

De la inadecuación a la libertad corporal en Michel de Montaigne

From inadequacy to bodily freedom in Michel de Montaigne

Juan David Díaz Paniagua 

Universidad de Antioquia

juan.diaz5@udea.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-3611-8635>

Recibido: 20 de agosto del 2024. *Aceptado:* 29 de agosto del 2024 *Publicado:* 05 de septiembre del 2024

Cómo citar: Díaz-Paniagua, J. D. (2024). De la De la inadecuación a la libertad corporal en Michel de Montaigne. *Revista Presencias, Saberes y Expresiones*, 3(1). <https://doi.org/10.24054/pse.v3i1.3098>

Derechos de autor 202X Revista Presencias, Saberes y Expresiones (PSE).
Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución – No comercial – Compartir igual 4.0.



Resumen: El propósito de este texto es realizar una reflexión al respecto de las consideraciones que hace Michel de Montaigne en lo concerniente al cuerpo, su libertad y su relación con el alma y las pasiones. Para ello se toma como base principal el ensayo I, 20 titulado “La fuerza de la imaginación”, así como las consideraciones sobre la ineptitud sexual realizadas por Alain de Botton en su libro *Las consolaciones de la filosofía*. El artículo hace un recorrido por los aportes que realiza Montaigne en el ensayo anteriormente mencionado a través de cuatro puntos principales, a saber: 1. Sentidos de la imaginación y su influencia en el cuerpo; 2. Inadecuación sexual y propuestas de Montaigne; y 3. La relación entre el cuerpo y el alma en la producción de las pasiones. Finalmente, se ofrecen algunas conclusiones de cómo el ensayo de Montaigne en tanto crítica nos acerca a una idea de libertad de la propia vida en el ámbito corporal.

Palabras clave: Cuerpo; Imaginación; Inadecuación corporal; Pasiones; Sexualidad.

Abstract: The purpose of this text is to reflect on Michel de Montaigne's considerations regarding the body, its freedom, and its relationship with the mind and passions. The main basis for this is Essay I, 20 titled "The Power of Imagination," as well as the considerations on sexual ineptitude made by Alain de Botton in his book *The Consolations of Philosophy*. The article explores the contributions made by Montaigne in the aforementioned Essay through four main points, namely: 1. Senses of imagination and its influence on the body; 2. Sexual inadequacy and Montaigne's proposals; and 3. The relationship between body and soul in the production of passions. Finally, some conclusions are offered on how Montaigne's essay, as a critique, brings us closer to an idea of freedom of one's own life in the bodily realm.

Keywords: Body; Imagination; Bodily inadequacy; Passions; Sexuality.

1. INTRODUCCIÓN

Las disquisiciones del presente texto se enfocarán en el ensayo (I, 20) titulado: *La fuerza de la imaginación*. Este ensayo permitirá establecer una conversación no solamente acerca del cuerpo, sino también, y extensamente, del alma¹. El ensayo se pondrá en conversación de manera especial con el apartado dedicado a Montaigne en el texto de Allain de Botton (2013) titulado, *Las consolaciones de la filosofía*, donde se abordan los planteamientos de Montaigne como una posibilidad de combatir la ineptitud con respecto al cuerpo, en la cual se ve envuelto el ser humano, especialmente por una preponderancia de la pedantería sobre un razonamiento o juicio natural. Pedantería que de suyo también es humana.

En relación con el texto de Botton (2013) se ha optado por subtítular el presente texto bajo el término *-inadecuación física-* y no bajo la expresión *-ineptitud sexual-*, la cual obedece a la traducción aquí empleada del texto de Botton. Lo hago así por varias razones. La primera de ellas porque lo físico nos lleva a hablar de la forma en la cual Montaigne concibe nuestra condición más material y carnal, implicando, no solo el elemento sexual, sino otros elementos corporales que están muy presentes en Montaigne y que hacen parte de sus elucubraciones.

Allí se encuentra su concepción de la salud y la enfermedad, la relación con sus experiencias al borde de la muerte, como la que relata en su ensayo II, 6, Titulado *La ejercitación* (Montaigne, 2007, p. 533), y la forma filosófica de concebir una enfermedad como el mal de piedra, que lo poseía constantemente, pero a la cual llama una enfermedad filosófica y dulce, porque le hace experimentar los contrarios (ya teorizados por los filósofos), con una velocidad, tanto en el cambio de la salud a la dolencia, como de la dolencia a la salud reestablecida:

¿Hay algo que pueda compararse en dulzura a este cambio súbito, cuando paso de un dolor extremo, al evacuar la piedra, a recobrar como si se produjera un relámpago la hermosa luz de la salud, tan libre y tan plena, como sucede en nuestros cólicos repentinos y más violentos? (Montaigne, 2007, p. 1633)

Esta forma de enunciarse no solo tiene efectos en su empresa, que desde los inicios busca un retrato cercano y doméstico “hasta donde la reverencia pública lo permita” (Montaigne, 2007, p. 5), sino que posibilitará enmarcar la dimensión corporal humana como un elemento crítico frente a quienes se jactan de poseer una condición superior, más allá de lo humano, enalteciendo su propia vida hasta el punto de olvidar los aspectos corporales que enmarcan la humana condición.

