



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN PEDAGOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNA APROXIMACIÓN AL ESCEPTICISMO DE MICHEL DE MONTAIGNE Y
SUS IMPLICACIONES PARA LA EDUCACIÓN

Tesis que para optar por el grado de Maestro en Pedagogía

Presenta:
José Luis Altos Ruiz

Tutor: Mtro. Renato Huarte Cuéllar
Adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras

México, D.F. marzo 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

	PÁG
INTRODUCCIÓN.....	2
Capítulo 1: ¿Quién fue Michel de Montaigne?	
1.1. Tras los pasos de Montaigne.....	9
1.2. Infancia y juventud (1533-1553).....	13
1.3. Vocación pública (1554-1570).....	17
1.4. Después del Parlamento (1571-1592).....	24
Capítulo 2: El escepticismo	
2.1. ¿Qué es el escepticismo?.....	31
2.2. El escepticismo antiguo.....	34
2.2.1. El escepticismo académico.....	34
2.2.2. El escepticismo pirrónico o pirronismo.....	36
2.3. El escepticismo moderno.....	39
2.3.1. El redescubrimiento de Sexto Empírico.....	42
2.4. El escepticismo de Michel de Montaigne.....	46

Capítulo 3

Las implicaciones del escepticismo de Michel de Montaigne en la educación

3.1. El conocimiento.....	63
3.2. La moral.....	68
3.3. La educación.....	79
3.3.1. El ideal de hombre.....	79
3.3.2. La educación y la libertad.....	82
3.3.3. ¿Cómo enseñar la libertad?.....	86
Conclusiones.....	93
Referencias bibliográficas.....	91
Anexo.....	94

INTRODUCCIÓN

A continuación expongo los motivos que me llevaron a desarrollar el apasionante tema del escepticismo y sus implicaciones en el campo de la educación, particularmente la influencia del escepticismo de Michel de Montaigne. Hace siete años, cuando escribí mi tesis de licenciatura titulada *La educación del juicio en Michel de Montaigne*, preví que tendría que ahondar en el estudio de la filosofía de la educación de Montaigne en el grado académico siguiente, es decir, en la maestría. Gracias a la amable y siempre oportuna orientación de mi tutor, el Mtro. Renato Huarte Cuéllar, alcanzo ahora este objetivo con un agregado: el estudio del escepticismo.

Debo advertir que el estudio del escepticismo y sus implicaciones para la educación es un campo poco abordado en la investigación pedagógica, razón por la cual tuve que profundizar mi investigación en obras de filosofía propiamente dichas. Sólo diré que algunos autores abordados en esta tesis, como Popkin o Kristeller, me fueron de mucha utilidad para entender cómo el escepticismo de Michel de Montaigne explica su filosofía de la educación. Por la dificultad de conseguir algunas de las fuentes materiales directas he tenido que depender, más que de lo que yo hubiese querido, de citas de estudios modernos. Parte del material que ahora presento son obras de mi propia búsqueda y de las sugerencias de mi tutor.

Montaigne considera que la actividad intelectual no es más que un juego y reivindica expresamente su derecho a cambiar de opinión, por incompatibles que fueran. Entonces, ¿con qué derecho destacamos ciertas regularidades en la emergencia de sus opiniones y se las atribuimos aunque sea como un vago “ideario” o “pensamiento”? ¿Con qué derecho intentamos considerarlo un pensador coherente? ¿No hubiera rechazado él su inclusión en una historia de la filosofía y hasta del escepticismo moderno? En el caso de Montaigne me preocupa un dilema más: o aceptamos en serio su derecho a cambiar en cualquier momento de opinión y entonces debemos renunciar a la interpretación y, en este caso, sumergirnos en el placer literario; o bien, si queremos lograr una interpretación, entonces tenemos que rechazar como erróneas las declaraciones de Montaigne a favor de su incoherencia.

Pionero del ensayo, erudito, jurisconsulto, aristócrata, diplomático, alcalde, viajero, filósofo son, entre otras, algunas de las facetas de Montaigne a lo largo de su vida (1533-

1592). Sentencias tan célebres como: “¿Qué sé yo?”¹ O “mi oficio y arte son vivir”² están ligadas a este autor. Para la realización de esta tesis, seleccioné los ensayos titulados *Filosofar es aprender a morir*, *De la pedantería*, *De la educación de los hijos*, *Apología a Raimundo de Sabunde* y *De la experiencia* por ser los textos que reflejan los temas centrales de esta tesis y que son el escepticismo, el conocimiento, la educación y la moral.

Finalmente, quiero explicar cómo está organizada la tesis, la cual se divide en tres partes relacionadas entre sí. En el primer capítulo, presento la vida de Montaigne a partir de las investigaciones realizadas por sus biógrafos más connotados. De éstos, retomo los trabajos de Stefan Zweig, Peter Burke, Jean Prévost, entre otros autores. En este primer capítulo, destaco los episodios más significativos de su vida, como la educación recibida de su padre y sus estudios formales en Guyena y en Tolosa y su permanencia en el Parlamento de Burdeos, donde presencié las guerras de religión y las persecuciones religiosas. Expongo también sus gustos y lecturas. Lo presento en el hogar, siempre huidizo de su familia y cercano a su amigo La Boétie, y en la administración de su casa o bien de viaje por Europa, corriendo aventuras para su tranquilo modo de ser y, por último, trato de ubicarlo en su más radical aislamiento en la torre de su castillo escribiendo los *Ensayos*. Como quiera que sea, no tendremos la menor oportunidad de entenderlo si no lo ubicamos en su ambiente social y cultural.

En el segundo capítulo, centro mi atención en el escepticismo como manifestación del pensamiento moderno que se desarrolló en Europa durante el siglo XVI, el siglo en que vivió Montaigne. Me apoyo en los trabajos de Kristeller, Cassirer, Popkin y Olaso. Dejaré otras facetas de la época del Renacimiento como el humanismo, las relaciones del hombre con el mundo, la idea de hombre, la idea de cultura, la idea del alma y la idea de la magia y de la ciencia que no están relacionadas directamente con el propósito de la tesis.

En el tercer capítulo, presento las implicaciones del escepticismo de Montaigne para la educación. Aunque Montaigne no llegó a abordar de un modo sistemático ninguno de los problemas propios de la educación, con él se liberan, —según Cassirer— por vez primera en nuestra época moderna, las nociones fundamentales de la pedagogía como disciplina.³

¹ Michel de Montaigne, *Ensayos completos*, p. 446.

² *Ibid.*, p. 314.

³ Cf. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento*, pp. 197-209.

Cierro la tesis con las conclusiones en las que retomaré los temas resaltan de los propios *Ensayos* y los traeré a nuestros días en el caso de las escuelas y otras instituciones educativas. Incluyo, a modo de anexo, un cuadro cronológico comparativo con los datos más relevantes de la vida y obra de Montaigne junto con los hechos históricos y el panorama cultural más relevantes en Europa durante el siglo XVI. Espero que el lector considere esta tesis como un intento inicial por revelar el papel del escepticismo de Montaigne y sus implicaciones para la educación. Finalmente, salvo que se indique lo contrario, mis citas en español de Montaigne las tomé de la versión íntegra de los *Ensayos completos* según la edición de Marie de Gournay de 1595, traducida por Juan G. de Luaces. Indico siempre el título del ensayo en letra cursiva, entre paréntesis el número del libro en romanos y el del capítulo, en arábigos y, a continuación, el número de página correspondiente a dicha edición.

Al final de la tesis, en la sección de Anexos, presento un cuadro cronológico elaborado por mí a partir de la recopilación de las numerosas cronologías de mis fuentes consultadas. Este cuadro sirve para ubicar rápidamente los acontecimientos biográficos de Montaigne en sus contextos histórico, político y cultural.

Finalmente, deseo expresar mi sincero agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por el apoyo económico brindado para el desarrollo de esta investigación que rinde ahora sus frutos. Esta tesis se ha desarrollado durante los últimos tres años, y no sólo representa los resultados de las indagaciones del autor, sino también el resultado de la ayuda, el consejo y el aliento de mi tutor y sinodales, por lo tanto, me causa gran placer aprovechar esta gran oportunidad para poder dar las gracias a quienes en varias formas me han dado tan generosa ayuda. Por último, y de la mayor importancia, deseo dar las gracias a mi familia, por su fortaleza y paciencia a través de todas las pruebas y tribulaciones. Sin su afecto, bondad y disposición al sacrificio, nunca habría podido completarse este trabajo. Sólo puedo esperar que esta tesis sea digna de todas las dificultades que les he causado.

Capítulo 1

¿QUIÉN FUE MONTAIGNE?

El pensamiento de Michel de Montaigne responde al hombre que fue en sus múltiples facetas de vida: noble burgués, funcionario y hombre de estado, católico, padre de familia y amigo. Montaigne desempeñó estos papeles sin llamar nunca la atención de sus contemporáneos. Desde mi perspectiva, su pensamiento responde a su condición de hijo primogénito de la familia Eyquem Louppes y a la educación recibida durante su infancia y juventud. Montaigne es el fruto maduro de su época y de su patria, a caballo entre el Renacimiento y la Modernidad.

Según Zweig, Montaigne no tiene lo que solemos llamar una biografía, ya que nunca causó extrañeza o sorpresa entre sus contemporáneos, porque “no se daba importancia en la vida ni solicitaba auditorio ni aplausos para sus ideas. Para el mundo exterior, adoptaba el mimetismo de la discreción”.⁴ Jean Prévost supone que “sólo se puede hablar de la vida de los hombres de acción, de aquéllos que hicieron un drama de su pensamiento; pero hablar de la vida de un hombre que no vivió más activamente que otros y habló de sí mismo mejor que nadie, es una empresa temeraria”.⁵ Para Arreola, la vida de Montaigne hace claro remanso en un siglo francés cuyos días pasaron turbulentos: el XVI de las guerras de Reforma. Montaigne es, pues, la materia de su libro como lo escribió en la introducción a sus *Ensayos*: “Yo soy la materia de mi libro. Aquí leerán a lo vivo mis defectos e imperfecciones y mi modo de ser, todo ello descrito con tanta sinceridad como el decoro público me lo ha permitido”.⁶

Tras los pasos de Montaigne

Quiero iniciar la exposición de este capítulo, abordando, los orígenes familiares más próximos de Montaigne, partiendo desde sus bisabuelos hasta sus progenitores. Hasta ahora, los estudios genealógicos de sus más connotados biógrafos no han resuelto satisfactoriamente la cuestión de su procedencia familiar más allá de los bisabuelos paternos y maternos de

⁴ Stefan Zweig, *Montaigne*, p. 22.

⁵ J. Prévost, *apud* Ikram Antaki, *Filosofía/Espiritualidad*, p. 265.

⁶ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 27.

Montaigne. Sus bisabuelos paternos se apellidaban simplemente Eyquem,⁷ en tanto que, por el lado materno, sus antepasados se apellidaban Louppes.⁸

Según Burke, la familia paterna de Montaigne, los Eyquem, eran originariamente de Inglaterra.⁹ El mismo Montaigne, en uno de sus *Ensayos*, afirma haber descubierto un antiguo parentesco con una casa conocida en las inmediaciones de la ciudad de Burdeos.¹⁰ Lo único que mencionan sus biógrafos, como Stefan Zweig y Jean Prévost, es que los Eyquem tenían su negocio en el barrio portuario de La Rouselle, muy cerca de la actual ciudad de Burdeos. En este barrio, los Eyquem vendían pescado ahumado, vino y otros artículos.¹¹ Arreola refiere que en este barrio de pescadores, el bisabuelo de Montaigne, Ramón Eyquem, se dedicaba al comercio de los vinos, las salazones y el pastel de hígado de ganso.¹²

Con el dinero acumulado por esta actividad comercial, Ramón Eyquem adquirió, el 10 de octubre de 1477, una parte de las tierras nobiliarias del arzobispado de Burdeos ubicada en la provincia del Périgord, al sureste de Francia, muy cerca del Mar del Norte. Ramón Eyquem llamó a su nueva propiedad señorío de Montaigne o, en español, señorío de la Montaña. Estas tierras fueron adquiridas por la suma de novecientos francos. A partir de su éxito pecuniario, Ramón Eyquem sienta las bases materiales para el ascenso económico y social de su futura descendencia, lo que permitió a su bisnieto Michel de Montaigne alcanzar la cúspide del ascenso social para así dedicarse a la creación de sus *Ensayos*.¹³

Más adelante, cuando Montaigne ingresó al Parlamento de Burdeos en 1554, abandonará el apellido Eyquem, para llamarse así mismo señor de Montaigne, con lo que borra así el último recuerdo de su origen plebeyo. A esta sola circunstancia, según Arreola, se debe el hecho de que no busquemos al autor de los *Ensayos* bajo la letra E, como Michel Eyquem, sino bajo la letra M, como Michel de Montaigne.¹⁴

⁷ S. Zweig, *op.cit.*, p. 27.

⁸ Fernando Mañé, *Montaigne y su raíz española*, p. 2.

⁹ Peter Burke, *Montaigne*, pp. 5-12.

¹⁰ Cf. M. Montaigne, *op. cit.*, pp. 532-543.

¹¹ S. Zweig, *op.cit.*, p. 28.

¹² Juan José Arreola, *Prólogo a los ensayos escogidos de Michel de Montaigne*, p. 5.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 8-10. Arreola utiliza los nombres de Miguel y Pedro en lugar de los nombres franceses de Michel y Pierre. Por otra parte, reprocha a Montaigne su renuncia del apellido Eyquem, para esconder, según él, el origen plebeyo de su familia.

El abuelo paterno de Montaigne se llamaba Grimon Eyquem.¹⁵ Se dedicaba, como su padre, al comercio de vinos y de pescado. Según Zweig, Grimón se limitó sólo a disfrutar la herencia paterna. Aumentó la fortuna, pero dejó el castillo de su padre medio en ruinas, sin preocuparse en lo más mínimo por su mantenimiento.¹⁶ Arreola, por su parte, nos dice que Grimon Eyquem tuvo el mérito de inaugurar en la familia el desempeño de los cargos públicos. A partir de este hecho, los Eyquem vivirían entre los notables y los magistrados de la ciudad de Burdeos. Grimon Eyquem fue electo jurado de Burdeos en el año de 1515 hasta que heredó su puesto a su hijo Pierre Eyquem quien, a su vez, heredó el cargo a su hijo Michel de Montaigne. Por otra parte, las hijas de este Grimon se casaron con magistrados del Parlamento. De sus tres hijos varones, uno se hizo eclesiástico, otro abogado y otro consejero del Parlamento. La familia se elevaba así a la nobleza de toga. Y la riqueza aumentaba gracias a la buena administración de las tierras de Montaigne, del comercio y de los cargos públicos, dando así otro paso ascendente a la familia Eyquem.¹⁷

El padre de Montaigne, Pierre Eyquem, hijo primogénito de Grimon Eyquem, heredó los bienes acumulados a lo largo de dos generaciones, inaugurando en su familia la vida de nobleza y señorío a diferencia de su padre y de su abuelo, quienes aun vivían como pequeños comerciantes de pescado salado y de vinos. Pierre Eyquem renunció al comercio familiar para tomar la profesión de soldado antes de asumir la magistratura en el Parlamento de Burdeos. Joven aún, tomó parte, junto a la nobleza de Francia, en las aventuradas guerras contra Italia, de las que regresó con un diario personal.¹⁸ De vuelta a su país y con el título oficial de *sieur* (señor) de Montaigne, otorgado por el rey de Francia Francisco I, Pierre Eyquem redondeó el patrimonio familiar mediante un matrimonio ventajoso con una rica heredera de una familia de judíos conversos españoles. Entre ellos y los Eyquem se efectuaban frecuentemente toda clase de negocios. El último de ellos fue el matrimonio de Pierre Eyquem con Antoinette de Louppes el 15 de enero de 1528.¹⁹

En 1555, Pierre Eyquem obtuvo una licencia arzobispal para fortificar el señorío de Montaigne, patrimonio de su abuelo y de su padre, respectivamente. Embelleció su morada, convirtiéndola en un verdadero castillo. En ella construyó una torre, donde puso las bases para

¹⁵ *Ibid.*, p. 9. Juan José Arreola utiliza el nombre de Ramón en vez de Grimón.

¹⁶ S. Zweig, *op. cit.*, p. 28.

¹⁷ J.J. Arreola, *op. cit.*, p. 9.

¹⁸ F. Jeanson, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, p. 271.

¹⁹ F. Mañé, *op. cit.*, pp. 7-11.

la biblioteca que habría de inmortalizar los ocios reflexivos de su hijo. Sin desatender la administración de su patrimonio y de la suntuosa propiedad, Pierre Eyquem estimaba, que era su deber de noble terrateniente servir a la patria. Durante el tiempo que ejerció los cargos públicos en Burdeos, supo ganarse la estima de sus paisanos que lo eligieron sucesivamente, entre 1530 y 1554, primer jurado y alcalde de su ciudad. En el Parlamento, fue muy popular y estimado por la mayoría de los magistrados de la corte, tanto católicos como protestantes. Siempre mostró una simpatía cercana a los intereses de la burguesía local. En materia de política, fue un buen negociador que supo servirse de las debilidades y de los apetitos de aquellas personas con quienes trataba.²⁰ Como vemos a lo largo de este recorrido, los miembros de la familia Eyquem pasaron de pequeños comerciantes a próceres de la ciudad de Burdeos y en señores de Montaigne. Zweig afirma que en todo el Périgord y en la Guyana se mencionaba el apellido Eyquem con profundo respeto. Pierre Eyquem culminara, pues, el ascenso económico, social y cultural de la familia Eyquem.²¹

Mientras que en el transcurso de tres generaciones, desde Ramón hasta Pierre, pasando por Grimon, la familia Eyquem coronaba su ascenso social, casi al mismo tiempo, un rico judío español llamado Mosche Paçagon daba los mismos pasos en la ciudad española de Zaragoza. Preocupado por encubrir su origen judío, Mosche se proveyó de un nombre de hidalga resonancia para sustituir el original judío, haciéndose llamar, después del bautizo, García López de Villanueva. De esta manera, su familia sobrevivió a la inquisición española. Pese a ello y ante el temor de ser quemados vivos por marranos, la familia Paçagon huyó de España.²² Una parte de la familia Paçagon se estableció en la ciudad holandesa de Amberes y se convirtió al protestantismo. Otra, de línea católica, trasladó sus negocios a las ciudades francesas de Burdeos y Tolosa donde la familia Paçagon se afrancesó y se hicieron llamar Louppes de Villeneuve.²³

²⁰ J. Prévost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, pp. 265-284.

²¹ Cf. S. Zweig, *op. cit.*, pp. 27-34.

²² Cf. F. Mañé, *op. cit.*, p. 14. Marrano es un concepto historiográfico que hace referencia a los judeoconversos de los reinos cristianos de la Península Ibérica que "judaizaban", es decir, que seguían observando clandestinamente sus costumbres y su anterior religión. Especialmente entre los siglos XV y XVII, el vocablo se utilizó de forma extensiva y peyorativa para designar a todos los judeoconversos y a sus descendientes, llevando implícita la insinuación de cristianismo fingido. El bautizo resultó un cambio afortunado para algunos de los judíos conversos, porque llegaron a ser consejeros y banqueros de la corte. Otros, menos hábiles o menos favorecidos por la suerte, fueron quemados en la hoguera.

²³ *Idem.*

Antoinette de Louppes fue la madre de Montaigne con quien convivió durante más de medio siglo, incluso ella le sobrevivió a su muerte. Su hijo no le dedicó ni una sola palabra en sus obras y escritos.²⁴ Sus biógrafos no saben casi nada acerca de la madre de Montaigne sino que, hasta la muerte de su marido Pierre Eyquem, al que dio cinco hijos, administró el señorío de Montaigne. Nada más sabemos de ella, y esta ausencia en la obra de Montaigne ha sido interpretada por Zweig en el sentido de que Montaigne habría querido encubrir su origen judío.²⁵ Al igual que no menciona a su madre, Montaigne tampoco habla en de su mujer ni de su hija Leonor, salvo en una única dedicatoria.²⁶ Burke asevera que Montaigne no menciona a estas mujeres en su obra, porque su visión del mundo se había formado a partir de los antiguos, entre los cuales la mujer no gozaba de consideración en los círculos intelectuales.²⁷ Antoinette Louppes abrazó la religión protestante mientras su marido reforzaba su fe católica. Los hijos de este matrimonio eligieron, cada uno, la religión que habrían de profesar. Unos siguieron la religión del padre católico y otros, la religión de la madre protestante. Para obviar dificultades con sus padres, Montaigne hizo profesión de fe católica ante el Parlamento de París en 1561.²⁸

Esta mezcla entre el origen judío y el origen gascón de los padres de Montaigne, explica, según Arreola, que nuestro autor fuera “un librepensador, un espíritu libre y tolerante, hijo y ciudadano, no de una raza ni de una patria, sino del mundo entero, más allá de los países y de los tiempos”.²⁹ Así, la vida personal de Montaigne fue un microcosmos del macrocosmos religioso de su época, pues procedía de una familia dividida por el conflicto religioso. El padre de Montaigne fue un hombre interesado en las caprichosas corrientes religiosas y teológicas de su época; pasó mucho tiempo conversando con figuras como Pierre Brunel; estudió los escritos de Raimundo de Sabunde en su búsqueda del entendimiento y la paz religiosa.

²⁴ M. Montaigne, *op. cit.*, pp. 102 y 670. En realidad, Montaigne menciona incidentalmente a su madre en varios de sus *Ensayos* como en *De la educación de los niños* y *Del parecido de los hijos a los padres*.

²⁵ Cf. S. Zweig, *op. cit.*, pp. 23-28. Zweig retoma en su obra los datos biográficos sobre el origen judío de la madre de Montaigne a partir de las investigaciones de Donald Frame, donde afirma que la madre de Montaigne era judía a medias. Probablemente fue responsable, en cierta medida, de la profunda tolerancia de Montaigne. Su actitud un tanto apartada, típica de los marranos y natural en ellos hacia la religión, fue practicada continua y muy concienzudamente por Montaigne. Su incansable curiosidad, principal pero no exclusivamente intelectual, el cosmopolitismo natural en un miembro de una familia tan extensa.

²⁶ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 315. En 1570, Montaigne dedicó a su mujer la traducción de una obra de Plutarco, la carta de consuelo a su esposa.

²⁷ P. Burke, *op. cit.*, pp. 35-39.

²⁸ S. Zweig, *op. cit.*, pp. 27-34.

²⁹ *Ibid.*, p. 35.

Infancia y juventud (1533-1554)

Montaigne nació entre las once y las doce del día 28 de febrero de 1533 en el castillo de su padre, ubicado en la provincia del Périgord, Francia.³⁰ Fue el hijo primogénito de Pierre Eyquem y de Antoinette de Louppes aunque antes de él, nacieron dos hijas que murieron poco después de nacer.³¹ Se conservan sólo dos retratos de Montaigne como magistrado del Parlamento de Burdeos. Dichas imágenes fueron realizadas entre 1554 y 1570. Se desconoce a los autores de los retratos. No obstante, sus biógrafos nos refieren cómo era el aspecto físico de Montaigne a partir de lo escrito en los mismos *Ensayos* y en las referencias que dejaron sus contemporáneos. Al respecto, Zweig apunta que Montaigne:

En cuanto a la estatura, Montaigne es ostensiblemente bajo, como su padre. Pero aún así tiene lo bastante para convertirse en un joven de buena presencia. Un cuerpo sano y robusto y un rostro de rasgos delicados, con un óvalo estrecho y una nariz finamente dibujada, unas curvas armoniosas, una frente despejada, unas cejas bellamente arqueadas, una boca carnosa entre el bigote y la barbita de color castaño que la sombrea como con una intención secreta. Por temperamento era vivaracho, alegre, si bien tranquilo y equilibrado.³²

Según Dreano, desde el mismo instante de su nacimiento, el padre de Montaigne le designó un destino especial, porque anhelaba que su hijo lo superara en formación, cultura y posición social, así como él había superado a su padre y a su abuelo. Pierre Eyquem reflexionó a fondo sobre la educación que daría a su hijo, por eso invitó a sus amigos humanistas y les consultó respecto a la mejor manera de educar a su hijo desde el principio. Debido a ello, condujo la vida y la educación de su hijo desde su infancia hasta la adultez. Fiel a los consejos de sabios amigos, Pierre Eyquem decidió someter a su hijo, siendo un bebé apenas, a una de las más extrañas formas de crianza:

El niño es arrancado pronto de la cuna y del seno materno, y en vez de hacer venir una aya, su padre lo hizo criar en casa de unos campesinos pobres e ignorantes de su señorío, con gente humilde que tanto sabe del sentido común y de cómo guiarse por las defensas instintivas de la vida. Allí pasó Montaigne sus primeros dos años de vida y a ello se debe, sin duda la sencillez y la afabilidad de su persona que tanto habrían de contribuir en la reputación de Montaigne.³³

³⁰ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 49. “Por mí parte, nací entre las once y las doce de la mañana del último día de febrero de 1533, según contamos ahora, esto es, comenzando el año en enero”.

³¹ S. Zweig, *op. cit.*, p. 35.

³² *Ibid.*, p. 46.

³³ *Ibid.*, p. 35.

Cuando cumplió tres años de edad, su padre lo regresó al castillo. Una vez vigorizado el cuerpo del niño Montaigne durante su permanencia en la casa de los campesinos y siguiendo el consejo de sus sabios amigos, Pierre Eyquem contrató a un maestro de latín traído desde Alemania, para que su hijo aprendiera a hablar esa lengua.³⁴ Estaba decidido, desde el principio, a no hacer de su hijo un noble ocioso que desperdiciase el tiempo en los dados, el vino y la caza, como tampoco un simple y tacaño comerciante. Según Zweig, Pierre Eyquem pensaba que su hijo debía subir a los altos círculos de los que gobiernan el destino de la época gracias a su superioridad intelectual, formación y cultura:

Su padre lo puso en manos de un preceptor alemán, experto en lengua latina, que no hablaba francés. Este maestro dio órdenes estrictas para que, en presencia del niño, no se le hablara más que en latín. Por ese motivo, las primeras palabras que escuchó y habló Montaigne fueron en latín. Todos en el castillo debieron aprender la lengua clásica para conversar con el niño. El padre, la madre, la nana y los sirvientes se dedicaron a su aprendizaje y, al cabo de poco tiempo, Montaigne floreció en un vergel de rústicos latinistas. A los seis años, Michel de Montaigne recitaba en latín a Tácito y a Plutarco. Cuando los sabios visitaban a Pierre Eyquem, evitaban conversar con el niño Montaigne, porque él los corregía en alguna declinación o vicio de pronunciación en su latín hablado.³⁵

Montaigne empezó a hablar el idioma francés hasta los 5 años de edad, paseándose por las calles de la ciudad de Burdeos. Aprendió un francés en germen, todavía no muy fijado normativamente y cuyo empleo acababa el rey de Francia, Francisco I, de introducir en los actos públicos. Según Jeanson, Montaigne contribuyó a la maduración del idioma francés con sus *Ensayos* al fijar en esta lengua una gramática y una dicción más modernas.³⁶ Más tarde, Pierre Eyquem envió a su hijo de 10 años al Colegio de Guyena, uno de los mejores colegios de su tiempo. Nada aprendió en la escuela según propia confesión, sino a darse cuenta de que “el saber sólo se alcanza por esfuerzo individual, en solitaria dedicación”.³⁷ En su juventud, Montaigne se sintió más atraído por la vida de sociedad y a ella se dedicó. Según Prévost, Montaigne conoció el placer sexual muy joven, por eso le parecía tan natural como la bebida y la comida, pues no le preocupaba mucho el asunto:

³⁴ J. Prévost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, p. 265.

³⁵ S. Zweig, *op. cit.*, pp. 37-38. Dreano cuenta otro hecho notable en la educación inicial de Montaigne: Todas las mañanas lo hacían despertar muy temprano con música instrumental. Para ello, Pierre Eyquem contrató dos músicos que, todos los días, a la misma hora y a la orden de Pierre, tocaban la espineta y las cuerdas. *Cf.* Mathurin Dreano, *Montaigne*, p. 23.

³⁶ *Cf.* F. Jeanson, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, pp. 265-284.

³⁷ *Cf.* M. Montaigne, *op. cit.*, pp. 102-132. Montaigne escribió en uno de sus *Ensayos* que para él los estudios eran fáciles. La idea de esfuerzo le era extraña. Con todo, guardara de sus años de estudiante un grato recuerdo, sobre todo, de las representaciones teatrales del colegio.

