamiento que no deja de experimentar la precariedad existencial. Es cierto que el punto ciego es el yo, pero un yo que manifiesta la imposibilidad de encontrar un lugar estable.

Por otro lado, la interpretación interna es más fiel al carácter del texto, pero pierde de vista que *Los ensayos* son un instrumento espiritual que busca transformar el carácter del sujeto, un «operador de transformación de la verdad en ethos»³⁸⁸. Antes que afirmar que la contradicción es verdad, o de describir al hombre como problema, el objetivo principal de la obra es propiciar un estilo de vida fiel a dicho carácter contradictorio o problemático de lo real. En consecuencia, el carácter dinámico de la subjetividad que Merleau-Ponty indica no solo es reconocible en el contenido de *Los ensayos*, sino en su

³⁸⁸ Foucault, M., «L'écriture de soi», p. 1240.

propio proceder en tanto que ejercicio. *Los ensayos* son la obra de un sujeto que practica su transitar. Finalmente, la visión interna de la política es ampliada desde esta perspectiva. Es evidente que en *Los ensayos* no hay una «gran política»³⁸⁹; Montaigne niega la legitimidad de toda iniciativa que intente transformar activamente el orden social³⁹⁰. Además, como ha indicado Starobinski, en la época de Montaigne no es posible concebir un cambio histórico dirigido por una acción orientada hacia el futuro, ya que la idea de progreso no nace en Europa hasta el siglo XVIII³⁹¹. Sin embargo, no se trata simplemente de que la ambigüedad de *Los ensayos* no puede invitar a nadie a adscribirse a una posición definitiva, sino sobre todo que en la obra se asiste al ejercicio de apertura ante lo diferente y ante la inevitabilidad del cambio con la intención de que el lector viva una experiencia análoga. El objetivo de *Los ensayos* es el buen vivir, como un estilo de vida fiel a la inestabilidad de lo real.

C. Descartes y la búsqueda de la verdad como *ethos*

Tras la publicación del curso del Collège de France *La hermenéutica del sujeto*, esta temática fue discutida por Guenancia, que rechazó la lectura foucaultiana por no tener en cuenta la presencia de aspectos espirituales en la empresa cartesiana, como la peregrinación a Nuestra Señora de Loreto y, sobre todo, por no haber considerado que en la generosidad la perspectiva de la subjetividad es ampliamente superada. Descartes identifica la virtud con la generosidad, comprendida como la estima de sí que se deriva del conocimiento de que lo que realmente le pertenece al hombre es la libertad de su voluntad. Esta pasión libera al hombre de la obnubilación por «su pequeña persona» al descubrir en sí algo mayor que sí mismo. Así, la generosidad puede comprenderse como la superación de la subjetividad por un sujeto «liberado de su propia preocupación»³⁹². Sin embargo, las conferencias y cursos que han aparecido con posterioridad hacen necesaria una revisión del debate, en tanto que explicitan la existencia de una conexión

³⁸⁹ Conche, M., *Montaigne ou la conscience heureuse*, París, PUF, 2002, p. 25.

³⁹⁰ Comte-Sponville ha estudiado profundamente en esta misma línea la relación crítica que Montaigne mantiene con las normas. Cfr. Comte-Sponville, A., «Montaigne cynique?», en: *Revue Internationale de Philosophie*, 46, 181(2), 1992, pp. 234–279, <http://www.jstor.org/stable/23949516>.

³⁹¹ Starobinski, J., *Montaigne en mouvement*, p. 310.

³⁹² Guenancia, P., «Foucault / Descartes : La question de la subjectivité», en : *Archives de Philosophie*, 65(2), 2002, pp. 253, <https://doi.org/10.3917/aphi.652.0239>

entre la lectura de Descartes ofrecida en *Historia de la locura* y la de los textos sobre el cuidado de sí. En este apartado se analiza la justicia del lugar que Foucault le otorga en la historia del cuidado de sí. La tesis que se defiende es que en Descartes la cuestión del cuidado no es olvidada, sino que precisamente la empresa de la reconstrucción del edificio del conocimiento para la búsqueda de la verdad es abordada como fruto de una decisión moral sobre la forma de vida.

2. La necesidad de la verdad para la correcta dirección de la vida

En primer lugar, es necesario recordar cuál es el fin de la empresa cartesiana, el contexto desde el que se plantea su trabajo. En el *Discurso del método* Descartes comenta que el desencadenante de su investigación fue su insatisfacción con la educación recibida, que no le ayudaba más que a reconocer su propia ignorancia, y la impotencia de la filosofía, en la que no había nada que no fuera motivo de disputa³⁹³. Pero la búsqueda de una salida a la situación de estancamiento en la que se encontraba el saber no está motivada por una cuestión teórica, sino práctica: Descartes quiere «aprender a distinguir lo verdadero de lo falso para ver claro en sus acciones y andar con seguridad en esta vida»³⁹⁴. Así, la metáfora arquitectónica de reconstrucción del saber desde sus cimientos a la vez que pone de manifiesto que es imposible la ética sin solucionar previamente la cuestión metafísica, no puede hacernos perder de vista que el levantamiento de dicho edificio tiene como fin la dirección de la vida³⁹⁵. En la misma línea, en el comienzo de las *Meditaciones* el autor manifiesta que en esta obra se dedica a la reconstrucción de los cimientos sobre lo que se ha de establecer algo «firme y constante en las ciencias»³⁹⁶. Y, ¿cuáles son estas ciencias? En los *Principios de la filosofía* el autor describe la filosofía como un árbol en el que las raíces son la metafísica, el tronco la física, y las ramas las tres ciencias: la medicina, la mecánica y la moral. Por esta última entiende:

La más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría, ya que no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino solo de las extremidades de las ramas. Así la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que solo pueden desarrollarse en último lugar³⁹⁷.

³⁹³ AT VI 4-6; Descartes, *Discurso del método*, pp. 6-9.

³⁹⁴ AT VI 10; Descartes, *Discurso del método*, pp. 12-13.

³⁹⁵ AT VI 14; Descartes, *Discurso del método*, pp. 18-19.

³⁹⁶ AT IX,1 13; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 17

³⁹⁷ AT IX, 2 14; Descartes, *Los principios de la filosofía*, pp. 15-16.

Por tanto, el primer punto que hay que tener presente es el marco en el que sitúa el autor su investigación. El proyecto cartesiano busca la excelencia moral, es decir, la reconstrucción de un gobierno de la vida. Como ha mostrado Lázaro, de esta forma Descartes intenta solucionar el problema que había planteado Montaigne: la separación radical entre verdad y vida³⁹⁸.

Consecuentemente, Descartes dedica la primera fase de su exploración a la metafísica. Sirviéndose de la lógica, la geometría y el álgebra formula las cuatro reglas del método que aplica a la filosofía³⁹⁹. Y así, para poder deshacerse de todas las opiniones que hasta entonces había tomado por verdaderas, decide no tomar por ciertas aquellas en las que pueda encontrar el más mínimo motivo de duda: la falibilidad de los sentidos nos impide creer en los contenidos que estos nos representan, al no poder distinguir entre sueño y vigilia la experiencia de lo real es desestimada y la hipótesis de que Dios haya querido que nos engañemos incluso en las verdades matemáticas deja al meditador en una situación de absoluta intemperie. Será el descubrimiento del *cogito* lo que permita encontrar la salida y la colocación de la primera piedra del edificio del saber. A esta primera intuición le van aparejados los criterios de verdad, la claridad y la distinción, que permitirán distinguir a partir de entonces conocimientos verdaderos y falsos. Nuestro entendimiento no es infinito, a diferencia del de Dios, su alcance está limitado, pero lo que percibe con claridad con distinción es necesariamente verdadero, afirma Descartes⁴⁰⁰.

Ahora bien, ¿cómo debemos entender esta legitimación de las percepciones que van acompañadas por el sello de la claridad y la distinción? Para solucionar esta cuestión es necesario, en primer lugar, recordar qué es el juicio para Descartes. Los dos modos del pensamiento son la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad. Y para que emitamos un juicio no es suficiente con que el entendimiento perciba, sino que es imprescindible el concurso de la voluntad. De hecho, el error se produce cuando la voluntad sobrepasa los límites marcados por el entendimiento⁴⁰¹. Y en la «Meditación cuarta» Descartes nos dice cómo es posible contenerla: «por medio de una meditación atenta y reiterada». El hombre no debe quejarse de las limitaciones de su entendimiento o de que la insaciabilidad de la voluntad lo conduzca al error, ya que al menos tiene el poder de contenerla dentro de los límites del conocimiento. Y de esta forma, la meditación

³⁹⁸ Lázaro, «La vida práctica en Montaigne y Descartes», p. 161.

³⁹⁹ AT VI 18; Descartes, *Discurso del método*, pp. 23-24.

⁴⁰⁰ AT IX, 1 49-50; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. 51-52.

⁴⁰¹ AT IX, 2 39-40; Descartes, *Los principios de la filosofía*, pp. 38-43

«graba» en la memoria el hábito o la costumbre de no errar, es decir, de no aceptar como verdadero más que lo claro y lo distinto⁴⁰². Desde este punto de vista, la función de la meditación sería habituar a la voluntad a actuar según la primera regla del método: «no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda»⁴⁰³.

Sin embargo, esta respuesta no satisface la pregunta que nos hacíamos antes: ¿por qué Descartes argumenta que toda percepción clara y distinta ha de ser juzgada como verdadera? Que no pueda ser admitido como verdadero nada que no sea claro y distinto, no implica que la admisión como verdadero de lo claro y lo distinto esté justificada. Es decir, cuando el entendimiento percibe con claridad y distinción, ¿el asentimiento de la voluntad se sigue necesariamente? Parece que aquí está la clave de la lectura que propone Foucault cuando afirma que la filosofía cartesiana no es más que la legitimación de la evidencia del sujeto cognoscente sin necesidad de transformación previa. Ahora bien, frente a esta interpretación cabe preguntarse si la voluntad ha de ser habituada a asentir ante lo claro y lo distinto, si la verdad necesita ser ejercitada. Esta reflexión nos conduce de lleno al problema de la libertad.

3. La libertad ante la verdad y para el ejercicio de la verdad

Descartes sostiene que la voluntad es libre, pero en esta libertad distingue dos estadios. El más bajo lo constituye la libertad de indiferencia, y se produce cuando las percepciones son confusas y el sujeto no se siente más inclinado hacia una opción que hacia otra. En cambio, el grado mayor de libertad se practica cuando la percepción clara y distinta nos hace más propensos a tomar una elección, a lo que Vidal Peña, en su edición de las *Meditaciones*, denomina «libertad como reconocimiento de la necesidad»⁴⁰⁴. En este último sentido, Descartes apostilla: «la gracia divina y el conocimiento natural, lejos de disminuir mi libertad, la aumentan»⁴⁰⁵. De esta forma, el asentimiento de la voluntad ante la percepción clara y distinta marca el mayor grado de libertad posible. Ahora bien, aunque implique un menor grado de libertad, ¿la voluntad puede no asentir ante la

⁴⁰² AT IX, 1 49; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 51

⁴⁰³ AT VI 18; Descartes, *Discurso del método*, pp. 23-24.

⁴⁰⁴ Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 435, n. 36.

⁴⁰⁵ AT IX, 1 46; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 48.

percepción clara y distinta? A este respecto, en la carta enviada por Descartes a Mersenne el 27 de mayo de 1641 encontramos una precisión muy esclarecedora:

La indiferencia me parece significar propiamente ese estado en el que se encuentra la voluntad cuando no es llevada, por el conocimiento de lo que es verdadero o de lo que es bueno, a seguir un partido más bien que otro. Y es este el sentido en que yo la he tomado cuando he dicho que el grado más bajo de la libertad consistía en poderse determinar a las cosas por las que somos totalmente indiferentes. Mas puede ser que por esta palabra, indiferencia, otros entiendan esa facultad positiva que poseemos de determinarnos a uno u otro de entre dos contrarios, es decir, de perseguir o huir, de afirmar o negar una misma cosa. Sobre lo cual he de decir que yo jamás he negado que esta facultad positiva se halle en la voluntad. Al contrario, estimo que se halla en ella no solamente cada vez que se determina a estos tipos de acción en los que no es arrastrada por el peso de ninguna razón de un lado más bien que de otro, sino que incluso se halla mezclada en todas sus demás acciones, de suerte que jamás se determina sin hacer uso de ella. Y esto es así hasta tal punto que, incluso cuando una razón muy evidente nos empuja a una cosa, aunque, moralmente hablando, sea difícil que podamos hacer lo contrario, hablando no obstante absolutamente podemos hacerlo. Pues siempre somos libres de impedirnos perseguir un bien que nos es claramente conocido, o de impedirnos admitir una verdad evidente, solamente con tal de que pensemos que es un bien testimoniar así de la libertad de nuestro libre arbitrio [...] Pues la grandeza de la libertad consiste, o bien en la gran facilidad que tenemos de determinarnos, o bien en el gran uso de esta potencia positiva que tenemos para seguir lo peor aun cuando conozcamos lo mejor.⁴⁰⁶

Para el problema que nos ocupa es especialmente relevante la afirmación de que, ante la percepción de verdad, es decir, de un contenido que se presenta con claridad y distinción ante los ojos del espíritu, tenemos una obligación moral de asentimiento, no absoluta. Es decir, la voluntad puede no plegarse, pero si lo hiciera sería objeto de alabanza. También en los *Principios de la filosofía*, Descartes lo deja meridianamente claro:

Así como no se otorgan alabanzas a las máquinas que realizan movimientos diversos y los ejecutan con tanta precisión como cabría desear, por cuanto estas máquinas no desarrollan acción alguna que no deban realizar de acuerdo con sus mecanismos, sino que tales alabanzas se tributan al diseñador de las mismas por cuanto ha tenido el poder y la voluntad de componerlas con tal artificio, de igual modo debe atribuírsenos mayor mérito cuando, en virtud de una determinación de nuestra voluntad, escogemos lo que es verdadero cuando lo distinguimos de lo que es falso;

⁴⁰⁶ AT III 378, Descartes, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, pp. 19-21.

esto no se haría si estuviésemos determinados a actuar de un modo y estuviésemos obligados a ello en virtud de un principio ajeno a nosotros mismos⁴⁰⁷.

Para ser dignos de alabanza epistémica cuando afirmamos que un contenido claro y distinto es verdadero, debemos poder no afirmarlo. Ahora bien, ¿qué provoca que no consideremos verdadero lo que el entendimiento nos presenta como claro y distinto? ¿La voluntad es perversa? Antes de discernir estas cuestiones es necesario saber cómo opera la voluntad.

En *Las pasiones del alma*, Descartes explica cómo son las relaciones entre esta y el cuerpo. Lo que es una acción con respecto a la primera es pasión con respecto al segundo, y viceversa. Así, mientras que las funciones del cuerpo son el calor y el movimiento, las del alma son sus acciones y sus pasiones⁴⁰⁸. Las acciones del alma son sus propias voliciones, mientras que las pasiones son sus percepciones o conocimientos, que no dependen de ella⁴⁰⁹. En el caso de estas últimas, Descartes distingue entre las que tienen como causa el alma, es decir, las percepciones de sus voliciones o conocimientos, de las que tienen como causa el cuerpo. Entre las que tienen como causa el alma, el autor cuenta no solo con las percepciones de que conocemos o queremos algo, sino también aquellas en las que imaginamos algo que no existe. Sin embargo, en ambos casos es preferible la denominación de acción de la voluntad, ya que provienen de ella⁴¹⁰. Ahora bien, entre las causadas por el cuerpo, se encuentran tanto las que provienen de los nervios, como otras producidas por los espíritus agitados cuando siguen ciertas «huellas» de impresiones previas, sin el concurso de nuestra voluntad. Estas, a pesar de tener un origen turbio, pueden ser tan verdaderas para nosotros como las primeras⁴¹¹. Y a su vez, entre las que provienen de los nervios, Descartes distingue las que se refieren a objetos exteriores, las que se refieren a nuestro cuerpo (como la sed o el hambre) y las que se refieren a nuestra propia alma (como la alegría o cólera). Solo para este último caso el autor considera apropiado la denominación «pasiones del alma». Así, propone la siguiente definición: son «percepciones, sentimientos o emociones del alma que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortalecidas por algún movimiento de los espíritus»⁴¹². En consecuencia, afirma Descartes, cuando vemos un

⁴⁰⁷ AT IX, 2 40-41; Descartes, *Los principios de la filosofía*, pp. 42-43

⁴⁰⁸ AT XI 329; Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 58-60.

⁴⁰⁹ AT XI 342; Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 82-85.

⁴¹⁰ AT XI 344; Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 88-89.

⁴¹¹ AT XI 344-345, 348-349; Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 88-91, 94-96.

⁴¹² AT XI 349; Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 95-96.

animal viniendo hacia nosotros, a través de los nervios ópticos y la acción de los espíritus se forma la imagen de dicho animal en la glándula, que a su vez «actúa contra el alma» y le hace ver su figura. Pero, si además esta figura guarda relación con cosas que antes han sido perjudiciales para el cuerpo, provoca en el alma la pasión del temor o de la valentía, según «cómo uno se haya preparado antes». Además, los espíritus que han reflejado la imagen en la glándula se trasladan en cierta medida a los nervios que producen la huida a través de los movimientos de la espalda y las piernas⁴¹³.

De lo anterior se sigue que la principal consecuencia de la pasión es la determinación de la voluntad, la predisposición del alma a querer ciertas cosas. Dado que la voluntad es libre y absolutamente poseída por el alma, el cuerpo solo puede modificarla indirectamente a través de las pasiones. Ahora bien, el camino inverso también es posible: la voluntad puede modificar las pasiones indirectamente, es decir, a través de juicios o razones⁴¹⁴. Porque, como indica el artículo 44 de las *Passions*, «cada volición está naturalmente unida a algún movimiento de la glándula, pero por aplicación o por hábito se la puede unir a otros»⁴¹⁵. Así, afirma el autor:

Para excitar en uno mismo el arrojo y quitar el miedo, no basta con tener voluntad para ello, sino que es necesario esforzarse en considerar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es grande; que siempre hay mayor seguridad en la defensa que en la huida; que tendremos la gloria y la alegría de haber vencido, mientras que solo podremos esperar el pesar y la vergüenza de haber huido, y cosas semejantes⁴¹⁶.

En consecuencia, en el campo de batalla que es la glándula pineal se enfrentan el cuerpo y el alma: las pasiones intentan dirigir nuestra voluntad y la voluntad busca imponerse a las pasiones a través de razonamientos.

Y ahora, una vez aclarada la relación de la voluntad con respecto al cuerpo, estamos en disposición de dilucidar la relación de la voluntad con el entendimiento. Para ello, volvamos a las *Meditaciones*.

En numerosos lugares del texto Descartes afirma que el ejercicio filosófico que va a iniciarse ha requerido unas condiciones de posibilidad externas al contenido que va a

⁴¹³ AT XI 355-357; Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 108-112.

⁴¹⁴ AT XI 359-360; Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 114-117. En este sentido, Lázaro indica que el conocimiento de sí va de la mano del dominio de sí, cfr. Lázaro, R., «Descartes y las Pasiones del alma», en: *Caurensia*, 7, 2012, pp. 249-257, https://dehesa.unex.es:8443/bitstream/10662/2624/1/1886-4945_7_249.pdf.

⁴¹⁵ AT XI 361-362; Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 117-119.

⁴¹⁶ AT XI 363; Descartes, *Las pasiones del alma*, pp. 120-121.

exponer. Ante una empresa de tal envergadura, en primer lugar, ha considerado necesario esperar a tener una edad en la que ya no pueda prever alcanzar otra más adecuada. Pero también ha proveído a su espíritu con la soledad necesaria para poder emprender la destrucción de sus antiguas opiniones, encontrándose así «libre de todo cuidado»⁴¹⁷.

En segundo lugar, Descartes presenta las meditaciones como ejercicios diarios. El paso del tiempo adquiere un papel fundamental y, en consecuencia, aparece en reiteradas ocasiones. Así, la segunda meditación comienza con «mi meditación de ayer...»⁴¹⁸. En la meditación cuarta confiesa que durante estos días ya se ha acostumbrado a separar su espíritu de los sentidos⁴¹⁹. La meditación quinta se justifica como una investigación sobre si se puede conocer algo de las cosas materiales, ya que el saber sobre qué hay que hacer para alcanzar la verdad permite «librarse de las dudas que han asaltado los días pasados»⁴²⁰. Finalmente, en la conclusión que ofrece la sexta meditación se afirma que ha de rechazar todas las dudas que se presentaron «los días pasados»⁴²¹. Por tanto, a la meditación le es intrínseca un elemento temporal que, por otra parte, también se encuentra en la enunciación del método para el recto conocimiento, en tanto que es necesaria su práctica para afianzarlo en el espíritu⁴²².

En tercer lugar, la meditación es presentada en como un ejercicio que permite fijar el espíritu⁴²³. Así, en la meditación primera, después de presentar la hipótesis del Dios engañador y concluir que no puede conceder crédito alguno a las cosas que consideraba verdaderas, manifiesta que tiene problemas para mantenerlas lejos de su espíritu. La indocilidad del espíritu es manifiesta, se resiste a seguir los pasos que la meditación toma. Esto lleva a Descartes a afirmar que el hábito y la costumbre incita a las cosas que antes tenía por verdaderas a que reclamen «derecho de ocupación». En consecuencia, hasta que estos presupuestos no sean dueños de su juicio, cree que es preferible fingir que se está engañando para sortear los obstáculos que el espíritu pone a la meditación. Esto lleva a sustituir la posibilidad de que Dios sea engañador por la de un geniecillo maligno⁴²⁴. En la meditación segunda, tras enunciar los atributos -dudar, imaginar, sentir, etc.- que le pertenecen en tanto que cosa que piensa, el autor vuelve a señalar que el espíritu no deja

⁴¹⁷ AT IX, 1 13; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 17.

⁴¹⁸ AT IX, 1 18; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 23.

⁴¹⁹ AT IX, 1 42; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 45.

⁴²⁰ AT IX, 1 50; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 53.

⁴²¹ AT IX, 1 71; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 74.

⁴²² AT VI 22; Descartes, *Discurso del método*, p. 29.

⁴²³ AT IX, 1 55; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 58.

⁴²⁴ AT IX, 1 16-19; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. 19-21.

de engañarlo. Este comportamiento ha de ser transformado por una guía que solo puede consistir en dejarlo a rienda suelta en primer lugar, y posteriormente, en una contención. Y esta razón es la que justifica la introducción del ejemplo de la cera⁴²⁵. El espíritu cree que el conocimiento de su naturaleza proviene por los sentidos o de la imaginación, pero solo puede ser concebida por medio del entendimiento. Así, Descartes pone una prueba al espíritu para que, a través el ejercicio, se informe. También en la meditación tercera, Descartes comenta cómo el espíritu se escabulle de las conclusiones adoptadas. A pesar de haber demostrado que Dios ha de existir dado que tenemos la idea de una sustancia infinita, cuando la atención se debilita y el espíritu se oscurece, lo olvida⁴²⁶. La meditación busca imprimir en la «memoria» la costumbre de no errar.

En definitiva, todos estos elementos reiterativos que describen el proceso de aprehensión de la verdad son herramientas que buscan luchar contra los prejuicios que hemos aprendido en la infancia y que, aun siendo conscientes, resulta difícil desprenderse de ellos. Además, también intentan paliar la naturaleza precaria del espíritu, que se fatiga cuando mantiene la atención durante largo tiempo en cosas inteligibles y rápidamente considera otras razones⁴²⁷.

Pero, además de este trabajo de contención de la voluntad, que se niega a seguir los pasos marcados por el entendimiento, a las *Meditaciones metafísicas* se les presenta una tarea de mayor envergadura. A diferencia de lo que ocurre en el *Discurso del método*, en esta obra la hipótesis del Dios engañador extiende la duda hasta las verdades matemáticas alcanzando así la propia estructura racional⁴²⁸. Esto ocurre cuando Descartes afirma que Dios bien podría haber querido que nos engañáramos cuando sumamos dos más tres⁴²⁹. Aquí es la propia evidencia la que es puesta en duda: las percepciones claras y distintas más paradigmáticas, como son para el autor las que encontramos en las matemáticas, son puestas bajo sospecha. En este momento dejan de ser fiables los contenidos que se presentan ante los ojos del espíritu con la marca de la verdad. A través del descubrimiento del *cogito* saldrá de esta situación terrible, justificando la certeza indubitable de la existencia de una cosa que piensa. Barroso ha mostrado que esta verdad que no puede ponerse en duda es la de «un pensamiento en cuanto pensante; un

⁴²⁵ AT IX, 1 23; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. 27-28.

⁴²⁶ AT IX, 1 38; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. 40-41.

⁴²⁷ AT IX, 2 58-60; Descartes, *Los principios de la filosofía*, pp. 65-68.

⁴²⁸ Barroso, «Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana», p. 42.

⁴²⁹ AT IX, 1 16; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, p. 20.

pensamiento ejecutivo, y con ello, resistente incluso a la posibilidad de que existiera un dios engañador». Ahora bien, sobre el resto de percepciones claras y distintas «no puedo decir más que son pensamientos pensados, incluso [...] la idea misma de Dios. De todo ello [...] no puedo decir que tenga la misma certeza que la que tengo respecto del cogito, sino un tipo de certeza que la hipótesis del genio maligno había puesto en duda»⁴³⁰. Por tanto, la función que cumple la demostración de la existencia de Dios al garantizar el criterio de claridad y distinción es la de un argumento trascendental que certifica, en tanto que condición de posibilidad, el orden racional. Así, esta perspectiva permite comprender bajo una nueva luz la insistencia con la que Descartes se afana en demostrar la existencia de Dios. En definitiva, desde este punto de vista, el gran problema de las *Meditaciones metafísicas* no es solo contener la voluntad dentro de los límites marcados por el entendimiento, o combatir la inestabilidad del espíritu, sino someter a prueba la potencia cognoscitiva del meditador e investirlo de la confianza suficiente para que confíe en su percepción de verdad, porque, como afirma Boehm, la duda solo es posible si podemos no asentir ante lo claro y lo distinto⁴³¹. Y la única salida es la moralización del conocimiento que los argumentos de la existencia de Dios producen: dado que el Creador existe, debemos confiar en nuestro orden racional, explica por qué la voluntad está *moralmente* obligada a plegarse ante lo claro y lo distinto, aunque, *absolutamente*, pueda no hacerlo. De forma análoga a cómo el alma combate las pasiones del cuerpo a través de razones y juicios firmes, el meditador ha de darse razones a sí mismo para convencerse de que puede confiar en lo claro y lo distinto, para habituar a su voluntad a asentir ante lo claro y lo distinto.

4. La búsqueda de la verdad como forma de vida

Por tanto, las *Meditaciones* no pueden ser interpretadas como una simple legitimación de las capacidades cognoscitivas del ser humano para conocer la verdad independientemente de toda transformación previa en su ser de sujeto. La contención de la voluntad dentro de los límites del entendimiento y la confianza en lo que se le presenta como claro y distinto se consiguen no como fruto de una exposición razonada -de ahí las reservas iniciales de Descartes a escribir en el *orden geométrico*- sino como fruto de la

⁴³⁰ Barroso, «Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana», p. 44.

⁴³¹ Boehm, O., «Freedom and the Cogito», en: *British Journal for the History of Philosophy*, 22(4), 2014, pp. 722, <https://doi.org/10.1080/09608788.2014.962477>.

habituación y la práctica que se muestra en el texto. De esta forma se produce una transformación de un sujeto que, o bien confiaba en los prejuicios adquiridos en la infancia sin atender a sus propios límites o, ante la indocilidad de su espíritu, se abstenía absolutamente de juzgar, en un sujeto que se convence a sí mismo de las capacidades (limitadas) de su racionalidad para comprometerse así con la vía del conocimiento.