Es así como Montaigne se encuentra en el cuerpo, entendiéndolo a su vez como posibilidad de rebatir, incluso desde lo más visceral, la vanidad humana, como parte de la batería escéptica para enfrentar la presunción bajo la cual el ser humano “se adjudica las condiciones divinas, se distingue a sí mismo y se desgaja de la muchedumbre de las demás criaturas” (Montaigne, 2007, p. 654). Montaigne emplea el cuerpo y sus impudicias para rebatir la pedantería, la cual está dirigida principalmente hacia los personajes reconocidos en el ámbito público, haciendo lo que hizo Suetonio (2014) con los emperadores romanos, demostrando su

¹ Para hablar de los procesos psíquicos en el ser humano, incluyendo su emotividad y sus facultades, empleo el término alma *-anima, ae-* y no mente *-mens, mentis-*, ya que para la época, este término es empleado en la filosofía Moderna para hacer referencia a las facultades y operaciones psicológicas, vinculado a su connotación religiosa. Descartes emplea este término en textos como *Las pasiones del alma*, o en su *Tratado del hombre*. El término mente *-mind-* tendrá una mayor tradición anglosajona, empleado por autores como Locke, Hume o Berkeley.

condición plenamente humana, pese al carácter divino que los reyes y dirigentes aparentan, porque: “los reyes y los filósofos defecan, y también las damas” (Montaigne, 2007, p. 1621).

Pero la dimensión corporal de Montaigne, aparte de esta medida de lo visceral para enfrentar la vanidad humana, que en su época ha llegado a extremos como el que relata en su ensayo I, 3; titulado: *Nuestros sentimientos se arrastran más allá de nosotros*, donde el general Juan Ziska pidió que luego de morir cubrieran un tambor con su piel y lo tocaran en la batalla para asegurar el augurio victorioso que había dejado en vida, encuentra en el cuerpo humano un carácter simbólico, de una riqueza comunicativa y sígnica, que se abre a muchas formas de hablar desde el cuerpo y que incluso, en ese reconocimiento del lenguaje corporal le confiere validez a la comunicación animal, que se guía por esa puesta en juego del cuerpo. Así en su ensayo II, 12, titulado: *Apología de Ramón Sibiuda* Montaigne nos dice que:

Con la cabeza, invitamos, despedimos, reconocemos, repudiamos, desmentimos, damos la bienvenida, honramos, veneramos, desdeñamos, pedimos, rechazamos, nos alegramos, nos alentamos, halagamos, regañamos, nos sometemos, retamos, exhortamos, amenazamos, preguntamos. ¿Qué decir de las cejas? ¿y de los hombros? (Montaigne, 2007, p. 658)

La segunda razón para elegir el término de físico y no sólo sexual, o corporal, es porque lo físico nos remite al término griego *physis*. En Aristóteles (2003) la *physis* está comprometida no sólo con lo corporal sino también con lo anímico. De hecho, el tratado acerca del alma se concibió como una parte integrada dentro de la física, comprendiendo así el alma (en uno de los sentidos del alma en Aristóteles, específicamente en su concepción hilemorfista) como la forma del cuerpo.

Esta concepción del alma aristotélica es criticada justamente en este momento, ya que, como veremos, el cuerpo posee unos movimientos que esa pretendida forma no puede controlar, aunque así pareciera, por lo cual se conserva el término inadecuación física para hacer un guiño a esta nueva forma de valorar lo corporal con una independencia no estipulada en la teoría aristotélica.

En esta medida, me propongo hacer un recorrido por esa *physis* del cuerpo que se deja ver en el discurso y en el ensayarse de Montaigne y cómo su tratamiento de esta dimensión a través de un ensayo como *La fuerza de la imaginación*, apoyado por otros ensayos como *La experiencia*, permite un espacio para hablar de la libertad humana y concebirla, por encima de su negación de lo corporal, que más bien lo lleva a la ineptitud y lo conduce hacia mayores sufrimientos de los que pensaría evitar negando su condición física y material.