[Montaigne] se siente más atraído por la vida de sociedad y a ella se dedica, además de su afición por las mujeres, las cuales la sedujeron profusamente desde el primer momento. No tomaba a una mujer, sin dejar consolada a la otra. Quería poco y rara vez, pero en sus relaciones, las mujeres no se quejaban de él. Temía lastimar, por lo que limitaba sus aventuras a señoras que no amaba. Era indiferente a las pasiones. No había podido amar, era perezoso, de humor fácil. Evitaba los escándalos y se conformaba con los usos y costumbres de su tiempo.³⁸

Por otra parte, Zweig cuenta que Montaigne quedó cautivado por la magia de la lectura libre. Leía entusiasmado las *Metamorfosis* de Ovidio, la *Eneida* de Virgilio, los dramas de Terencio y Plauto en la lengua original, que era su lengua materna. A los veinte años, Montaigne tenía más cultura que cualquier otro muchacho de su edad. Leyó a Lucrecio de quien pensaba sabía hablar de amor. Amaba las ideas morales verosímiles. Deseaba reencontrar las ideas y las máximas de los antiguos cínicos. Encontraba en las obras de Cicerón, Aristóteles y Platón bellas máximas, pero poco aplicables a la vida ordinaria. Al respecto, Montaigne escribió:

Creo que la doctrina de todos los filósofos antiguos nos engaña sobre la verdadera sabiduría, a menos que se hayan encontrado suficientes almas grandes y magníficas para aprovechar tales máximas. Tito Livio y Plutarco nos presentan héroes, pero no dejan lugar a las costumbres de César. A veces, encuentro que éste escribe mejor que Cicerón, quien vivió más pertinentemente.³⁹

Cuando leía en los poetas latinos las desgracias de Cátulo, los suspiros de Tibulio, los gemidos de Propertio, no sabía si admirar esos sentimientos vigorosos y desordenados o considerarlos pueriles y retóricos. Petrarca le parecía bello, pero no aprobaba sus sentimientos. Lo leía y citaba sus versos, pero actuaba hacia esas pasiones como hacia la religión: no le movían el piso. De los escritores contemporáneos suyos decía: “No me gustan tantas flores, aun Erasmo, honor y modelo de la latinidad, busca mucho decir bonito, para poder decir lo que vale. Está más adornado que el mismo Cicerón, de quien los mismos romanos decían que era el que mejor hablaba”.⁴⁰

Y en materia de religión, al joven Montaigne estuvo profundamente interesado en las diversas corrientes del pensamiento de la Reforma y la Contrarreforma, aunque la religión no le movía el piso y no la practicaba. Sin inquietarse excesivamente, sin tormentos y sin

³⁸ J. Prévost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, pp. 265-284.

³⁹ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 215.

pretender abandonar la filosofía, no sentía compatibilidad entre su pensamiento y el pensamiento cristiano. Tampoco encontraba en sí mismo contradicciones. Había dejado toda la religión en lo ceremonial. Nunca la mezclaba con sus pensamientos más libres.⁴¹ Según Popkin, Montaigne, si acaso, era moderadamente religioso. Su actitud parece, antes bien, de indiferencia o aceptación pasiva, sin ningún compromiso religioso, pues se oponía al fanatismo, especialmente al que habían mostrado los reformadores franceses.⁴²

Completados sus primeros estudios formales en la provincia del Périgord, a Montaigne le espera una época de relativo descanso en la casa paterna antes de estudiar y por derecho en la Universidad de Toulouse, o tal vez en París.⁴³ Allí aprendió no sólo jurisprudencia, sino también filosofía, dialéctica y lógica. Jeanson afirma que “Montaigne siguió con interés y hasta con cierto entusiasmo estas materias en cuanto a que encerraban un sentido humano profundo. Montaigne sentía una viva curiosidad por los hombres, por eso se dirigió a la magistratura”.⁴⁴ Para Stephan Zweig, ese gusto por lo real nacía de un espíritu vivo, resistente a la sequedad de los estudios. No obstante, siempre por complacer al padre, al que respetó y amó con verdadera ternura, ejerció la carrera de abogado y aceptó posteriormente puestos públicos, más o menos relacionados con la jurisprudencia. Sea como fuere, a los veinte años considera que su educación ha terminado definitivamente:

Estimo que a los veinte años nuestras almas se han desenvuelto ya en lo que deben ser y que ya entonces prometen cuanto serán. Alma que no haya dado en ese tiempo gajes de su capacidad, no los dará después. En tal término, las virtudes naturales han producido, o no producirán nunca, lo que tienen de vigoroso y bello. [...] Por mí parte, tengo por cierto que a partir de esa edad, mi cuerpo y mi espíritu han retrocedido y disminuido más que adelantado y avanzado.⁴⁵

Cuando Montaigne terminó sus estudios, regresó al castillo familiar, donde vivió con sus padres, sus hermanos, su esposa y sus hijas sin preocuparse por el dinero, la economía y la administración de su hacienda. Dedicaría así su vida al estudio y a la reflexión de sí mismo. A partir de entonces, y a lo largo de toda su vida, será su propio maestro y alumno.

⁴¹ Cf. M. Dreano, *op. cit.*, pp. 23-45.

⁴² Cf. Richard Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 100-112.

⁴³ Cf. M. Dreano, *op. cit.*, p. 46. Dreano refiere que Montaigne pudo haber escogido como profesión el ejército, pero éste ya no le ofrecía expediciones placenteras, como las campañas de guerra contra Italia en las que participó su padre a principios del siglo XVI. Tampoco gustaba de las armas. Apreciaba la valentía, pero con moderación. Gustaba más de andar a pie que a caballo. Ese cuerpo indolente no estaba hecho para las proezas.

⁴⁴ F. Jeanson, *apud* I Antaki, *op. cit.*, pp. 264-285.

⁴⁵ M. Montaigne, *op. cit.*, pp. 270-271.

Vocación pública (1554-1570)

La ambición de su padre empujó a Montaigne a la vida pública. Bregazzi cuenta que Montaigne accedió a su cargo de jurista gracias a su tío paterno, el señor de Gaujac, que había comprado un puesto en la Cour des Aides de Périgueux en 1554 y que transfirió a su sobrino. Así, a los 21 años, ocupó el cargo de Consejero del Tribunal de Auxiliares del Périgord, razón por la cual tuvo que pedir una dispensa de edad de nueve años para asumir el cargo.⁴⁶ Prévost refiere que durante 16 años Montaigne fue asesor en la Cámara Baja del Parlamento, sin progresar en su carrera política.⁴⁷ Gracias a su padre, Montaigne fue muy respetado como hijo de uno de los primeros magistrados de la ciudad de Burdeos, donde conservara su cargo hasta 1570, fecha en la que vendió su título de consejero a un familiar suyo, para entregarse de lleno a las letras.⁴⁸

Según Zweig, los asuntos del Parlamento relacionados con los impuestos y las finanzas aburrían a Montaigne. Su trabajo no parecía requerir más que la atención de un buen contador, sin tantos estudios ni tanta inteligencia. Es más, sus esfuerzos por entender la administración pública agregaban más oscuridad a sus funciones de gobierno, así que decidió juzgarlos a la suerte de los dados. Cada vez que volvía a Burdeos, Montaigne se preguntaba sin pasión: “¿En dónde están nuestras peleas?”⁴⁹ Estas luchas lo dejaban abrumado. Fue, sin embargo, escogido por sus compañeros de la magistratura para hablar en nombre de todos ellos en la reunión de los estados Generales del Blois en 1567. La voz de Montaigne era baja. No gustaba de las frases pomposas. Éste es un fragmento del discurso que pronunció:

Además de los puntos de derecho y jurisdicción debemos dejar lugar para la buena fe. Sería penoso si este parlamento elegido para regir los procesos, servir de árbitro y juez entre los particulares, para la equidad y la justicia, sigue peleándose y no puede establecer siquiera en su seno, este derecho que debe imponer a los demás. Tenemos interés en olvidar estas querellas, para pensar únicamente en nuestros deberes de amistad común y recta.⁵⁰

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Cf. J. Prévost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, pp. 264-265. Montaigne se presentó como candidato para ser promovido a la Gran Cámara, pero el 14 de noviembre de 1569 esta cámara decidió no aceptarlo bajo el pretexto de que su suegro era el presidente y su cuñado, consejero de la misma. Gracias a esta decisión de la cámara, Montaigne tuvo un motivo más para decir adiós al servicio público.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ S. Zweig, *op. cit.*, pp. 49-52.

⁵⁰ F. Jeanson, *op. cit.*, pp. 265-284.

Ezequiel Martínez refiere que Montaigne tenía un carácter tan suave que sus compañeros del Parlamento le creían sin problemas personales. En uno de sus *Ensayos* escribió: “Dejen a estos hambrientos de procesos devorar todas las causas del mundo. No nos quejemos de flojear seis días de cada semana. Si hay una cosa en el mundo a la cual el hombre debería dedicarse es al ocio”.⁵¹ Montaigne no se sorprendía de la necesidad de sus familiares y amigos más cercanos no porque fuera filósofo, sino porque así era: detestaba las peleas. Su rango y su fortuna lo disponían más a la indulgencia que al desprecio hacia los hombres.

Además de sus actividades administrativas en el Parlamento, Montaigne viajaba en los séquitos reales. Así, lo hallamos en el rescate de Ruán, en las llanuras de Sainte Hermine, al lado del duque de Montpensier y en el sitio de la Fére.⁵² En uno de sus viajes visitó el puerto de Havre, donde atracaban muchas naves procedentes de Inglaterra y América. Montaigne vio allí lo que no había visto antes en Burdeos o en París: tres indígenas de Brasil, caciques indios que llegaron voluntariamente de América para visitar el viejo mundo. Fueron recibidos e interrogados en la Corte por medio de un marinero. Todo el mundo se reía de la impertinencia de las respuestas de los indígenas, pero Montaigne quedó sorprendido:

[Los indios] dijeron que ante todo hallaban muy extraño que tantos hombres barbudos, corpulentos y armados (debían referirse a los suizos de la guardia del rey) se sometiesen a obedecer a un niño, y que no se eligiera más bien a uno de ellos para el mando. [...] Luego, expusieron que habían advertido que existían entre nosotros personas llenas y hartas de toda clase de comodidades, mientras otros mendigaban por las puertas, demacrados por el hambre y la pobreza. Y lo que asombraba a aquellos extranjeros era que esas miradas menesterosas tolerasen tal injusticia y no asiesen a los otros por el cuello y les quemaran sus casas.⁵³

Montaigne dejó por escrito esta experiencia en el ensayo titulado *De los caníbales*. Allí escribió lo siguiente: “Ahí van cuestiones que me emocionan más que las dudas de mis maestros”.⁵⁴ Como esos caníbales, Montaigne se maravilló ante esta novedad. Se fue a hablar con el indígena de mayor rango y le preguntó por el tamaño de su poder. Éste hizo un gesto sobre una extensión de terreno e hizo comprender que mandaba a tantos hombres como podía contener. Montaigne calculó que este gesto representaría unos cuatro o cinco mil hombres y

⁵¹ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 343.

⁵² J. J. Arreola, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁵³ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 163.

⁵⁴ *Idem*.

recordó que así era como Jerjes contaba sus tropas. Estos indígenas presentaban rasgos y costumbres de la Antigüedad y el privilegio del jefe era marchar primero en la guerra. Supo que los indígenas iban a los combates sin ninguna arma defensiva y luchaban hasta el exterminio sin maniobras, ni prisioneros, ni huidas. Les preguntó por qué los vencidos no huían y le contestaron que ni siquiera se les ocurría. Entonces, se preguntó si la valentía extrema consistía en la despreocupación o en la tontería o si había algún otro tipo de valentía más humana.⁵⁵

En 1558, Montaigne acompañó a Enrique III a la ciudad de Chartres. Luego, volvió a París donde hubo una tentativa de golpe de Estado por parte de los protestantes que secuestraron y encarcelaron a Montaigne en la Bastilla. Pocas horas después, obtuvo su libertad mediante la intervención de Catalina de Médicis y del Duque de Guisa. Más tarde, escribiría en sus *Ensayos*: “Jamás he recibido bien alguno de liberalidad de los reyes ni he pedido, ni merecido, ni recibido pago alguno por los pasos que cumplí a su servicio. Soy tan rico como lo deseo”.⁵⁶ En octubre de ese mismo año, Montaigne asistió a la reunión de los Estados Generales que el rey fugitivo convocó en la ciudad de Blois.⁵⁷

En 1562, Montaigne hizo otro viaje a París. Carlos IX, aún niño, reinaba en Francia cuando se desató la guerra civil entre católicos y protestantes, así que regresó a Burdeos donde organizó la defensa de la ciudad ante un posible ataque. Ante esta situación, Montaigne tuvo que tomar partido por uno de los dos bandos en pugna. Decidió seguir al rey y a los católicos, aunque se mantuvo al margen de los desórdenes sociales. Prevost afirma que Montaigne “no era un hombre de guerra, pero sentía compasión hacia el sufrimiento ajeno más que hacia el dolor propio”.⁵⁸

En 1565, a petición de su padre, Montaigne contrajo matrimonio con Francisca de la Chassigne, hija de uno de sus compañeros parlamentarios, quien aportó una dote de siete mil libras turnesas al creciente patrimonio familiar de Montaigne. Dócilmente aceptó la propuesta de su padre según ya que esta mujer era prudente y buena ama de casa, pues le quitó las preocupaciones domésticas a Montaigne. De esta unión, nacieron seis hijas, pero cinco murieron prematuramente. Según Arreola, esta desdicha, unida a la carencia de un heredero

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 575.

⁵⁷ J. Prevost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, pp. 265-284.

⁵⁸ *Idem.*

masculino que encarnara los afanes nobiliarios de la familia, oscureció el matrimonio de Montaigne y “lo convirtió en una de las uniones más distanciadas y frías que registra la historia de la convivencia humana”.⁵⁹

Un episodio que marcó la vida de Montaigne fue su amistad con Étienne de La Boetie,⁶⁰ a quien conoció en el Parlamento. Escuchó hablar de él como del más distinguido erudito consejero y de su reputación e integridad como magistrado. La Boetie es conocido en la historia del pensamiento político por ser el autor del libro *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Jeanson afirma que el libro de La Boetie:

Fascinó a los siglos, ya que tocaba los arcanos del poder y prefiguraba las filosofías políticas de los siglos siguientes. Su lucidez le hace rechazar toda visión ideal de las relaciones de dominio y de servidumbre. Ahí afirma que el tirano no sólo es una categoría política, sino mental y metafísica. La relación de subordinación se teje en lo más íntimo de la conciencia. La Boetie dice lo que son el temor, la bajeza, la complacencia, la humillación, la adulación servil, la indignación, la alienación en los hombres. La tiranía es una relación parcialmente consentida. Terminamos con más que una lección política, una lección ética. Su lucidez crítica invita a la vigilancia.⁶¹

Montaigne leyó una copia de este texto que llamaba a la rebeldía contra la autoridad monárquica. Antes siquiera de conocer a La Boétie, Montaigne se interesó en sus ideas novedosas y valientes. Zweig afirma que ambos habían nacido para entenderse: “Un día, se encontraron y descubrieron que ya se conocían, y que eran amigos antes siquiera de hablarse”.⁶² Montaigne temía en este magistrado algo de la rigidez y de la severidad que su naturaleza indolente y burlona no admitía. La Boetie también había oído hablar de Montaigne, de su fácil y placentera erudición, pero se cuidaba de su lado mundano, poco serio. La Boetie se maravilló por el pensamiento de Montaigne, que parecía abarcar todo sin esfuerzo.⁶³

⁵⁹ J. J. Arreola, *op. cit.*, p. 9.

⁶⁰ Cf. Étienne de La Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, p. 23. Étienne de La Boétie nació en Sarlat, Francia, el 1 de noviembre de 1530 y murió en Germignan, comuna de Le Taillan-Médoc cerca de Burdeos, el 18 de agosto de 1563. Fue escritor y político. Se interesó, desde muy joven, en los autores clásicos griegos y latinos. A los 18 años escribió *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un* (*Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno*), publicado en 1576, lo que le valió el respeto de Montaigne. Después de cursar estudios de Derecho en la Université d'Orléans, se convirtió en 1553 en consejero del Parlamento de Burdeos. A partir de 1560, participó en diversas negociaciones para lograr la paz civil en las guerras de religión que oponían a católicos y protestantes.

⁶¹ J. Prevóst, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, p. 270.

⁶² *Ibid.*, p. 278.

⁶³ *Idem.*

Montaigne y La Boetie no hablaban de derecho ni de religión o teología, tampoco de escolástica. A pesar de sus humores diferentes, ambos miraban la Antigüedad como algo vivo y trataban de apoyarse en la sabiduría de los antiguos griegos y romanos.⁶⁴ Jeanson nos cuenta que Montaigne, al escuchar a su amigo hablar de política y de los asuntos de su tiempo, sentía nacer en él una pasión nueva en su alma formada sólo para pensar. Retomaba el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Lo releía. No deseaba su aplicación inmediata. Jesús Navarro nos cuenta que La Boetie era leal con Montaigne, apreciaba el juego de los posibles: ¿Quién hubiera podido comprenderles y seguirles? Ellos esperaban encontrar algún alma poco hecha para la servidumbre y las bajas querellas, dispuesta por una libertad de la cual dieron ejemplo las repúblicas italianas.⁶⁵ Prévost afirma que:

[La Boetie] prefería el período ciceroniano. Montaigne gustaba, más bien, del sarcasmo sobre las costumbres de su tiempo y desesperaba de no ver renacer jamás una libertad nueva. Étienne practicaba la filosofía moral de los estoicos y quería convencer a Montaigne de ella, pero Montaigne estaba enamorado y aquello endulzaba su severidad. Étienne componía versos petrarquianos. Montaigne estimaba que eran versos de señoras.⁶⁶

Cuando murió su amigo, La Boetie y Montaigne se conocían desde hacía cinco años. Desde hacía cuatro formaban un solo pensamiento. Montaigne, que no había aún sufrido, fue sorprendido por el dolor de la separación. Escribió en uno de sus *Ensayos*:

Durante su vida, cuando hablaba de cosas graves e importantes, parecía que su espíritu y su lengua se esforzaban. Jamás lo vi tan lleno de imaginación y de elocuencia. Era un alma apaciguada y segura. Le tocó la peste. Su esposa presintió la desgracia, me dijo que su enfermedad era contagiosa y melancólica y me pidió acompañarlo solo a veces. Ya no lo dejé más. Únicamente hablábamos de las particularidades de su enfermedad, de lo que los antiguos médicos habían dicho de ella; poco hablábamos de asuntos públicos, porque lo encontraba fatigado.⁶⁷

La Boetie se despidió de su amigo con estas palabras: “Mi hermano, que he escogido entre tantos hombres para renovar esta virtuosa y sincera amistad, de cuyo uso sólo quedan viejas huellas en la memoria de la Antigüedad, le suplicó ser el sucesor de mi biblioteca”.⁶⁸ En esta extrema necesidad, La Boetie estuvo acompañado por sus personas más queridas. Habiendo puesto en orden sus bienes, pensó en su conciencia. Era cristiano. Así vivió. Así

⁶⁴ *Ibid.*, p. 280.

⁶⁵ J. Navarro, *op. cit.*, pp.73-85.

⁶⁶ J. Prévost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, p. 271.

⁶⁷ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 147.

⁶⁸ J. Prévost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, pp. 265-284.

quiso clausurar su vida. Dictó su testamento y luego dijo: “Es una bella cosa ordenar nuestras riquezas”.⁶⁹ La Boetie se confesó con un cura, escuchó misa e hizo pascuas. Éstas fueron las últimas palabras para su mujer y su amigo:

Sea valiente, yo cargo con la mitad más de pena por el mal que le hago sufrir que por el mío, porque los males que sentimos no son nuestros, sino que vienen por algún sentido que Dios puso en nosotros. Me voy a dormir, buenas noches, mi mujer. Váyase. Fue su última despedida para ella. “Y usted, mi hermano –le dijo a Montaigne- no se mueva de mi lado.” Luego, murió. No hay lágrimas ni escenas, sino el sentimiento de que algo faltaba, una ausencia irremediable.⁷⁰

Según Prévost, Montaigne debe La Boetie su mejor parte: esta necesidad de fe que la religión no le supo dar. No había encontrado nada más verdadero ni mejor que lo que su amigo le dio. Sintió un gran vacío. Se sentía amputado de la parte más alta de su espíritu. Le quedaban los libros que más amó su amigo, como los de Plutarco. Su muerte lo acercó a los estoicos así que formuló y guardó, durante mucho tiempo este pensamiento de que “filosofar es aprender a morir”.⁷¹

Zweig refiere que Montaigne abandonó el Parlamento de Burdeos en el año de 1570, tras la muerte de su padre: Pierre Eyquem. No sufrió su muerte, porque pensaba que era indigno de un hombre conservar una vida que sólo tenía que sufrir. Tenía la idea de un cierto orden de las cosas donde la muerte del padre era un fenómeno esperado. Montaigne abandonó entonces todas sus actividades públicas en el Parlamento para retirarse al castillo de sus mayores. Más que por administrar los bienes heredados, movido por sus gustos sencillos y por su vocación. Este retiro voluntario de la vida pública resultaría crucial para la obra de Montaigne, ya que durante esos años comenzó la redacción de sus *Ensayos*.⁷²

En el mes de julio de 1570, a los 38 años, Montaigne vendió su puesto en el Parlamento de Burdeos a Florimond de Raymond.⁷³ No quiso ya servir a nadie, sino a sí mismo. Estaba cansado de la política, de la vida pública y de los negocios. Era un momento de desilusión. En cierto modo, para impedirse a sí mismo el regreso al mundo, hizo grabar la siguiente inscripción en la pared de la biblioteca:

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ M. Montaigne, *op. cit.*, pp-46-61.

⁷² S. Zweig, *op. cit.*, p. 54.

⁷³ Cf. Daniel Mielgo Bregazzi, *Montaigne. El cuidado de sí*. pp. 27-28.

EL AÑO DE CRISTO DE 1571, A LA EDAD DE TREINTA Y OCHO AÑOS, LA VÍSPERA DE LAS CALENDAS DE MARZO, ANIVERSARIO DE SU NACIMIENTO, MICHEL DE MONTAIGNE, DISGUSTADO DESDE MUCHO ANTES DE LA ESCLAVITUD DE LA CORTE Y DE LOS CARGOS PÚBLICOS, SINTIÉNDOSE TODAVÍA EN PLENO VIGOR, VINO A DESCANSAR EN EL SENO DE LAS DOCTAS VÍRGENES, EN LA CALMA Y LA SEGURIDAD; ALLÍ PASARÁ LOS DÍAS QUE LE QUEDAN POR VIVIR. ESPERANDO QUE EL DESTINO LE PERMITA ACTIVAR LA CONSTRUCCIÓN DE ESTA HABITACIÓN, DULCE RETIRO PATERNO, LA HA CONSAGRADO A SU LIBERTAD, A SU TRANQUILIDAD Y A SUS OCIOS.⁷⁴

Zweig nos cuenta que esta despedida fue algo más que un adiós a los cargos públicos. Fue un rechazo de Montaigne al mundo exterior. Hasta el momento había vivido para los demás, después quiso vivir para sí mismo. Acumuló experiencias y quiso encontrarles un sentido. Montaigne quería saber quién era en realidad y no ocuparse sino de su propia vida y de su propia muerte. Había tenido bastante.⁷⁵

1.4. La vida de Montaigne después del Parlamento (1572-1593)

Un año después de abandonar el Parlamento de Burdeos, en 1571, Montaigne fue nombrado por Carlos IX, Caballero de la Orden de San Miguel y Gentilhombre Ordinario de la Cámara Real.⁷⁶ Para ese entonces, Montaigne había tomado posesión del señorío de sus antepasados. Allí descubrió la torre que su padre mandó construir como fortificación. En ella, Montaigne se encerraba a leer sus libros, los de su padre, los que le heredó La Boétie y los que le llegaban de París. De 1570 a 1580, Montaigne pasó la mayor parte de su vida en la torre. Pero no hay que pensar que nuestro autor se fue a su torre para atravesar aislado lo que algunos autores llaman su crisis escéptica. Montaigne no estaba aislado. Durante esta época comenzó a reunir las notas sobre sus lecturas. Montaigne seguía los pensamientos ajenos, escribiendo en sus libros o subrayando sus frases. Traducía, escogía anécdotas. Aún no preveía el proyecto de un libro. Sus opiniones flotaban. Al cabo de unos años, Montaigne sintió multiplicarse sus pensamientos. Prévost refiere que la nueva experiencia de Montaigne fuera de los cargos públicos era una aventura curiosa, era la soledad de un hombre sin objetivos, sin lamentos y sin fe. La amplitud y la diversidad de sus propias opiniones lo divertían.⁷⁷

⁷⁴ S. Zweig, *op. cit.*, p. 54. La cita está escrita en letras mayúsculas.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁶ Cf. J. Prévost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, p. 56.

⁷⁷ Cf. P. Burke, *op. cit.*, p. 45.

1.4.1. Los ensayos

En sus *Ensayos*, Montaigne vertió sus meditaciones y reflexiones en torno a sus lecturas. Las primeras de éstas fueron las obras de Ovidio, Virgilio, Plauto y Terencio. Tradujo versos de Eurípides y componía tragedias ya desde los diez años de edad. Leía con placer y avidez las crónicas de descubrimiento y conquista que llegaban del Nuevo Mundo, particularmente las crónicas y cartas de relación de Hernán Cortés y López de Gómora. También leyó a Sexto Empírico, a Cicerón, a Erasmo, a Agrippa, a De Brués y a otros autores que marcaron su pensamiento hacia el escepticismo.⁷⁸

Los primeros lectores de los *Ensayos* le reprochaban a su autor unas faltas del lenguaje, unos particularismos dialectales, y creían que Montaigne los corregiría para darles un libro más metódico y más serio. Él se ocupaba de sí mismo. Su experiencia había sido enriquecida por una vida pública real. Tenía en sí una coquetería intelectual que le hacía despreciar las opiniones ajenas. La obra y el autor forman una unidad inseparable: “Tanto he hecho yo a mi libro como mi libro me ha hecho a mí”.⁷⁹

Los *Ensayos* son obra una consustancial a su autor, ocupación propia y miembro integrante de su vida, y no una tarea cualquiera, como todos los otros libros. “¿He perdido mi tiempo al estudiarme tan continua y minuciosamente?”⁸⁰ Revisaba sus dos primeros libros para enriquecerlos con experiencias nuevas, afinaba lo que había olvidado decir. Había encontrado su propia sabiduría en el amplio movimiento de su siglo que él dominaba. Todos los sabios antiguos habían apoyado sus preceptos sobre la fuerza del carácter. En cambio, Montaigne fundaba su moral sobre la debilidad de la condición humana. Llegados, por fin, a esa vasta sabiduría que no se apoyaba sobre ningún dogma ni ninguna fe, que sólo quería ser práctica y que no era nada si no lograba ser útil, lamentaba que ésta se hubiera dado cuando ya no podía aprovecharla, porque estaba cansado de vivir. En 1580, Montaigne imprimió los dos primeros libros de los *Ensayos* en Burdeos. Envío algunos ejemplares a la Corte del rey Enrique III en París. Gustó en la Corte. Su éxito fue grande.⁸¹

⁷⁸ F. Jeanson, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, pp. 264-285.

⁷⁹ *M. Montaigne, op. cit.*, p. 514.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 573.

⁸¹ *Cf.* M. Dreano, *op. cit.*, p. 83.

1.4.2. Montaigne a caballo por Europa

En 1581, Montaigne tomó el dinero que había acumulado durante los diez años de su reclusión voluntaria en el señorío de Montaigne y emprendió un largo viaje por motivos de salud. Recorrió Francia, Italia y Suiza junto con algunos parientes y sirvientes. Este viaje lo alejó durante dos años de su castillo, de la patria y del trabajo doméstico, de todo menos de él mismo. Pensaba que se encontraría mejor lejos que con su propia familia. Sentía la necesidad de moverse. Esto mostraba su inquietud e irresolución. Zweig nos refiere que Montaigne corría de un punto del mundo a otro en busca de tranquilidad: “Sé de lo que huyo, no de lo que busco”.⁸² En sus viajes, Montaigne se detenía a conversar con partidarios de varias religiones, y mostró un ávido interés por sus opiniones y prácticas. Durante sus propios viajes, su padre había llevado un diario meticuloso. Montaigne hizo lo mismo. Había escrito el libro de su vida en los márgenes de los libros.

