



Manuel Tizziani es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (2010) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (2015), con una Tesis titulada *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Actualmente se desempeña como Becario Postdoctoral de CONICET con un proyecto en el que investiga la recepción de algunas de las ideas políticas y religiosas de Michel de Montaigne en la *Mémoire* de Jean Meslier, y se encuentra inscripto en el Programa Posdoctoral en Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es integrante de un Proyecto de Investigación sobre el movimiento Ilustrado radicado en la UNL, miembro fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII y docente ordinario del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL).

Spinoza, Montaigne y los límites del horizonte intelectual de la tolerancia¹

MANUEL TIZZIANI

RESUMEN: En un artículo al que podríamos considerar como un clásico, Filippo Mignini se preguntaba si no era posible situar a la doctrina de Spinoza más allá del horizonte histórico e intelectual delimitado por el concepto de tolerancia. Retomando esas reflexiones, el objetivo de este trabajo es el de reconsiderar los textos de Michel de Montaigne desde la perspectiva abierta por Mignini. Creemos que a partir de esa reconsideración estaremos en condiciones de señalar el carácter ambivalente de las reflexiones del ensayista sobre los conflictos teológico-políticos; carácter que lo sitúa, a la vez, *más acá* y *más allá* del horizonte intelectual de la tolerancia. En efecto, si bien parece posible afirmar que la posición política y pública asumida por Montaigne puede ubicarse un paso *más acá* de la abierta tolerancia, en tanto se muestra reticente a aceptar en el seno de una sociedad habituada al catolicismo las novedades de la Reforma; no obstante, la actitud privada que éste parece haber asumido, y la ética del ensayo de la alteridad que la caracteriza, tal vez puedan permitirnos ubicar al autor un paso *más allá*.

PALABRAS CLAVE: Spinoza - Montaigne - Horizonte intelectual - Tolerancia

ABSTRACT: In an article that we can consider a classic, Filippo Mignini wondered if it was possible to place the doctrine of Spinoza beyond the historical and intellectual horizon delimited by the concept of tolerance. Based on this idea, the aim of this paper is to reconsider the texts of Michel de Montaigne from the perspective opened by Mignini. We believe that from this point of view, we will be able to point out the ambivalent character of the essayist reflections on the theological-political conflicts; character that places him at the same time, *prior to* and *beyond* the intellectual horizon of tolerance. Indeed, it seems possible to say that the political and public position assumed by Montaigne can be placed one step *ahead* of the open tolerance, because he is reluctant to accept the news of Reformation in a society accustomed to Catholicism. However, the private attitude that he appears to have assumed, and the ethics of otherness that characterizes his thought, could provide enough ground to locate the author one step further of the concept of tolerance.

KEYWORDS: Spinoza - Montaigne - Intellectual horizon - Tolerance

¹ El presente trabajo es producto de la investigación que hemos llevado adelante, gracias a la financiación del CONICET, en nuestra reciente tesis doctoral en Filosofía: *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, marzo 2015.

La tolérance se situe dans une zone frontière et comme à la limite réciproque du sentiment et de l'attitude ou de comportement. On *se montre* tolérant; l'expression est ici bien significative; je ne sais pas si on est tolérant: je crois qu'on est en deçà ou au-delà.

GABRIEL MARCEL, *Du refus a l'invocation*.

1. Más acá y más allá de la tolerancia

En un artículo al que podríamos considerar ya como un clásico,² Filippo Mignini daba a entender –aunque bajo la prudencia del modo interrogativo– que las reflexiones de Baruch Spinoza (1632-1677) sobre los conflictos teológico-políticos ubicaban al autor *más allá* del horizonte histórico e intelectual delimitado por la noción de tolerancia, interpretada ésta como “una concesión [brindada] a otros para pensar y expresarse en materia religiosa de manera diferente y no compartida por nosotros”.³ En efecto, indica Mignini, tanto la intencionada ausencia del concepto (utilizado sólo una vez bajo la forma del sustantivo *tolerantia* en el último capítulo del *Tratado teológico-político*, y para indicar el daño que produce al Estado el que los hombres sean condenados por sus opiniones),⁴ como la clara distinción trazada entre el ámbito de la religión y aquel propio de la filosofía, sitúan a Spinoza un paso *más allá* de esa “paciente soportación” de las opiniones religiosas divergentes. Circunscrita la religión al ámbito propio de las acciones –e identificada con la caridad y la justicia–, la *libertas philosophandi* queda plenamente garantizada. De ahí que “parece posible concluir que la filosofía de Spinoza no puede ser incluida de derecho en la historia de la idea de tolerancia. Parece más bien señalar la conclusión teórica de dicha historia y, quizás, el inicio de una nueva”.⁵

² Mignini, Filippo, “Spinoza, oltre l'idea di tolleranza?” en Sina, M. (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 163-197.

³ Mignini, Filippo, “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?” en *NOMBRES. Revista de Filosofía*, Año IV, N° IV, 1994, p. 111.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 112.

⁵ *Ibid.*, p. 127.

Un camino similar al de Mignini ha sido emprendido por otros intérpretes contemporáneos del pensamiento de Spinoza, como Alain Billecoq,⁶ Guillaume Simard Delisle⁷ o Diego Tatián, quien sostuvo que la interpretación que convierte al *Tratado teológico-político* en uno de los máximos estandartes de la tolerancia moderna es claramente discutible.⁸ En un sentido similar –aunque no idéntico– Jonathan Israel se ha esforzado por aplicar su clave exegética de la Ilustración al tópico particular de la tolerancia,⁹ distinguiendo entre una concepción *moderada* y otra *radical*. Mientras la primera estaría representada por la *Epistola de Tolerantia* de John Locke, y se reduciría a una “concepción esencialmente teológica”, en tanto que la libertad religiosa debe ser garantizada como condición de la salvación individual del alma, la segunda, representada por la figura de Spinoza, deberá ser entendida como una tolerancia “esencialmente filosófica, republicana y explícitamente antiteológica”, cuyas demandas principales consistirían en la libertad de pensamiento y expresión. A las cuales, hemos indicado antes, Spinoza denominará bajo el tópico de *libertas philosophandi*.

Retomando explícitamente esta serie de reflexiones, el objetivo general de nuestro trabajo es el de reconsiderar los escritos de Michel de Montaigne (1533-1592) desde la perspectiva de indagación abierta por Mignini. Pues creemos que a partir de dicha reconsideración estaremos en condiciones de señalar el carácter ambivalente de las reflexiones del ensayista sobre los conflictos teológico-políticos; carácter que lo sitúa, a la vez –y muy en consonancia con las palabras de Gabriel Marcel–, *más acá y más allá* de esa *zona fronteriza* delimitada por el horizonte intelectual de la tolerancia. En tal sentido, cabe señalar que partimos de una convicción divergente con la de Mignini, en tanto consideramos que los horizontes históricos e intelectuales no poseen los límites precisos de una frontera geográfica, y que la historia de las ideas tampoco puede ser reducida a una línea de dirección unívoca.

⁶ Cf. Billecoq, Alain, “Spinoza et l'idée de tolérance”, en *Philosophique*, 1. Spinoza, 1998, pp. 122-142. En línea. Consultado el 11 junio 2015. URL: <http://philosophique.revues.org/269>

⁷ Cf. Simard Delisle, Guillaume, *Spinoza et l'idée de tolérance*, Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Montréal, Université du Québec, 2010.

⁸ Cf. Tatián, Diego, *Una introducción a Spinoza*, Buenos Aires, Quadrata, 2009, pp. 76-77.

⁹ Cf. Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, México, FCE, 2012; en particular, “Spinoza, Locke y la lucha ilustrada por la tolerancia”, pp. 334-341.

Por el contrario, como corolario de dichas premisas, la intención de nuestro trabajo consiste en señalar que, al igual que filósofo del siglo XVII, el ensayista del siglo XVI quizás también pueda ser ubicado un paso *más allá* de la simple tolerancia. Siempre que definamos a ésta como la acción de soportar aquello que no se puede impedir.

Presentado el escenario general, y en vistas al objetivo postulado, el artículo estará dividido en tres apartados: en el primero haremos referencia a la posición *politique* que Montaigne parece haber asumido frente al conflicto confesional; en particular, a la severa crítica que lanzará contra las pretensiones reformistas de los dogmáticos protestantes, la que parece ubicarlo *más acá* de la tolerancia. En el segundo se abordará su particular ética del ensayo de la alteridad, la que será ilustrada a partir de la pedagogía postulada por el perigordino en el capítulo *De l'institution des enfants*. El análisis de esa posición -la que permitiría ubicar a Montaigne *más allá* de la tolerancia- será retomado a partir de las lecciones que el ensayista extrae de los ejemplos de Sócrates y Justo Lipsio. Finalmente, en la última sección, se realizarán algunas recapitulaciones generales a fin de dar cierre al trabajo.