2. LA IMAGINACIÓN Y SUS SENTIDOS

En “Una fuerte imaginación genera el acontecimiento” (Montaigne, 2007, p. 108), el autor de los *Essais* es certero en las citas que emplea para decir lo que desea decir, sin tergiversarlo con sus propias palabras. Montaigne nos lanza el derrotero de todo su ensayo a la entrada, con una frase en latín que toma de los clérigos. Con esto nos señala que el poder y la capacidad de formarnos una imagen en el alma es tal que nos puede llevar a producir un efecto que pareciera imposible. De entrada, se sostiene así el *dictum*: si lo crees así será. Pero la comprensión de él será distinta, será inmanente. Montaigne pone el énfasis en la imagen (imago) como fuente de modificación de la realidad. Es así como los fenómenos psicológicos actualmente abordados bajo términos como profecía auto-cumplida, o la tan estudiada sugestión

en los trabajos de Freud y Charcot ya se encuentran perfilados en Montaigne, e incluso no sería atrevido decir que la vía inicial freudiana de la terapia del síntoma se encuentra ya a pinceladas en Montaigne. Y es que, como lo señala Peter Burke (1985), Montaigne, “antes del psicoanálisis fue un observador de la sexualidad humana” (p. 2)

La palabra imaginación, que le da el título a su ensayo, tiene en Montaigne dos sentidos. El primero en tanto facultad mental que repercute sobre la realidad, (como una facultad activa), el segundo en tanto detonante de la producción de aquello que concibe (como una facultad pasiva) en la medida en que no se atreve a procesar la causalidad psíquica que podría llevar esa imaginación. En el título del ensayo, la palabra imaginación viene acompañada del término - fuerza-. Este término aquí es sumamente relevante, pues la fuerza que posee esta facultad es la expresada en el transcurso del ensayo, una potencia que parte de la imaginación y que se instaura bajo la repetición de aquello que, en tanto solo concebido como una imagen, sin explicación racional alguna y ayudada por lo que no sabemos, nos desborda, produciendo así, con la costumbre, el síntoma.

El síntoma aparece, cuando nuestro aparato psíquico, no puede tramitar de manera completa un suceso de la realidad, pues el impacto producido en la mente es superior a la capacidad de procesarlo. Allí aparece la repetición como mecanismo para compensar la imposibilidad de procesar. Sucede lo mismo cuando en un ordenador el procesamiento de un programa, o la descarga de una aplicación virulenta supera la capacidad de procesarlo. El ordenador se paraliza, reproduce incesantemente una cadena de accesos directos interminables, repite incesantemente ventanas emergentes. Ese bloqueo es el signo, el síntoma de que algo sucede.

Montaigne nos pone variados ejemplos en los cuales la capacidad de procesamiento desborda al sujeto y nos dice que ello depende de manera especial de la sensibilidad del particular frente al influjo de la imaginación. Esa sensibilidad podríamos llamarla sugestión, pues en Montaigne la imaginación es una facultad sugestiva. Su experiencia le permite declarar que es susceptible de manera aguda frente a la imaginación, de allí que la razón lo saque de esa lógica del poder de la imaginación, o al menos en ciertas ocasiones, pues aconseja para sí mismo rodearse de aquellos semejantes que tienen un semblante alegre, pues: “Ver las angustias ajenas me angustia materialmente, y mi sentimiento ha usurpado con frecuencia el sentimiento de un tercero” (Montaigne, 2007, p. 109).

Las sensaciones externas, cuando son procesadas a través de la imaginación, sin reflexión alguna -por ello mismo el vulgo, dice Montaigne, es más susceptible de su influjo- terminan por ser transmisibles. No es extraño entonces que al final de su ensayo sobre el miedo Montaigne defina la palabra pánico como aquel terror producido de manera masiva en una población y traiga para ello el relato de Diodoro de Sicilia sobre el miedo terrible que de una manera inexplicable y de súbito dejó vacía a la ciudad de Cartago (Montaigne, 2007, p. 79). No es extraño tampoco que el médico de su ejemplo le recomendara al enfermo el semblante del joven Montaigne para recobrar su salud, aunque no contemplara lo desastroso que podría ser este movimiento para Montaigne. No es extraño, por tanto, que el cuento de García Márquez (2022) *Algo muy grave va a suceder en este pueblo* nos permita observar esa impresión que puede producir una palabra, un clima, un pre-sentimiento.