En su largo viaje, Montaigne visitó la ciudad alemana de Basilea. Se quejaba de la suciedad de sus hosterías. Siguió su camino. Visitó las ciudades suizas de los Alpes. Se sintió sorprendido por las guerras de religión que reforzaron los simulacros de la fe en Francia: “En la misa, los hombres, cubiertos de lodo, hablaban dando la espalda al altar”.⁸³ Se dirigió a Venecia, donde encontró la ciudad encantadora, salvo algunas desilusiones sobre la belleza de sus mujeres. Le gustó la facilidad de la vida y la libertad de las costumbres, y escribió: “Es la ciudad más barata del mundo”.⁸⁴ No era arqueólogo ni humanista, ni uno de esos viajeros que cuentan la belleza de los monumentos que visitaban en Roma, sólo se sorprendió ante el monte Testaccio, donde en la Antigüedad y durante varios siglos, se acumularon los trastos y las ollas rotas. Ahí sintió la grandeza romana: “Ahí está el orden expreso de los destinos que hace sentir al mundo cuanto hizo para la gloria y preeminencia de esta ciudad”.⁸⁵ Montaigne visitó al Papa en la ciudad de Roma, pero la policía eclesiástica le confiscó sus libros a su llegada, para examinarlos. Luego, se los regresaron, dejándole la libertad de quitarle él mismo palabras licenciosas como fortuna si quería reimprimirlos. Solicitó y obtuvo el título de ciudadano romano. Prévost observa en este hecho que Montaigne “reflejaba su amor por la antigüedad, a la vez que su vanidad”.⁸⁶

⁸² S. Zweig, *op. cit.*, pp. 78-96.

⁸³ *Ibid.*, pp. 102-107.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁸⁶ Cf. J. J. Prévost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, pp. 274-275.

Durante su estancia en Roma, Montaigne se enteró que lo acababan de nombrar alcalde de Burdeos por segunda ocasión. No tenía la intención de aceptar. Ya estaba enfermo. El puesto era delicado y peligroso. Pero, al llegar a su casa, encontró una carta del rey Enrique III que lo forzaba a aceptar la alcaldía de la ciudad.⁸⁷ Montaigne tenía en Burdeos la herencia de veneración hacia su padre y una reputación que le hacía deseable hasta para sus enemigos políticos. En su castillo, veía pasar los eventos con inquietud, pero sin una reacción viva. Católicos y protestantes dominaban unos tras otros, y él tenía amigos en ambos partidos. En caso de derrota de uno, éste le dejaba, antes de huir, lo que tenía de más precioso y esta función de tesorero y mediador era perfecta en medio de la incertidumbre de las guerras. Jean Prevóst refiere que Montaigne gozaba de una veneración casi general, y tomaba partido con la misma modestia y delicadeza que encontramos en los *Ensayos*:

Me han nombrado alcalde de su ciudad. No tengo memoria, ni vigilancia, ni experiencia, ni vigor. Tampoco tengo ningún odio, ni ambición, ni avaricia, ni violencia. Pienso dar a los cargos públicos la fuerza que la edad y la enfermedad me han dejado. Pienso darla sin pasión y sin casarme con ninguna de las suyas.⁸⁸

Hacia finales de 1583, la alcaldía de Burdeos se volvió más difícil. Enrique de Navarra sostuvo una lucha hostil con Enrique III. Montaigne se interpuso como mediador. A finales de 1584, Enrique de Navarra vino a visitar a Montaigne a Burdeos y éste le aconsejó convertirse a la religión de la mayoría del pueblo, así volvería la fidelidad a las tropas. Dreano nos relata una dificultad que enfrentó Montaigne durante su segundo período en la alcaldía de Burdeos: Una queja contra la manera en que los jesuitas se ocupaban de los niños abandonados. Montaigne les quitó el cargo y dejó éste en manos de los magistrados de la ciudad. Había fanáticos descontentos de su elección, que representaban cierta dificultad. Otro problema que enfrentó en su administración fue la de garantizar la libertad de comercio. Decía que las provincias y las ciudades no pueden ser mantenidas ni conservadas sin la libertad de comercio que garantiza la abundancia por la libre comunicación”. Duró en el cargo dos años. Fue reelecto por otros dos años en 1585, pero no concluyó su gestión. Montaigne estaba ya demasiado fatigado para la política.⁸⁹

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 270.

⁸⁹ S. Zweig, *op. cit.*, pp. 77-78.

Como si los males de la persecución y la guerra fueran pocos, la peste estalló en 1585 en Burdeos, diezmando a la población de la ciudad y sus alrededores. La lucha contra esa enfermedad no era su obligación, porque sus funciones eran políticas, así que se puso a salvo junto con su familia lo más lejos que pudo, huyendo de un lugar a otro. Cuando la peste ganó toda la región, Montaigne decidió instalarse otra vez en su casa. Allí vio morir a muchos de sus amigos y servidores. Zweig nos relata que el espectáculo de la muerte cotidiana hirió el espíritu de Montaigne, pero no le hizo abandonar su firmeza habitual. No embotó siquiera ese leve y agudo punto de ironía de casi todos sus *Ensayos*.⁹⁰

Pasada la tormenta de las guerras civiles y la epidemia de peste, Montaigne Completó, con estas terribles experiencias, 600 párrafos nuevos a sus dos primeros libros de los *Ensayos* y le agregó un tercer volumen. En 1588, hizo imprimir la tercera edición de los *Ensayos*.⁹¹ Montaigne escribía su tercer libro con una inmensa economía de sí mismo. Los salvajes, los extranjeros, los antiguos, todo eso ya no lo sorprendían. Gustaba de humillar sus propios conocimientos: “Creí antaño que había que estar atento a los males, para reforzar contra ellos mi alma. Lo mejor es darles la espalda y olvidarlos”.⁹² Sus penas corporales habían terminado por serle extrañas, las sufría sin interrumpir su conversación.

Desde 1590, Montaigne sufría cada vez más de los riñones, por lo que pensaba mucho en su cuerpo. Prevost nos cuenta que Montaigne sufría mucho. No hablaba con nadie, salvo con ella, con María de Gournay,⁹³ con su propia hija o con algunos discípulos dispuestos a tolerarle todo. Ya no se peinaba ni se rasuraba. Sólo era abandono y dolor. Su cabeza estaba ahora siempre baja”.⁹⁴ Ahora miraba el universo sin pasión y sin esfuerzo, escribiendo notas en los márgenes de los libros, releendo y agregando frases. El hacer un solo libro a lo largo de su vida ya no le daba la misma alegría de antes:

Los sufrimientos de mi cuerpo me desgastan el alma, me conozco ahora de la misma manera que mis pies conocen mis pantuflas. No me queda ya nada por conocer ni siquiera la felicidad de haberme equivocado, porque lo que he dicho de mí mismo obliga a los demás, y a mí mismo a seguir constantemente esta imagen. ¿Qué podría hacer por mí un amigo nuevo?⁹⁵

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ J. Prévost, *apud* I. Antaki, *op. cit.*, p. 273.

⁹² *Idem.*

⁹³ Hablaré con amplitud sobre María de Gournay en la siguiente página.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 457.

La enfermedad cambió el rumbo de su pensamiento. No quería seguidores: “Algunos no queremos ayudantes, pues causan muchos inconvenientes”.⁹⁶ Siempre había sido capaz de mirarse a sí mismo de la misma manera que miraba a los demás, con la complacencia común de los viejos hacia sus propios comportamientos. Una indiferencia negligente hacia su persona y su destino crecía con los años. Siempre había huido de las pasiones y de las obligaciones exteriores pero, en esta general e invisible dejadez, sentía que sólo una pasión viva podía despertarlo. Reconocía la fuerza de esta necesidad de amor:

No tengo otra pasión que me requiera. Lo que la avaricia, la ambición, las querellas, los procesos hacen por los demás, el amor lo haría. Me devolvería la vigilancia, la sobriedad, la gracia, la preocupación por mi persona. Me devolvería a los estudios para hacerme más estimado y más amado, quitando de mi espíritu la desesperanza. Me divertiría de mi melancolía. Calentaría la sangre que la naturaleza abandona y alargaría un poco la alegría de vivir de este pobre hombre que va rápidamente hacia su ruina.⁹⁷

Muy tarde ya, a los 56 años cumplidos, Montaigne conoció en París a María de Gournay Le Jars, una joven soltera admiradora de los *Ensayos*. Arreola nos refiere que entre ambos se estableció una amistad amorosa que colorea de afecto, de sueño y de pasión los últimos años de nuestro autor. Montaigne acudía a su casa para descansar de la suya y dejarse querer.⁹⁸ Las semanas en que la señorita Le Jars alojaba al maestro en su castillo de Picardía cuentan como los mejores días terrenales de Montaigne:

He experimentado una gran satisfacción haciendo públicas, en diversas circunstancias, las esperanzas que me inspira María de Gournay Le Jars, mi hija adoptiva, amada con afecto más que paternal. Envuelta en mi soledad y retiro, la considero como una de las mejores prendas de mi ser. Nadie más que ella existe en el mundo para mí.⁹⁹

Ignoramos si entre maestro y discípulo hubo más íntima y estricta correspondencia; lo cierto es que María de Gournay preparó con dedicación la edición póstuma de los *Ensayos*, ayudada por la madre, la esposa y la hija de Montaigne, que le proporcionaron los ejemplares de ediciones anteriores, corregidos y aumentados por la mano de nuestro filósofo, y las notas y manuscritos que quedaron en su estudio.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 468.

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ J. J. Arreola, *op. cit.*, p. 11.

⁹⁹ *Idem.*

En sus últimos días de vida, Montaigne recordaba la máxima que le habían inspirado el pensamiento y el recuerdo de La Boetie, y en la que ahora ya no creía: filosofar es aprender a morir. “Ahí estás llegando, Michel, a ese momento que habías preparado tanto”.¹⁰⁰ Había bajado el ritmo de su ardor por el estudio a medida que la muerte se acercaba. La única preocupación que le quedaba era la inquietud de sus amigos. Vino el cura. Montaigne preguntó si este cura era agradable. Le dijeron que sí, “entonces, déjenlo pasar”.¹⁰¹ Se confesó, comulgó y luego, cuando salió el cura, hizo quitar los cirios y pasó a otra cosa. Su curiosidad aún funcionaba por costumbre. Preguntó si había hecho todo: testamento, adioses, todo. Sonrió. No necesitaba ninguna filosofía para llegar a la resignación. Cuando llegó la agonía, dijo: “¿Por qué te esfuerzas, Michel? Aquí no tienes nada que hacer. No se te pide ni esfuerzo, ni ceremonia”.¹⁰² Se dejó ir, así murió. Montaigne terminó sus días en el castillo donde nació, en el señorío de Montaigne en Périgord, Francia, la tarde del 13 de septiembre de 1592 a la edad de 59 años.¹⁰³

Cierro el primer capítulo. Invito al lector a consultar anexo, donde encontrará un cuadro cronológico con los acontecimientos políticos y culturales más sobresalientes que se desarrollaron durante la vida de Montaigne. Este cuadro se inicia en 1533 con el nacimiento de nuestro autor y concluye en 1627 con la muerte de Francisca de la Chassagne, esposa de Montaigne.

En el siguiente capítulo, abordaré la cuestión del escepticismo en general, para luego adentrarme en las implicaciones del escepticismo de Montaigne y, finalmente, en las implicaciones de su escepticismo en el campo de la educación.

¹⁰⁰ S. Zweig, *op.cit.*, p. 97.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰² *Ibid.*, p. 105.

¹⁰³ *Idem.*

CAPÍTULO 2

EL ESCEPTICISMO

La intención de este capítulo es destacar las ideas centrales del escepticismo. Menciono primero la definición del término escepticismo ya que ésta suele usarse en muchos sentidos, conviene pues comenzar por hacer algunas distinciones terminológicas. Después, señalo las características del escepticismo antiguo, para dar paso al examen del escepticismo moderno. Y, finalmente, abordo el escepticismo de Montaigne para preparar la exposición del capítulo tres.¹⁰⁴

2.1. ¿Qué es el escepticismo?

El escepticismo es una corriente filosófica que engloba las tendencias que plantean dudas sobre la posibilidad de un conocimiento seguro y verificable de la realidad. La palabra "escéptico" viene del griego *skeptikoi*, que en griego significa examinar. El nombre de escéptico fue dado a los seguidores del filósofo griego Pirrón. Los filósofos escépticos no creen en una verdad objetiva, porque, para ellos, todo es subjetivo, dependiendo del sujeto que estudia y no del objeto estudiado. El escepticismo se diferencia del negacionismo por exigir evidencia objetiva a las afirmaciones, y en caso de haber tal evidencia aceptarla, en tanto que el negacionismo cuestiona o rechaza las evidencias. El escepticismo se opone al dogmatismo pues mientras el dogmatismo considera que podemos conocer la realidad tal y como es, el escepticismo, por el contrario, afirma que el conocimiento de la realidad es imposible.¹⁰⁵

El principio básico del escepticismo descansa en la suspensión del juicio entre proposiciones, bajo el supuesto de que no sabemos ni podemos saber cuál es la proposición correcta de entre todas las proposiciones posibles de formular acerca de un hecho de la realidad. Una persona escéptica diría "siento frío", pero no "hace frío", ya que sólo puede saber que tiene frío o calor. A esta postura de no emitir juicios sino exclusivamente opiniones, se la llama suspensión de juicio.

¹⁰⁴ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p.11.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 12.

El segundo argumento en favor del escepticismo, después de la suspensión del juicio, es la idea de la inseguridad de nuestros sentidos: “Los mismos objetos no producen las mismas impresiones”,¹⁰⁶ ya —para usar un ejemplo común— “quien sufre de ictericia manifiesta que son amarillos aquellos objetos que a los demás nos parecen blancos”.¹⁰⁷ Estas actitudes, la suspensión del juicio y la idea de la inseguridad de nuestros sentidos, llevan a los escépticos a la ataraxia, o sea a la paz del alma, porque, al no creer en nada, los escépticos no entran en conflicto con nadie y no se ven obligados a defender sus opiniones ya que no existen verdades objetivas.

El término escepticismo se ha asociado en los dos últimos siglos con la incredulidad religiosa, especialmente con la incredulidad de las doctrinas centrales de la religión cristiana. Al principio, puede resultar extraño pensar que los escépticos del siglo XVI aseguraban, casi unánimemente, que eran sinceros creyentes en la religión cristiana. Pero, como afirma Popkin, la aceptación de ciertas creencias no contradice en sí misma el escepticismo de estos pensadores, ya que la palabra escepticismo implica “una visión filosófica que plantea dudas acerca de lo adecuado o fidedigno de las pruebas que puedan ofrecerse para justificar alguna proposición”.¹⁰⁸ El escéptico desarrolla argumentos para mostrar o sugerir que la evidencia, las razones o las pruebas empleadas como fundamento de las diversas creencias no son enteramente satisfactorias. Luego, los escépticos recomiendan la suspensión de juicio sobre la cuestión de si estas creencias son ciertas o no.¹⁰⁹ Ezequiel de Olaso coincide con la apreciación de Popkin al explicar que el término “escéptico” suele entenderse en este sentido:

Ser escéptico acerca de un asunto es suspender el juicio respecto a él, no suscribir una opinión positiva respecto de él en ningún sentido. Una filosofía escéptica recomienda la duda y la suspensión del juicio acerca de una gama sustancial —acaso sobre la entera gama— de las investigaciones humanas. Todos somos escépticos en algunos casos, pues hay numerosos asuntos respecto de los cuales, al menos temporalmente, no podemos estar en claro y sobre los cuales suspendemos el juicio. Los filósofos escépticos extienden, generalizan y sistematizan esa actitud ordinaria.¹¹⁰

¹⁰⁶ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 516.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 517.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 518.

¹⁰⁹ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 197-216. Sin embargo, todavía se pueden mantener las creencias, pues toda clase de factores persuasivos no deben tomarse como evidencia adecuada de que la creencia era cierta. Por lo tanto, escéptico y creyente no son conceptos opuestos.

¹¹⁰ E. de Olaso, *op. cit.*, p. 133.

Esta caracterización del escepticismo ya encierra dificultades. Trataré, pues, de sortear la múltiple ambigüedad que amenaza al término. En primer lugar, es preciso distinguir, entre la duda espontánea y la duda deliberada. El escéptico comienza por tener dudas acerca de la verdad o de la falsedad de opiniones. Pero una vez que suspende el juicio acerca de toda opinión ya no se puede decir que, si es consecuente, siga teniendo dudas espontáneas. Justamente suspendió el juicio para reducir o eliminar la perturbación que le ocasionan las dudas espontáneas. Sin embargo, como lo expresa Olaso, una de las actividades principales del escéptico consiste en poner en duda opiniones que rigen como verdaderas. Pero poner en duda es una actividad deliberada que no expresa en modo alguno estados íntimos y espontáneos de duda. Más bien, está encaminada a curar a los hombres de la unilateralidad y sus consecuentes deslizamientos al dogmatismo. Esta distinción entre “dudar” y “poner en duda” es indispensable para evitar ambigüedades que suelen pasar inadvertidas.¹¹¹

Olaso afirma que esta caracterización del escepticismo rige para los escépticos antiguos, pero en la época moderna se difunde un uso informal de la expresión que han recogido el idioma español y otras lenguas modernas en las que el empleo de “escéptico” se refiere primariamente a nuestro saber acerca de un asunto acotado. Y así, uno puede declararse escéptico respecto de los más variados asuntos sin comprometerse con el escepticismo en general:

No es infrecuente que alguien se llame escéptico en el dominio de la metafísica y en modo alguno acepte serlo en otros dominios de la filosofía. Asimismo ocurre que en la era moderna se puede considerar escéptico a quien se reserva su opinión en algún dominio filosófico aunque el propio interesado rechace ser escéptico. Poner límites al conocimiento humano será una ocupación importante de la filosofía en los siglos XVII y XVIII, pero ella, en sí misma, nada tiene que ver con el escepticismo.¹¹²

Una vez planteada la definición del escepticismo como corriente filosófica, doy paso a la exposición de los orígenes históricos del escepticismo desde los filósofos griegos de la Antigüedad y su devenir histórico hasta el siglo XVI con Montaigne como exponente de la época.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 134.

¹¹² *Idem.*

2.2. El escepticismo antiguo

El escepticismo, como visión filosófica, tuvo sus orígenes en el antiguo pensamiento griego. Las diversas observaciones y actitudes escépticas de los primeros pensadores griegos se desarrollaron en un conjunto de argumentos para establecer si no era posible ningún conocimiento o si la evidencia era insuficiente e inadecuada para determinar si era posible algún conocimiento y, por lo tanto, suspender el juicio sobre las cuestiones relativas al conocimiento. La primera de estas opiniones se llama escepticismo académico y la segunda, escepticismo pirrónico.¹¹³ Ahora, explicaré en qué consiste cada una de estas corrientes escépticas antiguas.

2.2.1. El escepticismo académico

El escepticismo académico se llama así, porque fue formulado en la Academia Platónica en el siglo III aC. Esta corriente se desarrolló a partir de la observación socrática, de “Sólo sé que no sé nada”. Su formulación teórica es atribuida a Arcesilao y a Carnéades quienes elaboraron una serie de argumentos dirigidos básicamente contra las afirmaciones de los filósofos estoicos, para demostrar que no podía conocerse nada. Estos argumentos llegaron hasta nosotros, especialmente en los escritos de Cicerón, Diógenes Laercio y San Agustín. El objetivo de los escépticos académicos era mostrar, mediante un grupo de argumentos y acertijos dialécticos, que los filósofos dogmáticos, es decir los filósofos que aseguraban conocer alguna verdad acerca de la verdadera naturaleza de las cosas, no podían conocer con absoluta certidumbre las proposiciones que afirmaban conocer. Los escépticos académicos formularon una serie de dificultades para mostrar que la información que obtenemos por medio de nuestros sentidos puede ser engañosa, que no podemos estar seguros de nuestro razonamiento, y que no poseemos criterios ni normas garantizadas para determinar cuál de nuestros juicios es verdadero o falso.¹¹⁴

Según Popkin, el problema básico del escepticismo académico es que cualquier proposición que equivalga a aseverar algún conocimiento acerca del mundo contiene ciertas afirmaciones que van más allá de los informes puramente empíricos de lo que nos parece que se trata. Si poseyéramos algún conocimiento, esto significaría para los escépticos académicos

¹¹³ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p. 11.

¹¹⁴ *Idem.*

que conocíamos una proposición, aseverando una afirmación no empírica, de la que estábamos seguros que no podía ser falsa. Si la proposición pudiera ser falsa, entonces no merecería el nombre de conocimiento, sino tan sólo el de opinión, es decir, que así puede ser. Y como la evidencia de cualquier proposición semejante estaría basada, según los escépticos, en información sensorial o en el razonamiento, y como estas dos fuentes no son, hasta cierto grado, dignas de fe, y como no existe o no se conoce ningún criterio último o garantizado del verdadero conocimiento, entonces siempre queda alguna duda de que cualquier proposición no empírica sea absolutamente cierta y, por ende, constituya un conocimiento verdadero. Como resultado, los escépticos académicos dijeron que nada es cierto. La mejor información que podemos obtener sólo es probable, y debe juzgarse de acuerdo con las posibilidades.¹¹⁵

Popkin refiere que el escepticismo de Arcesilao y de Carnéades dominó la filosofía de la Academia Platónica hasta el siglo I aC. En el período de los estudios de Cicerón, la Academia pasó del escepticismo al eclecticismo de Filón de Larissa y Antíoco de Escalón. Los argumentos de los académicos subsistieron principalmente por la presentación que de ellos hizo Cicerón en sus *Academica* y *De natura deorum*, así como en el sumario hecho por Diógenes Laercio. Sin embargo, la sede de la actividad escéptica se trasladó de la Academia a la escuela de los escépticos pirrónicos, que probablemente estuvo asociada con la escuela Metódica de Medicina, en Alejandría.¹¹⁶

2.2.2. El escepticismo pirrónico o pirronismo

Es el movimiento que atribuye sus comienzos a la legendaria figura de Pirrón de Elis y a su discípulo Timón. Popkin refiere que Pirrón no era un teorizante sino un ejemplo vivo del completo dubitativo, del hombre que no se compromete con ningún juicio que vaya más allá de lo que simplemente indiquen las apariencias. Sus intereses parecen haber sido básicamente éticos y morales, y en este campo trató de evitar la infelicidad que puede deberse a la aceptación de teorías de valor, y a juzgar de acuerdo con ellas. Si tales teorías de valor resultaran dudosas en algún grado, aceptarlas y aplicarlas sólo podría conducir a la angustia mental.¹¹⁷

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 12. Carnéades desarrolló un tipo de teoría de la verificación y un tipo de probabilismo un tanto similar a la teoría del conocimiento científico de los pragmáticos y positivistas de hoy.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Cf. Ibid.*, p. 13.

Como formulación teórica del escepticismo antiguo, el pirronismo es atribuido a Enesidemo. Los pirrónicos consideraban que tanto los dogmáticos como los académicos aseveraban demasiado, un grupo diciendo “algo puede conocerse”, el otro diciendo “nada puede conocerse”. En cambio, los pirrónicos propusieron suspender el juicio en todas las cuestiones en que pareciese haber pruebas conflictivas, incluso la cuestión de si podía saberse algo o no.¹¹⁸ A partir de los argumentos desarrollados por Arcesilao y por Carnéades, Enesidemo y sus sucesores compilaron una serie de “tropos” o modos de proceder para producir suspensión de juicio sobre varias cuestiones. En los únicos textos que se conservaron del movimiento pirrónico, los de Sexto Empírico, se presentan en grupos de diez, ocho, cinco y dos tropos, y cada conjunto ofrece las razones por las que se debe suspender el juicio acerca de toda pretensión de conocimiento que pase de las apariencias.

Los escépticos pirrónicos trataban de no comprometerse en ninguna cuestión, ni siquiera la de si sus propios argumentos eran válidos. Para ellos, el escepticismo es una capacidad o una actitud mental de oponer la evidencia, en pro y en contra, acerca de toda cuestión sobre lo que no era evidente, de tal manera que se pudiese suspender el juicio sobre ella.¹¹⁹ Este estado mental conducía entonces al estado de ataraxia, quietud o imperturbabilidad, en que el escéptico ya no se preocupa ni se interesa por lo que esté más allá de las apariencias. Montaigne define la ataraxia en su traducción de *la Apología de Raimundo Sabunde* en los siguientes términos: “[La] ataraxia es una condición de vida sosegada y serena, exenta de las agitaciones que nos causan la opinión y ciencia que creemos poseer de las cosas.”¹²⁰

El escepticismo era una cura de la enfermedad llamada dogmatismo o precipitación; pero, a diferencia del escepticismo académico, que llega a una conclusión negativa dogmática a partir de sus dudas, el escepticismo pirrónico no hacía tal afirmación, limitándose a decir que el escepticismo es una purga que lo elimina todo. Así, el escéptico pirrónico vive indogmáticamente, siguiendo sus inclinaciones naturales, las apariencias de que está consciente y las leyes y costumbres de su sociedad, sin comprometerse nunca con ningún juicio acerca de ellas.¹²¹

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 22-25.

¹²⁰ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 423.

¹²¹ *Cf.* R. Popkin, *op. cit.*, p. 26.

El escepticismo pirrónico floreció alrededor del año 200 dC, y tuvo su principal auge en la comunidad médica que rodeaba Alejandría, como antídoto a las teorías dogmáticas, de otros grupos médicos. Su posición llegó hasta nosotros principalmente en los escritos de Sexto Empírico, como ya se dijo, en sus *Hypotyposis* y en su obra más extensa, *Adversus mathematicos*, en que toda clase de disciplinas, desde la lógica y las matemáticas hasta la astrología y la gramática, fueron sometidas a una devastación escéptica. Estas obras son una introducción al tema del escepticismo que sobrevivieron los largos siglos de la Edad Media, cuando se perdió la mayoría de los escritos de los filósofos en que se basaba.

Según Popkin, las dos posiciones escépticas, la pirrónica y la académica, tuvieron poca influencia en el período poshelenístico. La opinión pirrónica parece haber sido casi desconocida en Occidente, hasta su redescubrimiento en el siglo XVI, y la opinión académica, al parecer, fue principalmente conocida y considerada durante la Edad Media en la forma en que la trató San Agustín. En la Edad Media, la obra de Sexto Empírico se perdió, y parece haber existido escaso interés por los debates epistemológicos de esta clase hasta el siglo XIV, cuando el filósofo inglés Guillermo de Ockham argumentó que era imposible probar, mediante la razón humana, que Dios fuera infinito u omnisciente, e incluso que hubiera un solo Dios, mas bien que varios. A diferencia de los escépticos clásicos, Ockham no dudó acerca de nuestro conocimiento de este mundo. Lo que hizo fue separar los terrenos de la fe y de la razón. Las ideas de Ockham fueron bien conocidas en el siglo XVI. Se enseñaron en muchas universidades. Es probable que hicieran que el antiguo escepticismo resultara un tanto más difícil de aceptar cuando fue redescubierto, disminuyendo así la resistencia intelectual a las ideas pirrónicas.¹²²

En el siglo XVI, hubo una reanudación del interés en el escepticismo antiguo y en la aplicación de sus ideas a los problemas de la época motivados por el descubrimiento de los manuscritos de Sexto Empírico.¹²³ Para Popkin, los escritos de este autor parecen haber desempeñado un papel especial y predominante para mucho de los filósofos, teólogos y hombres de ciencia del siglo XVI, y parece haber sido la fuente, directa o indirecta, de

¹²² Cf. P. Burke, *op. cit.*, pp. 23-28.

¹²³ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, pp. 14-15. Antes del siglo XVI, hay ciertas indicaciones de un *motif* escéptico, sobre todo entre los teólogos antirracionales, judíos, musulmanes y cristianos. Este movimiento teológico, que en Occidente culminó en la obra de Nicolás de Cusa en el siglo XV, se valió de muchos de los argumentos escépticos para socavar la confianza en el enfoque racional a la verdad y el conocimiento religiosos. El escepticismo desempeñó un papel especial y diferente en el período que va desde la Reforma hasta la formulación de la filosofía cartesiana.

muchos de sus argumentos, conceptos y teorías. Sólo en las obras de Sexto Empírico aparece una presentación completa de la posición de los escépticos pirrónicos, con todas sus armas dialécticas enfocadas contra tantas teorías filosóficas. Ni las presentaciones del escepticismo académico que se encuentran en Cicerón y en San Agustín, ni los resúmenes de ambos tipos de escepticismo, académico y pirrónico, que vemos en Diógenes Laercio, eran lo bastante ricos para satisfacer a quienes se interesaban en la crisis escéptica del Renacimiento y la Reforma.

2.3. El escepticismo moderno

Uno de los rasgos sobresalientes de la Modernidad y, que se inicia en el Renacimiento es la progresiva secularización de la cultura, que deja de ser del dominio de los clérigos y tiende a expresarse cada vez más en lenguas vernáculas. Los pensadores del Renacimiento heredaron parte de su saber del mundo antiguo y del medieval que había florecido en los siglos XII y XIII, pero que, desgraciadamente, se había desvirtuado en los centros de cultura, volviéndose un puro ejercicio escolástico. Si hay en la historia del pensamiento humano una época fecunda para el escepticismo, ésta sería el Renacimiento. Las dudas de hombres como Francisco Sánchez o Montaigne se tornaron en vehículo del conocimiento de sí mismos y en medio para que la razón descubriese su independencia y su originalidad creadora.¹²⁴ La historia del escepticismo moderno tiene, según Ezequiel de Olaso, sus héroes indiscutibles:

Es curioso que integren la lista de honor quienes se identifican a sí mismos como escépticos, como Sánchez, Foucher o Hume, pero también quienes hasta hoy promueven discusiones en el campo de la filosofía sobre el sentido en que podría afirmarse que fueron o no escépticos, como Montaigne o Bayle o escépticos moderados, como Gassendi, Walter y Mersenne. Más notable aún es que la historia del escepticismo moderno no pueda dejar de incluir a quienes creen haber alcanzado una refutación definitiva de escepticismo, como Descartes, Leibniz, Berkeley o Kant.¹²⁵

Desde un punto de vista cronológico, el escepticismo considerado moderno comprende un vasto período histórico que se inicia en el Renacimiento, siglos XV y XVI, y finaliza, según Olaso, en Kant.¹²⁶ Comenzaré por explicar en qué consiste el escepticismo

¹²⁴ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, pp. 82-114.