2. Montaigne y “las novedades de Lutero”: un catolicismo sin dogma

En el inicio del más extenso y afamado de sus ensayos, Montaigne nos relata el modo como la *Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri Raymondi de Sebonde* llegó hasta las manos de su padre, y cuáles fueron los motivos por los que Pierre Eyquem, a instancias del humanista Pierre Bunel, encomendó a su hijo que realizara una traducción francesa:

a| [Bunel] se lo recomendó como un libro muy útil y apropiado para el tiempo en que se lo dio. Era el momento en que las novedades de Lutero empezaban a adquirir crédito, y a socavar en muchos sitios nuestra antigua creencia. En esto su opinión era muy certera. Preveía bien, por la vía del razonamiento, que este inicio de enfermedad degeneraría fácilmente en un execrable ateísmo.¹⁰

¹⁰ Montaigne, Michel, *Los ensayos*, Barcelona, Editorial Acantilado, 2007 [1580], II, 12, pp. 629-630. Los *Ensayos* son citados de acuerdo a la traducción realizada por Jordi Bayod Brau. Las letras que preceden al texto (a, a², b, c) corresponden a cada una de las ediciones originales de la obra, a saber: a|1580, a²|1582, b|1588 y c|1595. El número de libro

Los hombres son seres veleidosos e inconstantes, a los que les gusta “dejarse llevar por la fortuna y las apariencias”,¹¹ y quienes parecen encontrar cierta fascinación en despreciar aquellas opiniones que en algún tiempo pasado habían “tenido en extrema reverencia”, afirma Montaigne. Es por ese motivo –continúa– que, una vez que han comenzado a someter a duda algunos artículos accesorios de su religión, arrojarán “fácilmente en la misma incertidumbre los demás componentes de su creencia”,¹² pues todos ellos cuentan con la misma autoridad, con mismo frágil fundamento; el que no es otro que el que les ha otorgado “la reverencia del uso antiguo”.

Más allá de cuál haya sido la convicción íntima de nuestro ensayista, y sin mayores pretensiones de dar un cierre a esta polémica,¹³ nuestra intención es sumar una nueva mirada; una mirada que se encuentra muy en consonancia con las palabras que Montaigne profiere en relación con la peligrosidad implícita en las *nouvelletés de Luther*. Según nuestra interpretación, las críticas que el ensayista lanza contra quienes propician la Reforma religiosa poco tienen que ver con el deseo de resguardar intacta la ortodoxia del dogma católico. De hecho, creemos plausible postular la tesis de que la adhesión *social* al catolicismo practicada por Montaigne no parece haber implicado una devoción sin atenuantes por la religión que había heredado, sino que, por el contrario, parece haber significado sólo una toma de posición política en favor de aquel partido que se exhibía en mejores condiciones de garantizar el orden y la estabilidad del Estado.¹⁴ Con esto no sólo

ha sido consignado en numeración romana, mientras que cada uno de los capítulos en numeración arábiga, seguido del número de página correspondiente a la edición castellana antes mencionada. También hemos tenido a la vista la edición de los *Essais* establecida y anotada por Emmanuel Naya, Delphine Reguig y Alexandre Tarrête, Paris, Éditions Gallimard, 2012, 3 vols. En adelante, *Los ensayos*.

¹¹ *Los ensayos*, II, 12, p. 630.

¹² *Ibidem*.

¹³ Para un rápido repaso de algunas de las opiniones divergentes en relación con la “religión de Montaigne”, cf. Tizziani, Manuel, *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2015, pp. 215-218.

¹⁴ “A su modo de ver [en la disputa religiosa] nadie tiene razón, no existe la Razón, sino el orden y el desorden... Montaigne considera que el protestantismo es peligroso en Francia, pero no desde el punto de vista religioso, sino desde el político; lo que él teme es la agitación”. Horkheimer, Max, “Montaigne y la función del escepticismo” en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995, p. 154.

pretendemos señalar la perspicacia de Montaigne para detectar los intereses políticos y las vanidades personales implícitas en las guerras de religión que asolaron a su siglo, lo que con toda claridad puede leerse en los *Ensayos*,¹⁵ sino también, y principalmente, su inquietud ante el carácter disgregador de la Reforma y ante la posibilidad inminente de la ruina del orden social establecido.¹⁶

En tal sentido, puede decirse que las más importantes críticas realizadas por Montaigne al partido hugonote¹⁷ –y, por extensión, al acontecimiento mismo de la Reforma francesa–,¹⁸ pueden encontrarse en los pasajes medulares del ensayo que lleva por título “La costumbre y el no cambiar fácilmente una ley aceptada” (I, 22). Allí, luego de enumerar algunas de las determinantes consecuencias que la costumbre posee sobre la vida y las opiniones de los seres humanos, Montaigne destaca la importancia que esta *fuerza inercial*¹⁹ adquiere a la hora de instituir y mantener en pie a las sociedades, estableciendo mandatos casi inapelables de juicio y acción:

a| El principal efecto de su poder es sujetarnos y aferrarnos hasta el extremo de que apenas seamos capaces de librarnos de su aprisionamiento, y de entrar en nosotros mismos para discurrir y razonar acerca de sus mandatos. En verdad, puesto que los sorbemos con la leche de nuestro nacimiento, y puesto

¹⁵ Cf. *Los ensayos*, II, 12, p. 638.

¹⁶ “b| A nuestro alrededor todo se viene abajo. Miremos en todos los grandes Estados de la Cristiandad que conocemos. Encontraremos una evidente amenaza de cambio y ruina”. *Los ensayos*, III, 9, p. 1432.

¹⁷ El término “hugonot” se convertirá en un vocablo corriente hacia 1560, y designará a los reformados franceses en tanto fuerza política. Según relatan los historiadores, el término ya había sido empleado en Suiza por Jean de Gacy durante la década de 1530, quien en su *Déploration de la cité de Genève* denunciaba las obras sediciosas de los “Anguenotz”, y su origen se hallaría en el concepto alemán *Eidgenossen*, que significa “confederados”. Algunos autores clásicos, sin embargo, lo explican de una manera un tanto más inquietante. Henri Estienne (*Apologie d’Herodote*, 1566), por ejemplo, señala a los hugonotes como súbditos del rey Hugo, antiguo fantasma que merodeaba las murallas de la ciudad de Tours. Y aunque esta historia pueda tener un sesgo fantástico, posee una dosis de verdad, pues, en la católica Francia, los reformados sólo podía oficiar sus asambleas en forma oculta, y fuera de los límites de las ciudades.

¹⁸ No obstante, aunque Montaigne parezca mostrar una reticencia general a aceptar las implicancias políticas de la Reforma, también es cierto que su actitud ante los reformados nos es unívoca. En tal sentido, las páginas del *Journal de voyage* nos muestran con mucha claridad la alta estima de nuestro autor por los reformados suizos, quienes, a diferencia de los hugonotes franceses, jamás habían incurrido en prácticas violentas como la devastación de iglesias o la destrucción de imágenes.

¹⁹ Tomamos el concepto de Jesús Navarro Reyes. Cf. Reyes, J. N., *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en los escritos de Michel de Montaigne*, Sevilla, Fénix Editora, 2005.

que la faz del mundo se presenta en tal estado a nuestra primera visión, parece que hubiésemos nacido con la condición de seguir este camino. Y las comunes figuraciones que encontramos revestidas de autoridad a nuestro alrededor, e infundidas en nuestra alma por la semilla de nuestros padres, parece que fuesen las naturales y generales... c| Los pueblos criados en la libertad y en el autogobierno consideran monstruosa y contranatural cualquier otra forma de gobernarse. Los que están habituados a la monarquía piensan igual. Gracias a la costumbre todo el mundo está satisfecho del lugar donde la naturaleza lo ha fijado.²⁰

Montaigne no sólo reconoce que la costumbre es uno de los pilares fundamentales de la sociedad humana,²¹ sino también que la historia enseña que los cambios políticos repentinos pocas veces han resultado favorables para la convivencia civil y la paz social.²² Resulta muy dudoso que pueda encontrarse un beneficio mayor en cambiar una ley aceptada durante largo tiempo, al perjuicio que dicho cambio puede ocasionar, afirma Montaigne. “a| Un Estado es como un edificio hecho de diferentes piezas ajustadas entre sí con una unión tal que es imposible mover una sin que el cuerpo entero se resienta”.²³ Son ésas las dos premisas básicas de su argumentación: la costumbre es necesaria para mantener en pie a la sociedad; los cambios en la legislación resultan peligrosos. Desde allí abrirá fuego contra el bando enemigo, contra esos protestantes que, disconformes con las leyes y mandatos que la tradición les ha legado, pretenden subvertir el orden de cosas a partir de las fantasías de su *raison privée*;²⁴ sin considerar los resultados que puedan derivarse de esa *revolutio*.