En un trabajo ya clásico, Jean-Luc Marion afirma en este sentido que en Descartes hay un desdoblamiento de la verdad por el cual la verdad de las cosas depende de la verdad del método, en la medida en que el método ofrece un apoyo antes de que la verdad sea conocida. A su juicio esto confirma la dependencia del método hacia el *je* que lo forma o se lo prescribe, de modo que la verdad metódica se somete a una instauración voluntaria: aquí la cosa debe su camino al método y él mismo debe su descubrimiento al *ego*. El conocimiento de la verdad no coincide con el pleno uso de la razón, sino que el fin del método es más bien un progreso en el uso de esta facultad. Por tanto, es un carácter esencial de la nueva filosofía que la práctica moral forme un todo con la práctica del método, en lugar de oponerse a ella⁴³². Para escapar del relativismo y la contradicción, de la prueba por la prueba, y poder guiar su vida de acuerdo con la verdad, la filosofía cartesiana necesita, en primer lugar, convencerse de que el camino del conocimiento es transitable, de que el viajero no terminará siendo errante.

Es cierto que Descartes anunció en sus primeras obras su intención de construir una moral *more geométrico* cuando el proyecto de la ciencia fuera completado. No obstante, en sus últimos trabajos así como en su correspondencia, este proyecto es matizado: hay una diferencia radical entre el ámbito teórico y el práctico. En el primero la certeza es absoluta y en el segundo no puede serlo, dado el ser compuesto del ser humano. En consecuencia, su objetivo práctico es vivir con la mayor certeza posible a medida que las verdades sean reveladas⁴³³. Pero, previamente Descartes tiene que persuadirse de que la empresa del conocimiento no es un viaje hacia ninguna parte, que la investigación de la verdad tiene sentido porque la verdad que busca es posible. Pero este viaje, al menos en las *Meditaciones*, solo es posible si funciona el recurso teológico. En consecuencia, la reconstrucción del edificio del conocimiento desde sus cimientos parte de una determinación de la voluntad que se compromete con la legitimidad del proyecto a través de una operación netamente barroca. Y para aprehender su propio

⁴³² Marion, J., «A propos d'une sémantique de la méthode», en : *Revue Internationale de Philosophie*, 103(1), 1973, pp. 41-42

⁴³³ Llinàs, «La philosophie comme forme de vie : un Descartes montaignien ?», p. 175.

compromiso, tiene que ejercitarlo. Así, es esta determinación de la voluntad la que permite restablecer la «crisis esquizofrénica», siguiendo la denominación de Nájera, abierta entre lo teórico y lo práctico⁴³⁴. Tanto en el conocimiento teórico como en la generosidad, la primera piedra es la de una voluntad que toma la determinación de comprometerse con la realización de su libertad. Por tanto, no es que el cuidado o el ejercicio se subordinen al conocimiento o se conviertan en meras prácticas de conocimiento, sino que el ejercicio constituye a un sujeto comprometido con la búsqueda de la verdad como forma de vida. No se sustituyen los preceptos morales que daban forma a la vida por las reglas del método del recto conocimiento, antes bien, es el conocimiento mismo el que es moralizado. Y, por tanto, su búsqueda y su cultivo se convierten en un estilo de existencia.

A diferencia de lo que cree Foucault, el fin de la filosofía cartesiana es el gobierno de la vida, no el mero conocimiento, aunque este sea imprescindible para aquella. Pero en la filosofía cartesiana al sujeto no le basta con el ejercicio de las capacidades cognoscitivas para acceder a la verdad, sino que previamente ha de transformarse a sí mismo en un sujeto que cree que la verdad existe y está a su alcance. Y en un mundo de contradicciones, escepticismo y relativismo, como es el barroco, la salida solo es posible mediante una determinación.

D. Breve conclusión

La interpretación de *Los ensayos* como un ejercicio de sí, entendido desde la perspectiva del cuidado, se distancia de las perspectivas interna y externa expuestas en el segundo capítulo. El texto no busca comunicar una verdad que le antecede, sino que muestra en acto la transformación de un sujeto en tránsito que busca convertir la verdad en *ethos*. Jean-Yves Pouilloux ha expresado de forma magistral esta operación que realiza la obra:

[Los ensayos] podrían dar lugar a la melancolía, pero no, en ese momento Montaigne encuentra un suelo: la ignorancia define un lugar humano. El cambio es una característica

⁴³⁴ Nájera, E., *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2003, p. 27. La autora utiliza esta expresión para describir la dificultad de conciliar en Descartes los criterios de validez que operan en el ámbito teórico y en el práctico.

de nuestra existencia y la humildad se convierte en una fuerza positiva. El espacio de verdad tras lo ilusorio consiste en circunscribirse a sí. Se trata de vivir nuestro presente como humanos, la plenitud de nuestro ser es adherirse a nuestra imperfección⁴³⁵.

De esta forma se ha de comprender la alusión de Montaigne a la relación de consustancialidad entre su texto y él. Si algo define a este sujeto en continuo cambio es su *manera* de variar, lo mismo que ocurre con la obra. La aparición del ensayo como forma filosófica, que se opone al espíritu de sistema, lleva por tanto aparejada una concepción del sujeto dinámica y consciente de su propia precariedad existencial.

Posteriormente se ha discutido la interpretación de Foucault sobre el cuidado en Descartes. De acuerdo con lo mostrado, es posible afirmar que en la obra del autor de las *Meditaciones* el trabajo sobre sí juega un papel fundamental y la comprensión de la filosofía como forma de vida es crucial para entender su proyecto filosófico. Es cierto que en algunos lugares el propio Foucault parece matizar su posición⁴³⁶, algunos de los cuales aún se encuentran inéditos⁴³⁷. No obstante, este hecho refuerza el argumento del presente capítulo: el supuesto «sujeto moderno», estático y desvinculado, no responde al sujeto cartesiano, ni a la variedad de propuestas de sujeto que se encuentran en la modernidad.

⁴³⁵ Pouilloux, J-Y., *Montaigne. L'éveil de la pensée*, París, Honoré Champion, 1995, pp. 225-226.

⁴³⁶ Barroso, Ó., «Descartes en el último Foucault. A propósito del supuesto abandono de la filosofía como forma de vida», en: *Anuario filosófico*, en prensa.

⁴³⁷ Lorenzini, D., «Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault's Readings of Descartes' Meditations», en: *Theory, Culture & Society*, 40(1-2), 2023, pp. 139-159, <https://doi.org/10.1177/0263276420980510>.

Capítulo 4. Montaigne y Descartes: dos ejercicios de sí en sentido inverso

En el capítulo anterior se ha puesto de manifiesto que el carácter dinámico del sujeto de *Los ensayos* que la interpretación de base foucaultiana permite destacar, abre la puerta a una reconsideración de este mismo carácter en el sujeto de la filosofía cartesiana. Ahora bien, a la par que las lecturas como esta pueden contribuir a la reconsideración de Descartes en la historia de la filosofía, el uso de Montaigne en esta estrategia puede volver a ocultar el valor intrínseco de su propuesta en el marco de la modernidad. Es decir, en aras de una lectura justa de Descartes se puede correr el riesgo de volver a reducir a Montaigne a un «auxiliar metodológico»⁴³⁸. Así, en este capítulo se pretende mostrar que una visión no reductora del pensamiento cartesiano es compatible con una lectura de Montaigne que subraye la originalidad y el valor intrínseco del modelo de sujeto que se halla en su propuesta filosófica. La hipótesis que se busca verificar es que los objetivos con los que los autores realizan el ejercicio de sí son inversos. Para ello se analizarán los dos temas que han sido objeto de mayor atención por parte de los especialistas. En primer lugar, se atenderá la cuestión del papel de Dios en relación con el conocimiento y las consecuencias que de él se derivan para la determinación de lo posible. La profundización en este asunto nos dará la clave para abordar posteriormente el problema del compuesto humano, o de la unión entre cuerpo y alma, en relación con el tipo de certeza que puede obtenerse en este ámbito de realidad.

A. La incapacidad de la razón para determinar lo posible

En la *Teología natural* de Sibiuda⁴³⁹ se encuentra el proyecto de demostrar la verdad del cristianismo desde la sola razón, incluidos los dogmas de la fe. El estudio racional de la escala de los seres es suficiente para probar la existencia y la naturaleza de Dios, de ahí su título original: *Liber creaturarum*. Se parte del supuesto de que los seres humanos participan de la esencia racional de Dios, lo que les permite conocer sus secretos

⁴³⁸ Arbib, D., « Le moi cartésien comme troisième livre. Note sur Montaigne et la première partie du Discours de la méthode », en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74 (2), 2012, p. 180, <https://doi.org/10.3917/rmm.122.0161>

⁴³⁹ A pesar de que en España se haya reconocido al autor como «Sabunde», en este trabajo se emplea la nomenclatura utilizada por Bayod en su traducción de *Los ensayos*.

más recónditos. Como ha visto Carraud, este punto de partida permite el desarrollo de una concepción univocista de lo real en la que la analogía se convierte en un instrumento válido para la aprehensión de lo divino⁴⁴⁰:

Dios es todo lo que nos parece más perfecto, mejor, más digno, más noble y más elevado. Y las cosas más perfectas, mejores, más dignas, más nobles o más altas que se hallan en nuestro entendimiento, debemos acomodarlas y atribuirles a él. Esta es una regla sobre la que podemos establecer el pleno conocimiento de su naturaleza⁴⁴¹.

La capacidad atribuida a la razón para acceder al «entero conocimiento» de la naturaleza de Dios se basa en la mencionada univocidad de lo real, que establece la legitimidad del tránsito entre los seres humanos y Dios. No hay *hiatus* insalvable en lo real porque la comunión entre lo divino y lo humano está asegurada por la razón, cuyo papel es central en la cosmovisión de Sibiuda⁴⁴². Hasta tal punto ocupa un papel trascendental que hace posible la deducción a priori del misterio de la Trinidad y el contenido mismo de las Sagradas Escrituras. De hecho, a juicio de Brahami, esta radicalización del poder de la razón provoca que la fe quede diluida en ella y aleja a Sibiuda de la patrística. En esta, la razón tenía un importante valor propedéutico, pero era impotente para escudriñar la naturaleza íntima de Dios, función que era reservada a la fe⁴⁴³.

Montaigne, respondiendo posiblemente a la invitación hecha por la reina Marguerite de Valois⁴⁴⁴, se propone en la *Apología* proveer de argumentos en defensa de la religión católica atacada por los reformados en la figura del teólogo español. El autor de *Los ensayos* pretende responder a dos acusaciones lanzadas contra Sibiuda. La primera es de carácter general y postula que el proyecto yerra al querer fundamentar la creencia religiosa en argumentos puramente racionales. En esta medida se ataca el núcleo mismo del racionalismo de Sibiuda. El segundo argumento al que Montaigne se enfrenta niega

⁴⁴⁰ Carraud, V., «L'imaginer inimaginable: le Dieu de Montaigne», en: Carraud, V., y Marion, J-L. (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, p. 143.

⁴⁴¹ Sebond, R., *Théologie Naturelle*, trad. M. de Montaigne, París, Guillaume Chaudière, 1484 [1581], p. 67.

⁴⁴² Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, p. 19.

⁴⁴³ *Ibid.*, pp. 22-23.

⁴⁴⁴ Maia Neto, J., «Le probabilisme académicien dans le scepticisme français de Montaigne à Descartes», en: *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 138(4), 2013, p. 470, <https://doi.org/10.3917/rphi.134.0467>

que los argumentos de Sibiuda prueben lo que quieren verificar. Respecto a la primera cuestión, Montaigne da la razón a los críticos negando la pertinencia de la analogía:

Ahora bien, nada nuestro puede equipararse o referirse de ninguna manera a la naturaleza divina sin mancharla ni marcarla con otra tanta imperfección. ¿Cómo puede esta infinita belleza, potencia y bondad sufrir correspondencia y similitud alguna con una cosa tan abyecta como nosotros sin extremo perjuicio y menoscabo de su divina grandeza?⁴⁴⁵.

Con respecto a la segunda cuestión, Montaigne reconoce que los argumentos de Sibiuda no logran probar lo que buscan, pero afirma que tampoco lo consiguen los de sus adversarios. La razón discurre ilegítimamente sobre la realidad divina, pero eso no implica que la *Teología natural* carezca absolutamente de valor: a diferencia de las posiciones defendidas por sus críticos, acompaña a la fe⁴⁴⁶.

La ausencia de «comunicación con el ser» impide la conexión entre la razón humana y la verdad divina de la que Sibiuda partía. Además conlleva la revisión de la capacidad de la razón y de su supuesto carácter definitorio de la naturaleza humana. La ruptura de la univocidad defendida en la *Teología natural* condena al hombre a una experiencia contingente de lo real. La constitución del escepticismo de Montaigne encuentra por tanto su fundamento en la instauración de una separación insalvable entre la verdad y toda experiencia que el ser humano pueda tener de ella. El autor establece una diferencia irreductible entre la razón divina y el conocimiento humano, que en términos estrictos imposibilita este último. Los medios humanos para penetrar la realidad quedan sobredeterminados por una instancia superior que suspende por principio toda tentativa de confirmación.

Los seres humanos jamás podrán tener certeza de que su evidencia responde efectivamente a aquello de lo cual parece derivarse. Montaigne instauro así una radical heterogeneidad entre la esfera humana y la de Dios, es decir, la de la verdad. El mundo propiamente humano es el de las apariencias sin fundamento. En consecuencia, Montaigne afirma en el capítulo *Es locura referir lo verdadero y lo falso a nuestra capacidad*:

⁴⁴⁵ II, 12, f523, e774.

⁴⁴⁶ II, 12, f441, e634

La razón me ha enseñado que condenar una cosa tan resueltamente como falsa e imposible es arrogarse la superioridad de tener en la cabeza los términos y límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra madre naturaleza; y que no hay locura más notable en el mundo que reducirlos a la medida de nuestra capacidad y actitud⁴⁴⁷.

La sobredeterminación de la racionalidad humana por parte de la omnipotencia divina sume aquella en una incertidumbre insalvable que afecta incluso hasta las verdades más indubitables. Así, si Plinio afirmó que Dios «no puede hacer que dos veces diez no sean veinte», Montaigne responde que «eso dice, y un cristiano debería evitar llevárselo a los labios»⁴⁴⁸. De esta forma Montaigne recupera la estrategia pirrónica frente al probabilismo académico: en lugar de rebatir los argumentos de los críticos de Sibiuda, apela a la debilidad de la razón. Tratándose de un tema de suma importancia como son las cuestiones teológicas y dada la impotencia de las facultades humanas para conocer la verdad, la única salida no presuntuosa es plegarse a la fe y a la tradición⁴⁴⁹. No obstante, como veremos más adelante, esta posición no conlleva la desestimación de cualquier empresa cognoscitiva, sino la toma de consciencia de sus límites y de su precariedad constitutiva.

Consecuentemente, importantes investigadores han defendido que la posición teológica de Montaigne guarda estrechas similitudes con la doctrina de la creación de las verdades eternas de Descartes, en tanto que de ambas se deriva la contingencia última de todo conocimiento humano y la toma de conciencia de la imposibilidad humana para establecer los límites de lo posible. Esta tesis no encuentra su formulación en las obras publicadas por el autor, sino en su correspondencia con Mersenne:

Las verdades matemáticas, a las que denomina eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de él, así como el resto de las criaturas. [...] Ha sido Dios quien ha instaurado estas leyes en la naturaleza, como un Rey establece las leyes en su Reino. Se os dirá que, si Dios ha establecido estas leyes, podría cambiarlas como un Rey hace con sus leyes, a lo que habría que decir que sí, si su voluntad pudiera cambiar. Pero yo las comprendo como eternas e inmutables. Y juzgo lo mismo de Dios. Pero su voluntad es libre. Sí, pero su potencia es incomprendible; y generalmente podemos asegurar que Dios puede hacer todo lo que nosotros podemos comprender, pero no que no puede hacer

⁴⁴⁷ I, 27, f179, e235.

⁴⁴⁸ II, 12, f528, e783.

⁴⁴⁹ Maia Neto, J., «Le probabilisme académicien dans le scepticisme français de Montaigne à Descartes», pp. 473-474.

lo que no podemos comprender; porque sería temeridad pensar que nuestra imaginación tiene tanta extensión como su potencia⁴⁵⁰.

Es cierto que él es tanto Autor de la esencia como de la existencia de las criaturas: Ahora bien, esta esencia no es otra cosa que estas verdades eternas, las cuales no concibo que emanen de Dios, como los rayos del Sol; pero yo sé que Dios es Autor de todas las cosas, y que estas verdades son alguna cosa, y por consecuencia, digo y sé que él es su Autor, y no que lo concibo ni que lo comprendo [...]. También preguntáis qué necesidad tenía Dios para crear estas verdades: y yo digo que era tan libre de hacer que no fuera verdad que todas las líneas tiradas desde el centro a la circunferencia fueran iguales, como de no crear el mundo⁴⁵¹.

Como se acaba de apuntar, los elementos de esta doctrina relevantes para nuestro propósito son dos. En primer lugar, se sostiene que la libre voluntad de Dios es causa absoluta de la existencia de todo lo inteligible, incluidas las verdades matemáticas. Esta afirmación parece adscribirle a estas últimas un carácter contingente que, desde el punto de vista de la experiencia humana, se asemejaría a lo afirmado por Montaigne en la *Apología* en su comentario sobre Plinio. Marion ha mostrado la distancia que separa a Descartes de otros pensadores de su época a este respecto. Francisco Suárez había defendido la existencia de ciertas verdades inmutables: tras haber sido creadas por Dios, este no puede modificarlas, pues hacerlo implicaría contradecirse. Por otro, Mersenne, Kepler y Galileo mantienen una posición similar con respecto a las matemáticas: revelan la esencia de la creación. Como Dios ejerce un pensamiento matemático, basta con conocer las matemáticas que gobiernan el mundo⁴⁵². Ante ambas posturas, Descartes establece una diferencia insalvable entre la libre omnipotencia de Dios y el saber humano. El conocimiento humano se encuentra confinado en una esfera cuyo fundamento se encuentra en su exterior. Esta posición provoca lo que Alquié ha denominado la «contingencia de lo necesario»: los axiomas indubitables del edificio del conocimiento que Descartes pretende reconstruir -las verdades eternas, los principios matemáticos o las naturalezas simples – son justificadas al precio de confesar su insuficiencia metafísica⁴⁵³.

⁴⁵⁰ AT I, 145-146

⁴⁵¹ AT I, 152

⁴⁵² Marion, J-L., *Sur la théologie blanche de Descartes : analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 29,168.

⁴⁵³ Alquié, F., *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, Paris, Table Ronde, 2005, p. 123.

En el fondo del camino emprendido para encontrar la verdad indubitable, la argumentación cartesiana certifica su impotencia para dar razón de dichas verdades sin recurrir a lo incomprensible, es decir, a Dios. Esto no implica que dichas verdades no lo sean, sino que su función en el sistema cartesiano y la forma en la que deben ser comprendidas cambia. Descartes logra la certeza de que son verdaderas pero el efecto de su dependencia con respecto a Dios no desaparece, sino que marca su comprensión y la del sistema completo. Por tanto, parece que, a pesar de que las verdades matemáticas sean condición necesaria del conocimiento, Dios mantiene con ellas una relación contingente que transforma su dignidad metafísica.

A colación de esta convergencia, Carraud ha defendido que en ambos autores se pone de manifiesto el carácter condicionado de nuestra racionalidad por la sobredeterminación de la instancia divina y que, en este sentido, puede defenderse que la *Apología* anticipa parcialmente la doctrina cartesiana. A diferencia de lo que cierta imagen de Descartes ha hecho creer, la doctrina de la creación de las verdades eternas pone de manifiesto que incluso nuestra evidencia está condicionada, lo que el autor afirma que ya había anunciado la filosofía de Montaigne⁴⁵⁴. Desde una perspectiva similar, Llinàs ha señalado que la toma de conciencia de que las verdades matemáticas son creaciones de la libertad voluntad de Dios impide la identificación entre ambas. Además, dado el carácter insondable de la potencia divina, el autor rebaja el racionalismo a dimensiones puramente humanas. Esta constatación impone un serio correctivo a las lecturas de Descartes que defienden que la filosofía cartesiana, a través del establecimiento de la *Mathesis universalis* otorga al sujeto poderes epistémicos ilimitados⁴⁵⁵.

En segundo lugar, además de la contingencia última de las verdades matemáticas, de la doctrina de la creación de las verdades eternas se deriva una consecuencia importante para la determinación de lo posible. Descartes defiende en el texto citado que estamos en condiciones de afirmar que Dios puede hacer todo lo que nosotros podemos comprender, pero no a la inversa. Es decir, sería exceder los límites de nuestra razón afirmar que Dios no puede hacer lo que no podemos comprender, pues su potencia supera nuestra capacidad. Esta idea coincide con una de las aclaraciones que Kambouchner propone con respecto a la determinación de lo real. Frente a la idea extendida de que para Descartes solo es real lo claro y lo distinto, el autor recuerda el sentido exacto de la conocida regla

⁴⁵⁴ Carraud, «L'imager inimaginable: le Dieu de Montaigne», pp. 157-164.

⁴⁵⁵ Llinàs, J., «Los límites del racionalismo en Descartes», en: *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, 59, 2017, p. 21, <http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1180>

general de la verdad: «todas las cosas que concebimos clara y distintamente son verdaderas» no significa que solo tales cosas sean verdaderas⁴⁵⁶. Por tanto, en la filosofía cartesiana hay un espacio para lo posible que, desde la perspectiva del sujeto, es indeterminable. Esta consecuencia coincide con la crítica de Montaigne a la propensión de la razón humana a hacernos creer que sus límites coinciden con la voluntad de Dios y la potencia de la naturaleza. En definitiva, ambos autores comparten el rechazo a otorgar a la razón humana la capacidad para delimitar lo realmente posible⁴⁵⁷.

B. Fundamentación y denuncia de la certeza

Sin intención alguna de negar el valor de estas interpretaciones de Descartes que han permitido una lectura más justa del corpus del autor francés y cuya orientación general suscribo, quisiera señalar cómo los matices que en ambas posiciones distinguen a las filosofías de Descartes y Montaigne implican una actitud radicalmente distinta hacia lo real. En primer lugar, abordaré los dos argumentos desde un punto de vista interno a la filosofía cartesiana y posteriormente serán analizados en su relación con la filosofía del autor de *Los ensayos*. Con respecto a la primera idea, es necesario revisar la función de la supuesta sobredeterminación de la racionalidad humana que condena a la contingencia al conocimiento racional en la filosofía de los dos autores. En Descartes, la coincidencia en Dios de entendimiento y voluntad⁴⁵⁸, y de indiferencia y de necesidad⁴⁵⁹ precisan en un sentido determinante el estatus de las verdades matemáticas. Dios ha creado en un único acto las esencias y las existencias, lo que implica posibilidad misma de la verdad. Con anterioridad a esta determinación de la voluntad no cabe preguntarse por posibilidades alternativas, puesto que nada antecede a dicha decisión. La doctrina de la creación de las verdades eternas, a la vez que implica la libertad de Dios, señala la absoluta necesidad de su decisión, en tanto que Dios es causa de la posibilidad misma. Por tanto, solo después de que Dios haya fallado la necesidad de que todos los radios de una circunferencia sean de igual medida puede afirmarse que excederíamos nuestros

⁴⁵⁶ Kambouchner, *Descartes n'a pas dit*, p. 34.

⁴⁵⁷ Carraud, «L'imaginer inimaginable: le Dieu de Montaigne», p. 154.

⁴⁵⁸ «En Dios, querer y conocer son una sola cosa de tal manera que, por el hecho mismo de querer algo, lo conoce y sólo por esta razón tal cosa es verdadera» AT I, 149.

⁴⁵⁹ «En metafísica solo es posible entender que Dios es completamente inmutable. Y no importa que esos decretos hayan podido separarse de Dios, pues esto apenas podemos decirlo; en efecto, aunque Dios sea indiferente a todas las cosas, decretó así necesariamente, porque necesariamente quiso lo mejor, aunque fue su voluntad lo que hizo que esto fuera lo mejor» AT V, 165-166.

límites al negar que hubiera podido lo contrario, pero exclusivamente en aras de señalar la inconmensurabilidad e incomprendibilidad de su poder⁴⁶⁰.

En relación con el segundo argumento, es cierto que la comprensión humana de lo posible no agota la posibilidad en términos absolutos, la cual corresponde exclusivamente a Dios. No obstante, y aquí se revela la importancia de la regla general de la verdad, el sujeto tiene un acceso indubitable a una región limitada de lo verdadero y, por tanto, de lo posible. El instrumento escéptico más importante que utiliza Descartes es la duda. Para que los cimientos del nuevo edificio del saber sean consistentes, es necesario derribar todo lo que alguna vez se ha creído verdadero. Y de esta forma aparece en tres obras: *Discurso del método*, *Meditaciones metafísicas* y *Los principios de la filosofía*. En el primer caso, el autor da tres motivos para dudar: no podemos confiar en la información que recibimos de los sentidos, ya que a veces nos engañan; ni en las cadenas de deducciones porque podemos ser víctimas de paralogismos; ni tampoco estamos ciertos de no estar dormidos, por lo que no puedo confiar en mi experiencia de la realidad⁴⁶¹. No obstante, la hipótesis del dios engañador provoca que la duda sea más profunda en el segundo y en el tercer caso. Ya no se trata de que haya podido introducirse algún error en las cadenas deductivas, sino que ahora son los axiomas que nos parecen manifiestos, los principios, los que son puestos bajo sospecha. En las *Meditaciones*, Descartes confiesa que la hipótesis del sueño deja indemne la aritmética y la geometría porque tratan con las cosas más simples y generales, indubitables independientemente de si existen en la naturaleza. Justo después presenta la hipótesis del Dios engañador⁴⁶². Barroso ha mostrado las diferencias de calado que distinguen el uso que de este argumento hacen Suárez y Descartes. El primero limita el alcance de la duda a las evidencias sensibles, quedando intactas las ideas inteligibles. Por tanto, el autor español puede servirse de la racionalidad para presentar un contraargumento. Sin embargo, Descartes toma este motivo de duda y lo lleva al extremo aumentando su poder escéptico: incluye entre lo dudable los principios y axiomas, es decir, la propia estructura racional. Esta es la gran diferencia que hallamos entre, por un lado, el *Discurso* y, por otro, las *Meditaciones* y

⁴⁶⁰ Bouchilloux sostiene frente a Marion que la libertad de Dios con respecto a la creación de las verdades eternas no se deduce ningún tipo de relativismo, ni epistemológico ni moral. Cfr. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, pp. 224-228; Bouchilloux, H., «Montaigne, Descartes: vérité et toute-puissance de Dieu», en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134(2), 2009, pp. 155-159, <https://doi.org/10.3917/rphi.092.0147>

⁴⁶¹ AT VI, 31-32. Descartes, *Discurso del método*, pp. 45-47.

⁴⁶² AT VII, 21. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp. 19-21.

*Los principios*⁴⁶³. Las verdades inteligibles más evidentes han sido puestas en duda y con ellas el funcionamiento de la propia razón⁴⁶⁴.

En el siguiente paso, Descartes descubre el cogito y sale de esta situación terrible, justificando la certeza indubitable de la existencia de una cosa que piensa. No obstante, a causa de la extensión del argumento a las verdades inteligibles, el *cogito* solo puede demostrar la existencia del pensamiento en cuanto pensante. Lo que resiste la prueba del dios engañador es el pensamiento que piensa, no el pensamiento pensado⁴⁶⁵. La existencia de lo que piensa está fuera de toda duda, pero lo pensado sigue bajo sospecha. Después de haber dudado de la estructura racional, será la existencia de Dios la que justifique en la tercera meditación el correcto funcionamiento del pensamiento. Al *cogito* cartesiano no le basta la estructura conceptual que posee, pues esta puede ser falaz, y por esta razón necesita probar la realidad de Dios. Descartes necesita la existencia de Dios para probar que pensamos correctamente. Por tanto, la función que cumple la demostración de la existencia de Dios al garantizar el criterio de claridad y distinción es la de un argumento trascendental que certifica, en tanto que condición de posibilidad, el orden racional. Descartes logra probar de esta forma que cuando el entendimiento percibe con claridad y distinción no se equivoca. Ahora bien, esto es compatible con el mantenimiento de una relación de dependencia del conocimiento humano con respecto a Dios. Mientras que el entendimiento humano es finito y limitado, el entendimiento divino es infinito y omnipotente. El ser humano puede estar seguro de que cuando percibe algo como verdadero efectivamente lo es, pero al precio de experimentar que la comprensión exhaustiva de la verdad está fuera de su alcance, en tanto que Dios y su potencia es incomprendible para nosotros⁴⁶⁶.