¹²⁵ E. de Olaso, *op. cit.*, p. 135.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 136-137. Olaso manifiesta sus argumentos para sustentar su decisión de delimitar la historia del escepticismo moderno hasta Kant, al afirmar que las obras filosóficas escritas después de Kant convierten progresivamente los conceptos de “escepticismo” y de “escéptico” en nociones esquemáticas y ahistóricas.

moderno y cómo es que Montaigne encuadra en este contexto para cerrar el capítulo con el estudio del escepticismo de Montaigne.

Olaso menciona que, entre otras corrientes dominantes como el platonismo y el aristotelismo, el Renacimiento albergó tres filosofías de la época helenística consideradas menores. Durante mucho tiempo, las historias de la filosofía desestimaron su influencia en beneficio de los grandes pensadores como Platón y Aristóteles. Como reacción a esta situación, Olaso expresa que “la filosofía moderna nació junto a tres filosofías que fueron sus hadas madrinas y de las que sabemos muy poco: el estoicismo, el epicureismo y el escepticismo”.¹²⁷

Popkin explica el impacto del escepticismo en la filosofía del Renacimiento. Podría señalarse inmediatamente una cosa de ese fenómeno: la reedición de los textos de Sexto Empírico junto con la aparición de las primeras traducciones latinas, como parte del movimiento humanista que entonces se inauguraba. Pero, a diferencia de otras modestas novedades eruditas, ésta tuvo una inmediata difusión y considerable resonancia. Popkin enlaza esta condición necesaria con otra: el surgimiento del protestantismo con su rechazo de la regla católica de fe. Esta querrela por la norma apropiada del conocimiento religioso, planteaba el problema del criterio de la verdad. Así, con el redescubrimiento, en el siglo XVI, de los escritos de Sexto Empírico, los argumentos y las opiniones de los escépticos griegos llegaron a formar parte del meollo filosófico de las pugnas religiosas que por entonces estaban ocurriendo.¹²⁸ En la *Apología de Raimundo Sabunde*, Montaigne trata esta querrela así:

¿Quién será el apropiado para juzgar estas diferencias? Tal como decimos en los debates de la religión que necesitamos un juez independiente de uno y otro partido, exento de elección y de pasión, lo que es imposible entre los cristianos, en esto ocurre lo mismo. Pues si [el juez] es viejo no puede juzgar el sentir de la vejez al ser él mismo parte en este debate; lo mismo si es joven; si el juez es sano o enfermo ocurre lo mismo [...] Necesitaríamos de algún exento de estas características para que sin el juicio preocupado [esto es, sin prejuicios] juzgara estas proposiciones como indiferentes a él. Y así necesitaríamos un juez que nunca existió.¹²⁹

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, pp. 22-43. El problema de encontrar un criterio de verdad, planteado originalmente en las disputas teológicas, después surgió con relación al conocimiento natural.

¹²⁹ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 446.

Ambas causas, las traducciones de las obras clásicas antiguas y las disputas teológicas entre católicos y protestantes, se potenciaron mutuamente, porque, como afirma Olaso, al sustanciarse la polémica religiosa se recurrió a un tema clásico del escepticismo helenístico como lo es la legitimidad de las credenciales de un posible juez de las controversias. Y tal vez el recurso a las obras del escepticismo antiguo pone en circulación poderosos argumentos en contra de la capacidad del hombre para erigirse en juez de opiniones conflictivas. A través de las traducciones de los humanistas irrumpieron en el Renacimiento las dos grandes tradiciones escépticas antiguas. Por una parte, la tradición del escepticismo pirrónico tal como la transmiten Sexto Empírico en sus *Hypotyposis* y *Adversus mathematicos* y Diógenes Laercio en su *Vida de Pirrón*. Por otra parte, la tradición del escepticismo académico tal como la transmite Cicerón. Olaso menciona otras influencias marginales del escepticismo en el Renacimiento como la influencia que pudo haber tenido el *De ebrietate* de Filón de Alejandría. Y aún no hay estudios precisos sobre la influencia en el desarrollo de actitudes escépticas de otras dos tradiciones: la de Zenón el eléata sobre las dificultades para explicar el movimiento y la de Galeno. En síntesis, la información acerca del escepticismo antiguo, nos llegó de manos de los humanistas del Renacimiento principalmente por tres vías:

- a) Los escritos de Sexto Empírico.
- b) Las obras escépticas de Cicerón.
- c) El relato de los antiguos movimientos escépticos, que se hallan en las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio.

Para apreciar por completo la repercusión del escepticismo sobre el pensamiento renacentista necesitaría contar con estudios de cuando aparecieron estas fuentes, dónde, qué reacciones produjeron y a quiénes. Necesitaría un trabajo tan extenso para completar el cuadro de quién leyó a Sexto Empírico, a Diógenes, etc., pero ésa no es la intención de esta tesis, además, rebasaría los alcances fijados. Aquí, sólo esbozaré las principales formas del escepticismo, especialmente de cómo su forma de pirronismo afectó al pensamiento filosófico moderno del siglo XVI y cómo llegó a ser punto central en las batallas intelectuales de finales de dicho siglo a partir de los efectos de los escritos de Sexto Empírico sobre el pensamiento renacentista.

130

¹³⁰ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p. 44.

2.3.1. El redescubrimiento de Sexto Empírico

Según Popkin, Sexto Empírico fue un escritor helenístico oscuro y carente de originalidad, de cuya vida y carrera prácticamente no se sabe nada, sólo que vivió a mediados del siglo II de nuestra era. Es considerado como el único escéptico pirrónico griego cuyas obras se salvaron. Hasta ahora, se han descubierto dos manuscritos de traducciones latinas de *Hypotyposis*, una en París, y una versión mejorada de ésta, que data del siglo XIV, en España (Biblioteca Nacional). Si bien la obra de este autor fue conocida antes de la era de la imprenta, su significación es muy escasa hasta mediados del siglo XVI. Tanto Olaso como Popkin reconocen que Sexto Empírico llegó a desempeñar un papel importante en la formación del pensamiento moderno. El accidente histórico del redescubrimiento de sus obras precisamente en el momento en que se había planteado el problema escéptico del criterio dio a sus ideas una prominencia súbita.¹³¹

Voy a explicar brevemente este curioso destino. Popkin asevera que es posible fechar con gran certeza el comienzo de la influencia de Sexto Empírico sobre el pensamiento de los filósofos renacentistas. Sus escritos fueron casi desconocidos durante la Edad Media, y sólo se sabe de unos cuantos lectores de sus obras antes de la primera publicación en 1562. En Italia, empezaron a entrar manuscritos en el siglo XV, y gradualmente fueron diseminándose por toda Europa.¹³² Hacia el segundo tercio del siglo XVI, dos versiones de las *Hypotyposis* de Sexto Empírico fueron publicadas en París.¹³³ En 1562, Henri Estienne publicó la edición latina de *Hypotyposis*. En el prólogo a su traducción, Estienne consideraba benéfica su publicación como remedio de los filósofos impíos y como fuente de opiniones de la filosofía antigua. Por otra parte, los razonamientos de Sexto Empírico le parecían más sutiles que verdaderos, de modo que los dogmas no corrían peligro con la difusión de sus argumentaciones. Siete años después de la publicación de Estienne, el líder del catolicismo francés, Gentien Hervet, publicó su traducción latina de *Adversus mathematicos*. En esta obra, Hervet descubre una poderosa respuesta contra los “nuevos académicos y los calvinistas. Así,

¹³¹ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p. 44. Sexto Empírico se metamorfoseó en le *divine Sexte* que, a finales del siglo XV y durante el XVI fue considerado como el padre de la filosofía moderna. Fue François de La Mothe Le Vayer quien llamó *le divine Sexte*. Popkin asevera que la filosofía moderna comienza con la reintroducción de Sexto.

¹³² Hasta entonces, sólo se encontraron dos manuscritos medievales latinos de las obras de Sexto Empírico: uno en París, de finales del siglo XIII, una traducción de la *Hipotyposis pirrónicas* (extrañamente atribuidas a Aristóteles), y la otra, una versión mejor de la misma traducción, en España, al menos cien años después. Cf. *Ibid.*, p. 45.

¹³³ *Ibid.*, pp. 46-81.

se origina una importante corriente de escepticismo católico.¹³⁴ Por su parte, Olaso hace notar que el humanista español Páez de Castro escribió, antes que Estienne, una traducción latina de los *Hypotyposis* que aún permanece manuscrita e inédita. Según Olaso, Páez tenía el propósito de traducir al latín (y, por lo tanto, de divulgar en los medios doctos) la obra de Sexto Empírico y pensaba escribir un prólogo apologético (como haría Estienne trece años más tarde) en el que había de mostrar la importancia de esta obra para consolidar la posición del catolicismo y poner en fuga a los pleitistas reformados.¹³⁵

En sus investigaciones, Popkin no sabe de ningún empleo significativo de las ideas pirrónicas antes de la impresión de las *Hypotyposis* de Sexto. Los humanistas no parecen haber conocido su nombre, salvo uno, Pico Della Mirandola.¹³⁶ En su obra, *Examen Vanitatis Doctrina Gentium*, Della Mirandola utilizó los materiales escépticos de Sexto Empírico para demoler toda filosofía racional y para liberar a los hombres de la vana aceptación de las teorías paganas. La conclusión no era que todo debía ponerse en duda sino, antes bien, que el hombre debía abandonar la filosofía como fuente de conocimiento y abrazar la única guía que los hombres tienen en este mundo: la revelación cristiana. Según Popkin, el libro de Della Mirandola parece haber ejercido muy poca influencia, y no llegó a popularizar las ideas de Sexto Empírico, como lo haría después la *Apología de Raimundo Sabunde*, de Montaigne.¹³⁷ Popkin afirma que, aunque la obra de Della Mirandola no tuvo la repercusión de los escritos de Montaigne, ésta no fue desconocida en el ambiente cultural de la época. Para Popkin es obvio que este autor tuvo cierta influencia, pero no fue de quienes hicieron del escepticismo uno de los temas claves de la época. Por su parte, el sobrino de Pico Della Mirandola, Gianfrancesco, se apoyó en Sexto Empírico para escribir su obra *Examen de la vanidad de la doctrina de los paganos* y combatir así no sólo la filosofía clásica, sino también la adivinación, la quiromancia y la geomancia. Para Gianfrancesco Della Mirandola, las auténticas fuentes del conocimiento son la profecía y la revelación.

¹³⁴ Cf. E. de Olaso, *op. cit.*, p. 141. En esta edición, Gentien Hervet incluía la traducción de Estienne. La obra fue reimpressa en 1601. El texto griego fue publicado hasta 1621, por los hermanos Chouet.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 146.

¹³⁶ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p. 51. Las pocas menciones del pirronismo que aparecen en la literatura de comienzos del siglo XVI no indican un conocimiento de Sexto Empírico, sino que parecen basarse, en cambio, en Diógenes Laercio, Cicerón, Luciano o Galeno o en algún otro texto antiguo sobre el escepticismo griego. La elucidación más celebre de este período es la de Rebeláis en *Gargantúa y Pantagruel*.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 48-49.

En la línea del pensamiento de Pico Della Mirandola, se encuentra la obra del humanista alemán Agrippa de Nettesheim,¹³⁸ titulada *De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva* (*Acerca de la incertidumbre y de la vanidad de las ciencias*).¹³⁹ En esta obra, escrita en 1526, el autor examina una por una las diversas ramas del conocimiento existentes en los siglos XV y XVI. El libro es una denuncia contra todo tipo de actividad intelectual y contra todo tipo de arte. Su propósito, nos dice Popkin, es denunciar a quienes se enorgullecen de la cultura y del conocimiento humano y desprecian las Sagradas Escrituras. Para Agrippa, las ciencias son simplemente opiniones de los hombres, indignas de fe, y que en realidad nunca llegan a establecerse. Para él, la única fuente genuina de la verdad es la fe. Lo que Agrippa pedía era que el hombre rechazaría todo tipo de conocimiento, y llegara a ser un simple creyente en la revelación de Dios.¹⁴⁰ Con este análisis, Agripa pretende destruir las pretensiones de verdad de las ciencias. Escéptico en cuanto a las vías tradicionales para alcanzar conocimiento y poder, Agrippa parece haber creído en la eficacia de vías no racionales para ello, puesto que fue un mago practicante. A pesar de todo, y aunque la obra de Agrippa no representa ningún análisis escéptico del conocimiento humano, sí representa una faceta del resurgimiento del escepticismo antiguo. Según Popkin, la obra de Agrippa ejerció cierta influencia, despertando nuevo interés en el pensamiento escéptico. Su obra fue bien conocida en el siglo XVI y fue empleada por Montaigne como una de sus fuentes.¹⁴¹

Independientemente de los textos de Sexto Empírico, en 1581 el filósofo español Francisco Sánchez escribió una crítica al pensamiento de Aristóteles y de los lógicos medievales, titulada *Qued nihil scitur* (*Que nada se sabe*). Esta obra es un alegato contra la doctrina aristotélica de la ciencia. En ella, Sánchez propuso su propia definición de conocimiento: “ciencia es el conocimiento perfecto de una cosa”.¹⁴² El conocimiento perfecto significa, en Sánchez, la aprehensión inmediata e intuitiva de todas las características reales de una cosa. Sánchez señala que el hombre no es capaz de alcanzar el conocimiento. Si se fija una definición del conocimiento que exija satisfacer requisitos muy estrictos, la posibilidad de acreditar conocimiento es muy improbable. Por otra parte, si se exigen requisitos muy laxos entonces es posible señalar instancias de conocimiento que satisfagan esa exigencia, pero

138 Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim. En español, Enrique Cornelio Agripa de Nettesheim o Agrippa de Nettesheim fue un famoso escritor, filósofo, alquimista, cabalista, médico y nigromante alemán. Nació en Colonia el 14 de septiembre de 1486 y murió en Grenoble el 18 de febrero de 1535. *Cfr.* Agripa de Nettesheim, <http://gallica.bnf.fr> Página web consultada el 16 de julio de 2011.

¹³⁹ *Cf.* E. de Olaso, *op. cit.*, pp. 133-161.

¹⁴⁰ *Cf.* R. Popkin. *op. cit.*, pp. 53-56.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 56.

¹⁴² E. de Olaso, *op. cit.*, p. 141.

resulta incierto que se trate, en esos casos, de auténtico conocimiento. Probar que algo se sabe, con un conocimiento débil, no satisface la demanda del escéptico.¹⁴³ Sánchez puso el acento sobre los cambios de opiniones a través de las épocas e interpreta el cambio como prueba de incertidumbre.¹⁴⁴

Si queremos llegar a comprender el escepticismo como un factor intrínsecamente necesario en la filosofía de Montaigne, no debemos perder de vista la comparación del escepticismo antiguo con el moderno. Popkin y Olaso sostienen que el escepticismo antiguo y el moderno difieren entre sí fundamentalmente porque el primero recomienda la suspensión de todas las creencias y el escéptico moderno mantiene las creencias intactas y sólo considera la suspensión del conocimiento. Por su parte, Olaso considera que hay buenas razones para que los filósofos modernos concibieran que los escépticos antiguos propusieran un escepticismo impracticable. Pero la discusión sobre el tema está en plena expansión y excede el templado marco de un capítulo dedicado al escepticismo.¹⁴⁵

Por su contenido y sus fundamentos doctrinales, el escepticismo de Montaigne es el más próximo al de Sexto Empírico. La filosofía griega vuelve a ser maestra, pero lo es ahora en un sentido nuevo: las nuevas proposiciones escépticas, aunque por su contenido se remontan a las formas y a las fórmulas antiguas, por decirlo así, aparece bajo un signo opuesto: la época moderna se vuelve a los últimos problemas y a las últimas dudas a que llega el escepticismo antiguo para asimilarlos y crear con ello su propio rasgo, dando forma al llamado escepticismo moderno.¹⁴⁶ Dicho problema, sin duda, fascinó a Montaigne. Desde el primer ensayo hasta el último, subraya la variedad de las opiniones humanas y, consiguientemente, su falta de fiabilidad. “No hay dos hombres que tengan nunca la misma opinión acerca de la mismas cosas”.¹⁴⁷

¹⁴³ *Ibid.*, p. 142. Posiblemente fue Leibniz el único filósofo moderno que prestó atención a algunas agudas observaciones de Sánchez, especialmente en el dominio de la filosofía matemática.

¹⁴⁴ *Idem.*

¹⁴⁵ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, pp. 22-34.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 216.

¹⁴⁷ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 467.

2.4.- El escepticismo de Montaigne

Montaigne fue la figura más importante del resurgimiento del escepticismo antiguo en el siglo XVI. Según Popkin no sólo fue el mejor pensador y escritor de quienes se interesaron en las ideas de los académicos y pirrónicos, sino que también fue el que sintió más profundamente la repercusión de la teoría pirrónica de la duda completa, y su aplicación a los debates religiosos de su época. Fue un humanista hasta la médula de los huesos con un vasto interés y preocupación en las ideas y valores de Grecia y Roma y su aplicación a la vida de los hombres del mundo de la Francia del siglo XVI, que tan rápidamente estaba cambiando. Fue sensible, como quizá ninguno de sus contemporáneos al significado vital del redescubrimiento y la exploración de la gloria que fue Grecia y la grandeza que fue Roma, así como al descubrimiento y la exploración del Nuevo Mundo. En estos dos mundos recién descubiertos percibió Montaigne la relatividad de las realizaciones intelectuales, culturales y sociales del hombre, relatividad que había de socavar todo el concepto de la naturaleza del hombre y de su lugar en el cosmos.¹⁴⁸

En lo fundamental, la concepción filosófica del escepticismo aparece conceptualmente acabada y desarrollada desde todos los puntos de vista en los *Ensayos* de Montaigne. Una por una, las ideas escépticas de Montaigne son reminiscencias de sus predecesores, pero la combinación de ellas es suya propia. *Que sais-je?* (¿Qué es lo que sé?) es la frase que la posteridad asocia más íntimamente a Montaigne. Con razón, fue literalmente su divisa, su lema, el que aparecía grabado en una de las caras de la medalla que mandó acuñar hacia 1575. En la otra cara de la medalla figuraban los platillos de una balanza en suspensión y equilibrados.¹⁴⁹ Sobre las vigas de su gabinete, Montaigne escribió: “Lo que se sabe de cierto es que nada se sabe de cierto”¹⁵⁰ y “suspendo el juicio”.¹⁵¹ Esta última frase era una de las ocho citas que tomó Montaigne del filósofo clásico tardío, Sexto Empírico.

Debemos recordar que el escepticismo de Montaigne estaba hermanado con las más diversas y hasta antagónicas tendencias del espíritu moderno. Como lo vimos en el apartado anterior, lo encontramos en Agripa de Nettesheim cuando este autor regresaba de la ciencia lingüística escolástica a la captación directa de la naturaleza. Lo hallamos también en

¹⁴⁸ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p. 82.

¹⁴⁹ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 489.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 493.

¹⁵¹ *Idem.*

Campanella quien buscaba un nuevo principio, por encima de los límites de la filosofía de la naturaleza, que sirviera de fundamento a la conciencia del sí mismo. Y hasta en la mística cristiana española sienta sus reales el escepticismo.

Gracias a Montaigne el entonces casi desconocido Sexto Empírico alcanzó la fama. A instancias de su padre, Montaigne tradujo la obra de Raimundo Sabunde, teólogo del siglo XVI, sobre teología natural. Esta traducción aparece comentada en uno de los *Ensayos* de Montaigne bajo el título de *Apología a Raimundo Sabunde*. En él se perfilan las ideas escépticas de Montaigne. En él, difunde y recomienda las ideas básicas del escepticismo antiguo, especialmente en la forma que les dio Sexto Empírico. No es que este ensayo encierre, como a veces se dice, el meollo y el contenido de toda la filosofía de Montaigne, pero sí dibuja el perfil externo y traza la ordenación formal de toda su doctrina. Los motivos lógicos concretos van destacándose claramente aquí, uno tras otro; pero, al mismo tiempo, presentan, en contraste con la Antigüedad, una característica nueva, por cuanto que todos ellos se ordenan y supeditan al problema común de las relaciones entre el saber y el creer.

Muchas facetas de Montaigne se encuentran en la *Apología*. Aunque, como lo ha mostrado Popkin, el escepticismo de Montaigne es, al mismo tiempo, anterior y posterior a este ensayo,¹⁵² sirve como foco lógico de nuestra atención. Kristeller afirma que una gran parte de la *Apología* fue escrita en 1575-1576, cuando Montaigne, al estudiar los escritos de Sexto Empírico, estaba experimentando el trauma de ver disolverse todo su mundo intelectual en la duda más completa.¹⁵³ Lemas y frases de Sexto Empírico aparecen en elementos de su estudio, de modo que pudo meditar en ellos mientras componía su *Apología*. Fue durante este período cuando adoptó su lema *Que sais-je?* Montaigne no fue un disciplinado seguidor de la doctrina escéptica, ni siquiera de la pirrónica. Era un pensador libre que ejerció un estilo espontáneamente escéptico. La más notoria y rica de sus inconsecuencias, como lo señala Olaso, es que, como escéptico, estaría obligado a suspender el juicio sobre todas las materias imaginables. Sin embargo, Montaigne no hizo otra cosa que abrir juicio acerca de todo. Retomó los argumentos de Sexto Empírico, pero los expuso con la soltura y la libertad propias de su estilo.

¹⁵² Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵³ *Idem.*

Popkin refiere que la *Apología* se desenvuelve en el inimitable estilo zigzagueante de Montaigne como una serie de oleadas de escepticismo, con pausas ocasionales para considerar y compendiar los diversos niveles de la duda; pero su tema predominante es una defensa de una nueva forma de fideísmo: el pirronismo católico. La *Apología* se inicia con un relato, probablemente impreciso, de cómo Montaigne llegó a leer y a traducir la obra de Sabunde. El padre de Montaigne había recibido un ejemplar de la *Theologia naturalis*, de Pierre Brunel, quien dijo que lo había salvado de la enfermedad del luteranismo, añadió Montaigne, que “fácilmente podía degenerar en un execrable ateísmo”.¹⁵⁴ Años después, el padre de Montaigne encontró el libro y pidió a su hijo que lo tradujese al francés, y así llegó a surgir la traducción de Montaigne.¹⁵⁵ En adelante, Montaigne nos dice que algunos lectores de Sabunde, necesitaron cierta ayuda para comprender y aceptar el mensaje de la obra: que todos los artículos de la religión cristiana pueden probarse por la razón natural.¹⁵⁶

En su *Apología*, Montaigne plantea los dos conjuntos principales de objeciones que los lectores de Sabunde hacían a su obra: uno, que la religión cristiana debe basarse en la fe y no en la razón; y el otro, que las razones de Sabunde no eran ni muy claras ni muy buenas. El primer punto permitió a Montaigne desenvolver su tema fideísta, y en el segundo, su escepticismo. Primero afirma defender a Sabunde exponiendo una teoría del cristianismo basada exclusivamente en la fe; después, mostrando, a la manera de Pirrón, que, como todo razonamiento es defectuoso, no debe censurarse a Sabunde por sus errores. La afirmación inicial del mensaje fideísta es presentado de manera peculiar. Montaigne excusa el racionalismo teológico de Sabunde, diciendo que aun cuando él, Montaigne, no es versado en teología, a su parecer, la religión se basa tan sólo en la fe que nos es dada por la gracia de Dios. Sin embargo, no hay nada malo en valerse de la razón para apoyar la fe, “aunque con la reserva de que no dependa la fe de la razón ni pensemos que nuestros esfuerzos y argumentos puedan alcanzar tan sobrenatural y divina ciencia”.¹⁵⁷

Esto lleva a Montaigne a afirmar que la verdadera religión sólo puede estar basada en la fe, y que todo fundamento humano de la religión es demasiado débil para soportar el conocimiento divino. Esto, a su vez, nos conduce a una digresión sobre la debilidad de la religión, porque se basa en factores humanos como la costumbre y la ubicación geográfica:

¹⁵⁴ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 363.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 364.

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 365.

“somos cristianos del mismo modo que somos perigordeses o alemanes”.¹⁵⁸ Para defender la tesis de Sabunde, según la cual las verdades de fe pueden demostrarse racionalmente, Montaigne empieza por hacer de la pura fe la piedra angular de la religión; luego concede a los esfuerzos de Sabunde una categoría de segunda clase como auxiliares, después, pero no antes, de la aceptación de Dios.¹⁵⁹

Para responder al segundo cargo, que los argumentos de Sabunde son tan endeble que es fácil superarlos, Montaigne ofreció toda una variedad de argumentos escépticos:

El medio más propio para disipar el frenesí religioso júzgalo yo, empero, la acción de abatir y hollar el humano orgullo, forzándole a sentir la inanidad, vanidad y nulidad del hombre; arrancándole de las manos las pésimas armas de su razón; obligándole a humillar la cabeza y morder el polvo bajo la reverencia y la autoridad de la Majestad Divina. Sólo a ésta pertenecen la ciencia y la sapiencia, sólo ella puede estimar las cosas, y sólo de ella sacamos cuanto tenemos.¹⁶⁰

Para excusar la debilidad del razonamiento de Sabunde, Montaigne se propuso demostrar que el razonamiento de nadie era siquiera un poco mejor, y que nadie puede alcanzar ninguna certidumbre por medios racionales. Después de ofrecer unos cuantos sentimientos antirracionales, tomados de San Pablo, Montaigne comienza a desarrollar su pensamiento escéptico. El hombre piensa que él, sin la ayuda de Dios, puede abarcar el cosmos.¹⁶¹ El hombre piensa que él, sin la ayuda de la Luz Divina, puede abarcar el cosmos, cuyo ego le hace creer que él, y sólo él, comprende el mundo, que éste fue hecho y gobernado para su beneficio. Sin embargo cuando Montaigne compara al hombre con los animales, vemos que el hombre no tiene facultades maravillosas de que aquéllos carezcan, y que su llamada racionalidad no es más que otra forma de comportamiento animal. Para ilustrar esto, Montaigne escoge ejemplos de Sexto Empírico, como el del perro lógico que, supuestamente, elaboró un silogismo disyuntivo. Ni aun la religión, dice Montaigne, es exclusivamente posesión humana, sino que parece existir entre los elefantes, que, según parece, oran.¹⁶²

Según Popkin, la extensa y desmoralizadora comparación del hombre y las bestias fue hecha con el objeto de crear una actitud escéptica hacia las pretensiones intelectuales

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 369.

¹⁵⁹ *Cf.* R. Popkin, *op. cit.*, pp. 85-86.

¹⁶⁰ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 372.

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² *Ibid.*, p. 405.

humanas. Las glorias del reino animal son contrastadas con la vanidad, la estupidez y la inmoralidad del mundo humano. Montaigne dice que las supuestas realizaciones de nuestra razón nos han ayudado a encontrar un mundo que no es mejor, sino peor que el de los animales. Nuestros conocimientos no nos impiden ser gobernados por funciones y pasiones corporales. Nuestra llamada sabiduría es una red y una pretensión que no logra nada para nosotros. Si contemplamos todo el reino biológico y examinamos las vidas de los animales y del hombre, y luego las comparamos con las jactancias de los filósofos acerca de las capacidades mentales del hombre, no podemos dejar de quedar abrumados por lo que Montaigne llamaba “la peste de la opinión”: La peste del hombre es la opinión del conocimiento. Por ello, la ignorancia es tan recomendada por nuestra religión, como cualidad apropiada a la fe y a la obediencia”.¹⁶³

Montaigne planteaba una serie de argumentos en favor de la ignorancia y de un completo fideísmo. La sabiduría, dice Montaigne, nunca ha dado ningún beneficio a nadie, en tanto que los nobles de la Naturaleza, los recién descubiertos residentes del Nuevo Mundo, “pasan la vida entera en admirable simplicidad e ignorancia, sin letras, sin derecho, sin rey, sin religión de ninguna especie”.¹⁶⁴ El mensaje cristiano consiste, según Montaigne, en cultivar una ignorancia similar, para creer exclusivamente por la fe:

Sea cual fuere la participación que tenemos en el conocimiento de la Verdad, no la hemos adquirido con nuestras propias fuerzas. Dios nos lo ha probado al elegir personas vulgares, ignaras y sencillas para instruimos en sus admirables secretos. Nuestra fe no es adquisición nuestra, sino dádiva de la liberalidad ajena. No hemos recibido nuestra religión por discurso ni entendimiento, sino por autoridad y mandato exterior. La flaqueza de nuestro juicio nos ayuda en eso más que la fuerza, y nuestra ceguera más que nuestra clarividencia. Por ignorancia y no por ciencia somos acogidos en el divino saber. No es maravilloso que nuestros medios naturales y terrestres no puedan concebir ese conocimiento celeste y sobrenatural. Por nuestra parte sólo aportamos la obediencia y la sumisión.¹⁶⁵

En apoyo de este completo fideísmo, Montaigne reproduce el texto de las Escrituras que llegaría a ser, según Popkin, el predilecto de los “nuevos escépticos”, la declamación de San Pablo en I Corintios, capítulo 1:

¹⁶³ *Ibid.*, p. 413.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 416.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 420.