De acuerdo a lo expresado por Montaigne, es connatural al hombre el acatar como válidas –y hasta postular el alcance universal de–

²⁰ *Los ensayos*, I, 22, pp. 138-139.

²¹ Montaigne denota aquí una atenta lectura del *Discours* de su amigo La Boétie, para quien la costumbre cumplía un rol crucial en el establecimiento de la *servitude volontaire*. Cf. La Boétie, Étienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010 [1574].

²² Para ahondar en estas reflexiones, Cf. Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1997 [1576], IV, 3.

²³ *Los ensayos*, I, 22, p. 144.

²⁴ Para considerar en mayor detalle la fuerza destructiva de la *raison privée*, y de la oposición entre dichas “tendenze disgregatrici” y los endeble pilares de la autoridad soberana, cf. Taranto, Domenico, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del ‘600*, Milán, Franco Angeli, 1994, pp. 32 y ss.

las normas y los mandatos ingeridos con la leche materna, y satisfacerse con ello. Pero yendo un paso más allá, el ensayista no sólo indica el valor genérico de esa regla, sino que parece mostrar cierto entusiasmo al respecto. Dos son los motivos que -sumados a las premisas mencionadas antes- lo inducen a ello. En primer lugar, la conciencia respecto de la arbitrariedad y contingencia de todas las instituciones humanas. De allí que, aun cuando muchas veces él mismo osará contradecir esta prescripción en el ámbito *privado*,²⁵ Montaigne sostiene que la aceptación pasiva de las normas consuetudinarias es indispensable para evitar el derrumbe del orden social.²⁶ Toda institución, toda ley, no tiene otro sostén que el que brinda su pervivencia ininterrumpida en el tiempo, pues “a| muchas cosas admitidas con una resolución indudable no tienen otro apoyo que la barba cana y las arrugas del uso que las acompañan”.²⁷ Es por ese motivo que los hombres deben aceptar las leyes de su país natal, pues, si se remontaran hasta los principios que les han dado origen, terminarían por encontrarse con un acto de decisión -tan accidental como injustificado- que poco o nada tiene que ver con la justicia.²⁸ Y ello, al menos para el común de los seres humanos, lejos de presentarse como un acto liberador, no provocará otra sensación que el desasosiego.²⁹

Pero existe otro motivo, sin el cual el anterior ubicaría a Montaigne en el más acérrimo conservadurismo político: los humanos son seres inconstantes; su condición ontológica -al igual que la

²⁵ Como bien se ha señalado: “La convivencia en Montaigne de un conservadurismo político y jurídico, y de una feroz crítica de las leyes, de las costumbres, y del poder tiránico no deja de fascinar.” Langer, Ulrich, “Justice légale, diversité et changement des lois: de la tradition aristotélicienne à Montaigne” en *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Janvier-Juin 2001, n° 21-22, p. 223.

²⁶ Cf. *Los ensayos*, II, 12, p.743. Bien lo ha entendido Michael Oakeshott: “La costumbre es soberana en la vida; es una segunda naturaleza, no menos poderosa. Y esto, lejos de ser deplorable, es indispensable, porque el hombre está compuesto de contrarios de tal modo que, para realizar de continuo sus actividades o para gozar de alguna tranquilidad entre sus semejantes, requiere el apoyo de una regla a obedecer. Pero la virtud de las reglas no es sólo que sean «justas», sino que estén establecidas”. Oakeshott, Michael, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, FCE, 1998, p. 110.

²⁷ *Los ensayos*, I, 22, p. 141.

²⁸ Cf. *ibid.*, II, 12, p. 879.

²⁹ En efecto, de acuerdo con Montaigne, el único que sería capaz de afrontar con mesura y tranquilidad ese desafío es el *hombre de entendimiento*. Cf. *ibid.*, I, 22, pp. 141-144.

de la naturaleza toda³⁰ es demasiado variable como para sostenerse por sí misma en la medida. “b| El mundo no es más que un perpetuo vaivén”³¹ en el que todo se tambalea sin descanso, y la costumbre, aunque en muchas ocasiones pueda presentarse como una “maestra violenta y traidora”, es, quizás, la única herramienta *real* de la que el ser humano dispone para ponerse a resguardo de un rodar incesante. Rehusar las invenciones y sostenerse en las costumbres, siendo a la vez prudentes y moderados en la obediencia que se les guarda, parece ser el único antídoto eficaz contra la fortuna, la que ahora se presenta como la verdadera “reina y emperatriz del mundo”.

Es desde esos presupuestos de donde Montaigne realiza la crítica a la novedad de la Reforma; no en virtud del celo religioso, ni a partir de las imprevisibles consecuencias teológicas que esa renovación podía implicar para el dogma, sino perturbado por los trágicos efectos políticos y sociales que ha engendrado y conlleva. Montaigne no denuncia a los hugonotes por los vicios que pueden fecundar con sus novedosas creencias, no se opone a ellos por considerarlos corruptos en términos morales o religiosos, sino porque entiende que las primicias que tienen para ofrecer al mundo no serán bien recibidas, ni traerán como consecuencia la paz y la concordia entre los franceses.³² En efecto, según lo que indican los pasajes aquí citados, Montaigne considera a la Reforma como una fuerza política peligrosa y destructiva: la guerra despedaza Francia ante sus ojos; es una “b| verdadera escuela de traición, de inhumanidad y de bandidaje”,³³ el “a| arte de destruirnos y matarnos mutuamente, de arruinar y echar a perder nuestra propia especie”,³⁴ una fatal calamidad que corroe internamente a su país natal. Es por tal motivo que le opone toda la elocuencia de su plu-

³⁰ Cf. *ibid.*, II, 12, p. 909.

³¹ *Ibid.*, III, 2, p.1201.

³² “Además de todo, no puede dudarse de que Montaigne creyera muy firmemente en la necesidad de mantener la uniformidad religiosa y tradicionales observancias religiosas, y ello pese a que permaneció opuesto a toda clase de persecución, sin denunciar nunca a los hugonotes por sus creencias, sino tan sólo por las consecuencias sociales de sus intentos de imponerlas a los demás”. Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, FCE, 1993, p. 288.

³³ *Los ensayos*, II, 17, p. 999.

³⁴ *Ibid.*, 12, p. 689.

ma, y es ese el contexto en el que afirma lo que sigue:

b| La novedad me hastía, sea cual sea su rostro, y tengo razón, pues he visto algunas de efectos muy perniciosos. La que nos acosa desde hace tantos años no lo ha desencadenado todo, pero puede decirse con verosimilitud que lo ha producido y engendrado todo por accidente: incluso los males y estragos que se infringen después sin ella y en contra de ella... Una vez dislocada y disuelta por ella la ligazón y contextura de esta monarquía, y de este gran edificio, en especial en su vejez, deja paso y vía libre a tales daños.³⁵

A los hugonotes puede endilgárseles la responsabilidad inicial de haber dislocado y disuelto la ligazón social que brindaba la religión, provocando las guerras civiles que acosan a Francia. Ellos, en muy alta estima de sí mismos, han incurrido en el vicio de la presunción intentado trastocar el orden que se asentaba en cientos de años de tradición, y lo único que han logrado ha sido perturbar por completo la paz civil, introduciendo en el seno mismo de la comunidad un sinfín de controversias.³⁶ Prescribiendo un purgante equivocado, o de poca eficacia, no han logrado sino que el cuerpo del Estado se resienta por completo, no pudiendo evacuar los humores perniciosos que lo enferman.³⁷ En dicho contexto, concluye un Montaigne más bien cercano a *politiques* como Michel de L'Hôpital o Jean Bodin, la mayor *utilidad* política de la religión cristiana radica en recomendar a sus adeptos la obediencia al soberano y el acatamiento de las leyes del país en el que se habita.³⁸ Justo lo contrario de lo que han hecho los protestantes, quienes han transgredido las barreras del legítimo uso de la razón, intentando someter a sus fantasías privadas las leyes del Estado y las leyes de Dios.³⁹ Calvino, Lutero y los suyos no han logra-

³⁵ *Ibid.*, I, 22, p.145. Más allá de esta clara crítica a los iniciadores de la Reforma, cabe resaltar que Montaigne no presenta menos reparos para criticar a quienes, como los integrantes de la Liga Católica, han devuelto mal por mal, agudizando la crisis política. *Cf. ibid.*, p. 146.

³⁶ *Cf. ibid.*, pp. 146-147.

³⁷ *Cf. ibid.*, pp. 149-150.

³⁸ *Cf. ibid.*, p. 147.