A este respecto, Thierry Gontier ha mostrado cómo en las *Meditaciones* se produce un tránsito desde la comprensión de Dios como potencia absoluta a su conceptualización como potencia infinita. En un primer momento, dada la omnipotencia de Dios, no puedo estar seguro de que no me engañe. Esta caracterización que emana del principio de inaccesibilidad de la razón es modificada en la tercera meditación: la infinitud de Dios es incompatible con que nos engañe. El principio de infinitud encuentra su razón en la capacidad de creación del ser y evitar que Dios se encamine hacia el no ser, como ocurriría

⁴⁶³ AT VIII A, 6. Descartes. *Los principios de la filosofía*, p. 24.

⁴⁶⁴ Barroso, «Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el Barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana», p. 39.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 44

⁴⁶⁶ AT VIII A, 14; Descartes, *Los principios de la filosofía*, pp. 36-37.

en el caso del engaño⁴⁶⁷. En consecuencia, a diferencia de lo que parecía derivarse, la función de Dios en el edificio cartesiano remite más bien a la legitimación de las capacidades cognoscitivas del ser humano. Y con ella, la doctrina de la creación de las verdades eternas provee a la *Mathesis universalis* de una fundamentación externa y definitiva. En otro trabajo, Gontier ha estudiado cómo la comentada sobredeterminación de la razón humana por parte de la divina no puede ser comprendida como una «desposesión de sí», en tanto que se concreta en la institución de la soberanía del hombre por medio de la *Mathesis*. A la vez que la incomprendibilidad divina cierra el conocimiento de los fines⁴⁶⁸, hace posible la extensión del poder del ser humano sobre el mundo⁴⁶⁹.

Ahora bien, el carácter indubitable de las verdades matemáticas no implica que la física se reduzca a estas. En Descartes la experimentación juega un papel fundamental. De hecho, en *Los principios de la filosofía* se observa la construcción de un método ya no deductivo, sino más bien hipotético-deductivo⁴⁷⁰. Pero, aunque la física no se reduzca a las matemáticas, sí encuentra su fundamento en ellas: «no acepto en Física principios que no sean aceptados también en Matemáticas»⁴⁷¹. En este sentido, además de la conformidad con la experiencia y la suficiencia de la certeza moral para regular nuestras vidas, es el respeto de los principios matemáticos el que hace posible en última instancia la defensa de hipótesis falsas. La incertidumbre última que se alberga en la certeza moral remite a la imposibilidad de los seres humanos para conocer absolutamente el mundo de la experiencia. No obstante, la *Mathesis universalis* marca tanto el principio como el límite de nuestro conocimiento cierto y, al estar fundamentada teológicamente, delimita con nitidez el espacio legítimo de lo posible al que tiene acceso el ser humano. Por esta razón, una hipótesis suficiente para la vida puede ser falsa para el ojo divino, pero si respeta los principios matemáticos se encuentra sin ningún género de dudas dentro de lo metafísicamente posible. Desde el punto de vista teórico se tiene la certeza de que los

⁴⁶⁷ Gontier, T., «Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg », en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 73(1), 2012, pp. 70-72, <https://doi.org/10.3917/rmm.121.0065>.

⁴⁶⁸ AT VIII A 15-16; Descartes, *Los principios de la filosofía*, pp. 37-40.

⁴⁶⁹ Gontier, T., «Le corps humain est-il une machine ? : automatisme cartésien et biopouvoir», en : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 126(1), 2001, pp. 27-53, <https://doi.org/10.3917/rphi.011.0027>.

⁴⁷⁰ Gontier, T., «Mathématiques et science universelle chez Bacon et chez Descartes», en : *Revue d'histoire des Sciences*, 59(2), 2006, p. 306, <https://doi.org/10.3917/rhs.592.0285>

⁴⁷¹ AT VIII A 78. Descartes, *Los principios de la filosofía*, p. 119.

principios matemáticos son verdaderos, pero, además, en el plano práctico estos proporcionan el acceso a un espacio de lo posible que puede ser descrito positivamente.

Una vez analizada la cuestión desde un punto de vista interno al pensamiento cartesiano, estamos en disposición de estudiarlo en su comparación con la filosofía de Montaigne. Es incuestionable que en la filosofía de Descartes el entendimiento divino supera al humano y este solo puede alcanzar la certeza al tomar consciencia de su subordinación al primero. En este punto es evidente que tanto Montaigne como Descartes caracterizan nuestro entendimiento como finito en comparación con la potencia divina. No obstante, además de que este último sí tiene una idea positiva de Dios que no se encuentra en *Los ensayos*⁴⁷², la función estructural de la diferencia radical con Dios es la opuesta en el pensamiento de estos dos autores. En Descartes esta diferencia permite la consecución del proyecto al que el autor consagró su trabajo: la reconstrucción del edificio del conocimiento desde sus cimientos. En cambio, en la filosofía de Montaigne esta cesura sirve para revelar el carácter injustificado de toda tentativa cognoscitiva. Para Montaigne la razón no solo es impotente para elaborar un discurso sobre Dios o para conocer los límites de su potencia, sino que no puede tener jamás certeza de su evidencia⁴⁷³. En la respuesta a la segunda objeción contra Sibiuda, que sus razones no prueban lo que pretenden, Montaigne opta por denunciar la vacuidad de toda razón humana. Lo anuncia con las siguientes palabras:

El medio que adopto y que me parece más apropiado para abatir este frenesí es aplastar y pisotear el orgullo y la soberbia humana, hacerles sentir la inanidad, vanidad y nada del hombre, arrancarles de los puños las miserables armas de su razón, hacerles bajar la cabeza y morder el suelo bajo la autoridad y reverencia de la majestad divina. Solo a ella le pertenecen la ciencia y la sabiduría; solo ella puede considerar por sí misma alguna cosa, y a ella le arrebatamos aquello que nos atribuimos y aquello de lo que nos ufanamos⁴⁷⁴.

El autor deja claro que la ciencia solo está al alcance de Dios y con el fin de mostrar la evidencia de esta cesura muestra la debilidad constitutiva de la razón. Consecuentemente en la *Apología* encontramos un extenso estudio de destitución de la vanidad del hombre que culmina con una disminución del valor de la facultad racional. Las continuas contradicciones y variaciones a las que esta se encuentra sujeta, su

⁴⁷² Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, p. 31.

⁴⁷³ III, 9, f996, e1486.

⁴⁷⁴ II, 12, f448, e646.

incapacidad para determinar la moralidad y la imperfección de nuestros sentidos terminan por desacreditar su papel como primera de las facultades. Es índice de esta posición el modo en el que Montaigne se sirve del argumento del carácter indiscernible de la vigilia y el sueño. De modo inverso al cartesiano, no es la claridad del sueño la que impide distinguirlos, sino la oscuridad de la vigilia, estado que nunca es «bastante puro y despejado»⁴⁷⁵. Es decir, en un mismo gesto, la suprema potencia divina es situada fuera del alcance humano y las pretensiones epistemológicas de la razón son denunciadas por ilusorias:

Ahora bien, puesto que nuestro estado acomoda las cosas a sí y las transforma de acuerdo consigo, ya no sabemos qué son las cosas en verdad: nada llega hasta nosotros, en efecto, sino falsificado y alterado por nuestros sentidos [...]. Ni nuestro ser ni el de los objetos poseen ninguna existencia constante. Nosotros y nuestro juicio, y todas las cosas mortales, fluimos y rodamos incesantemente. Por lo tanto, nada cierto puede establecerse del uno al otro, siendo así que tanto el que juzga como lo juzgado están en continua mutación y movimiento⁴⁷⁶.

Y será precisamente esta imposibilidad del conocimiento, formulada en términos aristotélico-platónicos, la que será rechazada en *La experiencia* abriendo la puerta a la alternativa montañista:

Ningún deseo es más natural que el deseo de conocimiento. Probamos todos los medios que nos pueden llevar hasta él. Cuando la razón nos falla, empleamos la experiencia.

Per varios usus artem experientia fecit: Exemplo monstrate viam [A través de prácticas diversas, la experiencia produjo el arte, con el ejemplo mostrándonos el camino],

que es un medio mucho más débil y más vil. Pero la verdad es una cosa tan grande, que no debemos desdeñar intermediario alguno que pueda conducirnos hasta ella. La razón posee una variedad tal de formas, que no sabemos con cuál quedarnos; la experiencia no posee menos. La consecuencia que pretendemos inferir de la comparación entre acontecimientos es incierta, pues estos son siempre diferentes. En esta imagen de las cosas ninguna cualidad es tan universal como la diversidad y variedad⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ II, 12, f596, e901

⁴⁷⁶ II, 12, f600-601, e907-909.

⁴⁷⁷ III,13, f1065, e1589.

La ciencia no es posible porque la verdad está fuera del alcance de la razón. Pero además de la impotencia humana, la absoluta singularidad de los objetos impide toda categorización de la realidad⁴⁷⁸. Ante esto, Montaigne recurre a la experiencia, la experiencia de la primera persona: «Me estudio a mí mismo más que cualquier otro asunto. Esta es mi metafísica, esta es mi física»⁴⁷⁹. Una vez constatada la futilidad de toda investigación que tenga como objetivo verificar la adecuación de nuestras representaciones a la realidad externa, la filosofía de Montaigne se adscribe como ámbito de trabajo las experiencias que el sujeto tiene en tanto que experiencias de sí. En este nuevo ámbito de reflexión que se abre es donde la filosofía de Montaigne encuentra su sentido. Ahora bien, esta opción no consiste en una simple «recolección de una experiencia ya constituida»⁴⁸⁰. Más bien al contrario, pone entre paréntesis la fuerza con la que se presenta lo ya constituido, la apariencia de verdad y universalidad que le acompañan. La conciencia de la imposibilidad de conocer la verdad y la experiencia de la diversidad ilimitada se traducen en la filosofía de Montaigne en un continuo trabajo de denuncia de las pretensiones humanas: «La presunción es nuestra enfermedad más natural y original. El hombre es la más calamitosa y frágil de todas las criaturas, y, al mismo tiempo, la más orgullosa»⁴⁸¹. Por obra de la innumerable variabilidad de las experiencias descritas, el sujeto toma consciencia de la injusticia de sus representaciones, lo que le lleva a imponerse un trabajo infinito de desmontaje de la apariencia de realidad que las acompaña. El argumento por el que Montaigne rechaza el concepto de monstruosidad es paradigmático en este sentido:

Si llamamos monstruos o milagros a aquello donde no alcanza nuestra razón, ¡cuántos se nos ofrecen continuamente a los ojos! Consideremos a través de qué nubes y cuán a tientas somos conducidos al conocimiento de la mayoría de las cosas que tenemos entre manos. Sin duda descubriremos que es la costumbre más que la ciencia lo que hace que no nos parezcan extrañas [...], y que esas cosas, si se nos presentaran por primera vez, nos resultarían tan increíbles o más que cualesquiera otras [...]. Debemos juzgar con más reverencia sobre la infinita potencia de la naturaleza, y con mayor reconocimiento de nuestra ignorancia y debilidad. ¡De cuántas cosas poco verosímiles han dado testimonio personas fidedignas! Si no podemos persuadirnos de ellas,

⁴⁷⁸ A este respecto, Carraud y Llinàs han estudiado en profundidad cómo Montaigne rompe con el paradigma aristotélico en el mencionado capítulo. *Cfr.* Carraud, «L'imaginer inimaginable: le Dieu de Montaigne»; Llinàs, «Sobre el concepto de filosofía y experiencia en Montaigne, y su repercusión en Descartes», pp. 78-79.

⁴⁷⁹ III, 13, f1072, e1602.

⁴⁸⁰ Arbib, «Le moi cartésien comme troisième livre. Note sur Montaigne et la première partie du Discours de la méthode», p. 178.

⁴⁸¹ II, 12, f452, e654.

debemos dejarlas por lo menos en suspenso, pues condenarlas como imposibles es arrogarse, con temeraria presunción, la fuerza de saber hasta dónde llega lo posible⁴⁸².

Los conceptos de monstruo o milagro describen experiencias en las que se transgreden los límites de lo posible. No obstante, el establecimiento de estas demarcaciones está absolutamente fuera del alcance del ser humano, por lo que el uso de estas categorías señala más bien experiencias que no se ajustan a la costumbre. A diferencia de lo que ocurre en la filosofía cartesiana, dada la precariedad constitutiva de la razón que condena a la incertidumbre a toda evidencia, Montaigne defiende que la posibilidad es absoluta en la experiencia de la realidad. Sin embargo, esta no es una confesión de debilidad de la filosofía montañista⁴⁸³, sino más bien una toma de partido con respecto a lo real y a la tarea del pensamiento. El fin de Descartes es la reconstrucción del edificio del saber desde sus cimientos para establecer a partir de ellos algo firme y constante en las ciencias. En cambio, la filosofía de Montaigne deja en suspenso toda posible certeza y abre un espacio donde la reflexión busca desenmascarar su «propia inanidad»⁴⁸⁴. Este pensamiento muestra, por tanto, que no hay asiento firme para ningún cimiento ya que estos siempre serán artefactos humanos contruidos sobre un suelo cuya solidez se desconoce. La formación del juicio a través del ensayo no es la confesión de una impotencia que no se ha podido solventar, sino la puesta en marcha de un ejercicio que impida caer en la ilusión de haber encontrado un principio indubitable⁴⁸⁵: «Si mi alma pudiera asentarse, no haría ensayos, me mantendría firme; está siempre aprendiendo y poniéndose a prueba»⁴⁸⁶.

C. La fundamentación de la vida práctica

Es esta perspectiva la que a mi juicio da la clave para matizar el segundo tema que ha permitido acercar las filosofías de estos dos autores: la vida práctica. Se ha

⁴⁸² I, 27, f179-180, e235-336.

⁴⁸³ Esta interpretación tradicional es la que defienden autores como Arbib. El autor sostiene que la incapacidad de la filosofía de Montaigne para dar con lo verdadero es la que va a «pallier» el ego cartesiano (Arbib, 2012, p. 178). Dicha lectura de la relación entre ambos autores se encuentra ya en Brunschvig, para quien la filosofía cartesiana muestra el «error» de la de Montaigne tras pasar por ella (1942, p. 114).

⁴⁸⁴ Pouilloux, *Montaigne. L'éveil de la pensée*, p. 22.

⁴⁸⁵ De aquí se deriva a la vez el proyecto ético de Montaigne, que consiste en lo que Gontier ha denominado «prudencia prudente». Cfr. Gontier, T., «Prudence et sagesse chez Montaigne», en: *Archives de philosophie*, 75(1), 2012, p. 113–130, <https://doi.org/10.3917/aphi.751.0113>.

⁴⁸⁶ III, 2, f805, e1202.

argumentado que para Descartes la vida del *vraie homme*, la del compuesto humano o de la tercera noción primitiva, está constituida por el mismo tipo de experiencia que Montaigne describe⁴⁸⁷. Carraud ha defendido incluso que es la filosofía cartesiana la que, heredándola, permite comprenderla desde la filosofía⁴⁸⁸. Se trata de una experiencia en la que solo es posible la certeza moral que, aunque es suficiente para regular la vida, no es absoluta⁴⁸⁹. Esta lectura ha venido posibilitada por la carta de Descartes a Elisabeth del 28 de junio de 1643:

Las cosas que pertenecen a la unión del alma y el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento solo, ni siquiera se conocen de otra manera que oscuramente por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero se conocen muy claramente por los sentidos. De ahí procede que quienes no filosofan jamás y no se sirven sino de sus sentidos, no dudan de que el alma mueve al cuerpo, ni de que el cuerpo actúa sobre el alma, sino que consideran uno y otra como una sola cosa, es decir, conciben su unión.

La unión del cuerpo y del alma, que el entendimiento solo conoce oscuramente, es constatada por los sentidos y confirmada como principio de la vida práctica. Además, Descartes confiesa que es difícil concebir a la vez que se es una sola cosa y que se está compuesto por dos, aunque sí matiza que la unión es conocida «sin filosofar»⁴⁹⁰. Ahora bien, que la unión sea afirmada sin necesidad de filosofar no implica que en el marco de la filosofía cartesiana no esté fundamentada. En este sentido, es necesario recordar que la sexta meditación establece la veracidad de la propensión a creer en la existencia de cuerpos externos recurriendo a la veracidad divina. Además, esta justifica el uso natural de los sentidos a pesar de que estén sujetos a error⁴⁹¹. Así, al extender la *regula veritatis* al uso correcto de las facultades humanas, Descartes consigue legitimar la experiencia de

⁴⁸⁷ Esta idea ha sido defendida en estudios como los siguientes: Llinàs, «La philosophie comme forme de vie : un Descartes montaignien?»; Llinàs, «Los límites del racionalismo en Descartes»; Lázaro, «La vida práctica en Montaigne y Descartes»; Raga, «Una condición extraordinariamente corporal»

⁴⁸⁸ Carraud, «De l'expérience: Montaigne et la métaphysique», pp. 86-87.

⁴⁸⁹ Gontier ha afirmado que la certeza moral no es una «subcerteza» con respecto a la certeza absoluta, sino que se tratan de certezas distintas aptas para ámbitos de la realidad diferentes. *Cfr* Gontier, «Le corps humain est-il une machine ? : automatisme cartésien et biopouvoir», p. 43. No obstante, en el artículo 206 de la última parte de *Los principios de la Filosofía* Descartes se refiere a la certeza absoluta de la siguiente forma: «Que la certeza que podemos poseer es superior a la moral» (AT IX 324; Descartes, *Los principios de la filosofía*, p. 412). Ahora bien, de aquí tampoco ha de derivarse necesariamente que el proyecto cartesiano fracase por no ser capaz de extender el carácter indubitable de la certeza teórica a la práctica. Se tratan de ámbitos de la realidad distintos en los que los grados de certeza son diferentes. Como se argumentará a continuación, la legitimación divina de las facultades humanas en la sexta meditación provee a la vida práctica de la certeza que Descartes buscaba encontrar.

⁴⁹⁰ AT III 694; Descartes, *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, p. 102.

⁴⁹¹ AT VII 90; Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, pp. 74-75.

la unión y con ella la esfera de la experiencia práctica⁴⁹². Posiblemente, la certeza que es posible obtener en su seno sea del mismo grado que la que se problematiza en la filosofía de Montaigne. Sin embargo, la fundamentación que la unión recibe en el corpus cartesiano le permite postularla como principio o fundamento de la vida práctica, algo ajeno a *Los ensayos*. En Montaigne esta constatación es fruto de las experiencias que se hacen, pero su función no es servir de fundamento cierto. De hecho, el interés del autor bordelés reside más bien en mostrar cómo de las vicisitudes de la unión se derivan consecuencias que ponen en duda el supuesto control de sí que del que el ser humano se vanagloria⁴⁹³. Baste a este respecto recordar las páginas que Montaigne le dedica a los problemas asociados al miembro viril que se derivan de la interacción entre el espíritu y el cuerpo⁴⁹⁴.

D. Montaigne y Descartes: dos actitudes modernas

Durante las últimas décadas la investigación filosófica ha tenido a bien mostrar la herencia montañista en la filosofía de Descartes. Esta línea de investigación ha tenido la gran virtud de ofrecer una reinterpretación de la obra de este autor alejada de los clichés asociados al racionalismo. No obstante, de este necesario trabajo se puede derivar un nuevo ocultamiento de la singularidad de la filosofía de Montaigne. En aras de señalar su irreductibilidad al pensamiento cartesiano, en este capítulo se han abordado los dos temas que han recibido mayor atención por parte de los especialistas: la función de Dios en relación con el conocimiento y con la determinación de lo posible y, en segundo lugar, la vida práctica del compuesto humano. La incomprendibilidad de Dios en Montaigne marca la imposibilidad de acceder a la verdad y a la ciencia, mientras que en Descartes es la condición de posibilidad. Consecuentemente, en el mundo de *Los ensayos* todo es posible pues nunca se tiene certeza de que la evidencia sea adecuada. En cambio, Descartes

⁴⁹² Gontier ha dedicado un valioso estudio a esta cuestión. Cfr. Gontier, T., «De la 'Regula Veritatis' à l'existence des corps. Figures de la veracité divine», en : *Rivista di storia della filosofia*, 55(3), 2000, p. 351–372, <http://www.jstor.org/stable/44024267>.

⁴⁹³ Como se ha comentado en la introducción, Faye encuentra ciertas similitudes entre la confianza que Descartes muestra en las facultades humanas y la forma en la que Montaigne habla de la perfección de Sócrates. Cfr. Faye, E., «Descartes, the Humanists, and the Perfection of the Human Being», p. 165. No obstante, mientras que Descartes pone el acento en la capacidad de evitar el error mediante un correcto uso de las capacidades, Montaigne alaba a Sócrates como ejemplo de una vida propiamente humana, cuya conciencia de la propia precariedad le permite poner a raya las ilusiones de elevarse por encima de su condición.

⁴⁹⁴ I, 21, f102-103, e117-119. Para un estudio detallado de la relación entre espíritu y cuerpo en Montaigne, Cfr. Sève, *Montaigne. Des règles pour l'esprit*; Ferrari, *Montaigne: une anthropologie des passions*.

afirma no conocer los límites de Dios, pero tiene certeza de que lo claro y lo distinto es verdadero en el campo teórico, de que forman parte de lo posible para Dios en la física y de que la certeza moral es la máxima que puede alcanzar en la vida práctica. Finalmente, en cuanto al compuesto humano, en Descartes la unión es una noción primitiva cuya verdad está legitimada teológicamente y funciona como fundamento de la vida práctica, mientras que en Montaigne es un medio en el que se muestra la precariedad existencial propia del ser humano.

De esta forma se ha puesto de manifiesto que los puntos que comparten ambas filosofías se enmarcan en una actitud inversa hacia lo real. Tanto en la filosofía de Montaigne como en la de Descartes el sujeto es la piedra angular de la experiencia de la realidad. Ahora bien, la filosofía cartesiana está movida por la búsqueda de principios lo más ciertos posibles en cada ámbito de la realidad que permitan la vida recta del individuo. En cambio, el pensamiento de Montaigne desmonta toda supuesta evidencia reduciéndola a constructo meramente humano, precario y circunstancial, en aras de reconducir la vida a su propia dimensión inconstante e incierta.

Capítulo 5. La pluralidad de la modernidad. El sujeto graciano y la conciencia de la subordinación a la realidad como clave del gobierno de sí

La lectura de Montaigne propuesta en los anteriores capítulos aporta argumentos relevantes para transformar la comprensión tradicional del sujeto moderno: es posible encontrar un sujeto también moderno que no se comprende como el primero de los entes y cuya realización no implique el dominio de la realidad. Además, esta interpretación funciona como catalizadora de una nueva comprensión de la filosofía cartesiana. En la obra del autor del *Discurso del método* se encuentran aspectos cruciales que se distancian significativamente de la visión canónica de la modernidad. En consecuencia, la lectura monológica y lineal de la filosofía moderna deja paso a una interpretación plural y diversa de la misma.

En este capítulo se ensaya la posibilidad de continuar esta línea de investigación en la filosofía de Baltasar Gracián. Como se ha mencionado en la introducción, Cerezo sostiene la hipótesis de que el autor español continúa la forma del ensayo como género filosófico iniciada por Montaigne, en el marco de su comprensión del barroco hispano como modernidad otra. También afirma que ambos autores pertenecen a una tradición de cuño latino que fue progresivamente aislada y que se distancia de la gran filosofía moderna. En el ensayo «Pensar en español» se expone el presupuesto compartido que permite identificar a los principales contribuidores de dicha tradición: la oposición a la unidad y universalidad de la razón, es decir, a la tesis fundamental del racionalismo. Montaigne fue el primero que puso en cuestión esta idea en el contexto moderno, incluso antes de que el racionalismo despuntara, lo que lo convierte en el iniciador de esta otra modernidad⁴⁹⁵. En las páginas anteriores se ha intentado demostrar que el estudio de la filosofía de Montaigne, tradicionalmente aislada de la historia de la filosofía moderna, representa una oportunidad inédita para actualizar nuestra comprensión de esta época. Siguiendo esta propuesta y las indicaciones de Cerezo, en este último capítulo nos preguntamos de qué modo el sujeto graciano se distancia de la comprensión tradicional del sujeto moderno. De esta manera se intentará mostrar que la investigación sobre el

⁴⁹⁵Cerezo, «Pensar en español», pp. 17-18.

sujeto en Montaigne en relación con el sujeto cartesiano y su comprensión tradicional, abre la puerta a la revisión de otras formas de subjetividad también modernas que se encuentran en una relación tensional con la interpretación canónica de esta.

El ser humano que describe el pensamiento de Gracián es un sujeto libre que debe autodeterminarse en clave moderna, es decir, se ve llevado ante la responsabilidad de fundar los criterios de su propia normatividad⁴⁹⁶. Sin embargo, el movimiento por el cual esto se lleva a cabo tampoco pasa por la institución de un *subiectum* que se convierte en el primero de los entes y que, consecuentemente, impone una concepción de la verdad como certeza. Y, por tanto, el mundo tampoco se comprende como imagen que puede ser calculada y cuya exactitud es asegurada por una proyección anticipadora⁴⁹⁷. Al contrario, los principios fundamentales de la filosofía de Gracián, como veremos a continuación, bloquean estas dos posiciones. El mundo graciano es indisponible por principio para el ser humano. Un componente esencial de la prudencia es tomar consciencia de ello y comportarse en consecuencia. Además, la soledad y el aislamiento en los que quedaba sumido el sujeto cartesiano al convertirse en el primero de los entes es reiteradamente contestada por Gracián.

En primer lugar, se abordará la indisponibilidad del mundo para el sujeto y, posteriormente, el papel de los otros sujetos. El modo en el que el sujeto graciano se inserta en la realidad se estudiará atendiendo al papel que Gracián le otorga a lo extraordinario, a la ocasión y a su comprensión del concepto.

A. Lo extraordinario en Gracián

La interpretación tradicional del sujeto moderno, basada en ciertas lecturas del racionalismo del siglo XVII, presupone que el ser humano tiene potencialmente la capacidad de conocer la realidad exhaustivamente. Consecuentemente, se afirma que este modelo de sujeto descarta todos los conceptos e ideas que se referían a fenómenos que implicaban incognoscibilidad por principio, en tanto que productos de pseudo-saberes no fundamentados racionalmente. Una de estas categorías fue la de monstruosidad que durante milenios había hecho referencia a seres y acontecimientos increíbles que escapaban a la comprensión humana. El nuevo paradigma de pensamiento la conduce a

⁴⁹⁶ Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, pp. 166-172.

⁴⁹⁷ No obstante, autores como Hidalgo-Serna han visto en Gracián un precursor de la mentalidad científica moderna, *cfr.* Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*.

un plano estrictamente físico-anatómico reduciéndola a errores en los fenómenos de generación y corrupción. En la aparición de seres monstruosos no hay intervención de principios externos a la realidad cognoscible y el misterio puede ser deshecho a través de un ejercicio racional⁴⁹⁸.

En contraste con esta visión de la modernidad, una de las características del barroco es el papel central de lo exuberante. Los acontecimientos asombrosos, las figuras admirables ocupan asiduamente el centro de la escena, dando lugar a una verdadera cultura del exceso. En este sentido, autores como Checa han advertido una profunda «obsesión por la maravilla» en las obras de este tiempo⁴⁹⁹.

A la vista de todo ello, el primer objetivo de este capítulo es mostrar que en la obra de Baltasar Gracián las categorías de lo monstruoso y de lo prodigioso marcan un exceso constitutivo de la realidad con respecto al sujeto. El segundo lugar se argumentará que de esta constatación se deriva la asunción de una actitud de subordinación y escucha en relación con la realidad. Para este último fin, serán objeto de especial análisis los guías monstruosos que aparecen en *El Criticón* y que ofrecen consejos y advertencias a Critilo y Andrenio.