Arruinaré la sabiduría de los sabios, y la inteligencia de los inteligentes anularé. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el escriba? ¿Dónde el disputador de este mundo? ¿Por ventura no atontó Dios la sabiduría de este mundo? Qué, pues en la sabiduría de Dios no conoció el mundo a Dios por el camino de la sabiduría, tuvo a bien Dios por la necesidad de la predicación salvar a los creyentes.¹⁶⁶

Sobre esta nota inspiradora, Montaigne edificó su segundo grupo de argumentos escépticos, que comprenden una descripción y una defensa del escepticismo pirrónico, con una explicación de su valor para la religión. El escepticismo pirrónico queda distinguido, primero, del dogmatismo negativo del escepticismo académico; los escépticos pirrónicos dudan y suspenden el juicio sobre todas las proposiciones, porque todo está en duda. Se oponen a cualquier aseveración, y su oposición de tener éxito, muestra la ignorancia de sus adversarios; de no tener éxito, muestra su propia ignorancia. En este estado de completa duda, los pirrónicos viven de acuerdo con la naturaleza y la costumbre. Montaigne consideraba esta actitud como la mejor de las realizaciones humanas, y al mismo tiempo, como la más compatible con la religión:

No hay invención humana que ofrezca tanta utilidad como esa condición, puesto que presenta al hombre desnudo y vacío; débil por naturaleza; presto a recibir desde lo alto una fuerza ajena a él; desprovisto de ciencia humana y más pronto para aceptar la divina. El juicio se anula para dejar paso a la fe; el hombre no es incrédulo ni forma dogma alguno contra lo establecido; es humilde, obediente, disciplinado, exento de las vanas e irreligiosas opiniones introducidas por las falsas sectas. Dijérase que un hombre así es tal como un papel en blanco listo para recibir lo que el dedo de Dios grabe en él.¹⁶⁷

Popkin afirma que aquellos antiguos pirrónicos no sólo habían descubierto la cumbre de la sabiduría humana sino también, como Montaigne, habían aportado la mejor defensa contra la Reforma Protestante. Como el escéptico completo *no* tenía ideas positivas, tampoco podía tener opiniones erróneas. Y como el pirrónico aceptaba las leyes y costumbres de su comunidad, aceptaría el catolicismo. Por último, el completo escéptico se hallaba en el estado ideal para recibir la Revelación si Dios así lo quería. La unión de la Cruz de Cristo y las dudas de Pirrón formaba la combinación perfecta para apuntalar la ideología de la Contrarreforma francesa.¹⁶⁸

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 426.

¹⁶⁸ *Cf. R. Popkin, op. cit.*, p. 89.

Montaigne pasa luego a contraponer la magnificencia del pirronismo con las interminables disputas y opiniones irreligiosas de los filósofos dogmáticos de la Antigüedad. En todo cambio de investigación intelectual, nos dice Montaigne, los filósofos tienen que confesar, a la postre, su ignorancia o su incapacidad de llegar a alguna conclusión definida y definitiva. Hasta en la lógica, las paradojas como la del “mentiroso” socavan nuestra confianza.¹⁶⁹ Peor aún, los propios pirrónicos se pierden en el caos de las empresas intelectuales humanas, pues si aseveran como conclusión de su estudio las opiniones, que dudan, han aseverado algo positivo, que entra en conflicto con sus dudas. La culpa, está en el carácter de nuestro idioma, que es afirmativo. Lo que necesitan los pirrónicos, afirma Montaigne, “es un lenguaje negativo, en el cual expresar sus dudas, sin afirmarlas”.¹⁷⁰

Cuando contemplamos la historia de los esfuerzos de los filósofos en todos los campos de su interés, sólo podemos concluir, dice Montaigne, que en “realidad, la filosofía no es más que poesía sofisticada”.¹⁷¹ Todo lo que presentan los filósofos en sus teorías son invenciones humanas. Nadie descubre nunca lo que en realidad sucede en la naturaleza. En cambio, se aceptan algunas opiniones tradicionales como explicaciones de acontecimientos varios, y se las acepta como principio de autoridad indiscutibles. Si alguien pregunta acerca de los principios mismos, se le dice que no se puede discutir con la gente que niega los primeros principios. Pero, insiste Montaigne, “no puede haber primeros principios para los hombres, a menos que la Divinidad los haya revelado; todo lo demás: principio, medio y fin no son más que sueños y humo”.¹⁷²

En este punto, Montaigne está dispuesto a llegar al núcleo filosófico del asunto: la evidencia pirrónica de que todo está en duda. Quienes afirman que la razón humana es capaz de conocer y de entender las cosas, tendrán que mostrarnos cómo es eso posible. Si apelan a nuestra experiencia, tendrán que mostrar qué es lo que experimentamos, y, también, que en realidad experimentamos las cosas que creemos experimentar.¹⁷³ Pero estos dogmáticos no pueden decirnos, por ejemplo, qué es calor, o cualquier otra cualidad; en qué consiste su verdadera naturaleza. Y, lo más decisivo de todo, no pueden determinar cuál puede ser la

¹⁶⁹ Cf. M. Montaigne, *op. cit.*, pp. 427-445.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 446.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 455.

¹⁷² *Ibid.*, p. 459.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 460.

esencia de nuestra facultad racional. Todos los expertos disienten en la materia, acerca de qué es y de dónde está.¹⁷⁴

Con tal variedad e inestabilidad de opiniones, los filósofos nos llevan cual de la mano y tácitamente a la resolución de su irresolución. Profesan no presentar nunca sus opiniones con rostro descubierto y aparente, y ora lo ocultan bajo fabulosas sombras de poesía. Ora bajo otra máscara. [...] No quieren hacer confesión expresa humana por no asustar a los niños, pero hartos nos la descubren bajo la apariencia de una ciencia turbada e inconstante.¹⁷⁵

Nuestra única base para entendernos a nosotros, según Montaigne, es la Revelación de Dios “todo lo que vemos sin la lámpara de su gracia es sólo vanidad y locura”.¹⁷⁶ Sin duda, no somos medidas de nosotros mismos, ni de nada más. Ante esto, los académicos trataban de sostener que aun cuando no podamos conocer la verdad acerca de nosotros ni de otras cosas, sí podemos aseverar que algunos juicios son más probables que otros. Aquí, insiste Montaigne, “el consejo de los pirrónicos es más audaz y más verosímil”.¹⁷⁷ Si pudiésemos reconocer siquiera la apariencia de la verdad, o la mayor probabilidad de un juicio sobre otro, entonces podríamos llegar a algún acuerdo general acerca de cómo es, o probablemente es, una cosa particular. Pero con cada cambio de nosotros mismos cambiamos nuestros juicios, y siempre hay desacuerdo con nosotros mismos no con los demás. Montaigne apela, al estilo de los tropos de Sexto Empírico, a las infinitas variaciones de juicio, y añade su *leit-motif* fideísta: “Sólo las cosas que proceden del cielo tienen derecho y autoridad de persuasión y sólo ellas llevan signos de verdad, aunque no los veamos con nuestros ojos ni los recibamos con nuestros medios”.¹⁷⁸ Nuestros propias facultades, nos muestra Montaigne, cambian con las condiciones físicas y emocionales, por lo que aquello que juzgamos cierto en un momento, nos parece falso o dudoso en otro. A la luz de esto, todo lo que podemos hacer es aceptar el conservadurismo pirrónico, o sea, vivir con las leyes y costumbres de nuestra sociedad:

Y no siendo capaz de elegir, elijo como otros eligen y me atengo al lugar donde Dios me puso. Sin esto, yo andaré fluctuando sin cesar. Así, por la gracia de Dios, me he conservado intacto, sin

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 464.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 472.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 480.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 481.

agitación ni turbaciones de conciencia en las antiguas creencias de nuestra religión, y esto en medio de tantas sectas y divisiones como nuestro siglo ha producido.¹⁷⁹

Cuando contemplamos las realizaciones científicas del hombre, vemos la misma diversidad de opiniones, la misma incapacidad de descubrir alguna verdad. Montaigne afirma que “los astrónomos ptolemaicos creían que los cielos giraban en torno de la Tierra, pero Cleantes o Nicetas, y ahora Copérnico, afirman que la Tierra se mueve. ¿Cómo podemos saber quién tiene razón? Y, quizá dentro de un milenio se planteara otra teoría que vendrá a derrocar aquéllas”.¹⁸⁰ Antes se aceptaron los principios de Aristóteles y otras teorías parecieron satisfactorias. ¿Por qué hemos de aceptar entonces a Aristóteles como la última palabra en cuestiones científicas? En medicina, Paracelso arguye que quienes antes practicaban la medicina en realidad mataban a la gente; pero él puede ser igualmente nocivo. Hasta la geometría, ciencia supuestamente segura, tiene sus dificultades, pues podemos hacer demostraciones geométricas, que entran en conflicto con nuestra experiencia.¹⁸¹ Recientemente, los descubrimientos efectuados en el Nuevo Mundo quebrantan nuestra fe en las leyes que se habían planteado acerca del comportamiento humano.¹⁸² De aquí, Montaigne pasó a explayarse sobre el tema del décimo tropo de Sexto Empírico, las variaciones del comportamiento moral, legal y religioso. Armado con pruebas acerca de los salvajes de América, los casos de la literatura antigua y las costumbres de la Europa de su tiempo, Montaigne nos imprime el mensaje del relativismo ético.¹⁸³

Pasa luego a un aspecto más teórico del argumento pirrónico, la crítica del conocimiento sensorial, “el mayor cimiento y prueba de nuestra ignorancia”.¹⁸⁴ Todo conocimiento procede de los sentidos que nos dan nuestra información más segura, como “el fuego caliente”. Pero, al mismo tiempo, hay ciertas dificultades fundamentales, que sólo pueden arrojarnos a la duda más completa. Primero, pregunta Montaigne, ¿tenemos todos los sentidos requeridos para alcanzar el verdadero conocimiento? No podemos saberlo, y por lo que sabemos, estamos tan lejos de percibir adecuadamente la naturaleza como un ciego de ver los colores. “Hemos formado una verdad mediante la consulta y concurrencia de nuestros

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 487.

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ *Ibid.*, pp.488-489.

¹⁸² Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p. 92.

¹⁸³ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 492.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 496.

cinco sentidos; pero quizá se requiriera ocho o diez sentidos para percibir la verdad con certidumbre y en su esencia”.¹⁸⁵

Pero aun así, si llegásemos a poseer todos los sentidos necesarios, habría una enorme dificultad ya que nuestros sentidos son engañosos e inseguros en su operación. Las diversas ocurrencias de ilusiones nos dan razón para desconfiar de nuestros sentidos. Los efectos de las cualidades sensoriales sobre las pasiones nos indican que fácilmente somos llevados a opiniones falsas o dudosas por la “fuerza y vivacidad” de las experiencias sensoriales. En seguida, Montaigne presenta el tradicional argumento pirrónico, que nuestra experiencia sensorial difiere de la de los animales, que las experiencias de cada persona difieren en condiciones distintas, que nuestros sentidos difieren entre sí y con los de otras personas, etc. Vemos que por medio de diversos instrumentos podemos deformar nuestras experiencias sensoriales. Acaso nuestros sentidos hagan esto y las cualidades que percibimos estén impuestas a los objetos, en lugar de estar realmente en ellos. Nuestros diversos estados de salud, sueño y vigilia, entre otros parecen condicionar nuestras experiencias, por lo que no tenemos manera de saber qué conjunto corresponde a la verdadera naturaleza de las cosas:

Puesto que nuestro estado acomoda y transforma las cosas, nunca sabemos lo que ellas son en verdad, ya que todo lo vemos falsificado y alterado por nuestros sentidos. Donde el compás, regla y escuadra son defectuosos, todas las proporciones que se obtengan y edificaciones que se hagan serán necesariamente imperfectos. Por ello, la incertidumbre de nuestros sentidos torna incierto cuanto examina.¹⁸⁶

La crítica del conocimiento sensorial nos conduce ahora al problema del criterio. Si nuestra experiencia sensorial varía tanto, ¿según qué normas hemos de juzgar cuáles son las verídicas? Necesitamos alguna base objetiva para juzgar, pero ¿cómo determinaremos la objetividad? “Para juzgar las apariencias de las cosas precisaríamos un instrumento arbitrante. Para comprobar ese instrumento necesitaríamos demostración. La demostración exigiría a su vez nuevo instrumento y hemos ya en un círculo sin fin”.¹⁸⁷ Además de este problema circular de tener que juzgar el instrumento juzgador por lo que juzga, también hay una dificultad que generará una regresión infinita en la búsqueda de una base para el conocimiento “Los sentidos no pueden decidir nuestra disputa, porque ellos mismos están

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 515.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 516.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 517.

lentos de incertidumbre, y habremos de apelar a la razón. Ninguna razón se establecerá sin otra, y con esto ya vamos retrocediendo hasta el infinito.”¹⁸⁸

Así, pues, podemos concluir que nuestras ideas se derivan de nuestra experiencia sensorial. Nuestra experiencia sensorial no nos muestra qué son los objetos, sino tan sólo lo que nos parecen. Juzgar los objetos por nuestras ideas resulta un procedimiento sumamente dudoso. Nunca podremos saber si nuestras ideas o impresiones sensoriales corresponden o no con los objetos reales. Es como tratar de saber si un retrato de Sócrates tiene un buen parecido si nunca hemos visto a Sócrates. Estas sucesivas oleadas de argumentación escéptica conducen, finalmente, a la percatación de que tratar de conocer a los seres reales es como tratar de asir el agua. Todo lo que podemos hacer en nuestro estado actual es seguir adelante por este incierto mundo de apariencias, a menos que Dios decida iluminarnos y ayudarnos. Sólo por la Gracia de Dios y no por el esfuerzo humano podemos lograr algún contacto con la realidad.¹⁸⁹

En el curso de todos estos vagabundeos, atravesando tantos niveles y corrientes de duda, Montaigne logra introducir la mayor parte de los grandes argumentos epistemológicos de los antiguos pirrónicos, aunque de manera poco sistemática. Según Popkin, Montaigne toca prácticamente todas las cuestiones y el análisis de Sexto Empírico. Aunque la mayor parte de la *Apología* trata de las locuras de la humanidad, de sus desacuerdos y variaciones, y de la superioridad de las bestias sobre los hombres, la culminación del ensayo es su descubrimiento del pozo sin fondo de la duda completa. El análisis de la experiencia sensorial, base para todo conocimiento que podamos tener, nos conduce al problema del criterio que, a su vez, nos lleva a un círculo vicioso o a una regresión infinita. Hasta tal punto que, finalmente, nos damos cuenta de que ninguna de nuestras opiniones tiene alguna certidumbre o base fidedigna, y que nuestro único recurso consiste en seguir a los antiguos pirrónicos y suspender todo juicio. Pero junto con este desenvolvimiento indirecto pero a la vez enérgico de la crisis pirrónica, Montaigne introduce constantemente su tema fideísta: la duda completa al nivel racional, junto a una religión basada tan sólo en la fe, y dada a nosotros no por nuestras capacidades, sino exclusivamente por la Gracia de Dios.¹⁹⁰

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 520.

¹⁹⁰ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, pp.82-114.

La *Apología de Raimundo Sabunde* trata las tres formas de la crisis escéptica que habían de perturbar a los intelectuales de principios del siglo XVI, hasta extender finalmente la crisis de la teología a todos los demás campos del esfuerzo humano. Al principio Montaigne, se extiende hablando de la crisis teológica e insiste en el problema de la regla de fe. Por nuestra incapacidad racional para descubrir o justificar una norma de conocimiento religioso, nos ofrece el escepticismo total como “defensa” de la regla de fe católica. Como no podemos saber por medios racionales qué norma es la verdadera, nos quedamos, por lo tanto, en la duda más completa y aceptamos la tradición; es decir, aceptamos la regla de fe católica.¹⁹¹ Montaigne vino a demostrar que la fe en la revelación es el único y el auténtico fundamento originario de la religión. Ante ésta, afirma Montaigne, deben enmudecer todas las preguntas de la razón. La duda cumple su misión cuando consigue asegurar y proteger los principios de la fe contra las impugnaciones del entendimiento crítico.¹⁹²

En segundo lugar, Montaigne extiende la crisis humanista del conocimiento, ese tipo de duda engendrado por el redescubrimiento de la gran variedad de puntos de vista de los pensadores antiguos. A la luz de esta vasta diversidad de opiniones, ¿cómo podremos saber qué teoría es la verdadera? Montaigne hace más persuasiva esta clase de escepticismo ilustrado, no sólo citando a los autores antiguos, sino ligando los efectos del redescubrimiento del Antiguo Mundo con el descubrimiento del Nuevo Mundo. Al otro lado del Océano Atlántico existía otro universo cultural, con diferentes normas e ideales. ¿Sobre qué norma podríamos juzgar si la visión de los indígenas era mejor o peor que la nuestra? El mensaje de que los méritos de todas las opiniones humanas son relativos a las culturas en que se han producido es expresado por Montaigne como un nuevo tipo de comprensión escéptica, que habría de tener efectos trascendentales aún cuatro siglos después.¹⁹³

La tercera y más importante crisis escéptica precipitada por Montaigne fue la crisis del conocimiento científico. En una época en que toda la visión científica de Aristóteles estaba siendo atacada, la extensión de la crisis religiosa y humanista al mundo científico amenazó con destruir las posibilidades mismas de cualquier tipo de conocimiento. La última serie de dudas de Montaigne, el nivel más filosófico de los pirrónicos, planteó toda una serie de problemas acerca de lo fidedigno del conocimiento sensorial, la verdad de los primeros

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁹² *Ibid.*, p. 212.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 97.

principios, la norma del conocimiento racional, nuestra incapacidad de conocer algo aparte de las apariencias, y nuestra falta de toda evidencia cierta de la existencia o naturaleza del mundo real. Estos problemas, seriamente considerados, socavaron la confianza en la capacidad del hombre para descubrir alguna ciencia en el sentido aristotélico: las verdades acerca del mundo que son ciertas.¹⁹⁴

Hay una novedad decisiva en la presentación de Montaigne que la hace distinta y más importante que la de ningún otro escéptico del siglo XVI. En contraste con antiintelectuales como Erasmo o Agripa, Montaigne desarrolló sus dudas por medio de racionios. A diferencia de sus predecesores escépticos que presentaban básicamente una serie de informes sobre la variedad de las opiniones humanas, Montaigne elaboró su pirronismo completo mediante una secuencia de niveles de duda, hasta culminar en algunas dificultades filosóficas. Las errabundas reflexiones de la *Apología* tienen un método en su capricho, el método de aumentar la fiebre de la duda, hasta que llegue a destruir todo posible baluarte de la actividad racional.¹⁹⁵

La revitalización del pirronismo de Sexto Empírico por obra de Montaigne, en un momento en que el mundo intelectual del siglo XVI estaba desplomándose, hizo del escepticismo de Montaigne una de las fuerzas decisivas en la formación del pensamiento moderno. Al extender las implícitas tendencias escépticas de la crisis de la Reforma, la crisis del humanismo y la crisis científica hasta formar una total crisis escéptica, la *Apología* de Montaigne llegó a ser el tiro de gracia de todo un mundo intelectual. También sería la matriz del pensamiento moderno, ya que condujo al intento de refutar el nuevo pirronismo o de encontrar una manera de salir de él. Así, durante los siglos XVII y XVIII, Montaigne no fue considerado como una figura de transición, ni como un hombre que había abandonado los caminos del pensamiento, sino como el fundador de un importante movimiento intelectual que siguió preocupando a los filósofos en su búsqueda de la certidumbre.¹⁹⁶

Montaigne ha sido leído como un autor completamente escéptico, que dudaba de todo, hasta de los lemas religiosos que defendía. El fideísmo de Montaigne es compatible con una y otra interpretación. Si Montaigne estaba tratando de socavar el cristianismo o de

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ Cf. P. Burke, *op. cit.*, pp. 23-28.

¹⁹⁶ *Idem.*

defenderlo, pudo hacer lo mismo, porque todo es duda y, por lo tanto, hemos de aceptar el cristianismo tan sólo sobre la fe. Sean cuales fueren las convicciones religiosas personales que Montaigne haya tenido o no, sus escritos habrían de desempeñar un papel enorme en el mundo intelectual de los siglos posteriores.¹⁹⁷

Por otra parte, Burke ha visto en Montaigne primicias de una actitud política inconformista. Montaigne vivió en una época en que no sólo se daba la confrontación ideológica, sino la persecución tenaz entre los adeptos de religiones diferentes, y él consideraba absurdo que a alguien lo quemaran por sus ideas. Recordemos que los aspectos políticos y económicos condicionaron también parte de los conflictos religiosos de la época agudizados por las intolerancias conjugadas de la Iglesia Católica y de la Iglesia Reformada. Montaigne hacía gala de cierta indiferencia o de un respeto insólito por las opiniones ajenas, aún así pudo salvaguardar su libertad de conciencia.¹⁹⁸

La repercusión del escepticismo de Montaigne se manifestó, a la vez, directamente por medio de la influencia de los *Ensayos*, que fueron sumamente leídos e impresos en los años que siguieron a su publicación inicial.¹⁹⁹ Lo que añaden los contemporáneos y discípulos de Montaigne a su pensamiento escéptico son sólo algunos trazos de detalle, que no cambian esencialmente la estructura total del pensamiento escéptico de nuestro autor. Según Popkin y Olaso, Pierre Charrón fue el seguidor por excelencia de Montaigne. Fue su coetáneo y codificó las opiniones escépticas de Michel de Montaigne. Popkin afirma que Charrón acentúa la diferencia entre la moral, que consigna a la vida privada, y la política, en la que debe reinar un Estado implacable que asegure la paz a costa de otros valores. Muchas de las opiniones de Montaigne prefiguran, según Olaso, el *Leviatán* de Hobbes. De este modo se sientan las bases de una tradición, dentro del escepticismo, que se conoce con el nombre de fideísmo. Las obras de Pascal, Bayle, Huet, Hume, Kierkegaard, y las de Feijoo y Unamuno en el mundo de habla hispana, constituyen esta tradición interna del escepticismo que merecería un tratamiento aparte. De este modo, se sientan las bases de una tradición dentro del escepticismo que se conoce con el nombre de fideísmo. Las obras de Pascal, Huet,

¹⁹⁷

¹⁹⁸ Poco después de la muerte de Montaigne se publicó la obra de Pedro de Valencia *Academica o sea el juicio sobre lo verdadero*. El autor conoce las tradiciones pirrónica y académica y se inclina por esta última. *Cfr. Idem.*

¹⁹⁹ *Cf. Max Horkheimer, Historia, metafísica y escepticismo*, pp. 139-201.

Hume, Kierkegaard, y las Feijoo y Unamuno en el mundo de habla hispana, constituyen una tradición interna del escepticismo que merecería un tratamiento aparte.²⁰⁰

En el siguiente capítulo presentaré las implicaciones que tiene el escepticismo de Montaigne en el campo de la educación, que, a su vez, está relacionado con otros dos aspectos que son el conocimiento y la moral. La fuerza del escepticismo se manifiesta más claramente en estos terrenos más que en cualquiera de los demás campos en los que el escepticismo sienta sus reales.

CAPÍTULO 3

EL ESCEPTICISMO DE MONTAIGNE Y SUS IMPLICACIONES EN LA EDUCACIÓN

En este capítulo abordaré las implicaciones que tiene el escepticismo de Montaigne en el campo de la educación y en otras dos cuestiones que le son subsidiarias: el conocimiento y la moral. Estas tres cuestiones están ligadas entre sí, pero las trataré por separado para facilitar el análisis de este capítulo. Mi intención principal en este capítulo es darle voz al propio Montaigne y lo que tenga que decir a partir de estas tres cuestiones en sus *Ensayos*. Aunque Montaigne no llegó a abordar de un modo sistemático los problemas propios de la pedagogía, con él se liberan, —según Cassirer— por vez primera en nuestra época moderna, las nociones fundamentales de esta disciplina que ayudarán a modelar el porvenir en el campo de la pedagogía.²⁰¹ Más adelante, hacia el final o en las conclusiones, retomaré los temas que haya resaltado de los propios *Ensayos* y los traeré a nuestros días en el caso de las escuelas u otras instituciones educativas. Algunas de las preguntas en torno a la filosofía de la educación de Montaigne que resalto son las siguientes: ¿Qué significa conocer para Montaigne? ¿Qué papel juega la moral en el escepticismo de Montaigne? ¿Qué implicaciones tiene el escepticismo montaigniano en la educación? ¿Cuáles son los fines de la educación para Montaigne?

Si queremos llegar a comprender las implicaciones que tiene el escepticismo en el campo de la educación, no debemos perder de vista el hecho de que, por su contenido y sus fundamentos, el escepticismo es en Montaigne el mismo que en Sexto Empírico, y que la formulación y la ordenación de los distintos argumentos se mantienen invariables. Pero las nuevas proposiciones escépticas de Montaigne, aunque por su contenido se remontan a las formas y a las fórmulas antiguas, aparecen, por decirlo así, bajo un signo diferente. La filosofía griega vuelve a ser maestra, pero lo es ahora en un sentido nuevo: la época moderna se vuelve, no a las soluciones más maduras y más altas, sino a los últimos problemas y a las últimas dudas a que llega y con que concluye para asimilárselas interiormente y crear con ello la condición fundamental para su propia solución futura.

²⁰¹ Cf. E.Cassirer, *op. cit.*, pp. 219-231.

El escepticismo de Montaigne en las áreas del conocimiento, la moral y la educación expresan una conexión que habrá de mantenerse como una nota típica de la época moderna. Popkin afirma que esta corriente del pensamiento no es un añadido externo ni un resultado casual en la filosofía de Montaigne, por el contrario, el escepticismo actúa como el resorte interior de su filosofía.²⁰² Así, el principio de la duda se mantiene en pie en los pensamientos reflejados en los *Ensayos*. Cassirer, por su parte, afirma que el escepticismo de Montaigne, encuentra su vehículo y su garantía en los campos de la moral y de la educación.²⁰³

El conocimiento

Si hay en la historia alguna época que pueda llamarse fecunda en cuanto al tema del conocimiento es la del Renacimiento. Las dudas se tornaron para el hombre en vehículo del conocimiento de sí mismo y hasta su incredulidad se convirtió, para esa época, en medio para que la razón pudiera descubrir su independencia y su originalidad creadora. Es como si todos los rasgos concretos de la nueva época sólo cobrasen su plenitud y su plena nitidez en la contraimagen del escepticismo. El problema del conocimiento abordado por el escepticismo encuentra su primera expresión completa en la *Apología de Raimundo Sabunde*, de Montaigne.²⁰⁴

En esta obra se refleja todavía, pese a su modo de razonar y de exponer los problemas, el sistema fundamental de la concepción de la vida propia de la Edad Media. La razón y la revelación forman, para ella, una unidad directa y exenta de contradicciones: entre la naturaleza y la Sagrada Escritura tiene que mediar, necesariamente, una coincidencia perfecta, en todos y en cada uno de los puntos, ya que ambas son, por igual y del mismo modo, símbolos y representaciones de la esencia divina. La misión del pensamiento se limita a reducir a claridad y univocidad de concepto y de conocimiento esta armonía, que en el libro de la naturaleza aparece, a veces, empañada y torcida. En este sistema de pensamiento, la meta de toda investigación desemboca en la verdad divina: conocemos el valor y la dignidad del hombre cuando lo comprendemos como un eslabón necesario en la cadena continua que va desde las formas más bajas del mundo de la naturaleza hasta el ser supremo y absoluto. El hombre, como parte que es del reino de la libertad, resume en sí el contenido de todo el ser

²⁰² Cf. R. Popkin, *op. cit.*, pp. 82-114.

²⁰³ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 213.