Como se observa, el poder de la imaginación puede cambiar nuestras emociones, infundir temor y hacernos caer donde menos deseamos, atraer con esa proyección lo que apetecemos rechazar, cambiar nuestro semblante y nuestro estado físico. Pero, que la imaginación pueda producirnos una emoción y transformar nuestra condición física nos muestra

al menos en primer lugar que el alma sí tiene un influjo importante sobre el cuerpo, que lo orienta hacia determinadas condiciones.

Ante este poder e influjo ¿podría existir algún procedimiento para curar el ímpetu de esta imaginación obstinada, que emplaza una de sus imágenes en la costumbre y nos lleva a producir siempre, como por una relación de semejanza, la misma asociación? ¿Podríamos evitar que cada vez que pasamos por un mismo lugar vengan a nuestra alma los mismos recuerdos de una caída, o que cada vez que aparece cierto objeto por nuestro lado comencemos a estornudar o a llorar? Montaigne nos habla de la solución a una de estas asociaciones que encontró cierto personaje, amigo suyo:

Encontró un remedio a este desvarío por otro desvarío. Al reconocer y proclamar el mismo de antemano, la afección que padecía, la tensión de su alma se aliviaba; anunciando la dolencia como esperada, su obligación disminuía y no le oprimía tanto. (Montaigne, 2007, p. 113)

Este primer remedio frente a la repetición angustiante lo encontró justamente en la palabra, en reconocer que eso le pasaba y que no podía ser, en modo alguno, negado. Este primer trato con la palabra y por la vía del reconocimiento y la razón podríamos llamarlo la *-terapia discursiva-*, que implica tratar el síntoma a través de la *-catarsis-* que produce la palabra. La causalidad psíquica se hace consciente cuando se enfrenta esa pasión, cuando, como lo dice Freud, la palabra hace consciente lo inconsciente, cuando se sigue aquello que dice Spinoza: “Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta” (Spinoza, 2011, p. 422).

Desde aquí parte ya el camino hacia la libertad de la *essence*, ese afirmarse en la incapacidad, ese reconocimiento de la repetición nos permite detener la rueda que nos domina incesantemente, esa rueda que nos trae trabas a través de la imaginación, comprendida en este sentido negativo.

Pero entonces, si como lo vimos anteriormente, un desvarío puede remediar otro desvarío entonces nos resta comprender el carácter positivo de esa imaginación, quien a través de su fuerza no solo puede producirnos males sino incluso remedios y esto es lo que demuestra Montaigne en el ensayo, cuando nos expone su ejemplo de la medalla que logra influir con suma sugestión en el conde que padece de impotencia sexual, donde podríamos decir que aplica con toda consciencia la experimentación. Un ensayo para mostrar el influjo de la fuerza de la imaginación que comprueba en su ciencia, un ámbito de la condición humana donde el misterio y las causas ocultas pueden más sobre nosotros que nosotros mismos.

El mismo Montaigne inocular por la vía de la imaginación la sofocación y la sintomatología al conde, recrea en su acompañante condiciones para propiciar la sugestión - aunque para el conde todo sea real- y luego da la cura a esa sugestión con otra sugestión. Y así mismo, como una sugestión se cambia por otra, una pasión se cambia por otra, pues el temor cede el paso a la confianza.

Lo que nos muestra este experimento, es que la relación de semejanza ya tiene mucho valor en Montaigne -la cual luego será precisada con agudeza por Hume (2008)- y que su concepción del tratamiento de las ideas y las pasiones pasa por una equivalencia de las mismas. Para Montaigne una idea arraigada en la costumbre puede ser desplazada por otra idea con solo inspirar admiración o asombro. El temor ante el fracaso se ve desplazado por la confianza en el éxito que le asegura el amuleto y así la confianza revierte la angustia. Con ello podemos decir que para Montaigne una pasión también puede oponerse eficazmente a otra.

Se nos abre finalmente otra forma de terapia que pone en consideración Montaigne, la que yo he decidido denominar, por oposición a esa ya mencionada terapia discursiva, como la *-terapia sugestiva-*, en la cual solo hay una transacción de fantasías. Podemos oponer a nuestra superstición otra superstición que así, por ser considerada enigmática e inexplicable, nos permita bloquear los síntomas iniciales y así cesar la afección por una idea que nos atormenta.

El discurrir de Montaigne en el ensayo, sopesa la posibilidad de encontrar en un desvarío la cura frente a otro desvarío, pero además de ello, encuentra en su experiencia que no siempre la reconstrucción explicativa racional es la más eficiente para resolver un asunto que concierne a la imaginación, por lo que en algunos casos la efectividad de multiplicar los resortes causales resulta conveniente. Es así como incluso inicialmente, un principio como el de parsimonia, formulado por el filósofo Guillermo de Ockham (1994), puede resultar cuestionado, puesto que algunas veces parece necesario multiplicar los entes.