La atención a lo extraordinario es una nota que define la mayoría de los objetos a los que Gracián dedicó su pensamiento. *El Héroe*, su primera obra, es el proyecto de constitución de un «varón máximo; esto es milagro en perfección» para lo cual ofrece una «brújula de marear a la excelencia, un arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción»⁵⁰⁰. El carácter excepcional se hace patente desde el primer primor, donde Gracián revela que el secreto para suscitar la veneración de todos es ocultar el propio

⁴⁹⁸ En este sentido, Marion sostiene que *Mathesis universalis* cartesiana, a través de los conceptos de orden y serie, provoca que nada pueda ser incognoscible de suyo, pues la existencia se hace depender de la cognoscibilidad. Cfr. Marion, J-L., *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, trad. A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 116. Para un estudio comparado de la posición de Descartes en el proceso de naturalización de las causas sobrenaturales que explicaban al monstruo, cfr. Fortanet, J., «Anatomía de la monstruosidad: la figura del monstruo como objeto de la mirada médico-anatómica moderna», en: *Asclepio*, 67(1), 2015, p. 088, <https://doi.org/10.3989/asclepio.2015.14>.

⁴⁹⁹ Checa, J., *Gracián y la imaginación arquitectónica: espacio y alegoría de la Edad Media al Barroco*, Potomac, Scripta Humanistica, 1986, p. 102.

⁵⁰⁰ H, *Al lector*. El modo de citación de las obras de Gracián será el tradicional. La letra identificará el texto de acuerdo con las siguientes correspondencias: H = *El Héroe*, P = *El Político*, D = *El Discreto*, O = *Oráculo manual y arte de prudencia*, A = *Arte de Ingenio. Tratado de la agudeza*, C = *El Criticón*, Co = *El Comulgatorio*. El número romano indicará el primor, el realce, el discurso, la parte o la meditación. En el caso de *El Criticón*, la segunda cifra romana indicará la crisis. El arábigo hará referencia al aforismo o la página, según el caso. En los avisos al lector y las dedicatorias se hará referencia explícita como en esta ocasión. Las ediciones utilizadas se indicarán en la primera aparición de cada obra. En este caso y en el de *El Discreto* se emplea la siguiente: Gracián, B., *El Héroe. El Discreto*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.

caudal con el objetivo de cebar la expectación. Si no ser infinito, resume Gracián, al menos parecerlo⁵⁰¹. Pero no basta con ocultar la potencia o capacidad, el héroe también ha de velar la voluntad, cifrar sus intenciones, lo que el autor considera «prenda de divinidad»⁵⁰². De esta forma se va dando forma a un héroe sobresaliente, cuya final «corona» es la constatación de que su eminencia encuentra su fundamento en Dios:

No puede la grandeza fundarse en el pecado, que es nada, sino en Dios, que lo es todo. Si la excelencia mortal es de codicia, la eterna sea de ambición. Ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del Cielo es mucho, a cuyo gran Monarca sea la alabanza, sea la honra, sea la gloria⁵⁰³.

Esta fascinación por personajes excelsos continua presente en *El Político*, la segunda obra de nuestro autor. Fernando el Católico es descrito como el gran regente que sobresale en la historia, de acuerdo con lo cual es propuesto como un eminente modelo para los reyes venideros⁵⁰⁴. Simultáneamente dicho honor lo convierte en el primero de los hombres, pues todos los reyes deben ser los mayores entre estos y él es el máximo de los regentes⁵⁰⁵. Y a pesar de que fueron sus méritos los que permitieron la consecución de triunfos magnánimos -como la instauración de la mayor monarquía conocida-, Gracián recalca en la misma línea que en *El Héroe* el origen milagroso de sus virtudes: «las principales de estas heroicas prendas son antes favores del celestial destino que méritos del propio desvelo»⁵⁰⁶. Y de acuerdo con la fuente de su poder, el rey emprendió una tarea cuya razón excedía este mundo: «conquistó reinos para Dios, coronas para tronos de su cruz, provincias para campos de la fe; y, al fin, él fue el que supo juntar la tierra con el cielo»⁵⁰⁷. Hasta tal punto la grandeza de este personaje obnubila a Gracián que llega a conjeturar una convergencia entre su resolución y la divina: «su mayor acierto fue haber elegido a la casa de Austria: casa elegida por Dios. Dios de Austria»⁵⁰⁸.

⁵⁰¹ H, I, 9.

⁵⁰² H, II, 12.

⁵⁰³ H, XX, 44. Aquí ve Cerezo la primera semilla del componente ontoteológico que habita la obra graciana, ya que el ideal del héroe, y posteriormente del político, es la perfección de Dios, cfr. Cerezo, P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015, pp. 20, 38.

⁵⁰⁴ P, 43. La edición utilizada es: Gracián, B, *El Político don Fernando el Católico*, L. Sánchez Lailla (ed.), Córdoba, Almuzara, 2010.

⁵⁰⁵ P, 44.

⁵⁰⁶ P, 45.

⁵⁰⁷ P, 73.

⁵⁰⁸ P, 101.

Con independencia del debate sobre la continuidad teórica del corpus graciano⁵⁰⁹, de forma paralela a la modulación del ideal heroico en sentido cortesano que Cerezo observa en *El Discreto*⁵¹⁰, en esta obra se atisba un cambio en la comprensión de lo extraordinario. A pesar de que Gracián menciona que algunos de los hombres cuerdos y de buen juicio nacieron con un «señorío universal» en todo cuanto dijeron e hicieron⁵¹¹, ya no encontramos en este texto las grandes proezas que despuntaron en la historia y que realizaron los planes de la Providencia. Aún más, por primera vez Gracián aborda críticamente ciertas formas de excepcionalidad en los sujetos. Reprueba la consecución de singularidad mediante la combinación de vicios y grandezas, lo que a su juicio es común entre aristócratas. Y ante tal juicio, el autor se imagina que un crítico aduce la «desigualdad del mundo», la irregularidad de los accidentes geográficos, y la necesidad de que «a lo natural» siga «lo moral» para justificar tal extravagancia. No obstante, Gracián replica que «no hay perfección en variedades del alma que no dicen con el Cielo»⁵¹². Este diálogo supuesto señala el deslizamiento mencionado: a pesar de que la grandeza del discreto es continuamente ensalzada, en tanto que «varón juicioso y notante» es «oráculo de la verdad»⁵¹³, por primera vez en los textos gracianos el carácter diferencial que suscita la sorpresa es asociado a la realidad misma. A pesar de que en este caso la atribución a la naturaleza sea solo un medio al servicio de la argumentación del autor y carezca de mayor espesor filosófico, señala una tendencia que queda atestiguada por otras afirmaciones de mayor calado.

En *El Héroe* Gracián había propuesto una relación paternofilial entre la Providencia y la fortuna en aras de explicar las «monstruosidades» de esta última: en sí misma es justa, pero para nosotros sus designios son inescrutables⁵¹⁴. De esta forma se acudía al carácter insólito de la fortuna para acotarlo al ámbito específicamente humano. En cambio, el autor vuelve a mencionar el carácter monstruoso de la fortuna en *El Discreto* junto a «las acciones mayores de los príncipes, los acontecimientos raros [y] los prodigios de la naturaleza». En esta ocasión Gracián quiere señalar con ello la necesidad de que el discreto conozca todo «lo corriente» y que de esta forma pueda «hacer concepto

⁵⁰⁹ Sobre este debate se han pronunciado la mayoría de los intérpretes, a modo de ejemplo *cf.* Aranguren, J., «La moral de Gracián», en: *Estudios literarios*, Editorial Círculo de Lectores, Madrid, 1976, pp. 169–170; Ayala, J., *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Madrid, Círculo, 1987, p. 147.

⁵¹⁰ Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, p. 20.

⁵¹¹ D, II, 52.

⁵¹² D, VI, 64-66.

⁵¹³ D, XIX, 117-120.

⁵¹⁴ H, X-XI, 27-30.

de las cosas y ajustar el crédito a la verdad». Y con tal conocimiento, el discreto libará o exprimirá «el noticioso néctar que entresacó de lo más florido, que es lo más granado»⁵¹⁵. Entre estas las posiciones enunciadas en las dos obras no hay necesariamente contradicción alguna, pero sí una modulación en tanto que lo monstruoso, lo raro y lo prodigioso son asociados a lo corriente. Gracián afirma que la realidad ordinaria guarda un carácter extraordinario que es tarea del discreto conocer. Y este será de mayor calidad si no se atiene a un solo objeto, desarrollando una «universalidad de voluntad y entendimiento» que nace de un espíritu con «ambiciones de infinito». A su vez, este deseo ilimitado que mueve al discreto está motivado por la indeterminable profundidad de la realidad que busca conocer y de esta forma «repite infinidad»⁵¹⁶.

La constatación de que la realidad tiene notas excepcionales es reforzada en la obra por las posiciones de Gracián con respecto a un tema que será capital en resto de sus trabajos. Se trata de la problemática relación entre el ser y la apariencia que sobre todo en el *Oráculo manual* y en *El Criticón* dará lugar al debate sobre el enmascaramiento de la verdad y la necesidad del artificio. No obstante, con anterioridad a lo expresado en dichos textos, en *El Discreto* Gracián enjuicia críticamente el hecho de que el lucimiento introduzca sistemáticamente distorsiones en la consideración de lo valioso:

Política contienda es que importe más la realidad o la apariencia. Cosas hay muy grandes en sí, y que no lo parecen; y, al contrario, otras que son poco y parecen mucho; ¡*ordinaria monstruosidad!* [...]. De suerte que la ostentación da el verdadero lucimiento a las heroicas prendas y como un segundo ser a todo⁵¹⁷.

Este fragmento es de particular importancia porque aquí Gracián a la par que enuncia uno de los distintivos fundamentales de la concepción barroca del mundo, su carácter engañoso como fruto de una dinámica de mostración y ocultación⁵¹⁸, la enjuicia como monstruosa, fuera de toda lógica.

⁵¹⁵ D, V, 61-63.

⁵¹⁶ D, VII, 68.

⁵¹⁷ D, XIII, 94. El resaltado es propio

⁵¹⁸ Cerezo ha interpretado de la siguiente forma la presencia de dicha dinámica en la ontología barroca: «forma parte de la omnipotencia divina lo inescrutable de sus secretos, de modo que si se llegara algún día a tener plenamente objetivada la naturaleza, se habría desmontado el artificio divino. Los artificios de la ocultación son previos y existencialmente más originarios. Reservarse es la forma en la que el poder preserva su integridad. De ahí la necesidad de cebar la expectación. El núcleo de este planteamiento es la *maiestas* del poder como propiedad de lo sagrado», *cfr.* Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, p. 81.

Como en *El Héroe* y en *El Político*, en el *Oráculo manual* la monstruosidad aparece de nuevo asociada exclusivamente al hombre en tanto que descriptora de males que este sufre o en los que incurre. Como monstruosa se describe aquella condición en la que coinciden distintos achaques⁵¹⁹, la convergencia de un recto entendimiento con una mala voluntad⁵²⁰ o el seguimiento de los humores más vulgares⁵²¹, entre otros. Además, en esta línea se establece una contraposición entre monstruos dignos de abominación y prodigios que suscitan aplauso como los extremos entre los que discurre la fama⁵²². Así, al final del tratado se dirá que «ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevantemente jocundo [...] hacen un prodigio»⁵²³. Dicho sentido prodigioso es el que se declara cuando se compara al varón de grandes prendas que el *Oráculo* dibuja con un «numen» objeto de admiración⁵²⁴. Y aunque uno de los consejos que Gracián da con el fin de «hacer depender» es no suscitar demasiado la expectación para no terminar defraudando, confiesa que «mejor sale cuando la realidad excede al concepto y es más de lo que se creyó»⁵²⁵. Una exuberancia ilimitada es la que define a la trascendencia, el ser máximamente extraordinario, con quien finalmente es comparado este varón de prendas eminentes:

¡Cuánto mejor el varón grande debe procurar que las prendas de su ánimo lo sean! En Dios todo es infinito, todo inmenso; así en un Héroe todo ha de ser grande y majestuoso, de suerte que todas sus acciones, y aun razones, vayan revestidas de una trascendente grandiosa majestad⁵²⁶.

Por tanto, además de la fascinación por los seres y sucesos extraordinarios, se revela en Gracián una comprensión explícita de la estrecha vecindad que une a lo prodigioso y lo monstruoso. A pesar de ser realidades opuestas en un cierto sentido, comparten en el núcleo de su conceptualización un movimiento de superación de lo normal. La determinación última de su carácter, prodigioso o monstruoso, parece deberse al sentido de este exceso.

⁵¹⁹ O, 9. Las referencias a este texto se corresponden con la siguiente edición: GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, E. Blanco (ed.), Cátedra, Madrid, 2019.

⁵²⁰ O, 16.

⁵²¹ O, 69.

⁵²² O, 10.

⁵²³ O, 298.

⁵²⁴ O, 5.

⁵²⁵ O, 19.

⁵²⁶ O, 296.

Por otro lado, a la vista de lo expuesto podría concluirse que la línea abierta en *El Discreto* había quedado en cierta medida clausurada en el *Oráculo manual*. La investigación acerca de la excepcionalidad de la realidad no continuaba en este trabajo en la medida en que el hombre volvía a ser el único sujeto que recibía calificaciones monstruosas o prodigiosas. No obstante, como veremos a continuación, esta vía es transitada de nuevo por el autor en *Arte de Ingenio* y en *El Criticón*.

La primera de estas obras recibirá una atención específica en la siguiente sección, donde se problematizarán las cuestiones relativas a la monstruosidad en relación con el ficcionalismo graciano. Por el momento es suficiente con señalar que en el *Arte de Ingenio* volvemos a encontrar formulaciones explícitas sobre el carácter monstruoso o excepcional de la verdad, todo ello partiendo de la definición del concepto como «primorosa concordancia, [...] armónica correlación entre los cognoscibles extremos, expresada por un acto del entendimiento»⁵²⁷. Ahora bien, las relaciones formuladas por el concepto no son meramente subjetivas, sino que se hallan a la vez en las cosas mismas: «Están ya en el objeto las agudezas, las proporciones y misterios; llega y levanta la caza el ingenio»⁵²⁸.

Tras las tentativas de definición de la agudeza a las que Gracián dedica los primeros discursos, ensaya diversas clasificaciones: de concepto, palabra y acción; de correspondencia y contrariedad; pura y mixta; incompleja y compuesta. Finalmente, Gracián elige esta última, pero es interesante reparar en la definición que da de la inmediatamente anterior. La agudeza pura es aquella que no contiene más de una especie de concepto mientras que en la mixta se encuentran dos o más especies del mismo. De esta última dirá Gracián que es un «monstruo del concepto»⁵²⁹. Si el artificio conceptuoso revela relaciones insospechadas entre objetos, la agudeza mixta implica una multiplicación de estas que desemboca en un aumento del asombro producido. La monstruosidad marca este exceso. Más adelante Gracián se ocupa de otro tipo de agudeza, los conceptos de misterio. En contra lo de que podría esperarse, estos no tienen como función la explicación de este según criterios racionales o lógicos, es decir, no se trata de diluir el hecho misterioso sino de refrendarlo. El autor recalca que la conexión sorprendente entre elementos opuestos, la «extravagancia» o la consecuencia imprevista

⁵²⁷ A, II, 140. La edición seguida es la siguiente: Gracián, B., *Arte de ingenio. Tratado de la Agudeza*, E. Blanco (ed.), Cátedra, Madrid, 2018.

⁵²⁸ A, L, 426.

⁵²⁹ A, III, 143-144.

que se enuncia esté realmente fundamentada, pues lo que se trata es de autorizarla⁵³⁰. Aquí comienza a ser manifiesto que los conceptos no tienen como función la reducción lógica con fines cognoscitivos, sino mostrar el profuso movimiento de una realidad que no cesa de desmentir la capacidad humana para predecirla⁵³¹. Esta idea es evidente en el estudio que Gracián hace de las agudezas paradoxas, a las que directamente llama «monstruos de la verdad». Con ellas el ingenio «funda soberanía» al «acreditar probabilidad [...] tan ardua como extravagante»⁵³². También es patente en los conceptos sentenciosos, «máxima operación de la racionalidad porque concurren en ella la perspicacia de la inteligencia y el acierto de la sindéresis», cuya verdad no puede ser sino «un desengaño prudente, sublime y recóndito»⁵³³.

En consecuencia, si el ingenio está reproduciendo la dinámica exuberante de lo real en su actividad creativa, de él se dice que «intenta excesos; y si fuere inventivo, fecundo y pronto, prodigios». A colación de ello Gracián cita a Séneca: «no hay ingenio grande que no tenga un grado de demencia»⁵³⁴. La operación ingeniosa que exprime el jugo de lo real, utilizando la expresión de Cerezo⁵³⁵, reescribe constantemente los límites de lo comprensible para el ser humano. Por tanto, de aquí se puede extraer la conclusión de que la extraordinariedad de la que ciertos hombres hacen gala, ya se trate en la vida práctica como en la intelectual, reproduce en forma de espejo el movimiento excepcional de lo real, una dinámica que es tarea de la imagen conceptuosa sacar a la luz. No en vano se decía ya en *El Héroe*: «la valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio sol es de este mundo en cifra, si no rayo, vislumbre de divinidad»⁵³⁶. Esta cuestión será retomada más adelante.

La Meditación XXX de *El Comulgatorio* es de especial relevancia en este recorrido. En esta obra Gracián se sirve de episodios centrales de la Biblia, de la vida de los Santos, así como del calendario litúrgico o la vida de los creyentes para proponer

⁵³⁰ A, VI, 166-173.

⁵³¹ En un influyente texto sobre el ingenio, Hidalgo-Serna ha interpretado esta dinámica en términos de oposición entre racional e irracional, lógico e ilógico, *cfr.* Hidalgo-Serna, E., *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, M. Canet (trad.), Barcelona, Anthropos, 1993, p. 67. No obstante, el presente trabajo se alinea con las posturas de autores que rechazan dicha propuesta dadas las afirmaciones de Gracián sobre la existencia de las relaciones insospechadas en las cosas mismas, el proceder artificioso de la naturaleza y la naturaleza divina del ingenio. *Cfr.* Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián* p. 195; De la Higuera, J., *Lectura de Gracián. Agudeza y Arte de ingenio. Protocolo presentado en el Seminario sobre «El mundo del barroco» en la Universidad de Granada* (inédito), 2000, p. 11.

⁵³² A, XVIII, 232.

⁵³³ A, XXII, 254.

⁵³⁴ A, L, 424.

⁵³⁵ Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, p. 66.

⁵³⁶ H, III, 13.

temas de reflexión que acompañen y den sentido al acto de comulgar. Sin embargo, la meditación mencionada versa íntegramente sobre el hecho maravilloso de la presencia física de Dios en la hostia. Es un tesoro de «infinita preciosidad»:

Alma, hoy te ha dado noticia la fe de aquel tesoro tan grande como infinito, escondido en un campo de pan, tan precioso que encierra en sí toda la riqueza del Cielo; pobre eres y volverás rica si le hallas: logra esta misericordia y saldrás hoy de miseria⁵³⁷.

En *El Criticón* la presencia de lo extraordinario llega a su máxima expresión. El mundo que este texto describe y por el que transcurre el viaje de Critilo y Andrenio está poblado por innumerables seres monstruosos, lugares quiméricos y construcciones inverosímiles. Quirón, el centauro que encuentran en su entrada en el mundo⁵³⁸, la feria del mundo donde se venden las virtudes y los provechos⁵³⁹, o el palacio de la Fortuna, cuya extravagancia consiste en ser a la vez edificio y ruina⁵⁴⁰, son claros ejemplos de las distintas rarezas que constituyen los cuadros de la obra. Jorge Checa ha estudiado en profundidad la función de la excepcionalidad monstruosa en la alegoría de *El Criticón*, tanto en el caso de los elementos arquitectónicos como en el de los seres fantásticos. A juicio de este autor el hecho de que la realidad narrada en la obra sea a todas luces inverosímil hay que interpretarlo como una estrategia que busca elucidar la verdad del mundo. No obstante, una descripción literal incurriría en el error de reproducir la externalidad engañosa y ambigua que impide que esta salga a la luz. Por esta razón el texto se revela como «artefacto» que disfraza la verdad para poder afirmarla⁵⁴¹. En consecuencia, Checa sostiene que la estructura de la obra se asienta sobre una dialéctica entre prodigios y monstruos en la que estos últimos procuran una identificación del mundo civil con el exceso degenerado, convirtiendo en imagen el tópico del mundo al revés⁵⁴². Compartiendo esta intuición inicial, los guías prodigiosos y monstruosos que los protagonistas se encuentran en su camino merecen una atención especial. A mi juicio, una

⁵³⁷ Co, XXX, 219. Se sigue la siguiente edición: Gracián, B., *El Comulgatorio*, Sánchez Laílla, L. (ed.), Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.

⁵³⁸ C, I, VI. Se hace referencia a la edición: Gracián, B., *El Criticón*, S. Alonso, S. (ed.), Cátedra, Madrid, 1984.

⁵³⁹ C, I, XIII.

⁵⁴⁰ C, II, VI.

⁵⁴¹ Checa, *Gracián y la imaginación arquitectónica: espacio y alegoría de la Edad Media al Barroco*, p. 97.

⁵⁴² Checa, J., «Figuraciones de lo monstruoso: Quevedo y Gracián», en: *La Perinola: Revista de Investigación Quevediana*, vol. 2, 1997, pp. 204-205, <https://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/figuraciones-de-lo-monstruoso--quevedo-y-gracin-0/>.

exploración de su función en la economía general de la obra permite una comprensión más profunda de esta, así como del trabajo que conlleva la constitución de la persona. De ellos reciben advertencias, consejos y a veces incluso explicaciones de los fenómenos que presencian. Algunas de sus indicaciones les facilitan la travesía mientras que otras ponen en peligro la ruta emprendida. Ahora bien, dado que el régimen discursivo en el que se inscribe *El Criticón* no es el mismo que el de los tratados ya abordados, antes de abordar la cuestión de la monstruosidad en profundidad es necesario problematizar previamente los fundamentos metodológicos sobre los que se edifica esta obra y que dan pie a sus personajes: el ficcionalismo y el pensamiento analógico.

- La raíz teológica de la ficción alegórica

La gran mayoría de intérpretes de la obra de Gracián sostiene que en *Arte de ingenio* encontramos el programa metodológico que permite comprender *El Criticón*. En este sentido, Pelegrín afirma que Gracián se convierte con esta última obra en el autor total que buscó infructuosamente en la primera. A su juicio, podría reescribirse *Arte de ingenio* sustituyendo los ejemplos que da Gracián por fragmentos de su gran alegoría⁵⁴³.

En *Arte de ingenio* hallamos una teoría de esta potencia creativa que consiste paradójicamente en la presentación de reglas que pueden guiar su actividad, aunque estas consisten más bien en ejemplos notables, y sin que la clasificación propuesta sea exhaustiva y los elementos que la constituyen, mutuamente excluyentes. Ahora bien, frente a una posible interpretación meramente estética en clave retórica, Gracián se plantea en la obra un objeto superior: «No se contenta el Ingenio con la sola verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura. Poco fuera en la Arquitectura asegurar firmeza, si no atendiera al ornato»⁵⁴⁴. De la misma forma que en la edificación la atención al ornato no implica la exclusión de la firmeza, la belleza no excluye la verdad, sino que la presupone como su condición de posibilidad. En consecuencia, como expresa De la Higuera, Gracián «amplía el campo de la verdad» e incluye en él la belleza y el artificio⁵⁴⁵. Ayala ha señalado, a mi juicio acertadamente, cómo esta posición responde a la idea de

⁵⁴³ Pelegrín, B., *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles, Actes Sud, 1985, p. 50.

⁵⁴⁴ A, II, 140.

⁵⁴⁵ De la Higuera, *Lectura de Gracián. Agudeza y Arte de ingenio. Protocolo presentado en el Seminario sobre «El mundo del barroco» en la Universidad de Granada*, p. 8.

que la verdad sin belleza no basta⁵⁴⁶, repetida en innumerables ocasiones en la obra graciana bajo la forma de la necesidad de que la verdad se exprese artificialmente⁵⁴⁷.

La adopción de esta posición convierte a Gracián en uno de los representantes más destacados de lo que García Gibert llama «ficcionalismo». No se trata de una negación o relativización de la verdad sino la adopción de la ficción como el instrumento necesario para «transparentarla» o incluso propiciar «un acceso directo a ella»⁵⁴⁸. Así, las imágenes alegóricas de *El Criticón*, al hacer explícita su propia falsedad, apuntan a una realidad que no es la fáctica y que permiten comprenderla. Por esta razón, en la base del ficcionalismo hay una epistemología realista y una teoría de la verdad como adecuación, en tanto que las insospechadas relaciones que se formulan alegóricamente residen realmente en la cosa y la verdad dicha es la que informa al mundo⁵⁴⁹. El modo de razonamiento que se encuentra aquí no es axiomático, sino analógico pues reproduce en las imágenes el tipo o modo de relación que se halla en las cosas⁵⁵⁰. En consecuencia, Javier de la Higuera ha definido a *El Criticón* como «la fábula del mundo como fábula»⁵⁵¹.

Este tipo de escritura es una estrategia discursiva que reacciona frente al estado del siglo que Gracián diagnostica en la obra. El hombre se ha convertido en esclavo de sus pasiones y ha corrompido el mundo hasta el punto de obrar una inversión de este. Contra esta subversión del orden supuesto que ha desembocado en el engaño y la emulación generalizados, Gracián adopta en *El Criticón* una estrategia opuesta que consiste en una alegoría duplicada, como ha señalado Benito Pelegrín⁵⁵². Si la alegoría se fundamenta en la sustitución de una idea abstracta por otra concreta que la denota, en Gracián esta se redobla. Lo que es dado por real en el texto son contenidos abstractos concretizados -la cueva de la nada o la armería del valor- que necesitan ser descifrados

⁵⁴⁶ Ayala, J., «Un arte para el ingenio: el desafío de Gracián», en: García Casanova, J. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2003, p. 252.

⁵⁴⁷ O, 14; O, 210.

⁵⁴⁸ García Gibert, J., «El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián», en: Grande, M., y Pinilla, R., (eds.), *Gracián: Barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2004, p. 70.

⁵⁴⁹ Cerezo sostiene las tesis de la epistemología realista y la de la teoría de la verdad como adecuación, pero las cree incompatibles con la del ficcionalismo, *cfr.* Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián.*, p. 66.

⁵⁵⁰ García Gibert, J., «Artificio: una segunda naturaleza», en: *Conceptos: Revista de Investigación Graciana*, 1, 2004, p. 28, <https://core.ac.uk/download/pdf/75988365.pdf>.

⁵⁵¹ De la Higuera, J., «Lo insostenible de la verdad», en: García Casanova, J. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Editorial Universidad de Granada, Granada 2003, p. 309.

⁵⁵² Pelegrín, *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, pp. 63-74.

intelectualmente, son falsedades evidentes que apuntan «oblicuamente» a ciertas verdades⁵⁵³.

Pero ¿cuál es la verdad que *El Criticón* expresa? En esta obra, descrita por Gracián como «el curso de tu vida en un discurso»⁵⁵⁴, se relata la travesía de Andrenio y Critilo a través de un mundo inmundo en búsqueda de Felisinda. En este camino, con ocasión de las sorpresas y lugares que se encuentran, sus solas decisiones los llevarán a despeñarse por los abismos del mundo hasta casi poner en riesgo su vida, sobre todo la de Andrenio, o a avanzar en su búsqueda convirtiéndose en personas. A lo largo de la obra los personajes conocen la noticia de que la Felicidad ya no habita este mundo, sino que está en el Cielo. No obstante, el viaje no es totalmente infructuoso pues ambos se embarcan finalmente hacia la Isla de la Inmortalidad tras haberse transformado en quienes debían. De la comprensión de la causa que ha producido la putrefacción del mundo humano, y que aparece ya en las primeras crisis bajo distintas formas como la subordinación del hombre a sus apetitos bestiales⁵⁵⁵, se deriva una exigencia ética incondicionada que consiste en que este se ejercite en un arte de vivir de acuerdo con la naturaleza que Dios le ha concedido como primera de las criaturas. El desorden mundano impone la constatación de que Dios se ha retirado del mundo, pero como ha visto Cerezo, de aquí no se deriva que este quede vaciado⁵⁵⁶, sino que adquiere una densidad laberíntica hasta

⁵⁵³ Deza, A., «Gracián y el concepto de alegoría. Verdad y agudeza en el Criticón», en: *Conceptos: Revista de Investigación Graciana*, 1, 2004, p. 177, <https://core.ac.uk/download/pdf/75988372.pdf>.