²⁰⁴ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p. 83.

espiritual; al mismo tiempo y, por otra parte, es en él donde el reino de la naturaleza cobra su verdadero destino. Sólo en esta interpretación y en estas proyecciones teleológicas se nos revela el sentido de todas y cada una de las partes de la realidad: el ser del cosmos, la rotación de los astros, el desarrollo de los organismos no adquieren un sentido para nuestra inteligencia hasta que no seamos capaces de comprenderlos dentro de esta unidad de fin viva y originaria.

A partir de aquí surge la intención que mueve a la *Apología* de Montaigne, que parece defender y apoyar las distintas pruebas aducidas por el teólogo Sabunde, pero que, en realidad, mata el nervio vital sobre el que descansan todos los argumentos de la obra. Montaigne disolvía así la simplista unidad que en ella se establece entre el concepto natural del hombre y el concepto establecido por la revelación:

¿Quién le enseñó [al hombre] que las maravillosas rotaciones de la bóveda celeste, que la eterna luz de las estrellas que giran sobre su cabeza fueron instituidas para su comodidad y en servicio suyo y se mantienen para él y en gracia a él a través de los siglos? ¿Cabe nada más ridículo que la fatuidad de esta pobre criatura, que no es siquiera dueña de sí misma, de considerarse dueña de un universo, cuya mínima parte no es capaz ni siquiera de conocer, menos aún de dominar?²⁰⁵

Cuando Montaigne descarta el criterio finalista material, hace surgir un nuevo concepto de ley y, por lo tanto, un nuevo concepto de la naturaleza objetiva. Este giro aparece, con mayor claridad aún que en la *Apología* en el análisis del concepto de las causas finales que el autor va haciendo a lo largo de todos los *Ensayos*:

Cuando se hielan las cepas de los viñedos en mi aldea, el cura párroco ve en ello una prueba de la cólera divina por las maldades de los hombres. ¿Y quién, ante el espectáculo de nuestras guerras civiles, no exclama que la máquina del universo se salió de sus engranajes y que el juicio final nos agarra de los pelos, sin pararse a pensar que cosas peores sucedieron sin que por ello dejen de seguir existiendo alegremente las mil partes restantes del mundo? Sólo puede medir las cosas en su verdadera grandeza quien se represente la gran imagen de nuestra madre naturaleza, quien sepa ver en su faz una variedad general y constante y contemplar en ella su propia persona.²⁰⁶

Así como aquí desaparecen las pretensiones subjetivas del individuo ante una nueva concepción del cosmos, así también vemos cómo, por otra parte, la supuesta primacía del hombre se va borrando en la sucesión y en la gradación de los seres vivos. La *Apología*

²⁰⁵ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 363.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 125.

defiende y preconiza, a la luz de una serie de ejemplos, la esencial igualdad biológica y espiritual entre el hombre y los animales. Y a esta concepción teórica corresponde un nuevo sentimiento de unidad: el aislamiento descollante del hombre de los teólogos medievales es sustituido aquí por la conciencia de una comunidad que abarca por igual y entrelaza todo lo vivo, las plantas y los animales.²⁰⁷

A partir de aquí, vemos cómo el pensamiento adopta un nuevo giro: el individuo está llamado a conocer el universo y es capaz de conocerlo, porque está hecho de la misma materia que éste y porque es el producto de la misma fuerza creadora que hizo nacer el mundo exterior y lo gobierna. Y, sin embargo, esta respuesta no hace más que presentar el problema en toda su extensión y en toda su fuerza, sin llegar a resolverlo. Por cuanto que el hombre está supeditado al conjunto de la causalidad de la naturaleza, el conocimiento se vincula a las condiciones naturales especiales y determinadas de su nacimiento, a las que permanece conectado en su extensión y en su vigencia. El conocer se convierte así en un proceso parcial dentro del curso sujeto a las leyes del acaecer total. Montaigne expresa esta idea con la siguiente interrogante “¿Cómo sería posible derivar de este fragmento, el hombre, aun suponiendo que pudiéramos abarcarlo y determinarlo en su plenitud, las leyes por las que se sigue el todo?”²⁰⁸

Asimismo, la fuerza y la originalidad del escepticismo de Montaigne, según Cassirer se manifiesta en el hecho de que Montaigne “supo forjar los resultados positivos y los títulos de legitimidad de la nueva investigación, dialécticamente, en otras tantas armas contra el valor y el criterio de la validez general del saber humano”.²⁰⁹ Los principios y las reglas que vemos confirmadas dentro del estrecho círculo del mundo de nuestra experiencia, no tienen obligatoriedad en cuanto a la estructura general del todo. El escepticismo toca aquí una dificultad interior que guarda, en realidad, íntima relación con la concepción fundamental con que hasta ahora nos encontrábamos y que es necesariamente inherente a ella: Establecer la armonía entre el pensar y el ser, conocer el espíritu humano como imagen y símbolo de la suprema realidad absoluta: tal es el problema al que se aplica por doquier, desde los primeros momentos la época moderna.²¹⁰

²⁰⁷ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 199.

²⁰⁸ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 369.

²⁰⁹ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 203.

²¹⁰ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, pp.83-87.

El mérito indirecto del escepticismo es haber desarrollado esta concepción hasta darle completa claridad. Montaigne puso al desnudo la dualidad de sentido que se escondía detrás de la identidad del microcosmos y del macrocosmos. Invirtió la conclusión que suele establecerse cuando de la completa conexión e interdependencia entre el universo y las partes todas del universo se deduce la posibilidad del conocimiento del todo: “lo concreto y lo individual—nos dice Montaigne— en cuanto se halla condicionado por el todo, sólo puede llegar a comprenderse a base de éste, es decir, bajo la premisa de un conocimiento infinito que está vedado a los hombres”.²¹¹

En efecto, cuando el objeto es buscado como algo externo y trascendente, es evidente que la conciencia no puede trazar ya el camino hacia su conocimiento; pero no constituye, en tales casos, más que la envoltura engañosa con que revestimos todos los contenidos y que nos oculta su verdadera esencia. Nuestro saber no nos comunica la forma ni la naturaleza de las cosas, sino sólo la peculiaridad del órgano sobre el que las cosas actúan.²¹² De ahí que no podamos trazar nosotros los contornos del ser, pues sería necio pensar que los límites de nuestra propia capacidad sensible sean al mismo tiempo los límites de la realidad física. La pérdida de un determinado sentido debería traer consigo, necesariamente, un cambio de toda nuestra imagen del mundo, del mismo modo que la adquisición de una nueva fuente sensible de conocimiento nos abriría zonas de la existencia permanentemente cerradas ante nosotros, en las condiciones de nuestra organización. Y ni el pensamiento de la ciencia ni los recursos de la deducción lógica podrían suplir estas faltas, ya que por estos medios podemos únicamente enlazar las percepciones dadas, pero nunca llegar a descubrir y a crear nuevos círculos de hechos; es decir, que el carácter irracionalmente fortuito de nuestra cultura no puede llegar a superarse nunca por este camino.²¹³

Y, con el objeto externo, desaparece también el concepto del sujeto, como norma unitaria y fija. Lo que consideramos como la unidad de un individuo no es, en realidad, sino la sucesión de diferentes estados pugnantes entre sí, entre los que no es posible establecer ninguna gradación ni diferencia alguna de valores.²¹⁴

²¹¹ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 201.

²¹² *Idem.*

²¹³ *Ibid.*, p. 202.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 203-204.

El yo, que de una parte constituye la premisa para poder percibir las cosas, se halla, por otra parte, determinado a su vez por ellas y por sus constantes cambios. Podríamos considerarlo como la causa natural del conocimiento, pero con ello no haríamos más que reconocerlo como un producto de la naturaleza, sometido, por lo tanto, a los mismos cambios y a la misma indeterminabilidad del mundo exterior. Los dos términos antagónicos, entrelazados por el proceso del conocimiento, vuelven a disociarse así, y cobran su propia sustantividad. Toda verdad postula una relación fija e indestructible entre lo interior y lo exterior. Ahora bien, ¿cómo podría afirmarse y justificarse este postulado, si los dos elementos de esta relación se hallan sujetos a un proceso de constantes cambios, sin llegar a cobrar nunca un ser unívoco?²¹⁵

La individualidad de Montaigne pretendía, en cierto modo, no ya el darse a conocer, sino excitar las conciencias de sus lectores, despertarlos a su propia vida y a su propio yo. Esta búsqueda del yo se aleja del narcisismo y de la autocomplacencia; antes bien, la búsqueda de Montaigne ha de ubicarse en el momento único e irrepetible que ocupa en las historias de las ideas (en el marco de las guerras religiosas del siglo XVI en Francia), y ha de valorarse a la luz de las varias brechas que abriría en el desarrollo de la filosofía posterior:

Hace muchos años que yo sólo me tengo a mí por objeto de mis pensamientos, no estudiando otra cosa que a mí mismo; y aun si estudio alguna otra es para relacionarla conmigo o aplicármela. Y no creo errar si, como se hace en ciencias incomparablemente menos útiles, comunico lo que he aprendido en ésta, aunque no me contente el progreso en ella alcanzado. No hay descripción análoga en dificultad a la descripción de uno mismo, ni hay tampoco en utilidad.²¹⁶

No hace falta que sigamos toda la argumentación ni que recorramos toda la variedad de las instancias a las que Montaigne recurría para abordar el problema del conocimiento. Todas ellas se remontan a los modelos antiguos y, principalmente, al esquema general seguido por Sexto Empírico para establecer sus diez “tropos”. Pero la energía y la vivacidad subjetiva del estilo de Montaigne parecen infundir a estos argumentos ya conocidos la fuerza y el sentido penetrantes con que tanto habrán de influir sobre la posteridad.

²¹⁵ *Idem.*

²¹⁶ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 313.

La moral

La fuerza del escepticismo montaigniano se manifiesta más claramente que en el campo del conocimiento teórico, en los principios de la moral. Al principio, pareciera que Montaigne arrancase de cuajo y redujese a nada la cuestión moral. Del mismo modo que la sensación no nos descubre el ser del objeto externo, sino sólo la naturaleza del propio yo en su reflejo al exterior, así también el valor que parece inherente a las cosas mismas no es, en realidad, ninguna cualidad objetiva de éstas, sino sólo el reflejo del sujeto que enjuicia. Montaigne al abordar esta cuestión nos muestra que nada es ni bueno ni malo por sí mismo, sino que es nuestra propia representación la que les confiere esa cualidad a las cosas:

Es nuestro criterio el que da valor a las cosas. Cada uno está en buena o mala situación según él se juzgue y no según juzguen los demás; y en esto sólo la creencia propia constituye verdad y contento. [Así] la fortuna no nos causa bien ni mal, sino sólo nos ofrece la materia y la semilla de ambas cosas, las cuales nuestra alma, más poderosa que la suerte, aplica y acomoda como le place, y es causa única y única señora de su condición feliz o infortunada.²¹⁷

Con lo cual, el concepto del bien y de lo bueno queda entregado al juego infinito de lo indeterminado y de lo variado, pues en ningún otro campo fuera de la moral se destacan con la fuerza de ésta las contradicciones y la incompatibilidad entre los individuos y entre los pueblos. No hay ninguna práctica, por extremada y fantástica que nos parezca, que no se halle sancionada por la ley de alguna nación. Ningún contenido moral consagrado que no se trueque en lo contrario, en el vaivén del tiempo o del espacio. Las fronteras del tiempo y del espacio se erigen en límites y en barreras para el concepto de la moral. A este respecto, Montaigne se cuestionaba:

¿Qué clase de bien moral es el que, reconocido y acatado ayer, dejará de serlo mañana o se convierte en un crimen con sólo cruzar las aguas de un río? [...] Un mismo criterio asume, en espacio de quince o veinte años, dos o tres opiniones no sólo diversas, sino contrarias, con increíble inconstancia y ligereza. [...] Los principios generales sobre los que descansan los principios de la moral no son fáciles de comprender y se deshacen como la espuma entre las manos de nuestros maestros; a veces, éstos no se atreven siquiera a tocarlos, sino que se acogen, desde el primer momento y sin preguntar, al asilo de la costumbre, donde dichos principios se entronizan y festejan su fácil triunfo.²¹⁸

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 209-210.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 245.

También el escepticismo aborda, en el campo de la moral, la cuestión de la diversidad de los juicios y de las costumbres humanas. Montaigne cuestiona la seguridad de que nuestras propias costumbres y actitudes sean justas, e injustas las de los demás. Sexto Empírico criticaba al filósofo griego Protágoras, al igual que lo haría Montaigne, por hacer del hombre la medida de todas las cosas. Su postura era una elaboración más desarrollada de la famosa frase atribuida a Sócrates: yo sólo sé que no sé nada. Un fragmento del ensayo de Montaigne sobre los indios de América ejemplifica este punto: “Los hombres allí tienen varias mujeres, y tantas más cuanto más reputación de valor poseen [...] Siendo para ellas lo principal el honor de su esposo, se aplican con solicitud a tener las más compañeras que pueden, lo que redundaba en pro de la virtud de él”.²¹⁹

Parece imposible evitar el relativismo, es decir, la conclusión de que todas las costumbres valen lo mismo. Una vez más, se suspende el juicio. Por supuesto, no se puede vivir en estado de suspensión permanente, por eso Montaigne, como el mismo Sexto Empírico, recomendaba que viviéramos en la práctica “una vida conforme a las costumbres de nuestro país, a sus leyes e instituciones”.²²⁰ Montaigne demuestra así ser un fiel cumplidor de la legalidad y garante del orden establecido. A lo que se opone este autor es al dogmatismo. Como Sexto Empírico, Montaigne considera la diversidad de las costumbres y de las leyes como uno de los más importantes argumentos en pro del escepticismo.²²¹

Muchos filósofos, como Burke o Cassirer, se han preguntado si Montaigne fue uno de los fundadores del relativismo cultural moderno. En muchos pasajes hay buenas razones para sostener esta hipótesis: así la moral sería local y no universal. Con el descubrimiento de América se produjo una relativización general de las creencias de los europeos. Según Olaso, Montaigne fue el primer intelectual que reflejó con fuerza esa profunda experiencia histórica:

El prestigio de las leyes no proviene del hecho de que sean justas, sino sencillamente de que son leyes. Éste y no otro es el fundamento místico sobre el que descansa su autoridad. De buen grado excusaría yo en nuestro pueblo el que no tuviese otro modelo ni regla de perfección sino sus propios usos y costumbres; porque es vicio común, no sólo del vulgo, más también de casi todos los hombres, el fijarse y detenerse en la manera de vivir en que nacieron.²²²

²¹⁹ *Ibid.*, p. 162.

²²⁰ *Ibid.*, p. 165.

²²¹ *Ibid.*, p. 168.

²²² *Ibid.*, p. 500

Es esta consecuencia con la que Montaigne daba cima a su concepto y a su doctrina del escepticismo y, al mismo tiempo, la razón de toda su concepción filosófica. Cassirer afirma que es en el problema de la moral donde vemos cómo se opera un cambio interior en el pensamiento de Montaigne. No cabe duda de que, a primera vista, el escepticismo, lo mismo en Montaigne que en la Antigüedad, contiene, desde el primer momento, un criterio ético positivo. Su meta final es la ataraxia. Se trata de que el espíritu, renunciando a todo fin absoluto, encuentre en sí mismo un punto fijo de equilibrio y de quietud sustraído a todos los cambios de las cosas de afuera.²²³

Lo que no había podido lograrse mediante la aspiración al conocimiento, se consigue por el camino de la renuncia espontánea y consciente del sí mismo. La duda, al despejar de su halo místico a todas las normas especiales y autoritarias, protege al individuo, que puede prácticamente seguir sometándose a ellas, contra el peligro de entregarse interior e incondicionalmente a sus mandatos. El escepticismo precave al individuo contra el imperio de las pautas morales impuestas desde fuera y, enfrentándose a todas las convenciones morales arbitrarias, le asegura la libertad discursiva de su juicio.²²⁴

Como se ve cada vez más claramente, la crítica de Montaigne no va dirigida contra el bien mismo, sino contra los bienes relativos y mudables. Por eso, junto a las tesis fundamentales del escepticismo aparecen en los *Ensayos*, desde el primer momento, ocupando un lugar primordial, los motivos centrales de la ética estoica. Entre los autores clásicos, cuyas citas salpican y enriquecen los *Ensayos*, ocupa el primer lugar Séneca. Montaigne esbozaba la personalidad y el estilo de este pensador antiguo en un característico retrato literario, y sus obras forman junto con las de Plutarco, la fuente inagotable de la que Montaigne traía incansablemente, como las Danaides:

No he tenido trato con libro alguno sólido, no siendo Plutarco y Séneca, donde bebo como el tonel de las Danaides, que se llenaba y vaciaba sin cesar. De tales autores he adscrito alguna cosa a estos papeles [se refiere a sus *Ensayos*], pero a mí se me adscribe de lo mismo poco menos que nada.²²⁵

Cassirer observa que el escepticismo y el estoicismo se relacionan entre sí y se condicionan mutuamente en la filosofía de Montaigne: “La conciencia escéptica de sí mismo

²²³ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 204.

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 103.

encuentra su propia libertad como algo dado y conservado de por sí en los cambios de aquello que se trata de afianzar para ella; es esta ataraxia del pensarse a sí mismo, la certeza de sí mismo inmutable y verdadera”.²²⁶ A partir de esto, el análisis crítico del objeto absoluto, no lleva, como vimos, a intentar una teoría científica de los fenómenos ni tampoco el concepto del yo ofrece ningún punto de apoyo seguro. En cambio, en el ámbito de la moral, vemos que la negación de las normas exteriores envuelve directamente el postulado de reconstruir, partiendo del propio interior, las leyes destruidas. El valor, lo vimos ya, no es inherente a las cosas, sino que somos nosotros los que se lo infundimos. Pues bien, este subjetivismo, lejos de refutar la ética, es el punto de partida y la condición de posibilidad de ella.²²⁷

A las costumbres y a las convenciones arbitrarias se oponen como criterio las “leyes naturales” de la moral. Montaigne nos explica que el hombre abandonó a la naturaleza que lo guiaba con acierto y mano segura. El ser humano quiere que la naturaleza aprenda de él. No obstante, nos vemos obligados a recurrir constantemente a ella y al rastro de sus enseñanzas, para encontrar en ella el modelo de la constancia, de la inocencia y de la tranquilidad. A este respecto, concedo ahora la palabra a Montaigne:

En fin, la razón que en nosotros manejamos vive en plena diversidad y novedad, no dejando en nosotros traza alguna de la naturaleza y haciendo de los hombres lo que los perfumistas del aceite. Tanto hemos sofisticado a la naturaleza con argumentos y discursos exteriores, que se ha trocado en variable y particular en cada uno, perdiendo su rostro propio, constante y universal.²²⁸

Por lo tanto, existe una ley fundamental, común e idéntica, que el hombre encubre y tergiversa por medio de los sofismas de nuestra razón. Para la cuestión moral, la naturaleza, que desde el punto de vista teórico se reduce a un caos de impresiones sin sujeción a regla alguna, representa la fuente y la garantía de la ley. El escepticismo es el camino por el que el ser humano regresa a este auténtico fundamento. Al destruir en sí mismos los aditamentos falseadores de la razón, haciendo que se anulen los unos a los otros, el hombre restaura, en toda su pureza y originalidad, la regla de la naturaleza.²²⁹ Por lo tanto, el querer asignar a la moral fundamentos externos y trascendentes constituye un empeño superfluo y perjudicial. Sólo son valiosos aquellos actos que se inspiran, no en preceptos externos, sino en la propia

²²⁶ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p.205.

²²⁷ *Ibid.*, p. 206.

²²⁸ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 892.

²²⁹ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 206.

norma interior. Montaigne señala que éste es el motivo por el que la moral debe prescindir del puntal de la religión, porque ésta enlaza sus preceptos al temor y a la esperanza: “Yo amo la bondad tal como las leyes y las religiones no diremos hacen, sino rehacen y autorizan; la que puede sostenerse sin ayuda; la que nace de nuestras propias raíces merced a la siembra de la razón universal, existente en todo hombre no desnaturalizado”.²³⁰

Así, encontramos que la cuestión de la moral está relacionada con el problema de la religión. Nuestro autor afirma que la fe que deberíamos recibir por la inspiración directa de Dios, se halla determinada, en realidad, por el azar del nacimiento, por el capricho del espíritu de partido y por las ventajas del momento. Sólo la moral debe ser capaz de suministrar el criterio para distinguir entre el contenido auténtico de la revelación y nuestros aditamentos arbitrarios: la verdadera diferencia de valor entre las religiones sólo puede residir en el modo como repercuten moralmente sobre las intenciones y los actos de quienes las profesan. Una religión sin moral es, si no peor, por lo menos más peligrosa que la carencia total de ambas:

Quien quiera ver esto, compárese nuestras costumbres con las de un musulmán o un pagano y verá cómo quedamos debajo nosotros cuando, dada la ventaja de nuestra religión, debiéramos resplandecer por nuestra excelencia con extrema e incomparable superioridad, de suerte que se dijese. ¿Son muy justos, muy caritativos, muy buenos? Luego son cristianos. Las otras apariencias son comunes a las demás religiones, y con ello me refiero a la esperanza, la confianza, los hechos, las ceremonias, la penitencia y los mártires. El distintivo particular de nuestra verdad debiera ser nuestra virtud, que es la señal más celeste y difícil y el más digno producto de la verdad.²³¹

Sin embargo, este postulado se halla en contradicción directa con la imagen empírica de la religión que nos ofrecen por doquier la historia y la cultura, afirma Popkin.²³² Más adelante, Montaigne afirma que no es la fe la que forma y moldea a los hombres a imagen y semejanza de Dios, sino que, por el contrario, la fe adopta todas las formas que le imprimen los deseos personales y las pasiones de los hombres. La unidad de las diferentes denominaciones religiosas deberíamos encontrarla realizada en la conducta moral práctica, pero, en la realidad, la hallamos en el fanatismo y en la intolerancia a que la opinión imperante empuja a cada hombre. La religión, por lo tanto, en su modo empírico de manifestarse, sólo refleja ante nosotros, donde quiera que aparezca, la tendencia dominante de nuestra voluntad.

²³⁰ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 368.

²³¹ *Ibid.*, p. 366.

²³² Cf. R. Popkin, *op. cit.*, pp.91-96.

Montaigne no proyecta su reflexión sobre los dogmas, pero precisamente en esta exclusión reside su crítica, ya que con ello los relega al campo de aquellas prácticas convencionales a las que el individuo tiene que someterse.²³³

Como vemos, una vez más se invierte la anterior contraposición, lo que llamamos naturaleza es la regla de la “religión universal”, que se trata de recobrar frente a los preceptos estrechos y mezquinos de la tradición. Para Montaigne, la naturaleza se convierte así en punto de partida para una transformación y reestructuración de lo que él denomina las ciencias del espíritu. La ética, la estética, la historia y la psicología son enjuiciadas y estructuradas desde un punto de vista nuevo. Y, aunque la teoría de la ciencia no participe de esta transformación, el resultado de esta trayectoria total, en el que se obtiene un nuevo concepto de la cultura, repercute indirectamente en la formulación y en el planteamiento sistemático del problema del conocimiento.²³⁴

En la opinión de Cassirer, la pedagogía es la primera disciplina que ve transformarse interiormente y enriquecer su contenido gracias a los principios escépticos preconizados por Montaigne. El fondo de los conceptos éticos se traduce aquí en resultados originales y creadores en que la pedagogía se adelanta a todos los rasgos fundamentales de su evolución posterior.²³⁵ A Montaigne le interesaba el estudio del ser humano. El modo de abordar esta empresa era explorando la vida privada, “su vida privada”. Montaigne expresaba en sus *Ensayos* el esfuerzo por investigar acerca de su persona y de la individualidad humana. A medida que nuestro autor avanzaba en la redacción de sus *Ensayos*, éstos se intensificaban en su tonalidad autobiográfica, propia del pensador que medita y aprende sobre el hombre, a partir de la experiencia propia de su indagación.²³⁶

Sin embargo, la nueva forma literaria que así crea no llegaría a cobrar una significación filosófica interior si el yo, que se manifiesta en los *Ensayos* no expresara, al mismo tiempo, un contenido general y objetivo. El individuo, dice Cassirer, descubre en sí la forma fundamental del espíritu de la humanidad en general siempre y cuando sepa captarse en sí mismo y en toda su pureza. Cassirer afirma que uno de los rasgos esenciales y necesarios de la imagen literaria del Renacimiento fue la *autobiografía*, bajo la nueva forma en la que Montaigne la presentaba.

²³³ *Ibid.*, p. 97.

²³⁴ *Ibid.*, p. 99.

²³⁵ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 207-209.

²³⁶ *Ibid.*, p. 202.

La autobiografía, como género literario, adopta dos formas principales, según que represente al hombre, como la de Benvenuto Cellini, en la movilidad de la vida exterior o ahonde, como la de Petrarca, reflexivamente, en “las luchas secretas y en las cuitas de su corazón”. Los *Ensayos* de Montaigne no encajan en ninguno de estos dos tipos básicos. Desde el primer momento, se distinguen de las páginas de Petrarca por la tendencia y por la tónica. Los *Ensayos* son el diario de las “fantasías” y de las opiniones cambiantes de su autor, pues es en el pensamiento y solamente en él donde residen la esencia y la verdad del hombre.²³⁷

En el caso de Montaigne, según Mielgo Bragazzi, este origen autobiográfico de la filosofía vino a convertirse en el fundamento de su reflexión en torno a la educación. En Montaigne, la autobiografía es concebida no como un mero conjunto de experiencias personales, sino, más bien, como la única fuente de conocimiento verdadero, como una eterna reflexión en torno al yo y sus múltiples posibilidades. Tal y como esclarece Montaigne en el prólogo, su propósito al concebir los *Ensayos* fue doméstico y privado, siendo “yo mismo soy el tema de mi libro”.²³⁸ Montaigne nos invita a meditar su vida como instancia concreta de problemas filosóficos que hace extensible al lector.

No es que haya egoísmo o vacua meditación en los *Ensayos* sino que, en efecto, desde la experiencia de este yo y desde el profundo conocimiento de uno mismo, se pretenderá alcanzar el conocimiento de lo humano y ofrecer las pautas de un conocimiento universal. El yo será la referencia de todo lo que acontezca y de todo lo posible, pues toda experiencia habrá de ser filtrada a través de él. Se inaugura así una particular aproximación al conocimiento de la que Montaigne confiaba ser un decidido pionero. De este modo, abría un nuevo horizonte filosófico, como en alguna ocasión nos anuncia:

Los autores se comunican al pueblo con algún signo especial y extraño, mas yo soy el primero que se comunica según mi ser universal, como Michel de Montaigne, y no como gramático, poeta o jurisconsulto. Si el mundo se queja de que hablo de mí en demasía, yo me quejo de que él no piense nada en sí mismo.²³⁹

Es necesario destacar que en Montaigne se nos revela la profunda conexión histórica entre el Renacimiento y la Antigüedad Clásica. Montaigne seleccionaba de entre los materiales

²³⁷ *Idem.*

²³⁸ M. Montaigne, *op. cit.*, p. XXVII.

²³⁹ *Idem.*, p. 684.

de los pensadores de la antigua Grecia y Roma el tema de la sabiduría. Las obras de Aristóteles le entusiasmaban, además de los estudios de filosofía práctica, de ética y de política. De Sócrates, admiraba el método de la búsqueda intelectual. De Plutarco, destacaba la postura escéptica ante las opiniones y costumbres de los seres humanos.²⁴⁰

Montaigne consideraba a Sócrates como el eterno maestro del género humano, por haber sido el primero que le enseñó cuánto es lo que un hombre puede lograr por su propio esfuerzo. Por otra parte, Montaigne rechaza toda invocación de la Antigüedad si se quería dar a ésta el sentido de inculcar al individuo la materia del saber, ya organizada en formas cerradas y definitivas. En este repudio precisamente se siente como heredero del espíritu griego. Montaigne se remitía expresamente a la frase de Platón que es el comienzo y el punto de partida de su filosofía de la educación: “Así como no es posible infundir el don de la visión al ojo de un ciego, la educación no puede tampoco inculcar al alma un contenido espiritual que no se halle ya latente en ella”.²⁴¹

En el caso de Montaigne confluyen otras circunstancias históricas de obligada referencia para matizar el sentido pedagógico de los *Ensayos*. En primer lugar, el pensamiento de Montaigne está impregnado de un cierto estoicismo que ejercía una particular fascinación en nuestro autor. El estoicismo tuvo una influencia muy notable en la vida cultural francesa de finales del siglo XVI. Los mayores exponentes del estoicismo en esa época fueron Guillame du Vaine en Francia y Justus Lipsius en Holanda, quien fue traductor de Séneca y conocedor de la obra de Montaigne; llegaría incluso a mantener correspondencia con él.