³⁹ “b| Me parece muy injusto querer someter las constituciones y costumbres públicas e inmóviles a la inestabilidad de una fantasía privada -la razón privada posee tan sólo jurisdicción privada-, e intentar con la leyes divinas lo que ningún Estado soportaría que se hiciera con las civiles” (*ibid.* pp. 148-149).

do otra cosa que sacrificar el modesto pero sumamente necesario orden civil en aras de una verdad superior, la cual difícilmente pueda encontrar en los hechos la misma legitimidad o el mismo provecho general.

A partir de aquí se puede comprender por qué razón Peter Burke afirma que “Montaigne no era un católico corriente”.⁴⁰ En efecto, más allá de la *profesión de fe* católica que añadirá a sus escritos luego de la censura realizada por los ministros del Sacro Palazzo a la primera edición de los *Essais*,⁴¹ tanto la posición *politique* que parece haber asumido frente a la Reforma como las críticas que esgrimirá contra las prácticas intolerantes de muchos de los representantes de la fe de Roma, pueden darnos una pista para entender esa *extrañeza*.⁴² Extrañeza que también pueda explicarse, quizás, a partir de las simpatías escépticas exhibidas por el propio Montaigne a lo largo de muchas páginas. Según nuestra mirada, en efecto, la actitud asumida por el ensayista ante la crisis política provocada por los hugonotes –y, como corolario general, su propia posición frente a las creencias religiosas– no puede ser comprendida en toda su dimensión sin tener presente la lectura y recepción de las *Hipótiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico;⁴³ la que constituye un ingrediente insoslayable de cualquier interpreta-

⁴⁰ Burke, Peter, *Montaigne*, Madrid, Editorial Alianza, 1985, p. 33.

⁴¹ *Cf. Los ensayos*, I, 56, pp. 457-458.

⁴² Edwin Curley ha indicado al menos seis razones que nos podrían ayudar a comprender de qué modo el perigordino rehusaba una sumisión total a los dogmas de la Iglesia Católica: en primer lugar, su desaprobación del castigo de las *brujas*, al no poder convenirse de la existencia de un ser humano que poseyera dotes sobrenaturales; en segundo lugar, su crítica -retomada más tarde por David Hume- a la existencia de los milagros; tercero, su dura reprensión a la conquista del nuevo continente y la evangelización forzada de sus habitantes nativos; cuarto, el espanto que le ocasiona la persecución, por parte del rey Manuel I, de los judíos portugueses (entre los que, posiblemente, se hallaban algunos de sus antepasados maternos); quinto, sus argumentos en contra de la tortura, ya sea utilizada como método de investigación judicial o como método de castigo; por último, su elogio a Juliano, emperador romano denostado como *apóstata* por la Iglesia de Roma. *Cf. Curley, Edwin, “Skepticism and Toleration: the case of Montaigne” en Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 2, 2005, p. 25.

⁴³ Redactado -según las conjeturas más probables- en la segunda mitad del II d.C., este compendio de escepticismo será reeditado en el año 1562 por Henri Estienne, provocando un enorme impacto en la cultura y en la filosofía del Renacimiento. Para considerar la historia de dicha edición, *Cf. Floridi, Luciano, Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002. Para tener un panorama general del influjo del escepticismo en la historia de la filosofía renacentista y moderna, *Cf. Popkin, Richard, The History of skepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

ción de la obra de Montaigne desde aquel clásico estudio de Pierre Villey.⁴⁴

Presuponiendo estas lecturas, entonces, puede indicarse que las convicciones religiosas puestas en jaque por los protestantes forman parte, según la mirada de Montaigne, de un cúmulo de creencias y leyes heredadas que no poseen otro objetivo que el sostener el orden y la cohesión de un sistema de organización social determinado; el cual no pertenece más que a un momento histórico particular y a un sitio específico. Según esta clave de abordaje, sugerimos un Montaigne que podría ser situado en las cercanías del Maquiavelo de los *Discursos*,⁴⁵ es decir, de un Montaigne que habría sentido simpatías por el pirronismo, no ya –o no tan sólo–⁴⁶ como un posible camino hacia la fe, sino principalmente por sus bondades civiles, políticas y sociales.

En tal sentido, apoyándonos en la interpretación esbozada hace ya algún tiempo por Craig Brush, podemos afirmar que los argumentos presentados hasta aquí resultan compatibles con este recurso de Montaigne a los elementos que el pirronismo le provee. Pues es ante estas circunstancias teológico-políticas particulares, y frente a la presunción de los protestantes, que el ensayista no sólo reconoce la falibilidad de la razón humana para alcanzar la verdad, o para establecer normas de conductas fiables o duraderas –y menos aún de carácter universal–, sino que también acata los sabios consejos *prácticos* que esta particular escuela antigua nos ha legado.⁴⁷ Conociendo muy bien las prescripciones de *orientación vital* que Sexto Empírico supo señalar en sus *Hipotiposis*,⁴⁸ y en particular aquel tercer precepto que indica a los pirrónicos

guiar sus acciones de acuerdo con las leyes y costumbres de la sociedad en la que les ha tocado vivir, absteniéndose de emitir juicios afirmativos o negativos acerca de su validez, Montaigne parece optar, sin dogmatismo, por esta posición filosófico-política, o político-religiosa.⁴⁹

Habiendo llegado a la conclusión de que el orbe terrestre es infinitamente diverso en materia de usos y costumbres, y que la religión forma parte de ese conjunto de principios que hacen a nuestra propia y particular herencia, Montaigne se dispone a seguir el consejo de Sexto: suspende el juicio y se atiene a lo dado.⁵⁰ Sabe que “*b* | somos cristianos por la misma razón que somos perigordinos o alemanes”,⁵¹ es decir, que la religión no nos ata sino con lazos humanos; por haber nacido en el país en el que tradicionalmente se le rendía culto.

a | Todo esto es signo muy evidente de que no acogemos nuestra religión sino a nuestra manera y con nuestras manos, y no de otro modo que como se acogen las demás religiones. Nos hemos encontrado en el país donde se practicaba, o nos fijamos en su antigüedad o en la autoridad de los hombres que la han defendido, o tememos la amenaza que dedica a los incrédulos, o seguimos sus promesas... Son lazos humanos. Otra región, otros testigos, similares promesas y amenazas podrían imprimirnos por la misma vía una creencia contraria.⁵²

“Todas las religiones funcionan de la misma manera; se imponen a partir de prácticas culturales específicas”.⁵³ La religión, al igual que las demás normas y disposiciones legales, y del mismo modo que nuestros hábitos y costumbres, forma parte de nuestra heren-

⁴⁴ Villey, Pierre, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, París, Hachette, 1908, 2 vols.

⁴⁵ Para quien la religión no es más que un *instrumentum regni*. Cf. Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2008, I, 12-13.

⁴⁶ Matizamos con esta expresión la tesis de Popkin, para quien Montaigne es uno de los máximos representantes del “fideísmo”. Cf. Popkin, Richard, *op.cit.*, pp. 44-63.

⁴⁷ “El análisis de este breve ensayo [es decir, de I.22] muestra que incluso en sus primeros períodos Montaigne ya había abandonado el dogmatismo racionalista en materia de fe o acerca del orden sobrenatural, y había desarrollado una actitud pirrónica plenamente consciente y madura, asumiendo tanto sus consecuencias intelectuales como prácticas”. Brush, Craig, *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965, p. 47. La traducción es nuestra.

⁴⁸ Cf. Sexto Empírico, *Hipotiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal/Clásica, 1996, I, 11, 23-24. En adelante, *HP*.

⁴⁹ Así lo señala Brush: “Montaigne, casi intuitivamente, postula que lo mejor que puede hacer es seguir la tradición, ya sea en las costumbres, en la ley, o en la religión; y, como afirma más tarde, tanto las doctrinas filosóficas como las cristianas acuerdan en el apoyo a la obediencia de la tradición, no necesariamente porque la tradición sea mejor, sino simplemente porque no es peor que cualquier otra posibilidad, y porque el cambio, de cualquier forma, es probable que conlleve consecuencias imprevistas”. Brush, Craig, *op.cit.*, p. 47.

⁵⁰ Cf. *HP*, III, 24, 235.