⁵⁵⁴ C, I, *A quien leyere*, 62.

⁵⁵⁵ C, I, VII, 146.

⁵⁵⁶ Esta cuestión ha suscitado un hondo debate en la investigación filosófica. Sobre el aforismo 211 del *Oráculo manual* - «este mundo es un zero: a solas, vale nada; juntándolo con el Cielo, mucho»- ha pivotado una interpretación en términos nihilistas: la obra expresa la terrible constatación de que la verdad ha abandonado el mundo. El mundo corrupto, afirma De la Higuera, adquiere una nueva unidad cuando en él se hace presente la ausencia de Dios. Gracián opta frente a ello no por una vía mística, sino que antepone una actitud mundana de reespiritización del mundo, de acuerdo con el programa de la Compañía de Jesús, *cfr.* De la Higuera, «Lo insoportable de la verdad», pp. 306-307. Villacañas también observa un punto de partido nihilista, pero lo interpreta en sentido opuesto, como la consecuencia del cierre de la inmanencia sobre sí misma tras la desaparición de Dios del horizonte graciano. El autor sostiene que de aquí se deriva una actitud aristocrática de rechazo de la vulgaridad y de revalorización la vida contemplativa, con abstracción de contenidos teológicos, *cfr.* Villacañas, J. L. «El esquema clásico en Gracián: continuidad y variación», en: *Eikasia: Revista de Filosofía*, 37, 2001, pp. 231-232, <https://www.revistadefilosofia.org/37-12.pdf>. En esta línea se sitúan también otras investigaciones, *cfr.* Lomba, P., «De la historiografía del arte a la historia de la filosofía. Ontología y Barroco en ‘El Criticón’ de Gracián», en: *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24, 2015, pp. 137-168, <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/47789>. Por otro lado, Escribano también afirma, junto con estos dos últimos autores, que en la obra de Gracián la entidad teológica no juega ningún papel. No obstante, rechaza la consideración de nihilismo, así como la supuesta apología de la vida aristocrática. A su juicio, en Gracián se encuentra la revalorización de la banalidad que caracteriza a la clausura de la inmanencia propia de las sociedades modernas, *cfr.* Escribano, M., «Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de ‘El Criticón’», en: *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura Del Siglo de Oro*, nº 6, vol. 2, 2018, pp. 581-620, <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.02.42>.

entonces desconocida. El reto al que se enfrentan los personajes es corresponder con la obra de su vida a la “preñez” que late bajo la realidad inmunda⁵⁵⁷.

La persona es el hombre en su plenitud⁵⁵⁸ y este fin se alcanza mediante el recto uso de sus potencias racionales: genio e ingenio. De esta forma llegarán a gobernarse a sí mismos⁵⁵⁹. Para ello es necesario, en primer lugar, conocer la realidad en su justa medida, ajustar el concepto a la realidad. El ingenio es la capacidad creativa que asiste al juicio y de esta forma permite comprender la verdad, deshaciendo las fantasmagorías que acechan al hombre, mostrando las relaciones insospechadas entre las cosas y reaccionar frente a ella. Gracián aspira, como afirma Ayala, a convertir la razón humana en razón ingeniosa⁵⁶⁰. A la vez es el instrumento que permite al hombre hacerse a sí mismo persona sometiendo sus apetitos al gobierno racional.

Pero esta tarea que corresponde a una voluntad netamente autónoma encuentra finalmente su confirmación en la simetría que Gracián establece entre el sabio y el santo. Cerezo afirma en este sentido que en Gracián hay una «coronación» teológica de la empresa moral y no una fundamentación⁵⁶¹. Por esta razón Pelegrín ha visto que esta obra, que sería incomprensible sin prestar la debida atención al debate entre jansenismo y jesuitismo, es precisamente por esto «monumento a la voluntad humana»⁵⁶². Frente a la teoría de la predestinación jansenista, la Compañía de Jesús hizo hincapié en el libre albedrío humano y en su poder para conducirse virtuosamente en el mundo. La tesis de la naturaleza caída que se encuentra en autores como Pascal es fuertemente contestada por los jesuitas, Gracián entre ellos, con la limitación de la degeneración a la esfera de las costumbres humanas⁵⁶³. La voluntad individual dirigida rectamente permitía al ser humano tomar la decisión de vivir de acuerdo con la exigencia ética incondicionada que como ser racional se le impone y mediarla con las ocasiones que se le presenten en el

⁵⁵⁷ A, VI, 166.

⁵⁵⁸ O,1.

⁵⁵⁹ C, II, XIII, 518.

⁵⁶⁰ Ayala, J., «Ingenio, causa principal de la agudeza y complemento del juicio», en: *Conceptos: Revista de Investigación Graciana*, nº 1, 2004, p.130.

⁵⁶¹ Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, p. 139.

⁵⁶² A diferencia de autores como Villacañas que observan una separación en la obra de Gracián con respecto a la cosmovisión jesuítica, Pelegrín ha demostrado cómo la estructura de *El Criticón* reproduce lugares comunes en el imaginario de la orden, además de la presencia de símbolos que son inequívocos a este respecto. *cfr.* Pelegrín, *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián* pp. 25-35, 117; Villacañas, «El esquema clásico en Gracián: continuidad y variación». También Stinglhamber ha demostrado la influencia de textos básicos del canon formativo de la Compañía de Jesús en la obra del autor aragonés, *cfr.* Stinglhamber, L., «Baltasar Gracian et la Compagnie de Jesus», en: *Hispanic Review*, 22(3), 1954, pp. 195-207.

⁵⁶³ Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, p. 127.

curso de su vida. El único camino para alcanzar la felicidad es la virtud, afirma Gracián en multitud de ocasiones⁵⁶⁴. La inflación de la voluntad individual y de la importancia de los méritos en la consecución de la gracia, que parecía obviar el carácter de puro don divino, que encontramos también en Gracián, provocó que la orden sufriera la acusación de pelagianismo⁵⁶⁵.

En conclusión, si este es el sentido de la obra, los lugares y personajes monstruosos que los personajes tienen que descifrar para poder proseguir su camino tienen como función mostrar la necesidad del trabajo intelectual, en este caso ingenioso, que conlleva el proceso de hacerse persona. De la misma forma que los personas necesitan comprender el significado que se halla oculto en cada una de las imágenes con las que se encuentran, el trabajo sobre sí que implica el hacerse persona es necesariamente una actitud de escucha y una voluntad de comprensión de toda ocasión a la que se asiste. A diferencia de *El Héroe* o *El Político*, *El Criticón* muestra la excepcional tarea a la que está llamado cualquier ser humano común, en tanto que en su haber se halla la capacidad de convertirse en persona y cumplir así con la exigencia ética que como ser racional se le impone⁵⁶⁶. La obra tiene por tanto el fin pedagógico de comunicar en qué consiste el trabajo de la voluntad que quiere corresponder con su efectuación a la dignidad que al ser humano le es debida en tanto que primera de las criaturas⁵⁶⁷.

Y de igual forma que el ingenio descubría la grandeza de la divinidad en las relaciones insospechadas entre los objetos y los seres, según el precepto ignaciano de «encontrar a Dios en todas las cosas»⁵⁶⁸, desde el punto de vista práctico, asiste a la razón para que pueda solventar satisfactoriamente cualquier ocasión singular a la que se enfrente.

⁵⁶⁴ O, 21; C, II, VIII, 439.

⁵⁶⁵ *cf.* Rivera, A. «La religión de la conquista del mundo: aproximación al imperium mundi jesuítico», en: *Eikasía: Revista de Filosofía*, 2011, 37, pp. 59–81, <https://www.revistadefilosofia.org/37-04.pdf>.

⁵⁶⁶ Por esta razón no puedo compartir la lectura del desarrollo de la vida de Andrenio y Critilo en términos estáticos que defienden algunos estudios, *cf.* Escribano, «Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de ‘El Criticón’», p. 585. El tiempo es una dimensión fundamental en la arquitectura de la obra y en consecuencia, a pesar de que la función de los protagonistas sea simbólica, se observan transformaciones en su comprensión del mundo y en su comportamiento, sobre todo al final de la obra en el caso de Andrenio. Uno de los ejemplos más relevantes aparece en la crisis *El saber reinando*. De tres caminos que se les ofrecen a nuestros personajes, optan por los dos extremos: Critilo por el de la astucia y Andrenio por el de la sencillez. Sin embargo, ambos de forma individual atisbaron en el comienzo de sus respectivos trayectos que debían dejarlo y optar por el del medio, que los llevó a la corte del saber, *cf.* C, III, VI, 665.

⁵⁶⁷ Pelegrín estudia el rol pedagógico de la escritura metafórica en *El Criticón*, problemas semánticos cuya resolución contribuye a la formación de una idea elevada de hombre, *cf.* Pelegrín, *Éthique et esthétique du baroque. L’espace jésuitique de Baltasar Gracián* pp. 52-53.

⁵⁶⁸ Ayala, «Ingenio, causa principal de la agudeza y complemento del juicio», p. 129.

- Prodigios en el camino de la vida

Una vez expuestas las coordenadas de nuestra lectura de *El Criticón*, en el presente apartado estudiaremos el significado en la economía general de la novela de los diferentes guías que Critilo y Andrenio se encuentran en su peregrinación. Además, se postulará una posible herencia ignaciana en el texto de Gracián a este respecto.

La inversión del mundo que narra la obra provoca que la vida se convierta en un laberinto en el que el riesgo de precipitarse es extremo⁵⁶⁹. Engañosas apariencias tientan a los peregrinos con el objeto de que estos caigan en la trampa del deleite y la complacencia, sucumbiendo a la degeneración de su propia naturaleza. No obstante, el ejercicio de la virtud funciona como una brújula que señala la dirección correcta en el seno de la gran mentira universal. Por esta razón Gracián afirma que la vida es una «milicia contra la malicia»⁵⁷⁰. Esta batalla se libra contra los engaños que se encuentran en el mundo y que se esconden bajo intenciones ocultas que es imprescindible sondear. Pero, el hombre graciano también se bate contra sí mismo, contra la tentación de hacer sucumbir la razón a la satisfacción inmediata de los apetitos bestiales. El secreto del señorío de sí consiste en gran medida en saber resistirse al deleite instantáneo -este es el consejo de Artemia⁵⁷¹-, lo que no implica en ningún caso la absoluta extirpación de las pasiones.

Pero los protagonistas no están solos en los episodios de esta milicia que cada crisis de *El Criticón* narra. En cada una de ellas aparecen seres prodigiosos que intentan guiarlos, que les informan de cómo superar los peligros que se encontrarán. Se presentan bajo formas corporales que muestran de forma enigmática su verdadera intención y que funcionan, por tanto, como un símbolo misterioso que ha de ser descifrado. A su vez este desvelamiento permite en última instancia conocer la forma en la que ayudarán a Critilo y a Andrenio en su peregrinaje. Algunos de los más destacados son: el centauro Quirón, Egenio -el hombre con seis sentidos-, Argos -quien está lleno de ojos-, Gerión -el hombre de tres cabezas-, el hombre alado, Cécrope, Lucindo, Janos -el monstruo de dos caras-,

⁵⁶⁹ La imagen del laberinto es considerada central por numerosos intérpretes de *El Criticón*, cfr. Egado, A., *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001, p. 173; Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, p. 274; Checa, *Gracián y la imaginación arquitectónica: espacio y alegoría de la Edad Media al Barroco*, p. 120; o Lomba, «De la historiografía del arte a la historia de la filosofía. Ontología y Barroco en 'El Criticón' de Gracián», p. 166.

⁵⁷⁰ C, II, IX, 459; O, 13.

⁵⁷¹ C, I, IX, 219.

Fulano -cuya lengua era dorada-, el Nariagudo o el Sesudo. Argos, por ejemplo, les insiste en la necesidad de tener mil ojos, incluidos ojos en los propios ojos. Es una figura de la actitud crítica que hay que mantener tanto con el mundo como consigo sí mismo. Pero antes de que su significado sea revelado, lo primero que extraña al lector y a los protagonistas es su forma: un varón con el cuerpo rebutado de ojos. Algo similar ocurre con el Nariagudo, cuya nariz desmesurada es finalmente descifrada como una señal de que, en un mundo ruin, la cautela es imprescindible. Siguiendo los consejos de estos guías virtuosos, Critilo y Andrenio consiguen zafarse de todos los peligros. También hay otros personajes que cumplen esta misma función en los que no se menciona su forma corporal, pero en ellos también hay un misterio que debe ser dilucidado y que es emblema de su significado. El veedor de todo o el descifrador son muestra de ello.

En cambio, también hay personajes con la función opuesta: tentar a los protagonistas y conseguir que claudiquen ante la corrupción mundana. Sin embargo, la mayoría de ellos no tienen formas extravagantes que sorprendan: mujeres, un paje, un ermitaño, o un enano.

El hecho de que el misterio de los prodigios no se elimine con el esclarecimiento de su significado, es decir, que la forma o la capacidad extravagante sean características intrínsecas de los personajes se justifica de la misma forma que los conceptos de misterio en *Arte de ingenio*. La solución corrobora el misterio propuesto, no lo deshace, y Gracián muestra de esta manera que la construcción de sí que implica el ser persona conlleva un continuo trabajo de perfeccionamiento a lo largo de la vida.

El misterio, la monstruosidad de los guías, es señal de que no se puede tener una visión cenital del laberinto y que el hallazgo de la salida requiere el concurso continuado de la voluntad. Pero a la vez, en la medida en que ellos hacen referencia al uso recto de potencias humanas, hacen ver al lector que pertrechado exclusivamente con sus medios es posible encontrar la salida del laberinto, siempre que estos se orienten hacia la virtud. Este es precisamente el significado del famoso aforismo 251 del *Oráculo manual*: “Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos. Regla de gran maestro, no hay que añadir comentario”. Esta máxima ignaciana, a la vez que protege a la esfera divina de cualquier injerencia crítica, convierte a la moral humana en un ámbito autónomo que debe producir sus propias reglas. No hay contradicción alguna en la medida en que la inspiración teológica «corona» este camino

de perfeccionamiento a la vez que lo fundamenta en la potencia creadora del ingenio⁵⁷². Además, esta idea se deduce de dos famosas posiciones gracianas: la relación paternofamiliar entre la divina Providencia y la fortuna⁵⁷³, y ejercicio de la virtud como único camino para la felicidad, una felicidad que no habita este mundo⁵⁷⁴.

Benito Pelegrín llama a los seres prodigiosos que guían correctamente a Critilo y Andrenio «auxiliares de la gracia»⁵⁷⁵. Dios concede los instrumentos para que el ser humano encuentre la salida del camino. Pero estos instrumentos no tienen que ver con revelaciones ni con la aparición de señales ultramundanas. Lo que se descubre en el desciframiento de los mencionados seres es que el hombre no está desamparado ya que ha sido dotado por Dios con las capacidades necesarias para encontrar por sí mismo el camino. Los prodigios son símbolos del correcto uso de capacidades humanas o de actitudes que de él se derivan: Quirón señala la necesidad de la sabiduría para el gobierno de sí, Egenio es el emblema de la connaturalidad del artificio para el ser humano, Argos indica el carácter imprescindible del examen de sí, Gerión confirma la importancia de la amistad en el camino de la vida, etc. Esta lectura se confirma por el sentido de la crisis *Moral anatomía del Hombre*. En ella Andrenio y Virtelia discuten sobre la función y el significado de cada una de las partes de la criatura humana. El peregrino cree en primera instancia que los elementos que componen este cuerpo llevan necesariamente al vicio y la corrupción. En cambio, Virtelia argumenta que un recto uso de ellos abre el camino de la virtud a este ser «criado para el Cielo»⁵⁷⁶. A pesar de que los protagonistas descubran que Felisinda ya no habita este mundo, el relato sirve como constatación de que una vida dirigida en su búsqueda, de acuerdo con la virtud, es exitosa. No en vano, como apunta Pelegrín, Andrenio y Critilo se embarcan en el puerto de «Hostia-Ostia» hacia la Isla de la Inmortalidad. Además, el hecho de que las dos primeras partes estén constituidas por

⁵⁷² En esta interpretación sigo la lectura propuesta en Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, pp. 145-147. Por su parte, Rivera García señala que la regla se refiere exclusivamente a medios. En el contexto de la Contrarreforma y a diferencia de otras órdenes, la Compañía Jesús se caracterizó por una amplia flexibilidad de medios humanos siempre al servicio de una estricta jerarquía de fines espirituales. Dicha posición provocó una actitud de permeabilidad con aquellas realidades que los jesuitas pretendían transformar, siendo particularmente reseñable el caso de la colonización americana, *cfr.* Rivera, «La religión de la conquista del mundo: aproximación al imperium mundi jesuítico», p. 72.

⁵⁷³ H, X-XI, 27-30; C, II, VI, 409.

⁵⁷⁴ C, II, VIII, 439.

⁵⁷⁵ Pelegrín, *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, p. 127.

⁵⁷⁶ C, I, IX, 189.

trece crisis, mientras que la tercera solo conste de doce, hace pensar que la ausencia de la trigésima simboliza la llegada al Cielo⁵⁷⁷.

La herencia ignaciana que puede recoger aquí Gracián nos reenvía a la *Meditación de dos banderas*, como ha reconocido Marcos en su estudio sobre la obra de Calderón. En los autos sacramentales de este autor se encuentran personajes cuya función es análoga a la aquí propuesta a colación de *El Criticón*: son símbolos que indican que «se trata de vencerse a sí mismo, hacer contra la propia sensualidad, luchar incesantemente contra el mundo y contra el enemigo de *natura humana*»⁵⁷⁸. En dicha meditación, Ignacio de Loyola identifica la vida con una batalla en la que se enfrentan dos capitanes, Cristo y Lucifer, con el objetivo de enseñar cómo ha de disponerse el creyente para «venir en perfección». Este último distribuye innumerables demonios por todo el mundo y les demanda tentar a los humanos con codicias, honores y «todos los otros vicios». Cristo envía a sus siervos y les encomienda que ayuden a los humanos a sobreponerse mediante la pobreza, el menosprecio del honor mundano, la humildad y «todas las otras virtudes». Para vencer la intención del demonio primero es necesario tener «conocimiento de los engaños del mal caudillo» y después demandar «ayuda para guardarse de ellos», «conocimiento de la vida verdadera» y «gracia» para imitar «al sumo y verdadero capitán»⁵⁷⁹. La afirmación graciana de que la vida es una milicia contra la malicia y el análisis propuesto de los guías apoyan esta hipótesis.

El carácter misterioso que define a todos los guías es de particular relevancia en el sentido general de la obra. En primer lugar señala que el trabajo para la conversión en persona es indefinido y requiere una superación constante. El objetivo buscado es convertirse en señor de sí mismo, lo que conlleva una conciencia crítica que subraye constantemente la distancia que separa de dicha meta. El camino de perfectibilidad solo es transitable si se tiene conocimiento de la propia precariedad con respecto al fin al que se aspira. En segundo lugar y con mayor trascendencia, la monstruosidad de estos auxiliares de la gracia muestra que los fundamentos de la realidad son insondables para el ser humano. La constatación de la retirada de Dios que se deriva de la inversión del mundo no lleva aparejada la conversión del sujeto humano en instancia definitiva de criterios de realidad ni de salvación.

⁵⁷⁷ Pelegrín, *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, p. 223.

⁵⁷⁸ Marcos B., *La ascética de los jesuitas en los autos sacramentales de Calderón*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1973, p. 41.

⁵⁷⁹ De Loyola, I., *Ejercicios espirituales*, De Dalmases, C. (ed.), Maliño, Sal Terrae, 2019, pp. 99-101.

Con respecto al conocimiento de la naturaleza Andrenio y Critilo afirman:

-Una cosa puedo asegurarte: que con que imaginé muchas veces y de mil modos lo que habría acá fuera, el modo, la disposición, la traza, el sitio, la variedad y máquina de cosas, según lo que yo había concebido, jamás di en el modo, ni atiné con el orden, variedad y grandeza de esta gran fábrica que vemos y admiramos.

-¿Qué mucho? -dijo Critilo-, pues si aunque todos los entendimientos de los hombres que ha habido ni habrá se juntaran antes a trazar esta gran máquina del mundo y se les consultara cómo había de ser, jamás pudieran atinar a disponerla; ¡qué digo el universo!: la más mínima flor, un mosquito, no supieran formarlos. Sola la infinita sabiduría de aquel supremo Hacedor pudo hallar el modo, el orden y el concierto de tan hermosa y perenne variedad⁵⁸⁰.

De forma análoga, la Fortuna parece injusta a los seres humanos porque los diseños de Dios son inaccesibles para ellos⁵⁸¹. Y en este mundo torcido el ser humano se enfrentará a ocasiones de las que solo podrá salir airoso si las descifra antes, lo que solo será posible gracias a la asistencia divina, que el libre albedrío y el uso correcto de sus facultades naturales hacen presentes en él. En esta línea, Hans Blumentberg ha señalado el nexo entre la necesidad de descifrar el mundo y descifrarse sí mismo:

El axioma de este «arte de vivir» generaliza [...] la forma de la experiencia humana, al decir que la mayoría de las cosas no son como uno las lee. [...] El nuevo «arte de descifrar» no solo es una contradefensa individual, sino que también significa un debilitamiento del mal uso de la autorrepresentación y del auto-ocultamiento⁵⁸².

En un contexto histórico donde la categoría de lo monstruoso está siendo relegada a concepciones quiméricas de la realidad faltas de una comprensión racional de la misma, Gracián la revaloriza. Frente a las tendencias hiperbólicas del racionalismo extremo, el misterio que caracteriza a monstruos y prodigios implica la concesión de prioridad a la realidad con respecto al sujeto. La realidad natural, la esfera del mundo humano y el sí mismo son instancias que exceden sistemáticamente la capacidad del sujeto para

⁵⁸⁰ C, I, I, 72-73.

⁵⁸¹ C, II, VI, 409.

⁵⁸² Blumentberg, H., «Codificación y desciframiento del mundo humano», en: *La legibilidad del mundo*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 119.

aprehenderlas. La monstruosidad señala por tanto la conciencia de esta subordinación⁵⁸³ y el trabajo que es necesario realizar para descifrarlo en la medida de lo humanamente posible y construir así el camino de la virtud. Lo monstruoso y lo prodigioso son los instrumentos con los que la filosofía graciana señala la imposibilidad de racionalizar mecánicamente la realidad, protegiendo la esfera de la libertad en tanto que presupuesto fundamental de la Contrarreforma.

B. Indisponibilidad del mundo: la ocasión

Los trabajos dedicados a la ontología del barroco en general, y a la de Gracián en particular, han destacado la presencia de una comprensión de la realidad como instancia proteica en continuo movimiento y diferir. Aquí nos preguntamos por la experiencia que tiene el sujeto graciano de un mundo así comprendido. El concepto que define el modo en el que el ser humano ha de enfrentarse a esta realidad en continuo proceso de cambio y creación es el de «ocasión».

Como ha puesto de manifiesto Ayala, en la literatura especializada ha sido habitual asociar la importancia de la ocasión en la obra de Gracián al casuismo jesuítico. Esta tesis se apoyaría en el hecho de que el autor fue profesor de Teología moral, materia que se ocupaba de esta cuestión de acuerdo con el programa de estudios de la Compañía. La casuística, disciplina que vivió un enorme desarrollo tras el Concilio de Trento, se ocupaba de discernir la aplicación de las reglas morales objetivas en los casos particulares. Fue una de las razones que motivaron las críticas de Pascal y los jansenistas a los jesuitas, pues suponía que la libertad de conciencia era anterior a la ley y que, ante situaciones inciertas, podía adoptarse un curso de acción siempre que se demostrara su probabilidad y se adujeran a su favor dos opiniones de personas autorizadas. No obstante, de aquí no se derivaba la necesidad de formar el juicio para enfrentarse a las situaciones concretas, sino más bien, un extenso cálculo de probabilidades: «la decisión del sujeto es mínima. La causa que la conciencia debe resolver es un litigio entre interpretaciones»⁵⁸⁴. En cambio, en Gracián, esta idea describe la primacía que todo

⁵⁸³ Patočka distingue dos concepciones del alma que producen una tensión en la modernidad. El alma cerrada es aquella que no encuentra límite alguno a su infinitud y se convierte en la reina de un mundo completamente escudriñado. Por el contrario, el alma cerrada es aquella que parte de la constatación para llegar por sí misma a la verdad, *cf.* Patočka, J., «Comenius et l'âme ouvert», en: *L'écrivain, son «object»*, P.O.L, París, 1990, pp. 101-127.

⁵⁸⁴ Ayala, J., «“Vivir a la ocasión”. El casuismo y la prudencia en Baltasar Gracián», en: *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, pp. 6-9. Para las lecturas que asocian el casuismo con la

proceder debe concederle a la realidad, sea cual sea la intención o el proyecto que se proponga, dado su carácter proteico. En este mismo sentido, Clément Rosset y Elena Cantarino han señalado que el sentido de «ocasión» en el autor barroco se acerca al significado del concepto griego «*kairós*», entendido como «momento oportuno» al que hay que atenerse ante la forma fugaz que adquiere la nueva experiencia de la realidad. La consecuencia que se deriva de ello es la imposibilidad de todo cálculo en la virtud de la prudencia⁵⁸⁵.

Con independencia de la matización que tiene lugar en la obra desde la formación de varones eminentes a la constitución de la persona, la consciencia del carácter subordinado del sujeto con respecto al movimiento de lo real se mantiene en todos los textos. El autor concede un valor central a este concepto en el aforismo 288 del *Oráculo manual*:

Vivir a la ocasión. El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan. No vaya por generalidades en el vivir, si ya no fuere en el favor de la virtud, ni intime leyes precisas al querer, que habrá de beber mañana del agua que desprecia hoy. Hay algunos tan paradójicamente impertinentes, que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía y no al contrario. Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión⁵⁸⁶.

Gracián hace hincapié en el error en el que incurre quien crea que el éxito de una acción depende de quién la pretende. Coherentemente, en *El Héroe*, concebido como «brújula de marear a la excelencia» para la formación de «un varón gigante, un varón máximo de inmortales hechos»⁵⁸⁷, a pesar de que el concepto de «ocasión» no aparece explícitamente, encontramos múltiples referencias a esta forma de proceder descrita en el *Oráculo*. Este varón ínclito, a pesar de ostentar prendas eminentes, como el fondo de juicio y la elevación de ingenio, el corazón de rey y el gusto relevante, ha de plegar su voluntad a los vaivenes de la fortuna. Gracián afirma que esta, descrita como «madre de

importancia concedida por Gracián a la ocasión, *cfr.* Tierno Galván, E. «El Político de Baltasar Gracián», en *Estudios de pensamiento político*, Madrid, Tucar, 1976, pp. 89-102.

⁵⁸⁵ Rosset, C., *La anti-naturaleza*, F. Calvo (trad.), Madrid, Taurus, 1999, p. 199; Cantarino, E. «Gracián a lo Jano (de la prudencia y de la ocasión)», en: *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, p. 20.

⁵⁸⁶ O, 255.