Montaigne es claro en sostener que su experimento de la medalla –la cual terminó generando un influjo afrodisíaco- no es propio de su modo de proceder y por ello no lo defiende ni recomienda, porque “Soy hostil a las acciones sutiles y fingidas, y detesto el empleo de la astucia, no solo de la recreativa, sino también de la útil. Si la acción no es viciosa, la ruta lo es” (Montaigne, 2007, p. 115). El autor aclara que fue una inclinación de súbito que le permitió la salida de un apuro a su conocido, pero que además le permitió comprender cómo muchos pueden valerse de los encantamientos y las astucias mediante una terapia sugestiva para inocular misteriosamente y a la vez proclamarse resolutores por medios mágicos. Porque la condición humana hace que tengamos respeto a aquello desconocido: “Nuestro pensamiento es incapaz de discernir que medios tan extraños puedan no proceder de alguna abstrusa ciencia. Su inanidad les confiere importancia y reverencia” (Montaigne, 2007, p.115)².

El movimiento del ensayo, ya situado en el espacio de lo sexual, optará por brindar una explicación razonada de la impotencia y frigidez en la unión marital de los cuerpos. Su explicación optará en adelante por unas consideraciones que develan y no que ocultan, por lo que es claro que Montaigne opta por esa posibilidad de la palabra y de las causas reales como terapia discursiva y real, pero reconociendo el influjo de la imaginación que nos envuelve y que produce toda una ciencia efectiva de la fantasía. Reconocer la posibilidad de jugar con la imaginación, de la producción de esta ciencia de la fantasía, es la que permite evitar sus procedimientos abstrusos, misteriosos e incesantes, que por lo demás curan un síntoma, dejando otro -el protocolo para salir del estado de sofocación- como cura.

3. INADECUACIÓN Y SEXUALIDAD

Para Montaigne el tratamiento de la sexualidad adquiere una relevancia crucial en su ensayo, porque el sexo es especialmente atacado por la fuerza de la imaginación. Las prácticas sexuales, que van más allá de lo correcto y lo incorrecto y que se mueven en el plano de lo que Michel Foucault (1998) llama la normalización, son angustiosas para el ser humano, pues en tanto se vigila internamente y de manera acuciante la forma de ejercer la sexualidad, se intenta negar todo aquello que a nivel sexual pudiera representar una aberración, una monstruosidad, en últimas, una anormalidad.

² De allí que con Montaigne coincida el filósofo antioqueño Fernando González (2002), en su texto *Pensamientos de un Viejo*, cuando encuentra esta misma condición humana en quienes admiramos: “La humanidad acepta por amo a todo aquel que se impone por el misterio, pero paga con el desprecio al que se deja comprender” (p. 9).

Y es que, para la época de Montaigne, no solo era indigno sexualmente el impotente, o el precoz, sino también quién demostraba demasiado la sexualidad, quién era más susceptible a las formas del placer. Debe rescatarse que Montaigne sólo nos habla aquí de esa indignidad que produce el impotente en tanto masculino, que no habla aquí de la anafrodisia o frigidez femenina, porque aún hay un marco cultural patriarcal latente del cual quizá, en este caso, no se puede desprender³.

Evidentemente, este acallar la sexualidad y esta represión del sexo, esta negación de lo humano no implicaba el silencio rotundo de la sexualidad, por el contrario, el sexo había pasado de ser un ejercicio de aprendizaje práctico, a ser conminado y regulado con fines reproductivos por las prácticas confesionales del cristianismo, prácticas que pasarían a la medicina y a la psicoterapia, y que producirían bajo la proliferación de los discursos sexuales aquello que Foucault llama la *scientia sexualis*, una hermenéutica del deseo que se opondría a otra forma clásica de ver de manera más permisiva la sexualidad, a saber, el *Ars Aphrodisia* (Foucault, 1998).

Montaigne busca a través de su confesión liberarnos de la confidencia velada, oculta, que produce la sujeción del sexo, que lo conmina a unos ámbitos cerrados, que impide tratar la angustia de la impotencia. Montaigne revisa los retratos de su época y se fija, no en aquello que los cuadros dicen, sino en aquello que ocultan, pues este ocultamiento dice mucho más que lo que se muestra.