⁵¹ *Los ensayos*, II, 12, p.640.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Desan, Philippe, “Le libertinage des *Essais*” en *Montaigne Studies*, Volume XIX, Number 1-2: “Les libertins et Montaigne”, Chicago, The University of Chicago, 2007, p. 25. La traducción es nuestra.

cia. Renunciar a ella, a ese único y endeble punto de sostén, implica el riesgo de caer nuevamente en las garras de la fortuna, o en el delirio de las elucubraciones que el entendimiento humano es capaz de elaborar cuando queda librado a sí mismo. Desde esa perspectiva, incapaz de encontrar un criterio racional para elegir entre los distintos argumentos religiosos, y desconfiando de las fuerzas humanas para alcanzar alguna certeza en este terreno, Montaigne sigue el consejo de los pirrónicos: decide mantenerse firme –al menos en el ámbito público– en el seno del catolicismo, es decir, en aquella religión que le ha sido asignada.⁵⁴

Las leyes no adquieren su legitimidad por su similitud con el ideal de la justicia: no deben su crédito al hecho de ser justas, sino al de haber sido establecidas.⁵⁵ Todo orden público, sea el que fuere, se sostiene sobre estas “ficciones legítimas”⁵⁶, pues son esas leyes y esas costumbres (entre ellas, las leyes y costumbres religiosas) las únicas herramientas de las que disponen los seres humanos para atenzar los desvaríos de su errante espíritu. Es en el marco de todas estas consideraciones, y dirigiéndose directamente a Margarita de Valois –quien probablemente había solicitado a Montaigne la redacción de una apología de Sibiuda–⁵⁷ que el ensayista realiza esta extensa afirmación:

⁵⁴ Cf. *Los ensayos*, II, 12, p. 854.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, III, 13, pp.1601-1602

⁵⁶ *Ibid.*, II, 12, p. 799.

⁵⁷ Luego de haberse casado con Enrique de Navarra, y de que éste lograra escapar de la corte parisina en 1576 -donde se hallaba cautivo luego de la noche de san Bartolomé- para abrazar nuevamente la fe calvinista, Margarita logrará reunirse con su marido en septiembre de 1578, en la ciudad de Burdeos. Instalada en la zona de la Aquitania, la reina transformará su corte de Nérac en un notable centro cultural, y, en febrero de 1579, participará activamente de una conferencia política en la que enfrentarán católicos y protestantes. Ante esta particular situación, y habiendo leído la traducción de *La Théologie naturelle* de Sibiuda realizada por Montaigne en 1569, la princesa parece haber solicitado a nuestro ensayista -asiduo concurrente de la corte y gentilhomme de la cámara del rey de Navarra desde 1577-, que le proveyera de su socorro para enfrentar a los teólogos calvinistas; a lo que Montaigne responderá con su “Apología”. En efecto, los estudiosos contemporáneos han solido identificar al siguiente pasaje como una evidencia más en favor de esta historia: “a| Vos, por quien me he esforzado en extender un cuerpo tan largo en contra de mi costumbre, no rehusaréis defender a vuestro Sibiuda mediante la forma ordinaria de argumentar según la cual os instruyen todos los días, y ejercitaréis con ello vuestro ingenio y vuestro estudio. Este último recurso de esgrima [es decir, el del pirronismo] no debe ser empleado, en efecto, sino como un remedio extremo. Es un golpe desesperado, en el cual debéis abandonar vuestras armas para hacer que vuestro adversario pierda las suyas, y un recurso secreto, del que uno debe valerse rara y reservadamente”. *Los ensayos*, II, 12, pp. 834-835. Cabe señalar que la tradición que sostiene que la “Apología” está dirigida a Margarita es relativamente reciente en el campo de los estudios montaigneanos. Es Amaury Duval, encargado de

a| Os aconsejo, en vuestras opiniones y razonamientos, así como en vuestra conducta, y en todo lo demás, moderación y templanza, y que rehuyáis la novedad y la extrañeza. [...] Decía Epicuro de las leyes que las peores nos eran tan necesarias que, sin ellas, los hombres se devorarían entre sí. c| Y Platón prueba que sin leyes viviríamos como animales. a| Nuestro espíritu es un instrumento errabundo, peligroso y temerario; es difícil añadirle orden y medida. Y en estos tiempos vemos a los que poseen alguna singular excelencia por encima de los demás y alguna vivacidad extraordinaria, desbordados, casi todos, en la licencia de opiniones y comportamientos. Es un milagro encontrar a alguno sereno y sociable. Con razón se le ponen al espíritu humano las barreras más estrictas que se puede. En el estudio, como en lo demás, hay que contarle y ordenarle los pasos, hay que adjudicarle por medio del arte los límites de su caza. a²| Se le refrena y atenaza mediante religiones, leyes, costumbres, ciencia, preceptos, penas y recompensas mortales e inmortales; aun así, vemos que, por su volubilidad y disolución, escapa a todos esos lazos. Es un cuerpo vano, que no tiene por donde ser aferrado ni dirigido; un cuerpo vario y disforme, en el que no puede establecerse nudo ni asidero... b| El espíritu es una espada temible para su mismo poseedor si uno no sabe armarse con ella de manera recta y juiciosa. c| Y no hay animal al que con mayor justicia haya que poner anteojeras para mantenerle la vista sujeta y fija hacia adelante, y para evitar que se extravíe a un lado u otro fuera de los carriles que el uso y las leyes le trazan. a| Por tanto, será mejor que os ciñáis al camino acostumbrado, sea el que fuere, que emprender el vuelo a esta licencia desenfadada.⁵⁸

Es ese el motivo que aleja a Montaigne de la Reforma; es por eso mismo que siente *hastío* por las novedades, sugiriendo a la princesa actuar con mesura y moderación. Es por eso que afirma, no sin cier-

una edición de los *Ensayos* realizada en 1827, quien afirma que el “Vos” del pasaje que hemos citado refiere a la princesa, basándose en un ejemplar de los *Essais* que contenía una anotación de Pierre-Charles Jamet, bibliófilo del siglo XVIII, quien dice haber conocido la identidad de la destinataria a través de Hilarion de Coste en persona, primer biógrafo y contemporáneo de los últimos años de Margarita, fallecida en 1615. Este hecho es relatado en por Joseph Coppin (*Montaigne traducteur de Raymond Sébond*, Lille, Morel, 1925), estudioso de Montaigne que identifica en las *Mémoires* de la princesa un pasaje en el que Margarita probablemente refiere, y con gran entusiasmo, al *Libro de las criaturas* de Sibiuda. Para profundizar en las razones políticas, religiosas y filosóficas de este posible encargo, Cf. Maia Neto, José Raimundo, “O contexto religioso-político da contraposição entre pirronismo e academia na «Apologia de Raymond Sébond»” en *Kriterion*, Belo Horizonte, 126, 2012, pp. 351-374.

⁵⁸ *Los ensayos*, II, 12, pp. 836-837.

to alivio, que las leyes le han hecho un gran favor al elegirle amo y partido,⁵⁹ y que sostiene que la mejor condición política para cada estado es aquella en la cual se ha sostenido sin turbaciones a lo largo del tiempo.⁶⁰ Es por eso mismo que Montaigne parece haber recurrido al pirronismo, a fin de utilizarlo como una herramienta política. Por todo ello, es decir, pese al horror que le provocan las feroces conductas de algunos de los miembros de su propio partido pero ante las inconvenientes consecuencias que ha visto en las innovaciones reformistas, Montaigne parece haberse mantenido un paso *más acá* de la abierta tolerancia, intentando sostener públicamente una tercera posición. Siguiendo el criterio de observación vital de los pirrónicos, vivirá sin dogmatizar, guiando su conducta por la tradición de leyes y costumbres heredadas. No será güelfo ni gibelino; ni hugonote ni papista. Será un católico escéptico; o, a mejor decir, un católico sin dogma.

Vista su posición *politique*, pasemos a considerar ahora la ética de Montaigne.

3. Lipsio, Sócrates y Montaigne: hacia una ética cosmopolita

En los capítulos 8 y 9 del libro I de su diálogo *De Constantia*, editado por primera vez en medio de los conflictos confesionales europeos,⁶¹ el estoico Justo Lipsio (1547-1606) retrata dos actitudes propias de los hombres vulgares: en primer lugar, la de llorar sus males privados como si fueran públicos; en segundo, la de despreocuparse de los males ajenos cuando se encuentran exentos de ellos. El primero de estos comportamientos es caracterizado por el autor como un “ambicioso fingimiento”, un fraude por medio del cual los hombres semejan sentir un mal público con el mismo sentimiento con el que lamentan un mal particular siendo que, en realidad, hacen exactamente lo contrario. “Lo que realmente te atormenta es lo que

⁵⁹ Cf. *ibid.* III, 1, p. 1187.

⁶⁰ Cf. *ibid.*, 9, p. 1426.