⁵⁸⁷ H, Aviso al lector.

contingencias», es hija de la Providencia. Sus juicios son «arcanos e inaccesibles» y mientras que con unos es «madre, con otros [es] madrastra». Frente a este carácter indómito, el autor sostiene que se observe la propia fortuna y quien la tenga en contra, «amaine en los empeños». Hay que saber distinguirla para «chocar o ceder en la competencia». La fortuna es «corsaria» y se trata de adelantarse a sus vaivenes incontrolables para no malograr el intento. Porque, justifica el autor, tan loable es un triunfo como una «bella retirada»⁵⁸⁸. De hecho, una de las características que definen el corazón de rey, símbolo del valor que lanza a la acción, es el ser «estómago de la fortuna» ante la dureza de sus consecuencias inesperadas⁵⁸⁹.

En *El Político*, dedicado a Fernando el Católico, «aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado»⁵⁹⁰, el valor de la ocasión es redoblado. El mayor rey hasta la fecha dio muestras de una gran astucia en la fundación de la mayor monarquía conocida, a la que no le dio cualquier principio, sino que la «formó». Hay diversos modos de fundar un imperio, pero Fernando se valió «siempre de la ocasión»⁵⁹¹. Tanto fue así que, si se observan algunos errores en su práctica, estos no se debieron al vicio o a la falta, sino a la necesidad de «contemporizar los efectos de la ocasión»⁵⁹². Es decir, como había explicado en *El Héroe*, el rey supo leer sabiamente que la realidad no permitía la victoria de su propósito y cedió en su empeño ante lo insuperable. Y por esta razón el «aforismo máximo de su política» es que «gobernó siempre a la ocasión», lo que permitió que llenara España de «triumfos y riquezas» y que adelantara a la «milicia y a la justicia»⁵⁹³. Y este tipo de gobierno sometido a la ocasión no es azaroso, sino que se remite a una gran capacidad que es seno de la prudencia y a su principal atributo, el «entender»⁵⁹⁴: Gracián lo describe como «el rey de mayor capacidad que ha existido, calificada con los hechos, ejercitada en tantas ocasiones»⁵⁹⁵. El saber del que hizo gala el rey incluye como uno de sus elementos decisivos la comprensión de que la ocasión es condición necesaria para el triunfo y que, por tanto, hay que ser consciente de que es la realidad la que ostenta el privilegio -incesantemente renovado- de conceder o impedir posibilidades.

⁵⁸⁸ H, 27-30.

⁵⁸⁹ H, 15.

⁵⁹⁰ P, 43.

⁵⁹¹ P, 46.

⁵⁹² P, 65.

⁵⁹³ P, 68.

⁵⁹⁴ P, 73.

⁵⁹⁵ P, 79.

El concepto de ocasión también tiene un rol central en *El Discreto*. Gracián describe la cordura como el seguro medio entre los desconfiados de sí y los plenamente satisfechos. Esta «cuerda intrepidez», descrita como «más ventajosa superioridad», «se apoya en la adecuada noticia de las cosas, del continuo manejo de los tiempos» y en ella no es suficiente la especulación, sino que se requiere «el continuo ejercicio». Este saber teórico y práctico que parte de una adecuada comprensión de la realidad es el que impide que se entre con «recelo en las ocasiones», es decir, es imprescindible para ser consciente de la actualidad de una oportunidad⁵⁹⁶. Posteriormente, la alegoría dedicada al «hombre de espera» confirma la función que Gracián asigna a la razón con respecto a la ocasión. En ella, la Espera camina por los campos del Tiempo, conducida por la Prudencia, hacia el palacio de la Ocasión. Su cometido es contener «los sentimientos para no traspasar nunca la razón y no descubrir cortedades de caudal»⁵⁹⁷. La razón yerra al no ser consciente de sus límites -diría Gracián-, al creer que la realidad está a su merced. El saber prudencial enseña que es el sujeto el que debe contemporizar sus acciones. Además, como ocurría en *El Héroe*, el caudal del que disfrute determinará en última instancia su capacidad para aceptar este carácter subordinado y servirse de él cuando la posibilidad se abra. Coherentemente, la facultad propia de la elección, el gusto, que supone «una adecuada comprensión de las circunstancias», encontrará su más alta realización en la «atención» a la ocasión⁵⁹⁸.

En el *Oráculo manual*, además del aforismo 288 ya mencionado, encontramos otros en los que la ocasión es la piedra angular del consejo prudencial. El carácter variable de la fortuna es uno de los aspectos en los que más incide el autor, por ejemplo, en los aforismos 38, 102 o 139. También aparece aquí el hombre de espera, que gracias a estar «atento a la ocasión» es capaz de ser señor de sí mismo y señor de los demás, continuando la alegoría comentada de *El Discreto*⁵⁹⁹. Sin embargo, el carácter incalculable e indómito de la realidad se inserta en la estructura misma de la obra. En una primera lectura de esta pueden observarse ciertas contradicciones o desajustes entre algunos aforismos gracianos. En diversos temas Gracián parece expresar posiciones diferentes. Por ejemplo, el aforismo 152 defiende «Nunca acompañarse con quien se le pueda deslucir» porque «para hacerse hay que acercarse a los eminentes. Una vez hecho, con los medianos». En cambio,

⁵⁹⁶ D, 49-51.

⁵⁹⁷ D, 54.

⁵⁹⁸ D, 81.

⁵⁹⁹ O, 132.

el 156 sostiene sobre los «amigos de elección» que uno es «definido [...] por los amigos que tiene», pues se hacen tras un «examen de su discreción, a prueba de la fortuna, graduados no solo de la voluntad, sino del entendimiento»⁶⁰⁰. También, a la vez que recomienda tener algún desliz «en el ingenio o en el valor» para conjurar la envidia⁶⁰¹, se desaconseja «tener días de descuido», ya que «siempre ha de estar a prueba el ingenio, la cordura y el valor» porque «suele ser estratagema de la ajena atención coger descuidado»⁶⁰². Valgan estos dos ejemplos para mostrar los enormes problemas que conllevaría un intento de sistematización de la ética graciana en un cuerpo cerrado y coherente de preceptos. Por otro lado, hay acuerdo entre los especialistas en que el número de aforismos que, en un principio, Gracián había proyectado era de cien. Sin embargo, finalmente este se incrementó hasta los trescientos finales. No obstante, a la luz de la multiplicidad interna de la que hace gala la obra, es posible pensar que la determinación última de su número es indiferente para el propósito de la obra. ¿A qué se debe esta sucesión constante de matices que no dejan de transformar los temas cada vez que vuelven a aparecer? Sin duda, el perspectivismo graciano juega un papel fundamental aquí. La influencia del estado afectivo del sujeto en sus juicios, «cada uno habla del objeto según su afecto»⁶⁰³, y la conciencia de la relación esencial del parecer con el ser de las cosas⁶⁰⁴ autorizan esta lectura. No hay que olvidar que esta diferencia está producida por la cosa misma, pues «todas tienen haz y envés»⁶⁰⁵, lo que nos reenvía a la ontología del poder graciana que da pie a una comprensión proteica de lo real. No obstante, de todos estos elementos lo que se deriva es la necesidad de que la prudencia tenga en cuenta la imposibilidad de objetivar la realidad y por tanto preverla, es decir, la necesidad de que se viva a la ocasión en su perpetuo diferir. Por esta razón, el número de aforismos adecuado para este proyecto es potencialmente infinito, pues el ser humano en el camino de realización de su ideal trascendente ha de habérselas con una realidad que, además de impedirselo⁶⁰⁶, no cesa de presentarse bajo la luz de un devenir constante. En consecuencia, como ha señalado Cantarino, el concepto de ocasión nos permite comprender el mundo en el que vive el sujeto barroco, ya que la necesidad de atenerse a

⁶⁰⁰ O, 185-188.

⁶⁰¹ O, 182.

⁶⁰² O, 243.

⁶⁰³ O, 226.

⁶⁰⁴ O, 156.

⁶⁰⁵ O, 225.

⁶⁰⁶ Cerezo, *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, pp. 318-319.

la ocasión se deriva del «modo fugaz» en el que la realidad se presenta⁶⁰⁷. Y en este sentido, Maravall apunta que la filosofía barroca no busca conjurar dicho carácter inasible a través de una medida que someta la realidad «galileanamente», sino «poner a la vista» o hacer manifiesto la condición de lo real⁶⁰⁸.

C. El concepto como comprensión de una realidad que se excede a sí misma

La actitud de cautela que Gracián recomienda ante la ocasión quizá pueda entenderse como la contrapartida de las consecuencias que se derivan del concepto. Como se ha comentado, este es «una primorosa concordancia, una armónica correlación entre los cognoscibles extremos, expresado por un acto del entendimiento»⁶⁰⁹, donde reluce la agudeza, «pasto del alma, ambrosía del espíritu»⁶¹⁰. Gracián declara explícitamente que la causa más importante de la agudeza es la propia materia: «la Materia es el fundamento del discurrir, sobre ella se levanta toda máquina de sutileza. Están ya en el objeto las agudezas, las proporciones y misterios: llega y levanta la caza el ingenio»⁶¹¹. ¿Cómo es posible que el ingenio sea una potencia inventiva y que a la vez las agudezas se encuentren ya en el objeto? En los estudios que, desde una óptica heideggeriana, Grassi ha dedicado a la filosofía del Humanismo, de la que Gracián es heredero, se ha demostrado que esta tradición de pensamiento recurre al lenguaje metafórico como un modo de pensar originario que descansa en una teoría de la verdad como *aletheia* que rebasa la distinción entre objetivo y subjetivo:

La tradición humanística [...] no parte del problema del ente y de su definición racional, sino del problema de la palabra y de su experiencia vital. Se trata de la palabra como experiencia originaria de la interpelación del ser en su historicidad, de la palabra que no es susceptible ni de ser explicada ni de encontrar una respuesta a través de la definición racional del ser. El originario pensar y hablar metafórico *no* es algo que surge de la *inventio*, de la similitud entre expresiones verbales, sino que procede del «descubrimiento» de lo que hay de común entre la interpelación del ser y su respuesta mediante la palabra significativa. Esta interpretación queda desvelada [*aletheia*] -pero a

⁶⁰⁷ Cantarino, «Gracián a lo Jano (de la prudencia y de la ocasión)», p. 20.

⁶⁰⁸ Maravall, J., *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 380. El autor defiende que la moral «acomodatícia» propia del Barroco encuentra su razón en la imposibilidad de insertar el acontecer en un esquema racional, por lo cual solo cabe atenerse al modo en el que la realidad se despliega.

⁶⁰⁹ A, 140.

⁶¹⁰ A, 136.

⁶¹¹ A, 426.

la vez encubierta- solo en el momento en que la interpretación del ente hace referencia a dicha interpelación, descubriendo el ente y encubriendo el ser en el «aquí» y «ahora». De ahí la necesidad de un lenguaje metafórico⁶¹².

El descubrimiento del terreno común entre el artificio conceptual y la cosa tiene carácter de acontecimiento y viene dado por la sistemática huida de lo real. Además, si atendemos a las figuras de la agudeza que Gracián expone, estas consisten en el establecimiento de relaciones imprevistas y sorprendentes que demuestran la «preñez» de la realidad⁶¹³, es decir, su rebasamiento cualitativo de cualquier previsión humana. Por ejemplo, los conceptos de correspondencia expresan una correlación que cuanto más «recóndita», «más ingeniosa»⁶¹⁴. O con más claridad, de los conceptos por encarecimiento, dice Gracián que «consiste su artificio en un encarecimiento ingenioso, debido a la ocasión, que en las extraordinarias ha de ser el pensar extraordinario». Su valor radica en que «poco es discurrir lo posible si no se trasciende a lo imposible»⁶¹⁵. Por tanto, es evidente que los conceptos no tienen como fin la reducción lógica con fines cognoscitivos de la realidad, sino mostrar el profuso movimiento de esta, que no cesa de desmentir la capacidad humana para predecirla. Esta idea se hace explícita en el estudio de las agudezas paradojas, a las que directamente llama «monstruos de la verdad». Con ellas el ingenio «funda soberanía» al «acreditar probabilidad [...] tan ardua como extravagante»⁶¹⁶. También es patente en los conceptos sentenciosos, «máxima operación de la racionalidad porque concurren en ella la perspicacia de la inteligencia y el acierto de la sindéresis», cuya verdad no puede ser sino «un desengaño prudente, sublime y recóndito»⁶¹⁷.

En este sentido hay que entender la preferencia de Gracián por la agudeza libre frente a la «ajustada a un discurso» o «encadenada a una traza»: «Un ingenio anómalo siempre fue mayor, porque ese deja llevar del ímpetu en el discurrir y de la valentía en el utilizar; el atarse a la prolijidad de un discurso y a la dependencia de una traza, le embaraza y le limita»⁶¹⁸. El ingenio funda soberanía no al representar exhaustivamente la

⁶¹² Grassi, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, p. 191.

⁶¹³ A, 166. Para un estudio de la importancia de las imágenes de la procreación en la cultura del Barroco, *cfr.* García Santo-Tomás, E., *Signos vitales. Procreación e imagen en la narrativa áurea*, Madrid, Iberoamericana: Vervuert, 2020.

⁶¹⁴ A, 147-148.

⁶¹⁵ A, 221.

⁶¹⁶ A, 232.

⁶¹⁷ A, 254.

⁶¹⁸ A, 375-376.

realidad según un sistema de reglas cerrado. Al contrario, da muestras de aumentar su potencial al descubrir mediante sus invenciones artificiosas que lo real es cualitativamente superior de lo que daba por sentado. El ingenio progresa impidiendo cualquier proyección previa y estando abierto a la creación de nuevas formas de comprensión de las realidades que dan forma al mundo. Esta idea ha llevado a comprender la cultura barroca como un «dispositivo de reespiritualización del mundo»⁶¹⁹. Para Gracián, lo real es, por principio, indisponible.

D. El papel de los otros

Una vez analizado el carácter indómito de la realidad, en esta sección se discute la supuesta primacía del sujeto como ente privilegiado. En Gracián no hay instancia trascendental que convierta al sujeto en *subiectum* porque este se encuentra de entrada inserto en la vida cotidiana y vulgar. Además, los problemas que se le plantean son de índole vital o práctico, como muestran las páginas de *El Criticón*. Sin embargo, a pesar de que el autor ha sido leído a veces como el defensor de una moral estratégica y utilitaria que reduce a todo ser a un medio para la consecución del éxito, lo cierto es que concede un papel fundamental a los otros sujetos. No solo el mundo no puede ser objetivado, sino que el resto de seres humanos tienen un papel constitutivo en la formación de la persona e incluso de los varones eminentes. A la vez, esta razón hace necesario matizar la tesis según la cual el sujeto graciano es un individuo solitario y en acecho, en analogía con el Estado⁶²⁰. Aurora Egido ha leído en Gracián un precedente de la sociable insociabilidad kantiana, en la medida en que en el autor aragonés no se encuentra la defensa de una individualidad cerrada sobre sí, sino la de otra que se pertreche con lo necesario para salir airoso de los envites de lo real⁶²¹. En esta preparación será necesario contar con los otros.

⁶¹⁹ De la Higuera, J., «La imagen barroca y la representación moderna», en: *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 78(300 Extra), 2022, pp. 1236-1237, <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.002>. En un sentido opuesto, Escribano defiende que Gracián no se ocupa de problemas trascendentales, sino de la cotidianidad, donde se cifra su carácter moderno, *cfr.* Escribano, M., «Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de ‘El Criticón’».

⁶²⁰ Maravall, *La cultura del Barroco*, p.331. Esta misma idea ha llevado a algunos especialistas a proponer la comprensión de la construcción de sí del barroco hispano como alternativa a algunas tendencias contemporáneas del cuidado de sí que expulsan el autoconocimiento aproximándose al cinismo; *cfr.* Barroso, Ó., «El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault», en: *Pensamiento*, 76 (290), 2020, pp. 679-96, <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i290.y2020.013>.

⁶²¹ Egido, A., «Gracián y los otros», en: *Bodas de Arte e Ingenio. Estudios sobre Baltasar Gracián*, Barcelona, Acantilado, 2014, p. 290.

En el aforismo 298 del *Oráculo manual*, Gracián afirma: «tres cosas hacen un prodigio, y son el don máximo de la suma liberalidad: ingenio fecundo, juicio profundo y gusto relevante jocundo»⁶²². Sin embargo, el cultivo de estas facultades necesita o al menos puede verse ayudado por los demás. Así, también en esta misma obra el autor afirma que es un «atajo para ser persona [...] saberse ladear», es decir, relacionarse. Esto se debe a que se comunican «las costumbres y los gustos. Pégase el genio, y aun el ingenio sin sentir»⁶²³. De hecho, el ser consciente de ello y obrar en coherencia es muestra de altura: «Los poderosos se acompañan de valientes de entendimiento que les sacan de aprietos y le aconsejan. Es una grandeza servirse de sabios. [...] El que no pueda alcanzar a tener la sabiduría en servidumbre, que la logre en familiaridad»⁶²⁴.

Incluso en *El Héroe*, cuando Gracián describe el gusto eminente como una de las características del varón deslumbrante, subraya: «Pégasen los gustos con la comunicación y es suerte topar con quien le tiene superlativo»⁶²⁵. También en *El Político* encontramos referencias a la inestimable ayuda que le prestaron al rey Fernando sus ministros, a los que supo elegir bien, y sobre todo la reina Isabel. Además, valora la suerte de aquellos monarcas cuyas madres los «forman» e «informan»⁶²⁶.

A partir de la publicación de *El Discreto*, cuando los conceptos gracianos a los que nos referíamos han sido definidos con mayor estabilidad, la función concedida a los otros sujetos es aumentada. Aquí se confiesa la suerte que implica encontrarse con hombres de genio e ingenio⁶²⁷, lo que se confirma al final de la obra con la culta repartición de la vida del discreto: «la primera [jornada] se ocupó de hablar con los muertos, la segunda con los vivos y la última, consigo mismo»⁶²⁸. En el *Oráculo manual* se afirma que uno es definido por los amigos que tiene⁶²⁹, que la vida sería un desierto sin ellos⁶³⁰ o que es necesario saberse ayudar⁶³¹. En *El Criticón* también aparece esta idea cuando Andrenio y Critilo se encuentran a Gerión, quien les confiesa que quien «no tiene

⁶²² O, 259.

⁶²³ O, 161.

⁶²⁴ O, 109-110.

⁶²⁵ H, 17. La importancia de la relación con los demás en la formación del gusto ha sido subrayada por Egido, *cfr.* Egido, A., «El arte de elegir», en: *Bodas de Arte e Ingenio. Estudios sobre Baltasar Gracián*, Barcelona, Acantilado, 2014, pp. 441-446.

⁶²⁶ P, 94.

⁶²⁷ D, 48.

⁶²⁸ D, 148.

⁶²⁹ O, 187.

⁶³⁰ O, 189.

⁶³¹ O, 194.

amigos está ciego», ya que «los tesoros del sabio no son los rubíes sino los amigos»⁶³². En el mismo sentido, Andreu Celma señala que en la filosofía graciana «el hombre se hace hombre tratando con los que son»⁶³³.

A este respecto, el autor discute en el *Oráculo* la afirmación atribuida a «los políticos» de que «antes loco con todos que cuerdo a solas». A este respecto, Gracián confiesa que se ha de vivir con los demás, aunque los ignorantes sean mayoría, porque para vivir a solas o se «ha de tener o mucho de Dios o todo de bestia». Por esta razón, matiza el principio afirmando que «antes cuerdo con los más que loco a solas»⁶³⁴. Pedro Cerezo ha dado el nombre de «sabiduría conversable» a esta comprensión de la formación de sí basada en el diálogo con los otros⁶³⁵.

E. Breve recapitulación: un gobierno diferente

El mundo graciano es indisponible por principio para el ser humano. Un componente esencial de la prudencia es tomar consciencia de ello y comportarse en consecuencia, es decir, obrar a la ocasión. Además, la operación del ingenio evita cualquier tentativa objetivadora propia de la razón, pues a cada paso inventa posibilidades inesperadas hasta el momento. Por otro lado, el supuesto aislamiento en el que quedaba sumido el sujeto cartesiano al convertirse en el primero de los entes es reiteradamente contestado por Gracián. Tanto en la tarea de llegar a ser persona, como en la formación de individuos singulares, el autor les otorga un papel fundamental a los otros.

La lectura aquí propuesta nos conduce a una nueva cuestión. Si el mundo al que se enfrenta el sujeto en Gracián no está a su disposición, sino que tiene que plegarse ante él, y si el papel de los otros es tan fundamental en la formación de sí, ¿a qué tipo de gobierno se refiere Gracián cuando lo establece como el objetivo de la virtud? El fin es aumentar el poder, triunfar, tener éxito o llegar a ser persona, es decir, desplegar todas las potencialidades que atesora el ser humano. También se encuentra el objetivo de ser señor de los demás seres, pero no de cualquier forma. Parece que es condición necesaria para ello respetar la autonomía ontológica de la realidad con respecto al sujeto. Si el Barroco puede pensarse como un dispositivo de reespiritualización del mundo, según lo expuesto

⁶³² C, 337-338.

⁶³³ Andreu, J., «Gracián, maestro del buen gusto», en: *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, p 4.

⁶³⁴ O, 174.

⁶³⁵ Cerezo, P., «Sabiduría conversable», en: *Conceptos: revista de investigación graciana*, 3, 2006, p. 12.

podríamos afirmar que uno de sus modos, al menos en Gracián, es la demostración de la dignidad ontológica de la realidad que impide que esta sea subsumida exhaustivamente por las categorías del pensamiento y por los deseos desbocados de dominio. Quizá en este sentido hay que interpretar el discurso que Dios dirige al hombre al comienzo de la crisis *El gran teatro del Universo*:

Mirad, advertid, sabed que al hombre lo he formado yo con mis manos para criado mío y señor vuestro, y, como rey que es, pretende señorearlo todo. Pero entiende, ¡oh hombre! [...], que esto ha de ser con la mente, no con el vientre; como persona, no como bestia. [...] Todo lo has de ocupar con el conocimiento tuyo y reconocimiento mío; esto es, reconociendo en todas las maravillas criadas las perfecciones divinas y pasando de las criaturas al Criador⁶³⁶.

La comprensión del sujeto que encontramos en Gracián se distancia de la comprensión tradicional del sujeto moderno en elementos fundamentales. Su estudio nos permite descubrir otras formas también modernas de entender la subjetividad, siguiendo la invitación que para nosotros implica hoy una relectura de *Los ensayos*.

⁶³⁶ C, 75.

Conclusiones

La presente tesis doctoral se ha planteado verificar la hipótesis de que la concepción de la subjetividad que se encuentra en la obra de Montaigne no responde a lo que se ha entendido en la historia de la filosofía por «sujeto moderno». Este se comprende a sí mismo como principio de la realidad y del conocimiento, y tiene un carácter estático e identitario. Ahora bien, tampoco puede comprenderse a partir de él. Se buscaba demostrar que el estudio de la subjetividad de *Los ensayos* ofrece una contribución significativa y novedosa a nuestra comprensión de la modernidad porque permite dejar atrás el marco de comprensión impuesto por el concepto «sujeto moderno», cuyas limitaciones han sido puestas de manifiesto por la crítica especializada. El sujeto de Montaigne se diluye, está en tránsito, y es imposible captarlo si no está en movimiento. Así, las características de la subjetividad de *Los ensayos* difieren radicalmente de las tradicionalmente atribuidas al «sujeto moderno» y abren la puerta al reconocimiento de otras formas de entender la modernidad. El estudio del sujeto en Montaigne nos permitiría hablar de una alternativa al sujeto moderno que también fuera moderna, un sujeto moderno otro.

Con dicho objetivo se han desarrollado los cinco capítulos que componen este trabajo. En el primero se han discutido las dos interpretaciones de *Los ensayos* más comunes a partir de los estudios de Horkheimer y Merleau-Ponty. Posteriormente se ha reconstruido la lectura de la filosofía de Montaigne como escritura de sí que es posible extraer del corpus de Foucault y la relación que el autor establece entre esta y la propuesta cartesiana. En el tercer capítulo se han extraído las consecuencias fundamentales de la lectura foucaultiana para la interpretación de *Los ensayos* como ejercicio de sí y se ha mostrado la importancia de la tradición del ejercicio también para la comprensión del proyecto de Descartes. Después de establecer este punto en común entre ambos autores, en el cuarto capítulo se ha defendido que el objetivo del ejercicio que Montaigne y Descartes realizan es inverso, de lo que se derivan distintas concepciones del sujeto y de su inserción en la realidad. Finalmente, en el capítulo quinto se ensaya la posibilidad de continuar esta línea de investigación en la filosofía de Baltasar Gracián.

En cuanto a su comprensión de la subjetividad, Horkheimer y las lecturas externas afirman que *Los ensayos* remiten a un sujeto como fuente primera, única e idéntica a sí misma. Desde esta perspectiva, el proyecto filosófico de *Los ensayos* se interpreta como

un instrumento al servicio de su función política, y de ahí su concepción del sujeto y su justificación escéptica. Así, defienden que el cambio y la inconstancia que se le atribuyen son elementos distorsionadores que buscan disimular la función fundante del sujeto que elimina cualquier referencia a la comunidad de la que forma parte. Merleau-Ponty, y con él las interpretaciones internas, ve en el escepticismo de Montaigne una nueva teoría de la verdad: la mutabilidad no es consecuencia de la impotencia humana a la hora de aprehender el mundo exterior, sino que es una característica misma de la realidad. A consecuencia de esto, Merleau-Ponty sostiene que el sujeto en Montaigne siempre es un ser concreto, cuya conciencia se halla ineludiblemente unida a su cuerpo y donde la experiencia de la duda elimina la búsqueda de una primera certeza. El ser humano vive la inestabilidad, la contradicción, tanto en el mundo como en sí mismo cuando su investigación se vuelve sobre sí. La subjetividad se configura a través del juego de las diferencias, de los retazos que la constituyen. De esta forma, para Merleau-Ponty el escepticismo de Montaigne no descansa en un sujeto idéntico a sí mismo y primero ontológicamente, sino que impregna al sujeto en tanto que inserto en un mundo en perpetuo cambio.

Ahora bien, siguiendo las indicaciones de Foucault, si interpretamos *Los ensayos* como una práctica de sí, el objeto del texto deja de ser la transmisión de un cierto contenido. A través de la obra, tanto el autor como el lector realizan una conversión de sí que les permite el acceso a una dimensión de verdad relativa al carácter o al *ethos*. En *Los ensayos*, el contenido veritativo está subordinado a la práctica de transformación de la propia vida. Montaigne se pone a prueba como consecuencia de la constatación del carácter de la realidad y como una forma particular de vivirlo. Su mirada no es defensiva, no busca la ataraxia; sino todo lo contrario, busca mimetizarse con lo real, darle a su vida la forma infundada de lo real. La empresa cognoscitiva solo es legítima si la digerimos, si la hacemos nuestra; el saber solo tiene sentido si mejora al alma, si el juicio se hace más sano, ya que nuestro oficio y nuestro arte es la vida.

Desde una lectura centrada en el ejercicio, la constatación de que la nota característica del mundo es el cambio permanente no paraliza la acción, sino todo lo contrario, lanza al sujeto a un ejercicio de sí que lo libera del dogmatismo, de todo repliegue identitario. Los pasajes en los que Montaigne se opone al cambio de las leyes, o de las costumbres, han de ser vistos como una crítica de la presunción, no como fruto de un tradicionalismo conservador. El autor de *Los ensayos* rechaza la vanagloria de todo aquel ser humano que piensa tener acceso privilegiado a una verdad que es inasible e

intenta transformar la realidad de acuerdo con ella, lo que no implica necesariamente la defensa activa de lo existente. Por otro lado, ante la inaccesibilidad de la verdad y la inestabilidad del mundo, el yo de carne y hueso se impone como punto de partida y de llegada de un pensamiento que no deja de experimentar la precariedad existencial. Es cierto que el punto ciego es el yo, pero un yo que manifiesta la imposibilidad de encontrar un lugar estable. *Los ensayos* aparecen así como un instrumento espiritual que busca transformar el carácter del sujeto, un «operador de transformación de la verdad en ethos». El objetivo principal de la obra es propiciar un estilo de vida fiel a dicho carácter contradictorio o problemático de lo real: la obra es el ejercicio de un sujeto que practica su transitar. La contradicción y la ambigüedad constitutivas de *Los ensayos* invitan a la apertura ante lo diferente y ante la inevitabilidad del cambio con la intención de que el lector viva una experiencia análoga al ser del sujeto y al ser de la realidad. El objetivo de *Los ensayos* es el buen vivir, como un estilo de vida fiel a la inestabilidad de lo real.