Y por ello Montaigne quiere pintar un retrato propio desde la escritura, uno en el cual se presente su forma corporal, sin negaciones; un cuadro donde se supere la escisión entre el alma como parte elevada y digna del ser humano y el cuerpo como parte baja y miserable. Montaigne empieza por desnudarse a sí mismo en la escritura y por denunciar la bajeza del hombre elevado, que olvida su dimensión más natural, más biológica, que se hace pasar por alma pura pero no puede controlar sus flatulencias.

La confesión de Montaigne, trae, pues, la desarticulación de los mecanismos que desean moldear el placer, el cuerpo y lo abyecto y reducirlo a campos estrechos, o desaparecerlo. Bajo la exageración de lo corporal, bajo la hipérbole que le permite lo grotesco Montaigne se dispone a rescatar lo que ha sido indigno, pero que debe ser revalorizado. A través de la palabra pretende hablar con franqueza (*Parrhesía*) sobre el cuerpo, haciéndolo como un cínico, o como un goliardo. Al respecto de esta contundencia de Montaigne, Allain de Botton comenta: “Si a Montaigne se le antojaba necesario recurrir a términos tan fuertes era con el fin de corregir una negación del cuerpo igualmente contundente en las obras filosóficas y en los salones” (Botton, 2013, p. 140).

No obstante, es necesario precisar que este rescate del cuerpo no implica que la prudencia deba ser abolida, y que, debemos desnudarnos por completo más allá de las palestras e interrumpir el curso general de los modales, sino más bien que la prudencia debe ser matizada, que debe haber un reconocimiento desde la misma sabiduría de aquello que somos, humanos y no solo mentes en el aire. Ello implica reconocer los mecanismos del cuerpo, sus demandas, sus procesos. Ese reconocimiento y solo ese reconocimiento nos libraría de la angustia y de tener que cortar nuestros genitales para enviarlos como excusa a los otros, ante la impotencia sexual.

Montaigne es el pensador que rescata la indignidad de lo digno y la dignidad de lo indigno, su propuesta ya se enmarca en la posibilidad de pensar lo que Nietzsche denomina una

³ No obstante, Montaigne hablará de la valerosidad femenina en algunos de sus ensayos, como el titulado, “De tres virtuosas mujeres” o en su ensayo, “Por diversos medios se llega a semejante fin”.

transvaloración de los valores, una forma de manifestar cómo lo más digno de la vida ha sido rebajado y pisoteado por una moral débil, por los desahuciados del alma, por los que quieren desmembrar al hombre de su cuerpo como si ese dualismo fuera posible. Quizá por eso Nietzsche (2019) dijo lo que dijo de Montaigne: “Que un hombre así haya escrito, aumenta la alegría de vivir en la Tierra” (Sponville, p. 84).

De aquí que sea menester pasar a la *apología del miembro viril* para que Montaigne nos diga con esto, que la culpa de la impotencia no es del todo de los genitales, pues al falo se le puede adjudicar su pecado por insistir, no por desistir, “Porque la acción de este a veces consiste en incitar de manera importuna, pero en rehusar jamás; y aún en incitar callada y quietamente” (Montaigne, 2007, p. 119).

Esa imposibilidad hidráulica la adjudica más bien a otros movimientos que, paradójicamente, también podrían influir en la impotencia. Porque a los órganos sexuales no podríamos adjudicarle tal mediocridad, ni denigrarlos a tales bajezas, sino exaltarlos y quizá reconocerlos como los órganos divinos, pues la naturaleza: “habría tenido razón si hubiese dotado a este miembro de algún privilegio particular, por ser autor de la única obra inmortal de los mortales, obra divina según Sócrates; y el amor, deseo de inmortalidad y *daimonium* inmortal él mismo” (Montaigne, 2007, p. 119).

No sabemos, pues, qué otros movimientos involuntarios pueden influir en la reproducción, en la impotencia o en la incapacidad de este miembro, por lo cual, la culpa no puede darse o concentrarse de manera absoluta en un solo órgano.

Esta apología del miembro viril emplea un argumento que nos trae otra de las ideas potentes de Montaigne, que en este caso toman una ruta aparte con respecto al hilemorfismo aristotélico y la dependencia del cuerpo de la que sería su forma substancial, a saber, el alma. Bajo esta concepción el cuerpo de hecho se mueve de manera involuntaria, prueba de ello las flatulencias que no dan espera y nos hacen quedar mal, o los eructos y vómitos inevitables que nos llevan a chorrear a otros, porque como lo refiere Botton en la cita que elige de Montaigne: “No mandamos a nuestros cabellos a que se pongan de punta, ni a nuestra piel que se estremezca de deseo o de temor” (Botton, 2013, p. 140).