Entre los conceptos reivindicados por este estoicismo destaca el de la *ataraxia*, una inmutabilidad del juicio entendida como un distanciamiento de las pasiones y de las creencias como causas de la emoción. Tanto Montaigne como Lipsius se concentraron en la obra de Séneca y, en concreto, en la noción de *apatheia* (equivalente estoico de la *ataraxia*) como la virtud de la autopreservación y como el estar libre, no ya de ataques externos, sino, ante todo, del arrebató de las pasiones, de ahí la admiración que Montaigne muestra frecuentemente por la figura de Sócrates, ejemplar perfecto en todas las grandes cualidades”. Esta virtud de la preservación como distanciamiento de las pasiones es uno de los motivos centrales de los

²⁴⁰ Cf. S. Zweig, *op. cit.*, p. 37. Zweig afirma que Montaigne escribió en las vigas de su biblioteca 57 máximas de sabiduría clásica en griego y en latín. Además, calcula 1264 citas latinas en los *Ensayos* de una gran variedad de autores clásicos.

²⁴¹ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 108.

Ensayos, y la vida racional, así entendida, depende del culto a un estado emocional desapasionado y comedido. La virtud más sólida de nuestra conducta, según estos autores, consiste entonces en la autoestima y en la preservación de uno mismo, lo que bien concuerda con esa misión de la educación, como bálsamo de las pasiones a la que antes aludíamos.²⁴²

Montaigne creía que el hombre podía aprender mucho de sí mismo si mostraba la necesaria predisposición hacia ello. Por discreta, monótona o retirada que una vida pudiera ser, Montaigne viene a decirnos que una vida bien meditada abarcará todos los problemas de lo humano y que, por insignificante que nuestra vida parezca, en ella llegará a reunirse todo cuanto merezca ser cuestionado. Así lo da a entender el extenso repertorio de las cuestiones que aborda Montaigne en los *Ensayos*; la amistad, la moderación, la educación, la crueldad, el ocio, la mujer, el gusto, el conocimiento, la moral, la religión, la historia, las artes se convierten en pretextos mediante los que se desplegarán cuestiones éticas y filosóficas de gran enjundia. En este punto, complementado por la idea de la libre autonomía de la conciencia, el escepticismo montaigniano se eleva, en realidad, a la auténtica significación del “no saber” socrático. Los griegos son el modelo y el arquetipo, no en cuanto guardianes de un tesoro de saber ya acumulado, sino como los estimuladores y los fiadores históricos de la capacidad creadora del espíritu humano. La Antigüedad es, por oposición a la escolástica, la escuela de la ingenuidad y de la naturalidad. La misma superioridad del estilo de los antiguos es considerada por Montaigne, no como una ventaja fortuita y externa, sino como algo que descansa sobre la claridad de su pensamiento y sobre la fuerza y la pureza de su intuición objetiva. Montaigne confiaba y enaltecía la dignidad humana y era consciente, al mismo tiempo, de la debilidad y de la vulnerabilidad de las personas y de la necesidad de la educación.²⁴³

De nuevo nos encontramos aquí con la significación teórica general y, al mismo tiempo, con los límites interiores del escepticismo. Los nuevos conceptos de valor que elabora el escepticismo de Montaigne quedan limitados a la conciencia pensante de sí mismo: determinan y guían el juicio del individuo, sin apoderarse de su voluntad, dice Cassirer. Montaigne rechaza todo intento de transferir al mundo exterior la creación de lo interior, de remodelar las condiciones externas con sujeción a la nueva pauta. Vuelve a revelarse, en su lado negativo, la significación que la duda entraña, en cuanto principio, pues allí donde el

²⁴² Cf. *Ibid.*, p. 253.

²⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 714-767.

escepticismo se inhibe para someterse a los poderes políticos y sociales dados, no puede llegar a su madurez y a su perfección el concepto de la conciencia moral del sí mismo.²⁴⁴

La conciencia de sí mismo, que para los filósofos de entonces se reducía a una multitud heterogénea de estados cambiantes es recobrada ahora por Montaigne como un conjunto de valores prácticos. Esta transformación no se acuña en formas objetivas y sistemáticas, pero va reflejándose indirectamente a medida que la personalidad de Montaigne se despliega ante nosotros en toda la plenitud de sus manifestaciones e intereses objetivos. Es aquí donde radica la incomparable peculiaridad del estilo filosófico de Montaigne. Él mismo nos dice que la descripción del yo, en su verdad concreta, constituye su “física y metafísica”.²⁴⁵ También aquí vemos como el planteamiento del problema se halla dominado por la antítesis dialéctica entre la naturaleza y la razón y el concepto de la conciencia de sí mismo vienen a trazar la línea divisoria y a levantar una barrera protectora contra toda la “pedantería” escolástica que toma la materia del saber exterior para inculcársela al sujeto.²⁴⁶

La educación

El escepticismo de Montaigne resulta crucial para la interpretación de su filosofía de la educación que se halla condicionada y sostenida, a su vez, por la fe en la identidad de la razón, por la hipótesis de una originaria homogeneidad entre el contenido que se nos ofrece y por la fuerza y la entidad del sujeto que lo asimila. Montaigne elogia a los escépticos, porque usan su razón para investigar y discutir, aunque no para elegir. Éste fue precisamente el método que siguió Montaigne en sus *Ensayos*.

La reivindicación de la libertad individual es un tema recurrente en los *Ensayos*. Es el yo el que infunde forma y vida a la filosofía de la educación de Montaigne. En opinión de Mielgo Bregazzi, la observación y la experiencia objetivas se subordinan, como material y como medio, a este fin principal y unitario. El mundo de los objetos, considerado de por sí, es simplemente un fondo indiferente y uniforme. El concepto de la libertad en Montaigne abreva de fuentes clásicas ampliamente difundidas por la tradición humanística, como las que se recrean en los últimos días de Sócrates, o como la definición que ofrece Aristóteles del hombre

²⁴⁴ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 206-207.

²⁴⁵ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 911.

²⁴⁶ *Idem*.

libre como aquél “que es para sí mismo y no para otro.”²⁴⁷ Con estos antecedentes, podrá verse que los conceptos de la libertad planteados por Montaigne no son en sí mismos nada originales, que obedecen, antes bien, a la influencia de valores típicamente republicanos, ampliamente difundidos en su marco intelectual y abrazados por algunos de sus más cercanos contemporáneos, a una profunda admiración por el mundo clásico, y a la recuperación del derecho romano llevada a cabo desde mucho antes.

Montaigne define la libertad en su ensayo *De la fisonomía* en estos términos “la verdadera libertad consiste en ser omnipotente sobre uno mismo”.²⁴⁸ En esta proposición, Montaigne plantea el significado mismo de ser un hombre libre. Antes que la libertad de acción o la ausencia de interferencia, lo que preocupa a nuestro autor es la ausencia de dependencia, porque ésta implica subordinación y autocensura. Encontramos en los *Ensayos* sobrados indicios de este absoluto desprecio a la dependencia, de “no tener necesidad expresa de nadie, pues doloroso e incierto es depender de tercero”,²⁴⁹ de que “huyo del mandato, la obligación y la constricción”,²⁵⁰ de que “nunca nos entreguemos a terceros”,²⁵¹ de un “odio mortal a estar obligado a otro o por otro, no siendo a mí mismo”,²⁵² de “no saber hacer nada que me esclavice a otros”.²⁵³ Para Montaigne, tener libertad de acción o estar libre de interferencia no garantizan en modo alguno la libertad si nuestra conducta no está dirigida por nuestra razón y por la moderación:

Por esa razón debemos conceder algo a la autoridad de la naturaleza, pero no dejarnos dominar por ella despóticamente. Sólo la razón ha de gobernar nuestras inclinaciones. Por mi parte soy muy poco inclinado a esas propensiones que en nosotros nacen sin orden y estímulo de nuestro criterio.²⁵⁴

Montaigne no está pensando aquí sólo en la libertad de acción sino en la educación, en la costumbre y en la ausencia de dependencia, porque ésta engendra servidumbre. Esta tensión entre libertad y servidumbre es constante en los *Ensayos*. En *De la vanidad*, Montaigne cita un verso de Cicerón que bien resume estos preceptos: “La servidumbre es sujeción de un

²⁴⁷ Cf. Mielgo Bregazzi, *op. cit.*, p. 33.

²⁴⁸ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 888.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 823.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 560.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 761.

²⁵² *Ibid.*, p. 824.

²⁵³ *Ibid.*, p. 904.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 320. Montaigne nos advierte que también puede ocurrir lo contrario, una absurda dependencia de la meditación filosófica, que nos paraliza ante la acción y que, “usada en exceso, esclaviza nuestra natural franqueza y con importunas sutilidades nos desvía del camino, llano y bueno, que la naturaleza nos traza”.

ánimo flojo y débil, que no señorea ni siquiera su propia voluntad”.²⁵⁵ El hombre libre se basta por sí mismo y por el uso de su razón; la obediencia es propia, no ya del esclavo, sino simplemente de quien quiera que preste un servicio a otro, bien sea en calidad de criado, de soldado, de funcionario o de embajador. Refiriéndose a las responsabilidades del diplomático, dirá Montaigne: “al superior nada debe serle tan valioso, si viene de quienes le sirven, como su sencilla y sincera obediencia. Si se obedece a discreción y no con sumisión, se corrompe el oficio de jefe”.²⁵⁶ Por ello, la libertad de conciencia en Montaigne, no es ni mucho menos una reivindicación del derecho positivo a la libertad de expresión o de culto, sino, más bien, un ejercicio privado de la razón que, en modo alguno, puede inmiscuirse en el curso de lo pedagógico.²⁵⁷

En este sentido, interesa recordar la relación de Montaigne con el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, compuesto por La Boétie. La influencia que este tratado ejerció sobre Montaigne queda reflejada en la elaboración de la libertad que hará Montaigne (siguiendo a La Boétie) como un bien conferido por Dios a los hombres y cuya preservación o decadencia dependen de la educación y de la costumbre. El criterio central del *Discurso* es que, si realmente queremos conquistar la libertad, no hemos de contentarnos con saber que Dios nos la ha concedido sin más, sino que hemos de educarnos para merecer y mantener este preciado bien o, en otras palabras, nuestra libertad dependerá de nuestra educación: “La naturaleza del hombre es ser libre y querer serlo pero también su carácter es tal que, naturalmente, tiene la doblez que la educación le da”.²⁵⁸ Consecuentemente, “la primera razón por la que los hombres sirven voluntariamente es porque nacen siervos y son educados como tales”.²⁵⁹

Entonces para llegar a ser libres, no podemos dejarnos arrastrar por la costumbre, causa primera de la servidumbre voluntaria, si bien tal es la tendencia observada en la mayoría de los pueblos: “Es el pueblo el que se esclaviza”, dice La Boétie, quien define la libertad como “un bien tan grande y tan agradable, que, una vez perdida, todos los males se hacen patentes, y los bienes mismos que aún duran pierden enteramente su gusto, corrompidos por la esclavitud”.²⁶⁰ El hombre libre, por lo tanto, es aquél que reconoce su ignorancia y que modera y domina sus pasiones. Se da así en Montaigne una clara afinidad

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 811.

²⁵⁶ *Ibid.*, p.41.

²⁵⁷ Cf. Mielgo Bregazzi, *op. cit.*, pp. 33-38.

²⁵⁸ *Idem.*

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 11 -15.

entre libertad y educación. Por el contrario, el hombre irracional no puede ser libre, pues “la impresión de las pasiones no es superficial en él, sino que penetra hasta el asiento de su razón, la infecta y la corrompe, y al fin aquellas pasiones le hacen razonar con arreglo a ellas y a ellas conformarse”.²⁶¹ Así, la finalidad de la educación consiste en enseñar a los hombres a vivir la vida con dignidad y libertad, para aprender a bien morir. Para entender mejor este postulado, aparentemente paradójico es preciso desbrozar en sus reflexiones varios principios intrínsecamente ligados entre sí:

- a) Es muy importante saber vivir para aprender a bien morir.
- b) Para vivir hay que saber y obrar bien.
- c) Para saber es mejor poseer la habilidad de juzgar que acumular conocimientos.
- d) Para juzgar hay que tener conocimientos, pero asimilados como propios.
- e) Para obrar bien, además de saber cómo actuar, hay que tener voluntad para hacerlo.²⁶²

Esta postura de Montaigne ante la libertad se refleja en uno de los postulados pedagógicos más importantes de su pensamiento: la capacidad de cada individuo de pensar por sí mismo. Al respecto, afirma que, si un discípulo entiende los juicios de los demás, especialmente de doctos y de sabios, será capaz de expresar por sí mismo los pensamientos ajenos. De este modo, sobresale su crítica a la memorización de textos, procedimiento que según nuestro autor, ata la capacidad de saber de las personas:

Saber de memoria, no es saber; es tener lo que se ha dado a la memoria para guardar. Se puede disponer sin mirar el patrón, sin volver los ojos al libro, de aquello que se sabe correctamente. [...] Si nuestro discípulo va bien provisto de cosas, las palabras acudirán después, y vendrán por fuerza de sí de grado no quisieran aparecer.²⁶³

Montaigne afirma que la auténtica materia del conocimiento se destruye donde quiera que se elimine la independencia y la autonomía del yo, pues lo único que queda es la forma de las palabras. La educación no guía al hombre por el camino de la virtud y de la verdad, sino que le enseña tan sólo a conocer la etimología de ambas palabras. Es por esta razón que Montaigne combatía en sus *Ensayos* el “ciceronismo” y sus variantes y modalidades con una

²⁶¹ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 350.

²⁶² *Idem.*

²⁶³ *Idem.*

energía y una seguridad tan certeras, apunta Cassirer, que sorprenden verdaderamente en la época del humanismo:

Sólo nos esforzamos en llenar la memoria, dejando vacíos el entendimiento y la conciencia. Así como los pájaros van a veces en busca de granos que no comen, sino que llevan en el pico a sus crías, así los pedantes recogen ciencia en los libros y, en vez de digerirla, llévenla en los labios para lanzarla al viento.²⁶⁴

La vida entera degenera así en charlatanería, pues, como expresa Montaigne, invertimos de cuatro a cinco años en aprender palabras y en tornear con ellas frases y períodos y el doble de ese tiempo en ejercitarnos en la construcción retórica y en las sutilezas estilísticas. Para Montaigne, el verdadero y auténtico saber sólo surge allí donde dejamos a un lado la acción incondicional de la autoridad, para extraer todo el contenido del conocimiento de la actividad de nuestro propio espíritu:

Las abejas liban en las flores, pero la miel que hacen es suya y no de tomillo o mejorana. Así, las partes tomadas a otros el discípulo las transformará y mezclará para hacer obra suya, esto es, su juicio, porque su educación, trabajo y estudio no miran más que a formárselo. Oculte luego lo que ha utilizado y muestre lo que él ha hecho.²⁶⁵

Montaigne critica la costumbre de acumular los conocimientos de otros, sin asimilar su argumentación y sin aplicarlos a la vida:

Preciso sería enterarse de quién es mejor sabio y no de quién es más sabio [...] Nos afanamos sólo en llenar la memoria, dejando vacíos y desguarnecidos el entendimiento y la conciencia. No es suficiente con saber repetir qué dijeron los grandes maestros: Cicerón, Platón o Aristóteles, sino que, hay que entender sus razonamientos para elaborar los propios: Si quiero armarme contra el miedo a la muerte, ha de ser a costa de Séneca; si busco consuelo para mí o para otro, he de pedírselo prestado a Cicerón. De mí mismo sabría sacarlo si alguien me hubiese enseñado a tiempo.²⁶⁶

Para Montaigne, el tiempo de la instrucción es hasta los quince o dieciséis años, después transcurre el período de la acción. Hay que eliminar, por lo tanto todo contenido superfluo.²⁶⁷ Entonces, ¿qué se debe enseñar a los niños según Montaigne? Resulta necesario

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 96.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 108.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 95-96.

²⁶⁷ *Idem.*

conjugar el conocimiento de la naturaleza que se recoge en la ciencia con la sabiduría práctica de quienes obran bien, saben y actúan con virtud. El criterio así establecido facilita la elección de conocimientos para ser enseñados y aprendidos. Primero, las ciencias que encaminan a ordenar los sentidos y que ayudan a ordenar la propia vida para conocerse a sí mismo y, de esta forma, aprender a vivir desde el principio y a morir noblemente:

Se elegirá lo que ha de saberse e ignorarse; cuál debe ser el fin del estudio; lo que son la valentía, la templanza y la justicia; la diferencia que hay entre avaricia y ambición, entre sujeción y servidumbre, entre libertinaje y libertad; en qué señales se conoce el verdadero y sólido contento; hasta qué punto se han de temer la muerte, el dolor y la vergüenza y de qué modo debemos evitar o soportar las fatigas.²⁶⁸

Luego de que se haya enseñado al niño lo que le sirve para ser más discreto y mejor, se le instruirá, en lo que son la lógica, la física, la geometría y la retórica; y entonces llegará pronto a conocer la ciencia que elija.²⁶⁹ Las lecciones, en ocasiones, se explican exponiéndolas y se desmenuza lo difícil. Otras veces, se aprende de las lecturas de los libros. Para asegurar que se alcance el conocimiento, la lengua materna es el vehículo adecuado. La buena educación se logra con el ejercicio y con la observación de la vida real. La siguiente cita, se permite larga por la ilustración en esta idea:

Me gustaría que el Paluel o Pompeyo, esos dos maravillosos bailarines de mi época, nos enseñasen a hacer cabriolas simplemente con que las viéramos, sin movernos de nuestros asientos, así como quieren éstos instruirnos el entendimiento sin moverlo ni ponerlo a trabajar; o que nos invitasen a manejar un caballo, o una pica o un laúd, o la voz, sin ejercitarnos a hablar ni a juzgar. Y para este aprendizaje, todo cuanto se nos presenta a nuestros ojos sirve de valioso libro: la malicia de un paje, la necedad de un criado, una frase de sobremesa, son otras tantas materias nuevas.²⁷⁰

Montaigne considera que, a la hora de elegir un maestro, hay que conceder primacía a la cabeza bien hecha más que a la cabeza llena de conocimientos, a las buenas costumbres y al entendimiento antes que a la ciencia. Requiere una gran destreza, por parte del maestro, ponerse al nivel del alumno. Montaigne recomienda ejercicios para que el profesor ponga a prueba al discípulo: estimularle para elegir las cosas y discernirlas por sí mismo, abrirle camino, pero dejándole que lo inicie también; considerar cómo es su ritmo para descender hasta donde está y adaptarse a su fuerza originaria. Hay que procurar hacer gustar las cosas al

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 115.

²⁶⁹ *Idem.*

²⁷⁰ *Idem.*

niño, eligiéndolas y juzgándolas por sí mismo. De su experiencia, relata cómo su padre le enseñó el griego mediante juegos o como un preceptor del colegio encarriló su afición a la lectura no obligándole, sino orientándole con el consejo de libros divertidos.²⁷¹

Lo más importante en la educación es formar el cuerpo y el espíritu del que aprende. De ahí que Montaigne manifieste cómo la enseñanza debe adaptarse al niño y no al revés.²⁷² Critica a los maestros que exigen a sus discípulos que aprendan de memoria la lección. No se les puede pedir únicamente las palabras de la lección sino, su sentido. Se ha de valorar al alumno, no por lo que sabe repetir de memoria, sino observando los resultados en su vida:

¿De qué nos sirve atiborrarnos el vientre de viandas si no las digerimos y, al no transformarse en sustancia, no nos aumentan y fortalecen? [...] Es prueba de ardor de estómago e indigestión que nos repita la carne cuando nos la hemos tragado. No ha desarrollado el estómago su función si no ha transformado la sustancia.²⁷³

Si una persona quiere escoger las ideas de cualquier autor, la elección debe responder a razones, de modo que esos pensamientos son ya del sujeto que aprende. Ha de pasar por su análisis y no sólo aceptarlo por simple autoridad y crédito, porque la verdad y la razón son patrimonio de cada uno. y quien las vista con palabras no las poseerá en grado superior que quien, viniendo después, se las asimile interiormente:

Nosotros sabemos aseverar con facilidad: Cicerón dijo, Platón tenía por costumbre, Aristóteles afirmaba a la letra. Pero, ¿qué decimos nosotros? ¿Qué juzgamos? ¿Qué hacemos? Lo otro podría exponerlo un loro. [...] Una verdad me pertenecerá a mí exactamente lo mismo que a Platón si ambos la vemos y comprendemos coincidentemente”.²⁷⁴

Para alcanzar la libertad, Montaigne insiste en educar a los hombres desde la infancia, en la virtud: “El coronamiento de nuestros estudios es ganar en bondad y en discreción”.²⁷⁵ Montaigne considera que es más importante para el ser humano aprender a vivir bien que saber muchas cosas. Aunque para obrar bien, Montaigne reconoce que hay que saber, pero no se trata de un conocimiento científico de la realidad, sino de alcanzar la sabiduría de la vida.

²⁷¹ *Idem.*, pp. 128-129.

²⁷² *Ibid.*, p. 102.

²⁷³ *Ibid.*, p. 96.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 114.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 139.

Para poseerla, se requiere el desarrollo del juicio natural y el ejercicio de las virtudes.²⁷⁶ Montaigne, con estas declaraciones, diverge de los que valoran la posesión de la ciencia como el bien principal. Se jactaba de esta actitud con mucha ironía en sus *Ensayos*:

Es la ciencia, en verdad, cosa muy útil y grande. Los que la desprecian demuestran claramente su necesidad; mas sin embargo no estimo su valor hasta el punto extremo que algunos le atribuyen [...] que en ella se hallaba el bien soberano y que de ella dependía el hacernos sabios y felices; esto no lo creo, como tampoco lo que otros han dicho, que la ciencia es la madre de todas las virtudes y que todo vicio está prohibido por la ignorancia. Si esto es verdad, es susceptible de larga interpretación.²⁷⁷

Montaigne creía en la posibilidad de ser sabios mediante la ciencia de los demás. Hay que saber de cosas y no tanto de palabras, de expresiones y de gramática. Recuerda el modelo de la educación griega que alternaba la educación en virtudes – para dominar y encauzar las pasiones – con la educación de la inteligencia, así como el aprendizaje de actividades prácticas y de la religión. Los griegos supieron hacer discurrir acerca del por qué de las cosas y de los hombres.²⁷⁸

Asimismo, exhorta enseñar el valor del esfuerzo físico, templando el cuerpo para que siga al alma. El buen porte de la persona se forma al mismo tiempo que el espíritu. “Es necesaria la fortaleza y para esto no es suficiente con endurecer el alma, sino que hay que endurecer los músculos”.²⁷⁹ No es un alma, ni es un cuerpo lo que se educa, sino un hombre; no se ha de dividir en partes opuestas. Acostumbrarse a soportar el esfuerzo que acompaña al trabajo ejercita la fortaleza ante el dolor. Asimismo, hay que conducir a los discípulos hacia la adquisición de la templanza, enseñándoles a soportar las inclemencias del frío y del calor, a saber como comer proporcionadamente a la necesidad.²⁸⁰

Se debe habituar al discípulo en las costumbres: que pueda hacer todo y guste de hacer lo bueno. Se ha de hacer querer la virtud, mostrando las ventajas de obrar desde ella: con facilidad, agrado y utilidad. Las virtudes se alcanzan con orden y no por fuerza. La violencia y el autoritarismo han de ser evitados en las escuelas. No se despierta al estudio gritando,

²⁷⁶ *Idem.*

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 174.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 110.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 102.

²⁸⁰ *Idem.*

comenta Montaigne: “¡Qué manera es ésta de despertar el apetito en estas tiernas y temerosas almas, dirigiéndolas con rostro enrojecido y espantoso y con el látigo en la mano!”²⁸¹

Lejos de nosotros la fuerza y la violencia, a mi entender nada hay que envilezca y desasosiegue tanto a un alma bien nacida. [...] Mas volviendo al tema que nos ocupa, nada hay como despertar la afición y el apetito, si no, no se hacen sino asnos cargados de libros. A fuerza de azotes, les dan para que la guarden una bolsa llena de ciencia, bolsa que, si se quiere sacar provecho de ella no se ha de cobijar en uno mismo simplemente sino asimilarla.²⁸²

Montaigne señala que hay que enseñar a los niños la virtud de la modestia que se manifiesta en la conversación. Se ha de escuchar a los demás aunque se crea que se posee un conocimiento superior o aunque desagrade el tema tratado por otros. Nunca se debe permitir la postura incivil del que muestra o quiere aparentar que sabe más que los otros. Montaigne recomienda la delicadeza, la claridad en la argumentación y la brevedad de ser posible. Se trata de ser capaz de ceder a la verdad venga de uno o de otros.²⁸³

Montaigne aconseja que se debe enseñar no sólo mediante los libros y la instrucción, sino también mediante la observación de las acciones de los hombres y sus trabajos. Se trata de viajar, de conocer las lenguas vivas además de las clásicas, y la naturaleza; de usar los juegos y los ejercicios corporales, de acceder a una filosofía práctica que, incluso, los niños puedan comenzar a aprender para activar el propio juicio:

Este vasto mundo [...] deseo que éste sea el libro de nuestro educando. Hay que suprimir las sutilezas de la dialéctica y mostrar los razonamientos sencillos de la filosofía, ciencia rectora de todos los saberes, que se pueda encontrar en la vida común. La filosofía se haya en la carrera, en la lucha, en la música, en la danza, en la caza, en el manejo de las caballerías y de las armas.²⁸⁴

El estudio de la historia puede servir para conocer a las personas.²⁸⁵ Partiendo de aquí, se enfoca bajo una luz nueva la historia, que Montaigne no concibe ya en el sentido de la ciencia filológica de la antigüedad, sino como la psicología general del hombre y como la anatomía de la filosofía en lo que revelan ante nosotros las zonas más oscuras de nuestra

²⁸¹ *Ibid.*, p. 137.

²⁸² *Ibid.*, p. 101.

²⁸³ *Ibid.*, p. 118.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 136.

²⁸⁵ *Idem.*

propia naturaleza.²⁸⁶ Montaigne preconiza así las dos tendencias que aparecen unidas en el concepto moderno de la historia. Al remitirse a las condiciones naturales de todo acontecer histórico, a la determinabilidad de la cultura teórica y moral por el medio, por la geografía y el clima, funda la concepción de la historia que habrá de desarrollar la filosofía francesa de la Ilustración y que tiene su exponente, sobre todo en Montesquieu.²⁸⁷

Y, sin embargo, es siempre la “naturaleza” general y unitaria del hombre la que se manifiesta y revela en Montaigne a través de todos los cambios de los sucesos y por debajo de toda la variedad y de todas las aparentes contradicciones. Por eso, todas las formas cambiantes de la convivencia social, toda la apreciación de los sucesos políticos externos, gobernadas siempre por el capricho y por el azar, nos remiten, en última instancia, al individuo como al verdadero objeto de la ciencia histórica. En este sentido, Montaigne destaca como los modelos clásicos a Plutarco y a Tácito, por haber sido los primeros que enfocaron la mirada hacia el interior del hombre.

Según Cassirer y Popkin el problema de la muerte ocupa un lugar importante en las consideraciones escépticas en torno a la filosofía de la educación de Montaigne. Esta actitud ante la muerte, presente en toda la obra de Montaigne, y fielmente recogida en uno de sus más lúcidos y penetrantes ensayos bajo el título de *filosofar es aprender a morir*, llegó a Montaigne gracias a una recuperación del estoicismo en Francia durante el último cuarto de siglo XVI. También aquí sigue Montaigne la enseñanza de Sócrates de que el filosofar es una preparación para la muerte por lo que no queda más remedio que aprender a convivir con ella: “privemos a la muerte de su rareza, practiquémosla, no tengamos en la mente cosa de más momento que ella, representémosla en todos los instantes y con todas las cataduras”.²⁸⁸

La libertad sólo puede ser conquistada por aquéllos que, gracias a su sabiduría, hayan antes aprendido a morir, librándose así de toda servidumbre. En el caso de Montaigne se podría decir que conquistar la muerte equivale a conquistar la libertad: “Tal es la verdadera y soberana libertad que nos permite afrontar la fuerza de la injusticia y burlarnos de hierros y prisiones”.²⁸⁹ Este planteamiento ilustra, una vez más, la marcada influencia estoica en los *Ensayos*. Citando a sus favoritos, Séneca y Plutarco, nos dice repetidas veces que “el sabio

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 132.

²⁸⁷ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 209.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 51.