⁶¹ El título completo de la obra es el siguiente: *De Constantia Libri Duo, Qui alloquium praecepit in Publicis malis* (Antwerp, Plantijn, 1584).

traes dentro del pecho”,⁶² señala Langio a Lipsio. Los males públicos movilizan el ánimo de estos hombres vulgares sólo en la medida en que pueden afectarlos en forma privada; de modo inverso, en tanto las preocupaciones y dificultades afectan a quienes presuntamente les son ajenos, ellas los traen sin cuidado, e incluso hasta parecen regocijarlos. Por tal motivo -indica el preceptor a su discípulo- si la guerra civil que por ese entonces afectaba a Flandes⁶³ hubiera tenido lugar en Etiopía o India, dicho suceso habría pasado inadvertido para la inmensa mayoría de estos hombres. ¿Por qué razón? Simplemente, “porque aquella no es nuestra patria”,⁶⁴ responderían ellos. Ahora bien, cuestiona nuevamente Langio, el director de conciencia de Lipsio:

¿Aquellos hombres y tú no tenéis un mismo origen y una misma naturaleza? ¿No estáis debajo de un mismo cielo, y en una misma redondez de la tierra? ¿Juzgáis por patria estos pocos montes que ciñen estos ríos? Yerras; todo el mundo es patria, donde quiera que los hombres nazcan de aquella celestial semilla. Pregunto uno a Sócrates de dónde era. Le respondió directamente: de todo el mundo. Porque el ánimo grande y elevado no se encierra en los límites puestos por la opinión, sino que todo el universo es suyo, por medio de la imaginación y el entendimiento.⁶⁵

A diferencia de los hombres vulgares, los hombres de entendimiento –siguiendo el ejemplo de Sócrates– son capaces de librarse interiormente de los grilletes que las opiniones comunes imponen a la libertad del juicio. Son estas almas fuertes quienes, además, son capaces de supeditar el lazo nacional al universal, contraponiendo su modo de ser a esa otro espíritu *municipal*⁶⁶ y siendo capaces de sentir que el mundo entero es su patria, y todos los hombres sus compatriotas. Es esa la lección principal que Lipsio toma del maestro de Platón: el chauvinismo no conduce sino a la ceguera del entendimiento, y

⁶² Lipsio, Justo, *De la constancia*, Sevilla, Matías Clavijo, 1616, I, VIII, p. 24. En adelante, *DC*.

⁶³ El conflicto al que refiere Lipsio es la famosa Guerra de los Ochenta Años, la que enfrentó a las Diecisiete Provincias de Flandes contra su hasta entonces soberano, el rey de España. La rebelión contra el monarca hispánico comenzó en 1568 y finalizó en 1648, con la Paz de Westfalia. Su consecuencia más importante fue el reconocimiento de la independencia de las siete Provincias Unidas, hoy conocidas como Países Bajos.

⁶⁴ *DC*, I, IX, p. 27.

⁶⁵ *DC*, I, IX, p. 27.

⁶⁶ La expresión pertenece a Pierre Charron, cf. *De la sagesse*, Paris, Fayard, 1986 [1601], p. 392.

esta ceguera, a su vez, no provoca sino el fanatismo y la exaltación de lo propio, dando lugar a una despreocupación por -y un menosprecio de- lo ajeno. Es esa misma lección la que Michel de Montaigne aprenderá tanto de Sócrates como de su amigo Lipsio. En tal sentido, los *Essais* no sólo condensan en sus páginas una posición política y teológica de suma cautela, sino que también pueden ser comprendidos como un ejercicio filosófico de reconocimiento de la diversidad que caracteriza a la naturaleza; como un relato fascinante de la inmensa variedad y pluralidad de pareceres de la que los hombres son capaces. Y el *Journal de voyage* que redacta Montaigne a partir de sus paseos por Europa, bien podría ser entendido como la puesta en práctica (a la vez que como una confirmación) de algunas de las lecciones éticas aprendidas durante los primeros diez años de reflexión y escritura. En efecto, como pretendemos poner de manifiesto en lo que sigue, tanto en los *ensayos* de su juicio como en los *ensayos* de su acción privada, Montaigne parece haber tenido muy presente aquella lección aprendida de Sócrates: el sabio deberá poseer un espíritu cosmopolita, ser un ciudadano del mundo; ubicándose, de este modo, un paso *más allá* de la simple tolerancia de lo diverso.

Imposibilitados de hacer un recorrido pormenorizado por todas las reflexiones de Montaigne en torno a la *experiencia del viaje* –crucial para entender su particular temperamento escéptico–,⁶⁷ consideramos conveniente dirigir nuestra mirada a las lecciones pedagógicas que el ensayista prescribe para su discípulo ideal, pues creemos que a través de ellas podrá ilustrarse con claridad la ética que subyace a toda su reflexión. El objetivo final de nuestro recorrido es el de comprender de qué modo el cosmopolitismo defendido y practicado por el ensayista adquiere, en su particular contexto histórico e intelectual, un valor muy notable. En efecto, tanto el talante universal del sabio como el gozo desprejuiciado de la diversidad, principios a los que Montaigne parece adscribir, podrían ser ubicados en las antípodas de los rasgos chauvinistas y facciosos exhibidos por ese entonces en las opiniones y acciones de la inmensa mayoría de los hombres.

Como indicábamos hace un momento, la *experiencia del viaje* adquirirá un valor muy destacado en las reflexiones de nuestro ensa-

⁶⁷ Cf. Frame, Donald, *Montaigne's Discovery of Man. The humanization of a humanist*, New York, Columbia University Press, 1955, p. 7.

yista, en tanto que uno de los motivos y fines principales que reviste cualquier periplo radica en la posibilidad de que el sujeto alcance al menos a abrir un resquicio en las barricadas que insensiblemente le impone a diario la fuerza inercial de la costumbre,⁶⁸ despojándose del etnocentrismo moral, político y religioso, y alcanzando una comprensión mucho más acabada de todo aquello que le es –presuntamente– ajeno:⁶⁹ “a| En mis viajes, para aprender siempre alguna cosa de la comunicación con otros -que es la más bella escuela que existe-, observo la práctica de llevar siempre a mis interlocutores a hablar de aquello que mejor saben”,⁷⁰ afirma Montaigne. Y muchas de sus observaciones filosóficas sobre la cuestión se harán patentes en aquel capítulo de los *Essais* que lleva por título *De l'institution des enfants*.

Dedicado a Diana de Foix, condesa de Gurson, el ensayo sirve a Montaigne para reflexionar detenidamente sobre la *formación de los hijos*; posibilitándole, además, hacer explícitos muchos de los principios éticos y políticos a los que hemos referido con anterioridad. En tal sentido, cabe afirmar que el ensayista no sólo recomendará que su discípulo ideal sea objeto de una pedagogía escéptica y peregrina, sino que también pondrá un marcado énfasis en que los compromisos políticos del escolar se vean reducidos a un mero vínculo exterior, “el del deber público”, absteniéndose de afectar la libertad de su juicio y su entendimiento.⁷¹

⁶⁸ Cf. *Los ensayos*, I, 35, p. 306.

⁶⁹ Joan Lluís Llinàs ha destacado la posibilidad de hacer a un lado el etnocentrismo a partir de la experiencia del viaje, y asocia esta idea a dos postulados de Montaigne: la máxima de Terencio -inscrita en una de las vigas centrales de la biblioteca del ensayista- *Homo sum humani a me nihil alienum puto* y la idea de que cada hombre comporta la forma entera de la condición humana. Cf. Llinàs Begón, Joan Lluís, “Modernidad y actualidad de Montaigne” en *Revista Tópicos*, 13, 2005, pp. 129-143.

⁷⁰ *Los ensayos*, I, 16, p.71. Como se ha señalado: “El viaje será, incluso, la mejor educación”. Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991, p. 59.

⁷¹ “a| Si su tutor comparte mi inclinación, formará su voluntad [la del discípulo] para ser muy leal servidor de su príncipe, y muy afecto y muy valeroso; pero enfriará su deseo de adquirir con él otro compromiso que el del deber público. Aparte de muchos otros inconvenientes que vulneran nuestra libertad con tales obligaciones particulares, el juicio de un hombre a sueldo y comprado, o es menos íntegro y menos libre, o es tachado de imprudencia e ingratitud”. *Los ensayos*, I, 25, pp. 197-198. Es elocuente la similitud entre esta recomendación y la actitud que el mismo Montaigne dice haber asumido: “b| Por lo demás, no me apremia pasión alguna, ni de odio ni de amor, hacia los grandes; a mi voluntad no la atenaza ninguna ofensa ni obligación particular. c| Miro a nuestros reyes con un afecto simplemente legítimo y civil; ni movido ni alterado por interés privado alguno. De lo cual me alegro. b| La causa general y justa me obliga sólo con moderación y sin fervor. No estoy sometido a hipotecas ni compromisos penetrantes e