Y esa capacidad del cuerpo deja ver que el alma no tiene un control total sobre él, que el cuerpo también tiene sus propios movimientos, de allí que la concepción del cuerpo para Montaigne implique un movimiento de los miembros a la manera de resortes, como lo expresa reiteradamente. Aquí se anida, en coincidencia con Vicente Raga, una concepción mecanicista del cuerpo *avant la lettre* de Descartes (Rosanely, 2021, p. 144).

4. RECIPROCIDAD EN LA CAUSALIDAD DE LAS PASIONES

Si habíamos dicho, por tanto, que el alma tenía un gran influjo sobre el cuerpo y que este influjo lo determinaba a ciertas disposiciones, debemos decir también que esta relación es recíproca, que no solo una emoción en Montaigne influye sobre una disposición corporal, sino que también una disposición corporal puede producir una emoción, un estado anímico, un determinado influjo sobre el alma, “Si la salud y la luz de un hermoso día me sonríen, soy un buen hombre; si tengo un callo que me aprieta en un dedo, estoy malhumorado, desagradable e inaccesible” (Botton, 2013, p. 135).

Sin duda alguna esto lo reconocen los estoicos. De allí que exista lo que Pierre Hadot (2013) reconoce como la disciplina del asentimiento. Podemos sentir ante una pérdida cómo nuestro corazón se acelera involuntariamente y también sentimos que este movimiento nos trae la idea de llorar a causa de lo que apreciamos malo, pero es justamente esta disciplina la que

busca que pese a todo eso no asintamos al juicio: “la pérdida me va a matar”, sino que cambiemos el juicio por: “toda pérdida es natural” (Hadot, 2013).

Y esto es justamente lo que Montaigne llama firmeza y virtud, sin embargo, esta disciplina no siempre es tan humana. Olvida una parte del cuento, olvida que la naturaleza humana se compone de una dimensión pasional que también es válida e impetuosa, que, también sucede lo que manifiesta Spinoza (2011), que el hombre, aun sabiendo lo que más le conviene, opta por lo que menos le conviene. Y así ¿En quién piensan los estoicos cuando sostienen que esta disciplina puede suprimir totalmente las pasiones? ¿realmente en mujeres y hombres? Más bien pareciera una moral para ángeles. Por ello muchos modelos filosóficos no encajan con los seres humanos, porque se hacen para dioses; pero los hombres y mujeres son pasionales, son impotentes.

Esta humanidad de Montaigne nos permite identificarlo como un filósofo cercano, como un pensador que nos habla en lo más íntimo, porque, como lo señala Zweig, es un pensador que se inmiscuye en asuntos que nos son propios, que *nos conciernen* (2008). Su modo de acercarse a la filosofía, a la manera de un aficionado, como por accidente y de manera no premeditada (Hartle, 2003), topándose con ella por las vivencias que le inquietan, como una manera de aplicarse a la vida, nos permite concebirlo como un pensador que opta por la vía natural para concebir el cuerpo, en la medida en que reconoce que la razón filosófica en tanto guiada por la vanidad y la pedantería produce soluciones complejas frente a problemas que derivan de una concepción inmaculada del cuerpo, que de otro modo no existirían en caso de seguir una filosofía distinta, una que ajusta los razonamientos al orden natural de las cosas y los seres. Es por ello que Sponville (1998) ve en Montaigne un maestro cercano:

Montaigne es un maestro, tan grande como los más grandes, y más accesible que la mayoría de ellos. ¿Quién no se siente más cerca de Montaigne que de Sócrates o de Epicuro? ¿O quién no siente a Montaigne más próximo, mucho más próximo, mucho más fraternal, sí, conmovedor por su fraternal proximidad, más íntimo que cualquier otro, más esclarecedor, más útil, más verdadero? Montaigne acepta no ser un sabio, y es la única sabiduría probablemente que no miente, la única, en cualquier caso, que nosotros podamos vislumbrar sin mentir ni soñar. (Sponville, 1998, pp. 21-22)

Los mismos precursores de estos modelos son humanos: “(...) no tenemos más que oponerle la imagen de Platón golpeado por la epilepsia o por una apoplejía, y retarlo en este supuesto a llamar en su ayuda a las ricas facultades de su alma” (Montaigne, 2007, p. 880).

Montaigne escribe para hombres, es un filósofo que se atreve a recordarnos el *dictum* de Plotino del hombre como máquina de orina y de excremento, pero nos dice que eso no tiene nada de malo, que de ello no podemos huir, que más bien lo horrible sería no reconocerlo con naturalidad y negarlo, como se intentó en la edad media.