²⁸⁹ *Ibid.*, pp. 46-61.

vive mientras debe, no mientras puede”, o que “la muerte voluntaria es la más hermosa”, o que debemos abandonar la vida “oportunamente”, etc.²⁹⁰

En opinión de Cassirer, el escepticismo sienta también aquí los fundamentos para un auténtico positivismo moral, al dejar de ver a la muerte como una meta trascendente.²⁹¹ De lo que se trata no es precisamente de la perspectiva de un ser ultraterreno, en el que cobrar su sentido y su perfección la vida empírica. La existencia encuentra en sí misma su propia ley y su centro de gravedad. Toda concepción que rebaje el valor de la vida debe considerarse ridícula, pues en la vida residen, como quiera que la consideremos, nuestro ser y nuestro todo. Montaigne escribió en uno de sus *Ensayos* lo siguiente:

Juzgo enfermedad peculiar al hombre y no vista en ninguna otra criatura la de odiarse y menospreciarse. Esa misma vanidad nos lleva a desear otra cosa que lo que somos. [...] El que en vez de ser hombre quiere ser ángel, no hace con ello nada para conseguirlo ni le valdría de nada el lograrlo, ya que en no existiendo, ¿quién se regocijará de esta mejora suya?²⁹²

No debe verse en el momento de la muerte el tránsito a un nuevo orden de las leyes inseparables de la naturaleza, que es misión suprema de la filosofía comprender y reconocer, dice Montaigne y más adelante agrega:

Salid de este mundo, como entrasteis en él. Pasasteis de la muerte a la vida sin pasión ni terror; pasad igual de la vida a la muerte. Vuestra muerte es una de las piezas del orden del universo; una pieza de la vida del mundo. [...] ¿He de cambiar yo por vosotros esa bella armonía de las cosas? Ella es la condición de vuestra creación. La muerte es parte de vosotros, y ¿queréis huir de vosotros mismos? El ser de que gozáis participa por igual de la muerte y de la vida.²⁹³

Esta actitud de Montaigne frente a la muerte ofrece un grado de tranquilidad al hombre dentro de la incertidumbre radical de vivir; la misma muerte es la que serena las tempestades del alma y la que nos libera de nosotros mismos. La muerte se piensa, pues, como un acontecimiento deseable, como un paso a un estado más elevado en la que desaparece la carga del cuerpo y, una vez resuelto ese dilema, la incertidumbre de la vida se hará más llevadera. En este aprendizaje de la muerte yace el verdadero significado de la educación para

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 290-291.

²⁹¹ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, p. 215.

²⁹² M. Montaigne, *op. cit.*, 293.

²⁹³ *Ibid.*, p. 57.

Montaigne: “Quien aprende a morir ha desaprendido a servir. No hay mal alguno en la vida para quien entiende que la privación de la vida no es un mal. El saber morir nos libera de toda sujeción y restricción”.²⁹⁴ En la limitación de la existencia va incluida para nosotros, al mismo tiempo, la elevación intensiva y la exaltación de su contenido, pues el modo y el valor de la vida no dependen para nada de su duración. Montaigne afirmaba que:

La vida no es, por sí, un bien ni un mal, sino lugar de mal o de bien, según la hagáis. Y con vivir un solo día lo habréis visto todo, que todos los días son iguales. No hay otro día u otra noche. El sol, la luna, las estrellas, el orden de las cosas es el mismo que vuestros abuelos gozaron y el que tendrán nuestros bisnietos. No vieron otra cosa los padres, ni la contemplarán los nietos. A lo sumo, la distribución y variedad de todos los actos de mi comedia se desarrolla en un año. Observad que mis cuatro estaciones abarcan la infancia, la adolescencia, la madurez y la vejez del mundo. Éste, representada su pieza, no sabe de otras lindezas que recomendar, y siempre sucederá lo mismo.²⁹⁵

De este modo, el aprendizaje de la muerte en Montaigne nos ayuda a vivir, pues, si hemos aprendido a morir, no debemos temer los infortunios que la vida nos puede deparar. Antes que en nuestra capacidad para actuar o en nuestro derecho a no ser interferidos, la esencia de la verdadera libertad radica en nuestra educación y en nuestras costumbres.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 52.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 59.

CONCLUSIONES

Un momento clave en la evolución de la educación en Occidente fue el Renacimiento, pues muchas de las ideas que consideramos modernas surgieron o se aceptaron entonces. No es exagerado decir que en el Renacimiento el pensamiento occidental definió muchos de los valores centrales que se impondrían en los cinco siglos siguientes. Un hombre que puede presentarse como ejemplo central y como artífice de esta transformación es Montaigne, que durante casi veinte años, entre 1572 y 1588, dedicó buena parte de su tiempo a reflexionar sobre sus experiencias y se entregó al “ensueño de escribir”.²⁹⁶ Montaigne leía los autores de la antigüedad, sobre todo a Séneca y a Plutarco, conversaba con sus amigos, y ponía por escrito sus reflexiones, al ritmo de sus lecturas y de sus estados de ánimo. No escribió un tratado, ni un estudio ordenado ni sistemático. Cada vez que Montaigne escribía, comentaba sus experiencias, recordaba alguna historia que había leído, la conversación con un amigo, una anécdota, algo que hubiese visto, y a partir de estas experiencias reflexionaba sobre la vida, la muerte, el amor a los libros, el gusto por la conversación, sus experiencias amorosas, sus amigos. La escritura de Montaigne es una búsqueda, un tanteo, un ensayo.²⁹⁷

En el ejercicio de escribir, Montaigne revela una manera de ver las cosas, una forma de pensar muy distinta de la que predominaba en la Edad Media. Para Cassirer,²⁹⁸ así como Montaigne es uno de los primeros pensadores en subrayar su individualidad y su manera propia de ser, expresa también una visión escéptica del mundo y de la verdad. Montaigne piensa, por supuesto, que la verdad existe, pero no considera que ninguna persona pueda estar seguro de haberla alcanzado: el mundo es demasiado complejo, variable y contradictorio para que uno pueda capturarlo en su espíritu. Nadie puede estar seguro de haber llegado al conocimiento final. Y si es así, la prepotencia de los que creen tener la verdad, e incluso están dispuestos a matar a nombre de la verdad, a hacer guerras o mandar a los herejes a las hogueras, le parece a Montaigne una locura inaceptable. Su obra es una defensa de la tolerancia, una búsqueda sin dogmatismos de la verdad, acompañada de la conciencia en los límites propios. Y es, al mismo tiempo, una obra que subraya la diversidad del mundo y de la realidad.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 213.

²⁹⁷ Cf. S. Zweig, *op. cit.*, pp. 59-66.

²⁹⁸ Cf. E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 197-209.

Para Montaigne, lo que debe hacer el hombre verdaderamente sabio es aprender a observar la realidad, a buscar la verdad en sí mismo, en los hechos y en la naturaleza y no en las definiciones de los filósofos y de los sabios. Ni siquiera cuando hablamos del hombre podemos estar seguros de poder describirlo y definirlo, pues su variedad lo hace siempre un objeto escurridizo, que se escapa como agua entre los dedos: “En verdad, si hay algo maravillosamente leve, cambiante y ondulante, es el hombre, y sobre él es difícil decir algo constante y firme.”²⁹⁹ Toda esta actitud, este contraste continuo entre la sensación de un mundo lleno y un conocimiento limitado y estrecho, lo lleva a dudar permanentemente, y a considerar que la ciencia no es tan importante como la actitud hacia el conocimiento y la capacidad de pensar con independencia y de vivir dignamente.³⁰⁰

Montaigne cuestiona profundamente nuestra confianza en la razón y en los conocimientos derivados de él, porque, cuando sabemos o creemos saber cómo es el mundo, y cuando pensamos conocer su realidad, seguimos sin saber cómo hemos de vivir y qué hemos de hacer con nuestras vidas. Antes que en nuestra capacidad para actuar o en nuestro derecho a no ser interferidos, la esencia de la verdadera libertad radica en nuestra educación y en nuestras costumbres. Por eso, nos exhorta a no utilizar el tiempo en educar en el artificio de componer silogismos si no enseñamos antes los preceptos relativos al valor, la magnanimidad, la templanza y el desprecio del temor. No es que Montaigne desprecie el conocimiento de las ciencias ni de las artes, antes bien toma de ellas lo mejor y lo más útil para ordenar la vida y por el placer que en ella pudiéramos encontrar. Montaigne anticipa así casi todas las teorías modernas de la educación. En su mediación sobre las condiciones de la educación de su época se lanza contra lo que considera una educación estéril e improductiva y propone una educación libre, activa, y basada en la experiencia. Insiste en que la educación es para la vida. No hay que aprender muchas cosas, sino aprender a juzgar, desarrollar capacidades de entendimiento y desarrollarlas para aprender a vivir. La filosofía de la educación de Montaigne se centra en los asuntos de la vida diaria como saber ser hombre, amar la vida y pensar humanamente. Montaigne nos exhorta, con su ejemplo, a vivir de conformidad con las costumbres de nuestro tiempo, no obedeciendo a nadie más que a nosotros mismos. Nos pide actuar por encima de las pasiones y los avatares del mundo para que alcancemos la libertad a la manera del sabio antiguo. Tal es su ideal educativo llevado.

²⁹⁹ M. Montaigne, *op. cit.*, p. 5.

³⁰⁰ Cf. R. Popkin, *op. cit.*, p.82-114.

La obra de Montaigne es en sí una lección de comprensión y amor universal lleno de tolerancia. Su ideal es la convivencia pacífica entre los hombres. Dándose uno a conocerse a los demás, uno trata de conocerse a sí mismo. La filosofía de Montaigne es una gran fuente de consuelo frente a las adversidades de la vida. “La misión de la filosofía no es otra que la de serenar las tempestades del alma, y de enseñar al hombre y a las fieras a reír, mediante razones naturales y tangibles, y no en virtud de epículos imaginarios, sino de razones naturales y palpables”³⁰¹

Y, en cierta forma, es legítimo contemplar en Montaigne como el precursor de algunas de las inquietudes que vienen ocupando a la pedagogía moderna, como, por ejemplo, la crítica sutil que hizo del retoricismo y la memoria y su defensa de un tipo de educación encaminada a formar el juicio práctico de los jóvenes para las cosas de la vida. Por estas razones, la filosofía de la educación de Montaigne lo aproxima a las tareas educativas de nuestro tiempo. Sobre este último aspecto, Montaigne confesara que detesta “esa inhumana sabiduría que nos quiere hacer desdeñar el cultivo del cuerpo”,³⁰² y que “el alma que alberga la filosofía debe, con su salud, volver sano también el cuerpo. Debe hacer que brille hasta afuera su serenidad y su dicha; debe formar en su molde el porte exterior, y armarlo, por consiguiente, de una graciosa nobleza, de una disposición activa y alegre, y de una actitud satisfecha y bondadosa. La disciplina que se ejercita en *Los ensayos* es la de estudiarse a uno mismo por medio de una descripción dispersa y azarosa de circunstancias y estados de ánimo, pues el sentido de nuestras experiencias es siempre extensible a la filosofía o, como se nos dice a las claras, “mi oficio y mi arte es vivir”.³⁰³

³⁰¹ *M. Montaigne, op. cit.*, p. 57.

³⁰² *Ibid.*, p. 941.

³⁰³ *Ibid.*, p. 314.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

ANTAKI, Ikram, *Filosofía/Espiritualidad*. México, Joaquín Mortiz, 2002. 542 pp.
(Divulgación)

ARREOLA, Juan José, *Prólogo a los Ensayos de Michel de Montaigne*. México, UNAM, 1997. 18 pp.

BOTTON, Alain de, *Las consolaciones de la filosofía*. Trad. de Pablo Hermida Lazcano. Madrid, Taurus, 2000. 288 pp. (Pensamiento)

BURKE, Peter, *Montaigne*. Trad. de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 1981. 102 pp.
(Humanidades)

CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento*. Tomo I. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1986. . 620 pp. (Sección de obras de filosofía)

CASTAÑÓN, Adolfo, *Por el país de Montaigne*. México, Paidós, 2000. 196 pp.
(Amateurs, 2)

DREANO, Mathurin, *Montaigne*. Trad. de Clemencia Cortés. Buenos Aires, Columba, 1967. 96 pp. (Hombres inquietos, 14)

EMPÍRICO, Sexto, *Esbozos pirrónicos*. Introd., trad. y notas de Antonio Gallegos Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid, Gredos, 1993. 348 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 179)

GIDÉ, André, *Montaigne. Páginas inmortales*. Trad. de Juan Gabriel López Guix. Barcelona, Tusquets, 1993. 178 pp. (Marginales, 125)

HORKHEIMER, Max, *Historia, metafísica y escepticismo*. Trad. de María del Rosario Zurro. Madrid, Alianza, 1982. 216 pp.

- KRISTELLER, Paul, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Trad. de Federico Patán. México, FCE, 1982. 366 pp. (Sección de Obras de Filosofía)
- MAÑE, Fernando, “Montaigne y su raíz española”. En: *Revista al tema del hombre*, 32.
- MARTIN, Alfred Von, *Sociología del Renacimiento*. Trad. de Manuel Pedroso. 4a. ed. México, FCE, 1990. 134 pp. (Popular, 40)
- MARTÍNEZ ESTRADA, Ezequiel, *Montaigne*. Pról. de Hernán Bravo Varela. México, UNAM, 2007. 176 pp. (Pequeños grandes ensayos, 52)
- MIELGO BREGAZZI, Daniel, *Montaigne. El cuidado de sí*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011. 292 pp. (Clásicos del Pensamiento, 63)
- MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos*. Trad. de Juan G. de Luaces. Pról. de Emiliano Aguilera. México, Porrúa, 1999. XXVII + 956 pp. (“Sepan Cuántos...”, 600)
- MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos escogidos*. Trad. de Constantino Román. Pról. de Juan José Arreola. 4a. ed. México, UNAM, 1997. 534 pp. (Nuestros clásicos, 9)
- NAVARRO REYES, Jesús, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*. Pról. de Carlos Thiebaut. México, FCE, 2007. 350 pp. (Filosofía)
- OLASO, Ezequiel, *Del Renacimiento a la Ilustración*. t. 1. Madrid, Trotta, 1994. 268 pp.
- POPKIN, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Trad. de Juan Utrilla. México, FCE, 1983. 398 pp. (Sección de obras de filosofía)
- ROSSI, Annunziata, *Ensayos sobre el renacimiento italiano*. México, UNAM/Instituto de Investigaciones Filológicas, 2002. 280 pp. (Seminario de poética, 19)
- VILLORO, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México, El Colegio Nacional/FCE, 1992. 128 pp. (Cuadernos de la gaceta, 82)

ZWEIG, Stefan, *Montaigne*. Trad. de J. Fontcuberta. Pról. de J. Bayond Brau. 2a. ed. Barcelona, Acantilado, 2008. 112 pp. (Knut Beck, 28)

Cfr. Étienne de La Boétie. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Tr. de Rodrigo Santos Rivera. México, Sexto piso, 2006. 104 p. (Escritos políticos).

Electrónicas

HIERRO, Graciela. “Reflexiones acerca de una filosofía de la educación” En: <<http://www.anuies.mx/servicios/publicaciones/revsup/res028/txt4.htm>> [Consulta: 31 de julio, 2011.]

MONTAIGNE, Michel de. *Ensayos*. Edición digital basada en la de París casa editorial Garnier Hermanos, [s.a.] <<http://www.cervantesvirtual.com>> [Consulta: 25 de julio, 2011.]

ANEXO

MONTAIGNE EN SU ÉPOCA

AÑO	VIDA Y OBRA	PANORAMA CULTURAL	HECHOS HISTÓRICOS
1533	—Nace Michel de Montaigne el 28 de febrero en Burdeos, Francia. Fue hijo de Pedro Eyquem y Antonieta López.	—Nace Alonso de Ercilla, autor de <i>La Araucana</i> . —François Rabelais publica <i>Gargantúa</i> . —Muere Ariosto, autor de <i>Orlando Furioso</i> .	—Juan Calvino se adhiere a la Reforma.
1534	—El 17 de mayo nace Thomas Eyquem, el primer hermano de Montaigne.	—Se publica la primera edición completa de la traducción alemana de la Biblia según Lutero.	—Calvino abandona Francia y se exilia en Basilea.
1535		—Muere el canciller inglés Tomás Moro.	
1536			—Empieza la tercera guerra entre Francia y Austria (1536-1538).
1537		—Traducción francesa de <i>El cortesano</i> de Castiglione. —Aparece <i>Cymbalum Mundi</i> , obra anticristiana atribuida a Bonaventure de Périers.	
1539	—Montaigne ingresa al Colegio de Guyena de Burdeos.		—Se organiza definitivamente la Compañía de Jesús.
1540		—Traducción francesa del <i>Amadís de Gaula</i> .	—El Papa Pablo III aprueba la Compañía de Jesús el 27 de septiembre.
1541		—Calvino publica <i>Institutio religiones christianae</i> . —Clément Marot traduce al francés los <i>Salmos</i> .	
1542			—El 21 de julio el Papa Pablo III establece la Inquisición en Roma funda la Congregación para la Doctrina de la Fe.
1543		—Nicolás Copérnico publica <i>De revolutionibus</i> .	

AÑO	VIDA Y OBRA	PANORAMA CULTURAL	HECHOS HISTÓRICOS
1544		—Nace el poeta italiano Torcuato Taso. —Muere el poeta francés Clément Marot.	—Se inicia la cuarta guerra entre Francia y Austria (1544-1546).
1545			—En abril, revueltas en el Périgord contra la <i>gabelle</i> (impuesto sobre la sal). —El 13 de diciembre, el Papa Pablo III convoca la primera sesión del Concilio de Trento.
1546		—Muere el reformador alemán Martín Lutero.	—Apertura del Concilio de Trento.
1547	—Montaigne estudia derecho en Tolosa.	—Nace el escritor Miguel de Cervantes Saavedra.	—Muere el rey de Francia, Francisco I.
1548		—Nace el pintor bizantino El Greco.	
1549		—El poeta francés Du Bellay publica su libro <i>Defensa e ilustración de la lengua francesa</i> .	
1550		—Nace el filósofo italiano Giordano Bruno.	
1551	—Posible estancia de Montaigne en París, donde habría seguido los cursos del médico Sylvius y de Adrianus Turnebus (Adrien Turnébe), lector real de griego.		—El 1 de marzo, segunda serie de sesiones del Concilio de Trento. —El 27 de junio, el rey Enrique II promulga el edicto de Châteaubriand, por el cual se incrementa la persecución de los protestantes.
1552			—Quinta guerra entre Francia y Austria.
1553		—Muere el escritor francés François Rabelais.	
1554	—Pierre Eyquem cede a su hijo Montaigne su cargo de Consejero del Tribunal de Auxiliares del Périgord.		

AÑO	VIDA Y OBRA	PANORAMA CULTURAL	HECHOS HISTÓRICOS
1555	—El 19 de febrero, nace Marie, tercera hermana de Montaigne. —El tío paterno de Montaigne, señor de Gaujac, transfiere su puesto en la Cour des Aides de Périgueux a su sobrino. Gaujac había comprado el cargo en 1554.	—Nostradamus publica <i>Las centurias</i> .	—El 12 de julio, parte de El Havre una expedición rumbo a Río de Janeiro comandada por Villegagnon. Lo acompañan André Thévet y Jean de Léry.
1556			—Abdicación de Carlos V. Felipe II, rey de España y Fernando I, emperador de Alemania.
1557	—Montaigne ingresa al Parlamento de Burdeos, donde conoce a Étienne de La Boétie con quien mantendrá una cálida amistad durante cinco años.		
1558			—Nace la reina Isabel de Inglaterra. —Muere el emperador Carlos V.
1559			—Muere el rey de Francia Enrique II.
1560			—Carlos IX sucede a Enrique II. Se suscitan conflictos entre el Parlamento y el poder real.
1561	—Montaigne viaja a la ciudad de París. Allí permanecerá año y medio.	—Nace el filósofo inglés Francis Bacon.	
1562		—Torcuato Tasso escribe su obra <i>Rinaldo</i> . —El escritor francés Jacques Amyot traduce las <i>Vidas Paralelas</i> de Plutarco.	—Tiene lugar la matanza de Vassy en Francia, donde los católicos asesinan a cientos de protestantes, iniciándose así las guerras de religión entre ambas facciones de cristianos.

AÑO	VIDA Y OBRA	PANORAMA CULTURAL	HECHOS HISTÓRICOS
1563	—Montaigne viaja, por segunda vez, a la ciudad de París. —El 18 de agosto muere su amigo Étienne de La Boétie.		—Se clausura el Concilio de Trento.
1564		—Nacen William Shakespeare y Galileo Galilei.	
1565	—Montaigne contrae nupcias con Francisca de Chassigne, hija de un consejero del Parlamento. De este matrimonio nacerán seis hijas de las cuales sólo sobrevive una, Leonora.		
1566		—En septiembre, se publica el catecismo oficial del Concilio de Trento, o Catecismo Romano. —Henri Étienne publica su <i>Apologie pour Hérodote</i> (puede que Montaigne se inspirara en esta obra para escribir su <i>Apología de Raimundo de Sabunde</i>).	—Del 10 al 18 de agosto, insurrección contra Felipe II en los Países Bajos.
1567	—A petición de su padre, Montaigne comienza a trabajar en la traducción al francés del <i>Libro de las criaturas</i> , también conocido como <i>Teología natural</i> , del teólogo catalán del siglo XV Raimundo de Sabunde, publicado por vez primera en 1484. Desde 1559, la obra de Sabunde figuró en el <i>Index Librorum Prohibitorum</i> , siendo retirada de éste en 1564, a excepción del prólogo.		—El 22 de agosto, Fernando Álvarez de Toledo, duque de Alba, llega a Flandes e inicia una brutal represión. Montaigne le alabará en “De la presunción (II.17)”. pp.544-571.

AÑO	VIDA Y OBRA	PANORAMA CULTURAL	HECHOS HISTÓRICOS
1568	—Muere Pierre Eyquem, padre de Montaigne. Por ser el mayor de los cuatro hermanos Montaigne se convierte en propietario del señorío.		
1569	—Montaigne publica en París una obra que había comenzado por deseo de su padre: la traducción de <i>Teologia Naturalis</i> de Raimundo Sabunde.		—Los protestantes y las tropas reales francesas se enfrentan en ocasiones sucesivas en todo el Périgord.
1570	—Montaigne abandona el Parlamento. —Publica en París las obras de su amigo La Boétie. —Se retira a su castillo.		—Los protestantes y católicos franceses firman la Paz de Saint-Germain para suspender temporalmente las hostilidades.
1571	—En su castillo, Montaigne lleva una vida de gentilhomme dedicado a la administración de su hacienda y a los estudios. El rey de Francia le concede el collar de la orden de San Miguel y el título de Gentilhombre de Cámara.	—El arquitecto italiano Andrea Palladio publica los <i>Cuatro Libros de la Arquitectura</i> .	—Tiene lugar la batalla de Lepanto entre cristianos y turcos.
1572	—Montaigne, cansado de administrar y acrecentar la hacienda familiar, dispone una torre del castillo para dedicarse a las lecturas y a las meditaciones que habrán de constituir sus <i>Ensayos</i> .	—Nace el matemático y astrónomo alemán Johannes Kepler.	—El 2 de agosto, Catalina de Médicis ordena liquidar al Partido Hugonote, para lo cual ordena la masacre de todos sus miembros: es la famosa noche de San Bartolomé, en la que mueren cerca de cuatro mil hugonotes. Se recrudece la Guerra Civil en Francia.
1573		—Nacen los escritores Ben Johnson y John Donne. —Torcuato Tasso escribe su obra <i>Aminta</i> .	

AÑO	VIDA Y OBRA	PANORAMA CULTURAL	HECHOS HISTÓRICOS
1574	—Luego de haberse unido a la armada real, Montaigne pronuncia, en nombre del rey y delante del Parlamento de Burdeos, un largo discurso para que la ciudad sea puesta en estado de defensa contra los ataques de los protestantes.		—Muere el rey de Francia, Carlos IX. Sube al trono su hermano Enrique III.
1575	—Montaigne visita París por cuarta ocasión.	—Torcuato Tasso escribe su <i>Jerusalén Libertada</i> . —Cervantes es apresado en Argelia.	
1576		—Jean Bodin publica <i>Los seis libros de la república</i> , obra capital en la formación teórica del absolutismo: Bodin defiende la indivisibilidad de la soberanía y niega cualquier derecho de resistencia contra el soberano.	—En febrero, Enrique de Navarra se fuga de la corte real. —El 6 de mayo, concluye la Quinta Guerra de Religión al promulgarse el Edicto de Beaulieu, que concede mayores derechos de culto a los protestantes. En diciembre, sin embargo, el rey se declara en contra del mismo. Como reacción a estas concesiones, se crea en junio la ultra católica “santa Liga” para combatir el protestantismo.
1577		—Nace el pintor alemán Peter Paul Rubens.	
1578	—La salud comienza a dar graves preocupaciones a Montaigne que tiene los primeros ataques serios de riñón y de una enfermedad intestinal. Esto lo obliga a pasar algunas temporadas en unas termas de los Pirineos.		

AÑO	VIDA Y OBRA	PANORAMA CULTURAL	HECHOS HISTÓRICOS
1579	—Escribe la mayor parte de los <i>Ensayos</i> . Fiel al catolicismo y al rey, Montaigne decide seguirles.		—A pesar de la paz de Nérac, la hostilidad entre protestantes y católicos hace nuevamente estragos en Francia.
1580	—Montaigne publica en Burdeos la primera edición de los <i>Ensayos</i> en la imprenta de Simón de Millanges. Viaja por Francia, Suiza e Italia. En Ferrara, visita a Torcuato Tasso.	—Nacen el pintor holandés Franz Hals y el escritor español Fernando de Herrera.	
1581	—Mientras está de viaje, Montaigne es nombrado síndico de Burdeos y regresa a Francia. De sus experiencias e impresiones redacta su <i>Diario de Viaje</i> .		
1582	—Montaigne imprime en Burdeos la segunda edición de los <i>Ensayos</i> , corregidos y aumentados.	—El Papa Gregorio XIII implanta el uso del calendario gregoriano.	
1583	—Enrique III, rey de Francia, aprueba la reelección de Montaigne como alcalde de Burdeos.	—El poeta y místico español Fray Luis de León escribe <i>La perfecta casada</i> y la primera parte <i>De los nombres de Cristo</i> .	
1584	—Montaigne aloja durante dos días en su castillo a Enrique de Navarra y a un séquito de más de 40 personas.	—Justus Lipsius publica en Leiden <i>De constantia in malis publicis</i> , obra representativa de la nueva corriente estoica.	
1585	—Se declara una peste en Burdeos, Montaigne abandona la alcaldía y, como el resto de la población, huye al campo con su familia.	—Muere el poeta francés Pierre de Ronsard. —Miguel de Cervantes escribe <i>La Galatea</i> .	
1586		—Edición póstuma de las obras de Pierre Ronsard.	

AÑO	VIDA Y OBRA	PANORAMA CULTURAL	HECHOS HISTÓRICOS
1587	—Montaigne publica la tercera edición de sus <i>Ensayos</i> en París.	—Últimas obras teatrales de Miguel de Cervantes Saavedra.	
1588	—Montaigne acompaña a Enrique III a la Asamblea de los Estados Generales en Ruán. De regreso, la liga protestante lo conduce prisionero a la Bastilla, donde permanecerá unos días.		—Inglaterra derrota a “La Armada Invencible” del rey de España, Felipe II.
1589	—En París, conoce a la señorita de Gournay a la que llama “mi hija”.	—El dramaturgo inglés Christopher Marlowe escribe su obra <i>Fausto</i> .	—El rey de Francia Enrique III sitia en París a los partidarios de la Liga Protestante. Éstos sintiéndose perdidos, asesinan a Enrique III. Enrique de Navarra se convierte entonces en rey de Francia con el nombre de Enrique IV.
1590	—Se casa Leonor, la hija de Montaigne.	—Alonso de Ercilla escribe <i>La Araucana</i> .	
1591		—Muere Fray Luis de León. —Giordano Bruno es arrestado por la Inquisición.	
1592	—A la edad de 59 años, muere Montaigne en su castillo el 13 de septiembre. Es sepultado en Burdeos.	—Shakespeare escribe sus obras <i>Enrique IV</i> y <i>Comedia de las equivocaciones</i> . —Galileo construye su termómetro.	
1593		—Shakespeare escribe <i>Enrique III</i> ; <i>Tito Andrónico</i> y <i>Venus y Adonis</i> . —John Donne escribe <i>Sátiras</i> .	
1594		—Muere Alonso de Ercilla. —Shakespeare escribe sus obras <i>Trabajos de amor perdidos</i> y <i>El Rey Juan</i> .	

AÑO	VIDA Y OBRA	PANORAMA CULTURAL	HECHOS HISTÓRICOS
1595	—Nueva y definitiva edición póstuma de los <i>Ensayos</i> , a cargo de la señorita de Gournay.	—Shakespeare escribe sus obras <i>Romeo y Julieta</i> , <i>Ricardo II</i> y <i>Sueño de una noche de verano</i> .	—Enrique IV entra a París.
1596		—Muere Jean Bodin.	
1597		—Francis Bacon publica sus <i>Essays</i> ; se convierte así en el primer heredero del género.	
1598			—El 12 de abril, Enrique IV firma el Edicto de Nantes, que concluye la Octava Guerra de Religión y concede mayor libertad de culto a los protestantes. —El 2 de mayo, Paz de Vervins entre Francia y España.
1601	—Fallece la madre de Montaigne.		
1627	—Muere la mujer de Montaigne, Francisca de la Chassagne.		