A su vez, esta lectura ha permitido discutir la posición atribuida por Foucault a Descartes en la historia del cuidado de sí. En contra de lo que la lectura foucaultiana sostiene, en el autor del *Discurso del método* la cuestión del cuidado no es olvidada, sino que precisamente la empresa de la reconstrucción del edificio del conocimiento para la búsqueda de la verdad es abordada como fruto de una decisión moral sobre la forma de vida.

No obstante, posteriormente se ha puesto de manifiesto que los puntos que comparten las filosofías de Montaigne y Descartes se enmarcan en una actitud inversa hacia lo real. Tanto en la filosofía de Montaigne como en la de Descartes el sujeto es la piedra angular de la experiencia de la realidad. Ahora bien, la filosofía cartesiana está movida por la búsqueda de principios lo más ciertos posibles en cada ámbito de la realidad que permitan la vida recta del individuo. En cambio, el pensamiento de Montaigne desmonta toda supuesta evidencia reduciéndola a constructo meramente humano, precario y circunstancial, en aras de reconducir la vida a su propia dimensión inconstante e incierta. La incomprendibilidad de Dios en Montaigne marca la imposibilidad de acceder a la verdad y a la ciencia, mientras que en Descartes es la condición de posibilidad. Consecuentemente, en el mundo de *Los ensayos* todo es posible pues nunca se tiene certeza de que la evidencia es adecuada. En cambio, Descartes afirma no conocer los límites de Dios, pero tiene certeza de que lo claro y lo distinto es verdadero en el campo teórico, de que forman parte de lo posible para Dios en la física y de que la certeza moral es la máxima que puede alcanzar en la vida práctica. Finalmente, en cuanto al

compuesto humano, en Descartes la unión es una noción primitiva cuya verdad está legitimada teológicamente y funciona como fundamento de la vida práctica, mientras que en Montaigne es un medio en el que se muestra la precariedad existencial propia del ser humano.

Finalmente, en la filosofía de Baltasar Gracián se ha encontrado un modelo de sujeto que, siendo moderno, no se comprende como primero de los entes y no entabla una relación de control con la realidad que habita. Su comprensión dinámica de la subjetividad va aparejada con una posición acerca de lo real como radicalmente indisponible. Esta se ha mostrado a través del papel que le concede a lo extraordinario, a la ocasión y al concepto. Por otro lado, la función crucial que concede a los otros sujetos en el gobierno de sí impide cualquier reducción de estos a medios.

De acuerdo con lo anterior es posible afirmar que un estudio filosófico de *Los ensayos* es hoy fundamental para comprender la pluralidad de la modernidad y sirve de puerta de entrada a una investigación más general que conecte su propuesta con otras también excluidas del canon tradicional. De esta forma, si durante los últimos años se ha puesto en duda que el sujeto cartesiano responda a lo que se ha denominado como «sujeto moderno», el sujeto de *Los ensayos* adquiere en la actualidad una relevancia crucial para la investigación filosófica. El estudio filosófico de la obra permite dejar atrás la lectura monológica y lineal de la filosofía moderna propia de la tradición y abrir una interpretación plural y diversa de la misma. En *Los ensayos* encontramos una aportación imprescindible para la identificación de una alternativa a dicho sujeto moderno, un sujeto moderno otro.

Apéndice

Résumé

Ce n'est qu'au dernier tiers du XXe siècle que les *Essais* de Montaigne ont commencé à être considérés comme une œuvre d'intérêt philosophique. Bien que de nombreux auteurs aient été influencés par ses idées ou les aient discutées, l'œuvre n'a pas occupé une place prépondérante parmi les grandes contributions à la discipline définies par les canons traditionnels de la philosophie.

L'absence de Montaigne dans la réflexion et l'évaluation philosophiques remonte aux premières reconstructions de l'histoire de la pensée moderne. Hegel, dont la conceptualisation de l'évolution de la philosophie a été d'une importance fondamentale, considère que les *Essais* ne font pas partie de l'histoire de la philosophie, mais appartiennent plutôt à la culture générale. Heidegger, quant à lui, ne mentionne jamais Montaigne, bien qu'il prenne ses distances avec la lecture hégélienne de la modernité. Alors que Hegel élève Descartes au rang de héros de la philosophie, Heidegger le considère comme une pièce fondamentale dans la constitution d'une erreur : il est une figure clé de l'histoire de la métaphysique, entendue comme onto-théologie, et de la pensée technique. On pourrait supposer que, de cette différence d'appréciation de la pensée cartésienne, Heidegger tirerait un jugement différent sur la philosophie de Montaigne. Cependant, la condamnation générale de la modernité par l'auteur allemand rend cette évaluation difficile et, de toute façon, on ne trouve aucune référence aux *Essais* dans son œuvre.

Par la suite, Montaigne a commencé à recevoir une plus grande attention de la part de la philosophie et la place que celle-ci lui accordait a peu à peu changé. Tout d'abord, Montaigne apparaît comme le penseur qui esquisse les questions auxquelles répond la philosophie cartésienne. Dans cette optique, les *Essais* exposent les défis auxquels la modernité doit faire face mais sans les résoudre et, par conséquent, l'œuvre est considérée comme une proposition suggestive mais stérile qu'il faut dépasser.

La révision de la modernité a également conduit à une lecture philosophique de Montaigne. Ce que l'on appelle « sujet moderne », identifié principalement avec le sujet cartésien, a été fortement critiqué. Certaines notes fondamentales lui ont été attribuées, comme le solipsisme, l'isolement, l'oubli du corps, etc. Dans ce contexte, le modèle de

subjectivité présent dans les *Essais* a été considéré par d'importants auteurs comme une alternative au sujet moderne.

Une nouvelle appréciation de la philosophie de Montaigne a été apportée par les recherches qui ont révisé l'image traditionnelle de Descartes. L'héritage fondamental de Montaigne dans la philosophie cartésienne a été mis en évidence. Ces études se sont éloignées de la vision linéaire et cumulative de l'histoire de la philosophie qui justifiait le récit du dépassement cartésien de la pensée de Montaigne ou qui voyait en ce dernier une ligne alternative à celle de la modernité. On a démontré que la modernité, vivement critiquée à l'époque contemporaine, est davantage plurielle que ne l'a montré la tradition et qu'une lecture féconde en est encore possible aujourd'hui.

On a également souligné le caractère partiel de l'image traditionnelle de Descartes. Des aspects non considérés comme appartenant à la modernité se sont révélés essentiels dans le système de l'auteur français et dans sa conception du sujet. En ce sens, les *Essais* de Montaigne se sont révélés être une ressource fondamentale pour la nouvelle compréhension de Descartes. Ainsi, il est possible de souligner que le « sujet moderne » dissocié, qui rompt la réalité et opère une réduction mathématique du réel, ne coïncide pas avec le sujet cartésien. Le concept de sujet moderne, qui a joué un rôle fondamental dans l'histoire de la philosophie et dans la critique de la modernité menée ces dernières années, ne rend pas justice à la proposition cartésienne, et la présence d'éléments caractéristiques de la philosophie de Montaigne dans l'œuvre de Descartes a offert les arguments les plus puissants en faveur de cette position. De plus, ce débat a placé l'œuvre de Montaigne au centre de la discussion sur la modernité ; on a considéré que la philosophie devait accorder à l'auteur une place centrale, non plus comme l'obstacle que la modernité surmonte, ni comme une alternative à celle-ci, mais comme une proposition philosophique moderne à part entière. En ce sens, il est possible d'affirmer que la philosophie de Montaigne n'est pas tant une alternative à Descartes que la porte d'entrée d'une lecture alternative de la modernité. Le sujet montaignien n'est pas une alternative au sujet cartésien, mais celui qui nous permet d'entreprendre une lecture alternative de ce qui a été considéré comme le sujet moderne.

Enfin, l'œuvre de Pedro Cerezo pose les bases d'une lecture alternative de la modernité qui la libère des restrictions de l'interprétation traditionnelle. Les voies de la modernité sont diversifiées, de sorte que la lecture linéaire et cumulative, qui identifie un canon proprement moderne construit dans une logique de dépassement et qui, en même temps, permet de caractériser des phénomènes prétendument antimodernes

contemporains de ce développement historique, n'est plus la seule possible. Selon l'auteur, la pensée de Montaigne et surtout la philosophie de la Renaissance et du Baroque espagnol permettent de reconnaître le caractère pluriel de la modernité et l'impossibilité de l'identifier au rationalisme. L'objectif n'est pas de démontrer leurs contributions respectives à un concept donné de la modernité, mais de découvrir à travers ces développements théoriques des éléments supposés non modernes qui nous permettent de transformer notre idée de la modernité. L'œuvre de l'auteur français exprime une conscience du pouvoir limité de la raison, ce qui conduit Montaigne à combattre la présomption comme l'une des pires maladies dans lesquelles l'être humain peut tomber. Il en découle une conception de la subjectivité toujours en mouvement, en raison de son caractère précaire et de son insertion dans un monde en perpétuel changement, et qui donne un rôle fondamental aux autres, y compris par le biais de l'amitié et du dialogue. Ces caractéristiques nous permettent de reconnaître dans les *Essais* une subjectivité dont les traits centraux diffèrent radicalement de ceux traditionnellement attribués au sujet moderne, mais qui en même temps ouvrent la porte à la reconnaissance d'autres manières de comprendre la modernité.

Ainsi, l'hypothèse que pose la thèse doctorale est la suivante : la conception de la subjectivité présente dans l'œuvre de Montaigne ne correspond pas à ce que l'on a considéré dans l'histoire de la philosophie comme le « sujet moderne », qui se comprend soi-même comme le point de départ de la réalité et de la connaissance, qui a un caractère statique et identitaire. Mais elle ne peut pas non plus être comprise à partir de celui-ci. L'étude de la subjectivité dans les *Essais* apporte une contribution significative et nouvelle à notre compréhension de la modernité. Cela permet de sortir du cadre de compréhension imposé par le concept de « sujet moderne », dont les limites ont été soulignées par la critique spécialisée. Le sujet de Montaigne se dilue, il est en transit, et il est impossible de l'appréhender s'il n'est pas en mouvement. Les caractéristiques de la subjectivité des *Essais* diffèrent radicalement de celles traditionnellement attribuées au « sujet moderne » et ouvrent la voie à la reconnaissance d'autres manières de comprendre la modernité. Ainsi, nous pourrions parler d'une alternative au sujet moderne qui est également moderne, un autre sujet moderne.

Afin de démontrer cette hypothèse, les objectifs généraux suivants ont été fixés : 1) montrer l'activité philosophique de Montaigne comme un exemple « d'exercice de soi » dans les termes de l'œuvre de Michel Foucault, d'où découle une conception du sujet cohérente avec celle des *Essais* ; 2) défendre une lecture des *Essais* en termes de

consubstantialité comme écriture de soi. Dans la mesure où l'œuvre défend une notion de sujet en transit permanent, cette perspective permet une compréhension plus profonde de sa proposition philosophique ; 3) décrire comment cette interprétation peut contribuer à une nouvelle lecture du sujet chez Descartes et 4) relier la subjectivité des *Essais* à une autre proposition moderne dans laquelle nous trouvons un sujet dynamique constitué par la différence, telle que celle de Baltasar Gracián.

Le travail est divisé en cinq chapitres. Le premier analyse les deux études monographiques sur la pensée de Montaigne qui ont ouvert la voie à sa discussion philosophique dans le contexte contemporain : « Lecture de Montaigne » de Merleau-Ponty et « Montaigne et la fonction du scepticisme » d'Horkheimer. Ces œuvres montrent qu'il est possible d'identifier les noyaux thématiques qui ont suscité le plus de débats dans les études sur Montaigne : le scepticisme, la politique et, enfin, la subjectivité. Nous arriverons ainsi à distinguer deux orientations interprétatives, l'une interne et l'autre externe. La première correspond à la position de Merleau-Ponty et privilégie l'approche métaphysique des *Essais*, voyant leur conception de la subjectivité et leur politique comme des effets qui découlent de celle-ci. La seconde, attribuée quant à elle à Horkheimer, interprète le projet philosophique des *Essais* comme un instrument au service de sa fonction politique, et donc de sa conception du sujet et de sa justification sceptique. En ce qui concerne sa compréhension de la subjectivité, Horkheimer et les lectures externes affirment que les *Essais* se réfèrent à un sujet en tant que source primaire, unique et identique à lui-même. Le changement et l'inconstance qui lui sont attribués sont des éléments déformants qui cherchent à masquer la fonction fondatrice du sujet qui élimine toute référence à la communauté dont il fait partie. En revanche, Merleau-Ponty et les interprétations internes défendent l'idée que le sujet chez Montaigne est toujours un être concret, dont la conscience est inéluctablement liée à son corps et où l'expérience du doute élimine la recherche d'une première certitude.

Le deuxième chapitre étudie la présence de Montaigne dans le corpus foucauldien. Descartes apparaît comme l'auteur qui, par un geste violent, expulse la folie du raisonnable et clôt la tradition de l'exercice de soi réactivée à la Renaissance. Chez Montaigne, en revanche, l'essai apparaît comme une technique de transformation continue de soi exercée par un sujet qui, face à l'impuissance de l'évidence à accéder à la vérité, ne peut que se soumettre à l'épreuve. La relation établie entre les deux auteurs dans le cadre de la philosophie foucauldienne nous permet de souligner l'importance d'une étude

philosophique des *Essais* afin d'interpréter le sujet de Montaigne dans une nouvelle perspective précieuse pour notre compréhension de la modernité.

Le troisième chapitre est consacré à l'exposition des caractéristiques fondamentales du sujet de Montaigne dans la perspective de l'écriture de soi ouverte dans le chapitre précédent. L'interprétation des *Essais* en tant qu'exercice de soi, compris dans la perspective du souci de soi, s'éloigne des perspectives internes et externes décrites ci-dessus. Le texte ne cherche pas à communiquer une vérité qui le précède, mais montre en action la transformation d'un sujet en transit qui cherche à convertir la vérité en *ethos*. C'est de cette manière qu'il faut comprendre l'allusion de Montaigne à la relation de consubstantialité entre son texte et lui-même. Si quelque chose définit ce sujet en constante évolution, c'est bien la façon dont il varie, tout comme son œuvre. L'interprétation de Foucault du souci de soi dans Descartes a été discutée par la suite. D'après ce qui a été démontré, il est possible d'affirmer que dans l'œuvre de l'auteur des *Méditations*, le travail sur soi joue un rôle fondamental et qu'envisager la philosophie comme un mode de vie est crucial pour comprendre son projet philosophique. Le « sujet moderne », supposé statique et détaché, ne répond pas au sujet cartésien, ni à la variété des propositions de sujets que l'on trouve dans la modernité.

Le quatrième chapitre montre qu'une vision non réductrice de la pensée cartésienne est compatible avec une lecture de Montaigne qui souligne l'originalité et la valeur intrinsèque du modèle de sujet que l'on trouve dans sa proposition philosophique. L'hypothèse que l'on cherche à vérifier à ce stade est que les objectifs avec lesquels les auteurs effectuent l'exercice de soi sont inversés. Les points communs entre les deux philosophies s'inscrivent dans une attitude inverse à l'égard du réel. Dans la philosophie de Montaigne comme dans celle de Descartes, le sujet est la pierre angulaire de l'expérience de la réalité. Or, la philosophie cartésienne est animée par la recherche des principes les plus sûrs possibles dans tous les domaines de la réalité, qui permettent à l'individu de mener une vie juste. La pensée de Montaigne, en revanche, démonte toute prétendue évidence en la réduisant à une construction purement humaine, précaire et circonstancielle, afin de renvoyer la vie à sa propre dimension inconstante et incertaine.

Enfin, le cinquième chapitre explore la possibilité de poursuivre cette ligne de recherche dans la philosophie de Baltasar Gracián. L'étude philosophique des *Essais* permet de sortir de la lecture monologique et linéaire de la tradition de la philosophie moderne et d'en ouvrir une interprétation plurielle et diversifiée. Dans ce dernier chapitre, nous nous demandons comment le sujet selon Gracián se démarque de la compréhension

traditionnelle du sujet moderne. L'être humain décrit par la pensée de Gracián est un sujet libre qui doit s'autodéterminer dans une optique moderne. Cependant, le mouvement par lequel cela s'opère ne passe pas par l'institution d'un *subiectum* qui devient la première des entités et qui, par conséquent, imposerait une conception de la vérité comme certitude. Le monde n'est pas non plus compris comme une image qui peut être calculée et dont l'exactitude est assurée par une projection anticipatrice. Au contraire, le monde selon Gracián est par principe inaccessible aux êtres humains. Une composante essentielle de la prudence est d'être conscient de cela et de se comporter en conséquence. Par ailleurs, la solitude et l'isolement dans lesquels le sujet cartésien était plongé en devenant la première des entités sont à plusieurs reprises contestées par l'auteur.

Conformément à ce qui précède, il est possible d'affirmer qu'une étude philosophique des *Essais* est aujourd'hui fondamentale pour comprendre la pluralité de la modernité et sert de porte d'entrée à une recherche plus générale qui relie sa proposition à d'autres qui ont également été exclues du canon traditionnel. Ainsi, si l'on a remis en cause ces dernières années l'idée selon laquelle le sujet cartésien correspondait à ce que l'on a appelé le « sujet moderne », le sujet des *Essais* acquiert aujourd'hui une pertinence cruciale pour la recherche philosophique. Nous trouvons dans cette œuvre une contribution essentielle à l'identification d'une alternative à ce sujet moderne, un autre sujet moderne.

Conclusion

Cette thèse doctorale s'est posée comme objectif de vérifier l'hypothèse selon laquelle la conception de la subjectivité que l'on trouve dans l'œuvre de Montaigne ne correspond pas à ce qui a été compris dans l'histoire de la philosophie comme le « sujet moderne ». Il se comprend lui-même comme point de départ de la réalité et de la connaissance, et il a un caractère statique et identitaire. Cependant, elle ne peut pas non plus être comprise à partir de celui-ci. Il s'agit de démontrer que l'étude de la subjectivité dans les *Essais* apporte une contribution significative et inédite à notre compréhension de la modernité, car elle permet de sortir du cadre de compréhension imposé par le concept de « sujet moderne », dont les limites ont été soulignées par la critique spécialisée. Le sujet de Montaigne se dilue, il est en transit, et il est impossible de l'appréhender s'il n'est pas en mouvement. Ainsi, les caractéristiques de la subjectivité des *Essais* diffèrent radicalement de celles traditionnellement attribuées au « sujet moderne » et ouvrent la porte à la reconnaissance d'autres manières de comprendre la modernité. L'étude du sujet chez Montaigne nous permet de parler d'une alternative au sujet moderne qui serait également moderne, un autre sujet moderne.

C'est dans cette perspective que les cinq chapitres qui composent cet ouvrage ont été élaborés. Dans le premier, les deux interprétations les plus courantes des *Essais* ont été discutées sur la base des études de Horkheimer et de Merleau-Ponty. Par la suite, nous avons reconstruit la lecture de la philosophie de Montaigne comme une écriture de soi qu'il est possible d'extraire du corpus de Foucault et du rapport que l'auteur établit entre celle-ci et l'approche cartésienne. Dans le troisième chapitre, nous avons tiré les conséquences fondamentales de la lecture de Foucault pour l'interprétation des *Essais* en tant qu'exercice de soi et nous avons montré l'importance de la tradition de l'exercice pour la compréhension du projet de Descartes. Après avoir établi ce point commun entre les deux auteurs, le quatrième chapitre a soutenu que le but de l'exercice auquel se livrent Montaigne et Descartes est inverse, et il en découle des conceptions différentes du sujet et de son insertion dans la réalité. Enfin, le cinquième chapitre explore la possibilité de poursuivre cette ligne de recherche dans la philosophie de Baltasar Gracián.

En ce qui concerne sa compréhension de la subjectivité, Horkheimer et les lectures externes affirment que les *Essais* se réfèrent à un sujet en tant que source primaire, unique et identique à lui-même. Dans cette perspective, le projet philosophique des *Essais* est

interprété comme un instrument au service de sa fonction politique, d'où sa conception du sujet et sa justification sceptique. Ainsi, elles défendent que le changement et l'inconstance qui lui sont attribués sont des éléments déformants cherchant à masquer la fonction fondatrice du sujet qui élimine toute référence à la communauté dont il fait partie. Merleau-Ponty, et avec lui les interprétations internes, voient dans le scepticisme de Montaigne une nouvelle théorie de la vérité : la mutabilité n'est pas une conséquence de l'impuissance humaine à appréhender le monde extérieur, mais une caractéristique de la réalité elle-même. Par conséquent, Merleau-Ponty défend l'idée que le sujet chez Montaigne est toujours un être concret, dont la conscience est inéluctablement liée à son corps et où l'expérience du doute élimine la recherche d'une première certitude. L'être humain fait l'expérience de l'instabilité, de la contradiction, tant dans le monde qu'en lui-même, lorsque sa recherche se tourne vers lui. La subjectivité se configure par le jeu des différences, des fragments qui la constituent. Ainsi, pour Merleau-Ponty, le scepticisme de Montaigne ne repose pas sur un sujet identique à lui-même et ontologiquement premier, mais imprègne le sujet intégré dans un monde en perpétuel changement.

Toutefois, selon les indications de Foucault, si nous interprétons les *Essais* comme une pratique de soi, l'objet du texte cesse d'être la transmission d'un certain contenu. À travers l'œuvre, l'auteur et le lecteur subissent une conversion de soi qui leur permet d'accéder à une dimension de vérité liée au caractère ou à l'*ethos*. Dans les *Essais*, le contenu véridique est subordonné à la pratique de la transformation de la vie en soi. Montaigne se met à l'épreuve à la suite de la prise de conscience du caractère de la réalité et en tant que manière particulière de la vivre. Son regard n'est pas défensif, il ne cherche pas l'ataraxie ; au contraire, il cherche à mimer le réel, à donner à sa vie la forme infondée du réel. L'entreprise cognitive n'est légitime que si nous la digérons, si nous la faisons nôtre ; la connaissance n'a de sens que si elle améliore l'âme, si le jugement devient plus sain, parce que notre fonction et notre art, c'est la vie.

Dans une lecture centrée sur l'exercice, la prise de conscience que la note caractéristique du monde est le changement permanent ne paralyse pas l'action, bien au contraire, elle lance le sujet dans un exercice de soi qui le libère du dogmatisme, de tout repli identitaire. Les passages dans lesquels Montaigne s'oppose au changement des lois ou des coutumes doivent être considérés comme une critique de la présomption, et non comme le fruit d'un traditionalisme conservateur. L'auteur des *Essais* rejette la vanité de tout être humain qui pense avoir un accès privilégié à une vérité insaisissable et qui tente de transformer la réalité en fonction de celle-ci, ce qui n'implique pas nécessairement la

défense active de ce qui existe. D'autre part, face à l'inaccessibilité de la vérité et à l'instabilité du monde, le moi de chair et de sang s'impose comme le point de départ et d'arrivée d'une pensée qui ne cesse d'éprouver une précarité existentielle. Il est vrai que le point aveugle est le moi, mais un moi qui manifeste l'impossibilité de trouver une place stable. Les *Essais* apparaissent ainsi comme un instrument spirituel qui cherche à transformer le caractère du sujet, un « opérateur de la transformation de la vérité en *ethos* ». L'objectif principal de l'œuvre est de favoriser un mode de vie fidèle à ce caractère contradictoire ou problématique du réel : l'œuvre est l'exercice d'un sujet qui pratique son cheminement. La contradiction et l'ambiguïté constitutives des *Essais* invitent à l'ouverture à la différence et à l'inévitabilité du changement, avec l'intention que le lecteur vive une expérience analogue à l'être du sujet et à l'être de la réalité. L'objectif des *Essais* est de bien vivre, en tant que mode de vie fidèle à l'instabilité du réel.

Cette lecture a également permis de discuter de la position attribuée par Foucault à Descartes dans l'histoire du souci de soi. Contrairement à ce que soutient la lecture foucauldienne, chez l'auteur du *Discours de la méthode*, la question du souci de soi n'est pas oubliée, mais l'entreprise même de reconstruction de l'édifice du savoir dans la recherche de la vérité est abordée comme le fruit d'une décision morale sur le mode de vie.

Cependant, il est apparu par la suite que les points communs aux philosophies de Montaigne et de Descartes s'inscrivent dans une attitude inverse à l'égard du réel. Dans la philosophie de Montaigne comme dans celle de Descartes, le sujet est la pierre angulaire de l'expérience de la réalité. Or, la philosophie cartésienne est animée par la recherche des principes les plus sûrs possibles dans tous les domaines de la réalité, qui permettent à l'individu de mener une vie juste. La pensée de Montaigne, en revanche, démonte toute prétendue évidence en la réduisant à une construction purement humaine, précaire et circonstancielle, afin de renvoyer la vie à sa propre dimension inconstante et incertaine. L'incompréhensibilité de Dieu chez Montaigne marque l'impossibilité d'accéder à la vérité et à la science, alors que chez Descartes elle en est la condition de possibilité. Par conséquent, dans le monde des *Essais*, tout est possible car on ne peut jamais être certain que les preuves sont suffisantes. En revanche, Descartes affirme ne pas connaître les limites de Dieu, mais il est certain que ce qui est clair et distinct est vrai dans le domaine théorique, qu'il fait partie de ce qui est possible pour Dieu en physique et que la certitude morale est la devise qu'il peut atteindre dans la vie pratique. Enfin, en ce qui concerne le composite humain, chez Descartes l'union est une notion primitive dont la vérité est

légitimée théologiquement et fonctionne comme fondement de la vie pratique, alors que chez Montaigne elle est un moyen de montrer la précarité existentielle de l'être humain.

Enfin, dans la philosophie de Baltasar Gracián, on trouve un modèle de sujet qui, tout en étant moderne, n'est pas compris comme la première des entités et n'établit pas de relation de contrôle avec la réalité qu'il habite. Sa compréhension dynamique de la subjectivité va de pair avec une position par rapport au réel comme radicalement indisponible. Cela a été démontré par le rôle qu'il donne à l'extraordinaire, à l'occasion et au concept. D'autre part, la fonction cruciale qu'il accorde aux autres sujets dans le gouvernement de soi exclut toute réduction de ces sujets à des moyens.

Conformément à ce qui précède, il est possible d'affirmer qu'une étude philosophique des *Essais* est aujourd'hui fondamentale pour comprendre la pluralité de la modernité et sert de porte d'entrée à une recherche plus générale qui relie leur proposition à d'autres qui ont également été exclues des canons traditionnels de la philosophie. Ainsi, si l'on a remis en cause ces dernières années l'idée selon laquelle le sujet cartésien correspondait à ce que l'on a appelé le « sujet moderne », le sujet des *Essais* acquiert aujourd'hui une pertinence cruciale pour la recherche philosophique. L'étude philosophique de l'œuvre permet de sortir de la lecture monologique et linéaire de la tradition de la philosophie moderne et d'en ouvrir une interprétation plurielle et diversifiée. Nous trouvons dans les *Essais* une contribution essentielle à l'identification d'une alternative à ce sujet moderne, un autre sujet moderne.