En ese marco, y luego de haber realizado una fuerte crítica a esos pedantes que no poseen otra capacidad que la libresca, Montaigne insistirá constantemente en que la educación debe tener como fin principal la *formación del juicio*. Todas las tareas del tutor que se brinde a su discípulo deben estar abocadas a dicha constitución. En tal sentido, retomando un par de metáforas extraídas de las *Epístolas morales a Lucilio*,⁷² el ensayista afirma que es necesario que el aprendiz sea capaz de *digerir* todos aquellos alimentos que ha ingerido su alma, pues “a| regurgitar la comida tal como se la ha tragado es prueba de mala asimilación e indigestión. El estómago no ha realizado su operación si no ha hecho cambiar la manera y la forma de aquello que se le había dado a digerir”.⁷³ Al igual que las abejas liban el polen de distintas flores a fin de engendrar un producto propio y completamente diferente, el discípulo de Montaigne deberá ser capaz de transformar y fundir “a| los elementos tomados de otros para hacer una obra enteramente suya, a saber, su juicio”.⁷⁴ Dado que “c| la verdad y la razón son elementos comunes a todos”,⁷⁵ cada cual debe esforzarse en lograr hacer propios los razonamientos ajenos, absteniéndose de aceptar ningún dogma por el simple hecho de que haya sido Aristóteles quien supo darle origen.

a| Que se lo haga pasar todo por el cedazo, y que no aloje nada en su cabeza por simple autoridad y obediencia; que los principios de Aristóteles no sean para él principios, como tampoco los de estoicos o epicúreos. Debe proponérsele esta variedad de juicios; que elija, si puede; si no, que permanezca en la duda. a²| *Che non men che saper dubbiar m'aggrada*.⁷⁶

Asimismo, teniendo en cuenta que la meta principal de la educación radica en el ejercicio del entendimiento, en aprender a juzgar libremente más allá de las ataduras que imponen la escuela y la

íntimos. La cólera y el odio van más allá del deber de justicia, y son pasiones que sólo sirven a quienes no se atienen lo bastante a su deber por la mera razón”. *Los ensayos*, III, 1, pp. 1182-1183.

⁷² Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1994, Tomo II, 84, 5-6.

⁷³ *Los ensayos*, I, 25, pp. 190-191.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 192-193.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 192.

⁷⁶ *Ibidem*. La cita italiana pertenece a *La Divina Comedia* de Dante: “Dudar me gusta tanto como saber” (*Infierno*, XI, 93).

sociedad, el texto del que habrá de estudiar el discípulo de Montaigne no es otro que el del gran *libro del mundo*. En efecto, la sección central del capítulo está especialmente dedicada a la *escuela de las relaciones humanas*.

a| Las relaciones humanas le convienen extraordinariamente, y la visita de países extranjeros, no sólo para aprender, a la manera de los nobles franceses, cuántos pasos tiene la Santa Rotonda o la riqueza de las enaguas de la Signora Livia o, como otros, hasta qué punto el semblante de Nerón en alguna vieja ruina de allí es más largo o más ancho que el de cierta medalla similar, sino para aprender sobre todo las tendencias y costumbres de esas naciones y para rozar y limar nuestro cerebro con el de otro.⁷⁷

Y “a| yo quisiera que empezaran a pasearlo desde la primera infancia”⁷⁸, afirma a renglón seguido nuestro ensayista, pues sabe que el entendimiento resulta más blando y menos resistente durante la infancia,⁷⁹ y que, por el contrario, la costumbre no hace sino *naturalizar* los puntos de vista admitidos en la sociedad en la que se ha nacido, bloqueando con barricadas todos los caminos que se alejen del usual.

El objetivo de estos consejos pedagógicos es evidente: resulta muy provechoso abrirse al encuentro con el otro, aprender y aprehender sus costumbres, sus hábitos, sus tendencias, sus modos de ser, evitando, al mismo tiempo, ese vicio en el que incurre la mayoría de los hombres: la vanidosa tendencia de viajar tan sólo con la intención de esparcir por el mundo la propia visión de las cosas,⁸⁰ o protegidos, mediante las armaduras de la costumbre, contra el contagio de todo lo foráneo.⁸¹ Pues resulta “a| una impertinencia y una incivilidad oponerse a todo aquello que no se acomoda a nuestro gusto”,⁸² a todo aquello que nos resulta *extraño*.

⁷⁷ *Los ensayos*, I, 25, p. 194. El subrayado es nuestro.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Cf. ibid.*, 26, pp. 233-234.

⁸⁰ *Cf. ibid.*, 25, p. 196.

⁸¹ “Montaigne detesta al viajero que lleva como equipaje sus propios hábitos y costumbres; las que, como una inflexible coraza, lo mantienen a salvo de cualquier influencia externa”. Navarro Reyes, Jesús, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, Madrid, FCE, 2007, p. 193.

⁸² *Los ensayos*, I, 25, p. 196.

Por tal motivo, la *experiencia del viaje* debe ser emprendida con una actitud del todo contraria: transitar por los senderos más diversos se convertirá en un ejercicio de notable beneficio para este discípulo ideal, en tanto le permitirá tomar real dimensión de la casi infinita variedad de formas de la que es capaz la naturaleza, al entrar en contacto con todo lo que es diferente de sí: observar costumbres desconocidas, oír ideas inauditas, interiorizarse de prácticas políticas y religiosas diferentes, experimentar en carne propia hábitos y formas de vida disímiles.

En una palabra, es posible afirmar que Montaigne propone para su escolar un *ensayo* de la alteridad, una experimentación y un reconocimiento de la diversidad, una práctica de ese ejercicio que él mismo ha intentado realizar durante gran parte de su vida a través del *ensayo* de su entendimiento, y subido a su montura.⁸³ He ahí el verdadero valor pedagógico del viaje; la razón por la cual el ensayista encuentra en estos paseos la mejor escuela para formar la vida. Como él mismo afirma, en un pasaje en donde la crítica y la indagación se muestran tan vinculadas como contrapuestas:

b| La diversidad de formas entre una nación y otra sólo me afecta por el placer de la variedad. Cada costumbre tiene su razón... *c*| Cuando he salido de Francia y, para ser corteses conmigo, me han preguntado si quería que me sirvieran a la francesa, me he reído y me he precipitado siempre a las mesas más llenas de extranjeros. *b*| Me avergüenza ver a nuestros hombres embriagados con ese necio humor de alejarse de las formas contrarias a las suyas. Les parece encontrarse fuera de su elemento cuando se encuentran fuera de su pueblo. Allí donde van, se atienen a sus costumbres y abominan las extranjeras. Si hallan a un compatriota en Hungría, celebran el azar. Ahí los tenemos: se reúnen y congregan, condenan todas las costumbres bárbaras que ven. ¿Por qué no bárbaras, puesto que no son francesas? Y todavía éstos son los más hábiles, que las han examinado, para denigrarlas. La mayoría no emprenden la ida sino la vuelta. Viajan protegidos y encerrados tras una prudencia taciturna e incommunicable, defendiéndose del contagio del aire desconocido... Por el contrario, yo viajo muy hartado de nuestros usos, no para buscar gascones en Sicilia -he dejado bastantes en casa-; prefiero buscar griegos y persas. Los abordo, los examino; a eso me entrego y aplico. Y, lo que es

⁸³ Jean Lacouture ha intentado transmitirnos esta imagen del “ensayista viajero” a través de su *Montaigne a caballo*, México, FCE, 1999.

más, me parece que apenas he encontrado costumbres que no sean tan buenas como las nuestras.⁸⁴

Montaigne, que no se apasiona demasiado por la “dulzura del aire nativo”, no teme en absoluto el contagio del aire desconocido,⁸⁵ pues, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, no encuentra en ese *contagio* ningún perjuicio, sino todo lo contrario: la apertura es la expresión más acabada de una sana actitud mental, dado que, como “*b*” se dice con toda razón, un hombre honesto es un hombre mezclado”.⁸⁶ El ensayista expresa por todas partes una curiosidad casi sin límites; tanto sus *Essais* como su *Journal* nos revelan su deseo por abarcarlo *todo*, por ensayarlo *todo*, por experimentarlo *todo*. Y ese mismo afán escéptico –en el sentido etimológico del concepto de *sképsis*–⁸⁷ es el que desea promover en este potencial discípulo al que destina su ensayo:

a| Es preciso infundir en su fantasía una honesta curiosidad para indagarlo todo; verá cuanto haya de singular a su alrededor: un edificio, una fuente, un hombre, el sitio donde se libró una antigua batalla, el lugar por donde pasaron César o Carlomagno... Preguntará por las costumbres, los recursos y las alianzas de uno y otro príncipe. Son cosas cuyo aprendizaje es muy grato y cuyo conocimiento es muy útil.⁸⁸

El aprendiz habrá de viajar poniendo en suspenso la validez universal de sus creencias heredadas, y siendo igualmente atraído por todo: “un boyero, un albañil, un transeúnte”.⁸⁹ El viaje se convertirá de este modo en un nuevo *ensayo*, en un ejercicio de duda, de

⁸⁴ *Los ensayos*, III, 9, pp. 1469-1470.