5. CONCLUSIÓN

De lo anteriormente visto podemos señalar que, el proyecto de Montaigne, en la medida en que aborda el entorno físico y corporal del ser humano, busca acercarlo a una aceptación que vaya más allá de una mera negación a través de una razón engreída, de una razón pedante, permite entender la libertad como un situarse en la propia *essence*, en la forma particular que constituye a cada subjetividad y en el goce de esta, como condición *sine qua non* para la tranquilidad y la autonomía.

Es así como el proyecto de Montaigne, en su dimensión corporal, es un proyecto que responde principalmente a un sentido humanista, no solo propio de la época, sino constructor de ese mismo momento histórico, donde lo humano debe vincularse también a una aceptación más natural y no sólo estrictamente racional de la vida, donde nos conocemos en la limitación y la imperfección a nosotros mismos, donde, rescatamos lo humano. Porque, como lo señala Liliana Weinberg: “Defender el humanismo consiste en romper con todo absolutismo, con todo excesivo intelectualismo, pero también, agreguemos (...) con toda tentación anti intelectualista e irracionalista” (Weinberg, 2014, pp. 67-68).

Es así como Montaigne nos consuela, nos reconforta y nos libera. Al ocuparse filosóficamente sobre aquello de lo que no se había filosofado comienza la des-mitologización del sexo. Montaigne purga la ignominia que nos trae el cuerpo, nos reconcilia con nuestra existencia corporal, expone en lo público lo íntimo y en lo filosófico lo cotidiano, en últimas, el gentilhomme del Perigord, nos llama a pertenecernos y no escapar de nuestra condición corporal, para no sentirnos mal cuando nosotros en tanto cuerpo nos hagamos presentes, para reconocernos humanos, demasiado humanos.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (2003). *Acerca del alma* (T. Calvo Martínez, Trad.). Gredos.
- Begon, J. L. (2016). El cuerpo como máquina: La aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5, 437-443. <https://doi.org/10.6018/daimon/268851>
- Botton, A. (2013). *Las consolaciones de la filosofía* (P. Hermilda Lazcano, Trad.). Taurus.
- Burke, P. (1985). *Montaigne* (V. Peña, Trad.). Alianza.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad tomo I: La voluntad de saber* (U. Guiñazú, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales: Curso en el Collège de France (1974-1975)* (V. Marchetti & A. Salomoni, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1995). *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (L. López Ballesteros y de Torres, Trad.). Alianza.
- García Márquez, G. (2022). *Algo muy grave va a suceder en este pueblo*. Panorama Cultural. <https://panoramacultural.com.co/literatura/6624/algo-muy-grave-va-a-suceder-en-este-pueblo-el-cuento-de-garcia-marquez>
- González, F. (2002). *Pensamientos de un viejo*. Corporación Fernando González. <https://www.otraparte.org/wp-content/uploads/fg-1916-pviejo.pdf>
- Hadot, P. (2013). *La ciudadela interior. Introducción a las meditaciones de Marco Aurelio* (M. Cucurella Miquel, Trad.). Alpha Decay.

Hartle, A. (2003). *Michel de Montaigne. Accidental philosopher*. Cambridge University Press.

Hume, D. (2008). *Tratado de la naturaleza humana* (F. Duque, Trad.). Trotta.

Montaigne, M. (2007). *Los ensayos* (J. Bayod Brau, Trad.). Acantilado.

Montaigne, M. (2016). *Ensayos; Diario de viaje a Italia; Correspondencia; Efemérides y sentencias* (C. Román, C. Thiebaut, J. Miguel Marinas, & G. Torné, Trads.). Penguin Clásicos.

Nietzsche, F. (2019). *La genealogía de la moral* (A. Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.

Ockham, G. (1994). *Suma de lógica* (A. Flórez Flórez, Trad.). Norma.

Rosaleny, V. R. (2021). Una condición extraordinariamente corporal. Del *moi de Montaigne* al *vrai homme* cartesiano. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 82, 141-155.
<https://doi.org/10.6018/daimon.352911>

Spinoza, B. (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico* (V. Peña, Trad.). Alianza.

Sponville, A. C. (1998). *Montaigne y la filosofía* (R. y Bertrán, Trad.). Paidós.

Suetonio, C. (2014). *Vida de los doce Césares* (A. Cuatrecasas, Trad.). Epublibre.

Weinberg, L. (2014). Ensayo y humanismo. *Co-herencia*, 10(20), 59-76.
<https://doi.org/10.17230/co-herencia.11.20.3>

Zweig, S. (2008). *Montaigne* (J. Foncuberta, Trad.). Acantilado.