Bibliografía

- Adorno, T., «El ensayo como forma», en: *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 11-36.
- Allen, S., «The Cultivated Self: Self Writing, Subjectivity, and Debate» en: *Rhetoric Review*, 29(4), 2010, pp. 364-378, <http://www.jstor.org/stable/40997182>.
- Alquié, F., *Leçons sur Descartes. Science et métaphysique chez Descartes*, París, Table Ronde, 2005.
- Andreu J., «Gracián, maestro del buen gusto», en: *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, pp. 3-5.
- Arana, J., *Los filósofos y la libertad: necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Madrid, Síntesis, 2005.
- Aranguren, J., «La moral de Gracián», en: *Estudios literarios*, Editorial Círculo de Lectores, Madrid, 1976, pp. 169–200.
- Arbib, D., «Le moi cartésien comme troisième livre. Note sur Montaigne et la première partie du Discours de la méthode», en : *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74(2), 2012, pp. 161–180, <https://doi.org/10.3917/rmm.122.0161>.
- Ayala, J., «“Vivir a la ocasión”. El casuismo y la prudencia en Baltasar Gracián», en: *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, pp. 6-9.
- Ayala, J., «Ingenio, causa principal de la agudeza y complemento del juicio», en: *Conceptos: Revista de Investigación Graciana*, 1, 2004, pp. 115-132, https://ruc.udc.es/dspace/bitstream/handle/2183/17763/Conceptos_1_2004_115-132.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- Ayala, J., «Un arte para el ingenio: el desafío de Gracián», en: García Casanova, J. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2003, pp. 247-274.
- Ayala, J., *Gracián: vida, estilo y reflexión*, Madrid, Cincel, 1987.
- Balsamo, J., «Le destin éditorial des “Essais” (1580-1598)», en: Montaigne, M., *Les Essais*, Balsamo, J., Magnien, M. y Magnien-Simonin, C. (eds.), París, Gallimard, 2007, pp. XXXII – LV.
- Barroso, Ó., «Descartes en el último Foucault. A propósito del supuesto abandono de la filosofía como forma de vida», en: *Anuario filosófico*, en prensa.

- Barroso, Ó., «El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último foucault», en: *Pensamiento*, 76 (290), 2020, pp. 679-96, <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i290.y2020.013>.
- Barroso, Ó., «El humanismo en la filosofía de Pedro Cerezo», en García Casanova, J. F., y Vallejo, A. (eds.), *Crítica y meditación. Homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2013, pp. 85-143.
- Barroso, Ó., «La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39, 2022, pp. 203-213, <https://doi.org/10.5209/ashf.77917>.
- Barroso, Ó., «Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el Barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana», en: *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en historia de las ideas*, 11, 2017, pp. 29-46. <https://doi.org/10.5209/inge.58300>.
- Baudry, H., *Le dos de ses livres: Descartes, a-t-il lu Montaigne?*, París, Honoré Champion, 2015.
- Bayod, J., «Montaigne ‘chef de part’: sobre el capítulo ‘De la modération’ de los Ensayos», en: *Pensamiento*, 69(258), 2013, pp. 131-148, <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/973>.
- Blumemberg, H., «Codificación y desciframiento del mundo humano», en: *La legibilidad del mundo*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 113-124.
- Boehm, O., «Freedom and the Cogito», en: *British Journal for the History of Philosophy*, 22(4), 2014, pp. 704–724, <https://doi.org/10.1080/09608788.2014.962477>.
- Bouchilloux, H., «Montaigne, Descartes: vérité et toute-puissance de Dieu», en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 134(2), 2009, pp. 147–168, <https://doi.org/10.3917/rphi.092.0147>.
- Brahmi, F., «Conscience et raison: l'humanité chez Montaigne et Descartes», en: Panichi, N., Raghianti, R., y Savorelli, A., (eds.), *Montaigne contemporaneo*, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 159-174.
- Brahmi, F., *Le scepticisme de Montaigne*, París, PUF, 1997.
- Brunschvig, L., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, Éditions de la baconnière, 1942.
- Calhoun, A., *Montaigne and the Lives of the Philosophers. Life Writing and Transversality in the Essais*, Newark, University of Delaware Press, 2015.

- Cantarino, E., «Gracián a lo Jano (de la prudencia y de la ocasión)», en: *Ínsula. Revista de letras y ciencias humanas*, 655-656, 2001, pp. 19-20.
- Carneiro, A., «Spiritual exercises and parrhesia in Montaigne's Essays» en: *Revista de filosofía Aurora*, 23(32), 2011, pp. 113-129.
- Carraud, V., «De l'expérience: Montaigne et la métaphysique», en: Carraud, V., y Marion, J-L. (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, pp. 49-87.
- Carraud, V., «L'imaginer inimaginable: le Dieu de Montaigne», en: Carraud, V., y Marion, J-L. (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, pp. 137-171.
- Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. Vol. I*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Cave, T., *The Cornucopian Text. Problems of Writing in French Renaissance*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Céard, T., «Montaigne anatomiste», en: *Cahiers de l'AIEF*, 55(1), 2003, pp. 299-315. <https://doi.org/10.3406/CAIEF.2003.1501>.
- Cerezo, P., «Al sur del pensamiento. Meditarranismo y latinidad», en Mora, J. L., Lara, M. C., Barroso, Ó., Trapanense, E., y Xavier Agenjo, X., (eds.), *Filosofías del sur. Actas de las XI Jornadas Internacionales de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, Departamento de Filosofía II (Universidad de Granada), Asociación de Hispanismo Filosófico, 2015, pp. 23-50.
- Cerezo, P., «De la existencia ética a la ética originaria», en Duque, F. (ed.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991, pp. 11-79.
- Cerezo, P., «El ensayo en la crisis de la modernidad», en: *Pensar en Occidente. El ensayo español hoy*, Madrid, Centro de las Letras Españolas, 1991, pp. 35-59.
- Cerezo, P., «El espíritu del ensayo», en García Casanova, J. F., (ed.), *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*, Granada, Comares, 2000, pp. 1-32.
- Cerezo, P., «Pensar en español», en *Claves y figuras del pensamiento hispánico*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012, pp. 15-30.
- Cerezo, P., «Sabiduría conversable», en: *Conceptos: revista de investigación graciana*, 3, 2006, pp. 11-31.
- Cerezo, P., *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2015.

- Cerezo, P., *El Quijote y la aventura de la libertad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.
- Checa, J., «Figuraciones de lo monstruoso: Quevedo y Gracián», en: *La Perinola: Revista de Investigación Quevediana*, 2, 1997, pp. 195-214, <https://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/figuraciones-de-lo-monstruoso--quevedo-y-gracin-0/>.
- Checa, J., *Gracián y la imaginación arquitectónica: espacio y alegoría de la Edad Media al Barroco*, Potomac, Scripta Humanistica, 1986.
- Comte-Sponville, A., «Montaigne cynique?», en: *Revue Internationale de Philosophie*, 46, 181(2), 1992, pp. 234–279, <http://www.jstor.org/stable/23949516>.
- Comte-Sponville, A., *Montaigne y la filosofía*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Conche, M., *Montaigne et la philosophie*, París, PUF, 1996.
- Conche, M., *Montaigne ou la conscience heureuse*, París, PUF, 2002.
- David, J., «Quelques aspects démocratiques de la philosophie de Montaigne», en: *Modern Languages Notes*, 56(7), 1941, pp. 584-592. <https://doi.org/10.2307/2911403>.
- De la Higuera, J., «El “Quijote” de Pedro Cerezo, o la otra modernidad», en: *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 75(286), 2020, p. 1304. <https://doi.org/10.14422/pen.v75.i286.y2019.014>.
- De la Higuera, J., «El lugar del ensayo», en: García Casanova, J., (ed.), *El ensayo, entre la filosofía y la literatura*, Granada, Comares, 2000, pp. 33-66.
- De la Higuera, J., «Estudio preliminar», en: Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. IX-LXVII.
- De la Higuera, J., «La imagen barroca y la representación moderna», en: *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 78(300 Extra), 2022, pp. 1231-1257, <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.002>.
- De la Higuera, J., «La imagen barroca y la representación moderna», en: *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 78(300), 2022, pp. 1232-1234. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i300.y2022.002>.
- De la Higuera, J., «Lo insoportable de la verdad», en: García Casanova, J. (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2003, pp. 303-342.
- De la Higuera, J., *Lectura de Gracián. Agudeza y Arte de ingenio. Protocolo presentado en el Seminario sobre «El mundo del barroco» en la Universidad de Granada* (inédito), 2000.
- De Loyola, I., *Ejercicios espirituales*, De Dalmases, C. (ed.), Maliño, Sal Terrae, 2019.

- De Souza, T., «Regard sur soi, l'esprit qui connaît: figures de la subjectivité chez Montaigne et Descartes», en: *Montaigne Studies*, 25, 2013, pp. 31-38.
- Defaux, G., «Readings of Montaigne», en: *Yale French Studies*, 64, 1983, pp. 73-92.
- Defaux, G., *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*, París, Champion, 1987, pp. 180-186.
- Defaux, G., *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*, París, Champion-Slatkine, 1987.
- Deleuze, G., *La subjetivación: curso sobre Foucault. Tomo III*, trad. P. Ires y S. Puente, Cactus, Buenos Aires, 2015.
- Desan, P., «Réflexions sur la postérité philosophique et politique de Montaigne», en: *Taula, Quaderns de Pensament*, 44, 2012, pp. 13-24, <https://raco.cat/index.php/Taula/article/view/273347>.
- Desan, P., *Montaigne: a life*, Princeton, Princeton University Press, 2017.
- Descartes, R., *Correspondencia sobre la moral y la libertad*, Lomba, P., (ed.), Tecnos, Madrid, 2020.
- Descartes, R., *Discurso del método*, trad. E. Bello, Madrid, Tecnos, 2008.
- Descartes, R., *Las pasiones del alma*, trad. J. Martínez y P. Andrade, Madrid, Tecnos, 1997.
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. V. Peña, Madrid, Alfaguara, 1977.
- Descartes, R., *Œuvres complètes*, Adam, C., y Tannery, P., (eds.), París, J. Vrin, 1975.
- Descartes, R., *Los principios de la filosofía*, trad. G. Quintas, Barcelona, RBA, 2002.
- Deza, A., «Gracián y el concepto de alegoría. Verdad y agudeza en el Criticón», en: *Conceptos: Revista de Investigación Graciana*, 1, 2004, pp. 157-178, <https://core.ac.uk/download/pdf/75988372.pdf>.
- Egido, A., «El arte de elegir», en: *Bodas de Arte e Ingenio. Estudios sobre Baltasar Gracián*, Barcelona, Acantilado, 2014, pp. 441-446.
- Egido, A., «Gracián y los otros», en: *Bodas de Arte e Ingenio. Estudios sobre Baltasar Gracián*, Barcelona, Acantilado, 2014, pp. 252-290.
- Egido, A., *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001.
- Escribano, M., «Baltasar Gracián y los límites de la modernidad filosófica. Una lectura actual de 'El Criticón'», en: *Hipogrifo. Revista de Literatura y Cultura Del Siglo de Oro*, 6(2), 2018, pp. 581-620, <https://doi.org/10.13035/H.2018.06.02.42>.

- Estrada, J., *La teoría crítica de Marx Horkheimer*, Granada, Universidad de Granada, 1990.
- Faye, E., «Descartes, the Humanists, and the Perfection of the Human Being», en: Muratori, C., y Paganini, G., *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, Cham, Springer, 2016, pp. 155-167. https://doi.org/10.1007/978-3-319-32604-7_9.
- Ferrari, E., *Montaigne: une anthropologie des passions*, Paris, Garnier, 2014.
- Fontana, B., *Montaigne en politique*, Marsella, Agone, 2013.
- Force, P., «Montaigne and the Coherence of Eclecticism» en: *Journal of the History of Ideas*, 70(4), 2009, pp. 523–544.
- Fortanet, J., «Anatomía de la monstruosidad: la figura del monstruo como objeto de la mirada médico-anatómica moderna», en: *Asclepio*, 67(1), 2015, p. 88, <https://doi.org/10.3989/asclepio.2015.14>.
- Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil, 2001.
- Foucault, M. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2012.
- Foucault, M., «À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 383-411.
- Foucault, M., «Alexandre Koyré: La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli», en: *Dits et écrits (vol. I)*, Paris, Gallimard, pp. 170-171.
- Foucault, M., «L'écriture de soi», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 415-430.
- Foucault, M., «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 708-729.
- Foucault, M., «L'homme est-il mort?», en: *Dits et écrits (vol. I)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 540-544.
- Foucault, M., «Le retour de la moral», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 696-707.
- Foucault, M., «Les mots qui saignent», en: *Dits et écrits (vol. I)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 424-427.
- Foucault, M., «Mon corps, ce papier, ce feu», en: *Dits et écrits (vol. II)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 254-281.

- Foucault, M., «Qu'est-ce que les Lumières?», en: *Dits et écrits (vol. IV)*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 562-578.
- Foucault, M., *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Paris, Vrin, 2017.
- Foucault, M., *Discours et vérité. Précédé de La parrésia*, Paris, Vrin, 2016.
- Foucault, M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris, Gallimard, 2012.
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018.
- Foucault, M., *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013.
- Foucault, M., *Le discours philosophique*, BnF, NAF 28730, boîte 58, dossier 1, 1966.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Foucault, M., *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015.
- Foucault, M., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Gallimard, 2004.
- Frame, D., *Montaigne. Une vie, une œuvre*, Paris, Classiques Garnier, 2018.
- Fujita, K., «La naissance du cogito», en: Lorenzini, D., y Sforzini, A., (eds.), *Un demi-siècle d'Histoire de la Folie*, Paris, Éditions Kimé, 2013, pp. 103-116.
- García Gibert, J., «Artificio: una segunda naturaleza», en: *Conceptos: Revista de Investigación Graciana*, vol. 1, 2004, pp. 13-33, <https://core.ac.uk/download/pdf/75988365.pdf>.
- García Gibert, J., «El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián», en: Grande, M., y Pinilla, R., (eds.), *Gracián: Barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004, pp. 69-101.
- García Santo-Tomás, E., *Signos vitales. Procreación e imagen en la narrativa áurea*, Madrid, Iberoamericana: Vervuert, 2020.
- Gide, A., «Montaigne», en: *The Yale Review*, 28, 1938, pp. 572-593.
- Gilson, É., «Commentaire historique», en: Descartes, R., *Discours de la méthode*, Paris, J. Vrin, 1925, pp. 79-477.
- Gontier, T., «Absolutisme théologique et auto-affirmation de l'homme chez Descartes et chez Blumenberg », en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 73(1), 2012, pp. 65-78, <https://doi.org/10.3917/rmm.121.0065>.

- Gontier, T., «De la ‘Regula Veritatis’ à l’existence des corps. Figures de la veracité divine», en : *Rivista di storia della filosofia*, 55(3), 2000, p. 351–372, <http://www.jstor.org/stable/44024267>.
- Gontier, T., «Le corps humain est-il une machine ? : automatisme cartésien et biopouvoir», en : *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, 126(1), 2001, pp. 27–53, <https://doi.org/10.3917/rphi.011.0027>.
- Gontier, T., «Mathématiques et science universelle chez Bacon et chez Descartes», en : *Revue d’histoire des Sciences*, 59(2), 2006, pp. 285-312, <https://doi.org/10.3917/rhs.592.0285>.
- Gontier, T., «Prudence et sagesse chez Montaigne», en : *Archives de philosophie*, 75(1), 2012, p. 113–130, <https://doi.org/10.3917/aphi.751.0113>.
- González Romero, F., *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012.
- Gracián, B., *El Político don Fernando el Católico*, Sánchez Laílla, L (ed.), Córdoba, Almuzara, 2010.
- Gracián, B., *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, Blanco, E. (ed.), Madrid, Cátedra, 2018.
- Gracián, B., *Arte de ingenio. Tratado de la Agudeza*, Blanco, E. (ed.), Cátedra, Madrid, 2018.
- Gracián, B., *El Comulgatorio*, Sánchez Laílla, L (ed.), Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003.
- Gracián, B., *El Héroe. El Discreto*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.
- Gracián, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, Blanco, E. (ed.), Cátedra, Madrid, 2019.
- Grassi, E., *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, trad. M. Canet, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Gros, F., *Foucault y la locura* (H. Pons, trad.), Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- Guenancia, P., «Foucault / Descartes : La question de la subjectivité», en : *Archives de Philosophie*, 65(2), 2002, pp. 239–254, <https://doi.org/10.3917/aphi.652.0239>
- Guerrier, O., «De l’œuf à la poule. L’essai montaignien : la vie, la pensée, l’écriture », en: Née., P., (ed.), *Naissance de la critique littéraire et de la critique d’art dans l’essai*, Paris, Classiques Garnier, 2019, pp. 35-50.

- Guerrier, O., «Le Socrate de Foucault et le ‘socratisme’ de Montaigne. Autour de la Parrhêsia», en: Gontier, T., y Mayer, S., (eds.), *Le Socratisme de Montaigne*, París, Classiques Garnier, 2010, pp. 57–69.
- Guerrier, O., «Michel Foucault et Montaigne: affinités et évitement», en: Panichi, N., Raghianti, R., y Savorelli, A., (eds.), *Montaigne contemporaneo*, Pisa, Edizioni Della Normale, 2011, pp. 259–272.
- Hardt., M y Negri, A., *Imperio*, trad. A. Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, trad. M. Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2009.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía II*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Hegel, G.W.F., *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, trad. J.L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988.
- Hegel, G.W.F., *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. M. Paredes, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- Heidegger, M., «La época de la imagen del mundo», en: *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2010, pp. 63-90.
- Heidegger, M., *Nietzsche (segundo tomo)*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.
- Hidalgo-Serna, E., *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián*, M. Canet (trad.), Barcelona, Anthropos, 1993.
- Hoffmann, G., *Montaigne's Career*. Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- Horkheimer, M., «Montaigne y la función del escepticismo», en: *Teoría Crítica*, trad. J. del Solar, Barcelona, Seix Barral, 1938, pp. 9-75.
- Kambouchner, D., *Descartes n'a pas dit*, París, Les Belles Lettres, 2015.
- Keohane, N., *Philosophy and the State in France. The Renaissance to the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- Koyré, A., «Introduction», en: Descartes, R., *Philosophical Writings*, Ascombe, E., y Geach, P. (ed.), Indianápolis, The Bobbs-Merrill Company, 1971, pp. VII-XLIV.

- Krause, V., «Confession or Parrhesía? Foucault after Montaigne», en: Zalloua, Z. (ed.), *Montaigne After Theory, Theory After Montaigne*, Seattle, University of Washington Press, 2009, pp. 142–160.
- Kushner, E., «Conclusions», en: Kushner, E. (ed.), *La problématique du sujet chez Montaigne*, París, Honoré Champion, pp. 171-183.
- Larmore, C., «Un scepticisme sans tranquillité: Montaigne et ses modèles antiques», en : Carraud, V. y Marion, J. (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, pp. 15–31.
- Laursen, J., «Michel de Montaigne and the Politics of Skepticism», en: *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 16(1), 1989, pp. 99–133, <https://www.jstor.org/stable/41298908>.
- Lázaro, R., «Descartes y las Pasiones del alma», en: *Cauriensia*, 7, 2012, pp. 249–257, https://dehesa.unex.es:8443/bitstream/10662/2624/1/1886-4945_7_249.pdf.
- Lázaro, R., «El escepticismo moderno de Montaigne», en: *Daimon. Revista internacional de Filosofía*, Suplemento 1, 2007, pp. 89-95, <https://revistas.um.es/daimon/article/view/120821/113551>.
- Lázaro, R., «La vida práctica en Montaigne y Descartes», *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 14, 2009, pp. 159-77. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3121263.pdf>.
- Llinàs, J. (ed.), *Guía Comares de Montaigne*, Granada, Comares, 2020.
- Llinàs, J., «La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida» en: *Ingenium, Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*, 11, 2017, pp. 87–102, <http://dx.doi.org/10.5209/INGE.58327>.
- Llinàs, J., «La philosophie comme forme de vie : un Descartes montaignien?», en: *Montaigne Studies*, 25, 2013, pp. 169-76. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-07023-8.p.0169>.
- Llinàs, J., «Los *Essais* como escritura filosófica y pregunta por la identidad personal», en: *Daimon, Revista de filosofía*, 37, 2006, pp. 59-71, <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15451>.
- Llinàs, J., «Los límites del racionalismo en Descartes», en: *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, 59, 2017, pp. 11-33, <http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1180>.

- Llinàs, J., «Sobre el concepto de filosofía y experiencia en Montaigne, y su repercusión en Descartes», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 2013, pp. 71-84. <https://summa.upsa.es/high.raw?id=0000032431&name=00000001.original.pdf>.
- Lomba, P., «De la historiografía del arte a la historia de la filosofía. Ontología y Barroco en ‘El Criticón’ de Gracián», en: *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24, 2015, pp. 137-168, <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/47789>.
- Lorenzini, D., «Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault’s Readings of Descartes’ Meditations», en: *Theory, Culture & Society*, 40(1–2), 2023, pp. 139–159, <https://doi.org/10.1177/0263276420980510>.
- Luque, Á. «Literature of the Self in Foucault: Parrhesia and Autobiographical Discourse» en: *CLCWeb: Comparative Literature and Culture*, 20.4, 7, 2018, <https://doi.org/10.7771/1481-4374.3358>.
- Maia Neto, J., «Le probabilisme académicien dans le scepticisme français de Montaigne à Descartes», en : *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*, 138(4), 2013, pp. 467–484, <https://doi.org/10.3917/rphi.134.0467>.
- Maravall, J., *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Marcos, B., *La ascética de los jesuitas en los autos sacramentales de Calderón*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1973.
- Marichal, J., «Montaigne en España», en: *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 7 (1/2), 1953, pp. 259–278.
- Marion, J-L., *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, A. García Mayo (trad.), Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Marion, J-L., *Sur la pensée passive de Descartes*, París, PUF, 2013.
- Marion, J-L., *Sur la théologie blanche de Descartes : analogie, création des vérités éternelles et fondement*, París, Presses Universitaires de France, 1991.
- Marion, J., «A propos d’une sémantique de la méthode», en : *Revue Internationale de Philosophie*, 103(1), 1973, pp. 37–48.
- Martin, J., «The Confessions of Montaigne», en: *Religions*, 3, 2012, pp. 950–963, <https://doi.org/10.3390/rel3040950>.
- Maskell, D., «Quel est le dernier état authentique des Essais de Montaigne?», en: *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 40(1), 1978, pp. 85-103.

- Melehy, H., *Writing cogito: Montaigne, Descartes, and the institution of the modern subject*, Albany, State University of New York Press, 1997.
- Merleau-Ponty, M., «Lectura de Montaigne», en: *Signos*, trad. C. Martínez y G. Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1960, pp. 247-261.
- Milhe-Poutingon, G., «Le style du “parler simple et naïf” des Essais» en: *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, 67(1), 2018, 175-90.
- Montaigne, M., *Les Essais*, Villey, P. y Saulnier, V.-L. (eds.), París, PUF, 2004.
- Montaigne, M., *Los ensayos*, trad. J. Bayod, Barcelona, Acantilado, 2007.
- Morey, M., «Michel Foucault: una política de la experiencia», en: *Escritos sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, pp. 145-162.
- Morice, J., «Montaigne et la folie», en: *Montaigne Studies*, 26, 2014, pp. 177–193.
- Nadeau, C., «Montaigne contre l'éthique de la vertu», en: Gontier, T., y Mayer, S., (eds.), *Le Socratisme de Montaigne*, París, Classiques Garnier, 2010, pp. 173-187.
- Nájera, E., *Del ego cogito al vrai homme. La doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Valencia, Universidad Politécnica de Valencia, 2003.
- Navarro, J., *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Paganini, G., «Les transformations du doute de Montaigne à Descartes», *Montaigne Studies*, 25, 2013, pp. 39–48.
- Paredes, M., «Introducción», en: Hegel, G.W.F., *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. M. Paredes, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 9-33.
- Patočka, J., «Comenius et l'âme ouvert», en: *L'écrivain, son «object»*, P.O.L, París 1990, pp. 101-127.
- Pelegrín, B., *Éthique et esthétique du baroque. L'espace jésuitique de Baltasar Gracián*, Arles, Actes Sud, 1985.
- Pellegrini, M., «Il Montaigne di Horkheimer», en: *Pensiero Politico*, 22(2), 1989, pp. 248–263.
- Peretti, F., «Descartes lecteur de Montaigne? Quelques remarques sur l'usage de l'exemple de la jaunisse chez Montaigne et Descartes», en: *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, 66(2), 2017, pp. 107-124.
- Pérez Paoli, U., «Introducción. Ernesto Grassi y su reivindicación del humanismo frente a Heidegger», en: Grassi, E., *Heidegger y el problema del humanismo*, trad. U. Pérez Paoli, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. XXIII – XXXII.

- Popkin, R., *History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003
- Pouilloux, J-Y., *Montaigne. L'éveil de la pensée*, Paris, Honoré Champion, 1995.
- Raga, V., «Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo», en: *Estudios de Filosofía*, 54, 2016, pp. 82-102, <https://doi.org/10.17533/UDEA.EF.N55A06>.
- Raga, V., «Una condición extraordinariamente corporal. Del *moi* de Montaigne al *vrai homme* cartesiano», en: *Daimon*, 82, pp. 141-155. <https://doi.org/10.6018/DAIMON.352911>.
- Revel, J., *Un malentendu philosophique. Foucault, Derrida et l'affaire Descartes*, Paris, Bayard Culture, 2015.
- Rigolot, F., «Le langage des Essais, référentiel ou mimologique?», *CAIEF*, 3, 1981, pp. 19-34.
- Rivera, A. «La religión de la conquista del mundo: aproximación al imperium mundi jesuítico», en: *Eikasia: Revista de Filosofía*, 2011, 37, pp. 59–81, <https://www.revistadefilosofia.org/37-04.pdf>.
- Rosset, C. *La anti-naturaleza*, F. Calvo (trad.), Madrid, Taurus, 1999.
- Schachter, M., «‘Qu’est-ce que la critique?’ La Boétie, Montaigne, Foucault», en Zalloua, Z., (ed.), *Montaigne After Theory, Theory After Montaigne*, Seattle, University of Washington, Press, 2009, pp. 122–141.
- Schaefer, D., *The Political Philosophy of Montaigne*, New York, Cornell University Press, 1990.
- Schmid, W., *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, trad. G. Cano, Valencia, Pretextos, 2002.
- Scoralick, A., «Vivre comme Socrate. La notion d’ordre et la morale de l’homme médiocre dans les derniers Essais de Montaigne» en: *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, 64(2), 2016, pp. 71–85.
- Sebond, R., *Théologie Naturelle*, trad. M. de Montaigne, Paris, Guillaume Chaudière, 1484 [1581].
- Selig, K-L., *The Library of Vicencio Juan de Lastanosa. Patron f Gracian*, Ginebra, E. Droz, 1960.
- Sève, B., *Montaigne. Des règles pour l’esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

- Starobinski, J., *Montaigne en mouvement*, París, Gallimard, 1982.
- Stinglhamber, L., «Baltasar Gracian et la Compagnie de Jesus», en: *Hispanic Review*, 22(3), 1954, pp. 195-207.
- Taylor, C., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. A. Lizón, Barcelona, Paidós, 2006.
- Thiebaut, C., «Montaigne como pretexto», en: *Revista de Occidente*, 130, 1992, pp. 27-49.
- Tierno Galván, E. «El Político de Baltasar Gracián», en *Estudios de pensamiento político*, Madrid, Tucar, 1976, pp. 89-102.
- Tizziani, M., «Nada que temer de ese pensamiento», en: *Ideas y valores*, 63(156), 2014, pp. 207-221, <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n156.39655>.
- Tizziani, M., «Spinoza, Montaigne y los límites del horizonte intelectual de la tolerancia», en: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 2, 2015, pp. 94-124, <http://hdl.handle.net/11336/183633>.
- Todorov, T., «L'Être et l'Autre: Montaigne», en: *Yale French Studies*, 64, 1983, pp. 113-144, <https://doi.org/10.2307/2929954>
- Toulmin, S., *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*, trad. B. Moreno Carrillo, Barcelona, Ediciones Península, 2001.
- Tournon, A., «Action imparfaite de sa propre essence... », en: Carraud, V., y Marion, J. (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, París, PUF, 2004, pp. 33-47.
- Villacañas, J. L. «El esquema clásico en Gracián: continuidad y variación», en: *Eikasía: Revista de Filosofía*, 37, 2001, pp. 211-241, <https://www.revistadefilosofia.org/37-12.pdf>.
- Villacañas, J., «Foucault 1964» en: *Res publica*, 24, 2010, pp. 11-38.
- Villey, P., *Les sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne*, París, Hachette, 1908.