⁸⁵ “El verdadero objetivo del viaje va más allá de la mera observación de lo diferente: el viajero ha de integrarse en la extrañeza del país vivido. Montaigne quiere confundirse con el otro, aceptar a modo de juego las costumbres del país como si fueran propias, vestirse con la máscara de una costumbre distinta”. Navarro Reyes, Jesús, *La extrañeza de sí mismo*, *op.cit.*, p. 192-193.

⁸⁶ *Los ensayos*, III, 9, p. 1470. Como bien se ha señalado, no sólo el objetivo del viaje, sino el de toda la propuesta pedagógica de Montaigne consiste en producir “una mente abierta”. Brush, Craig, *op.cit.*, p. 134.

⁸⁷ Sentido etimológico que, según las palabras de Emmanuel Naya, puede ser definido como ese “proceso de despertar filosófico a la insuperable complejidad de lo real”. Naya, Emmanuel, *Le vocabulaire des Sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002, p. 22.

⁸⁸ *Los ensayos*, I, 25, pp. 198-199.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 198.

aprendizaje, de indagación; en un ejercicio de *mestizaje*,⁹⁰ en el cual hasta los presupuestos –políticos, morales, religiosos– más arraigados habrán de ser puestos en juego y cuya recompensa más preciada no será otra que la clarificación del juicio. En efecto, luego de haber desandado múltiples y diversos caminos, luego de haber visto y frecuentado aquello que le es *ajeno*, el ser humano logrará clarificar su entendimiento; comprender el valor relativo y circunstancial de todo aquello que en otro tiempo consideró como incommovible y necesario. Sólo quien ha realizado la experiencia del periplo por la *alteridad* y, por tanto, alcanzado una verdadera comprensión de la *diversidad* que caracteriza a la naturaleza, es quien puede juzgar en perspectiva, con una mirada más amplia. Tal ser humano, más cerca de Sócrates que de un párroco de aldea, puede representarse “las cosas según su justa medida”.

a| El juicio humano extrae una maravillosa claridad de la frecuentación del mundo. Estamos contraídos y apiñados en nosotros mismos, y nuestra vista no alcanza más allá de la nariz. Preguntaron a Sócrates de dónde era. No respondió “de Atenas”, sino “del mundo”. Él, que tenía la imaginación más llena y más extensa, abrazaba el universo como su ciudad, proyectaba sus conocimientos, su sociedad y sus afectos a todo el género humano, no como nosotros, que sólo miramos lo que tenemos debajo. Cuando las viñas se hielan en mi pueblo, mi párroco deduce la ira de Dios sobre la raza humana, y piensa que la sed debe adueñarse ya de los caníbales. Al ver nuestras guerras civiles, ¿quién no exclama que esta máquina se trastorna y que el día del juicio nos agarra por el pescuezo, sin reparar en que se han visto muchas cosas peores, y en que, mientras tanto, las diez mil partes del mundo no dejan de darse la buena vida?... c| Todos padecemos insensiblemente de este error -error de gran consecuencia y perjuicio-. a| Pero si alguien se representa, como en un cuadro, esta gran imagen de nuestra madre naturaleza en su entera majestad, si alguien lee en su rostro una variedad tan general y constante, si alguien se observa ahí dentro, y no a sí mismo, sino a todo un reino, como el trazo de una punta delgadísima, ése es el único que considera las cosas según su justa medida.⁹¹

El ensayista, ciudadano del mundo desde su adquisición de la ciudadanía de Roma en 1581, rescata una vez más esta vieja imagen del

Sócrates cosmopolita; de este particular hombre de entendimiento que supo ser capaz de posponer y subordinar cualquier vínculo nacional, político o religioso al vínculo común y universal. Despojado de las ataduras de la costumbre, desprovisto de las obligaciones civiles que lo obligan a sostenerse públicamente dentro de los márgenes de la religión heredada de Pierre Eyquem, Montaigne logra abrazar a un polaco como a un francés, pues entiende que, más allá de las máscaras culturales, existe entre los seres humanos un vínculo anterior. Pues “b| cada hombre comporta la forma entera de la condición humana”.⁹²

A diferencia de René Descartes, quien cincuenta años más tarde parece considerar de un modo negativo el que la experiencia del viaje pueda hacer a los hombres “extranjeros en su propio país”,⁹³ Montaigne entenderá que el periplo por la alteridad, lejos de alejar al aprendiz de un espacio geográfico, histórico y político específico, lo convertirá en un ciudadano del mundo, en un cosmopolita. Todo el orbe, con su natural diversidad, es el espejo en el que cada ser humano puede y debe mirarse para juzgarse en la perspectiva correcta. Y es gracias al viaje, en definitiva, que el discípulo será capaz de realizar ese extraordinario movimiento, arrancándose las anteojeras que la costumbre impone con sigilosa tiranía, y comprendiendo, finalmente, el mensaje de ese gran libro del mundo.

a| Este gran mundo, que algunos incluso multiplican como especies bajo un género, es el espejo en el que debemos mirarnos para conocernos como conviene. En suma, quiero que éste sea el libro de mi escolar. Tantos humores, sectas, juicios, opiniones, leyes y costumbres nos enseñan a juzgar sanamente los nuestros, y le enseñan a nuestro juicio a reconocer su imperfección y su flaqueza natural; cosa que no es pequeño aprendizaje.⁹⁴

⁹⁰ Cf. Navarro Reyes, Jesús, *La extrañeza de sí mismo, op.cit.*, pp. 193-194.

⁹¹ *Los ensayos*, I, 25, pp. 201-202.

⁹² *Ibid.*, III, 2, p. 1202.

⁹³ Descartes, René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Colihue, 2004, p. 11.

⁹⁴ *Los ensayos*, I, 25, p. 202.

4. Entre el llanto y la risa: Montaigne, Heráclito y Demócrito

A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado hacer explícita la particular actitud asumida frente al conflicto confesional por Michel de Montaigne, resaltado su cariz ambivalente. A partir de allí, hemos buscado mostrar que aun cuando Montaigne haya asumido una actitud *pública* de suma cautela, oponiéndose a las innovaciones políticas propiciadas por la Reforma, también parece haber sido capaz de abrirse a una infinidad de experiencias *privadas*; experiencias en las cuales el ensayo de la alteridad –moral, política, religiosa– será una de sus premisas cardinales.

En primer lugar, atendiendo a la *faz pública*, hemos intentado explicitar que la reticencia del ensayista a aceptar las novedades ofrecidas por la Reforma, lejos de hallarse cimentadas en consideraciones teológicas, o de asentarse en un juicio respecto del valor de verdad implicado en dichas novedades, se cimienta sobre motivos filosóficos y políticos. Montaigne posee plena consciencia de las perniciosas consecuencias prácticas que puede ocasionar una mutación en las leyes y las creencias heredadas, sobre todo a causa de la particular volubilidad del entendimiento humano, herramienta doble y maleable que puede adoptar las formas más diversas, siendo incapaz de dejar de “rodar incesantemente” una vez que ha abandonado su primera posición. Por tales motivos, el ensayista rehúye de las primicias que ofrecen al mundo los hugonotes –aunque también censure el fanatismo y dogmatismo de los miembros de la Liga católica–, echando mano de las herramientas que le brinda el escepticismo pirrónico, y decide mantenerse firme, sin dogmatizar, allí donde lo han depositado la herencia y la fortuna. Será católico, ciertamente, pero por los mismos motivos que es perigordino.

En segundo lugar, atendiendo al ámbito *privado*, hemos buscado resaltar el esfuerzo de Montaigne por mantener su entendimiento y su voluntad libre de aquellos grilletes a los que se sometía puertas afuera de su biblioteca y de su castillo, poniendo el énfasis en esa ética en la cual el ensayo de la alteridad se convertirá en un principio cardinal, y a partir de la que el reconocimiento de la diversidad, como rasgo propio y esencial que caracteriza al mundo natural –en el que se incluyen, claro, los hombres y su condición– devendrá su corolario. En este sentido, hemos intentado mostrar de qué modo la

experiencia del viaje –tanto intelectual como físico– adquiere una importancia notable a la hora de realizar ese ejercicio de desarraigo; ejercicio que no tiene otro fin que el de convertir a cada hombre en un ciudadano del mundo, y que se hace patente en el particular modo de enseñanza sugerido por el ensayista.

Indicado todo esto, digamos sólo una palabra más sobre la actitud intelectual de Montaigne. Parece posible afirmar que la posición política y pública asumida por el perigordino frente al conflicto confesional puede ubicarse un paso *más acá* de la abierta tolerancia, en tanto que el autor se muestra reticente a aceptar en el seno de una sociedad habituada al catolicismo las novedades de la Reforma. No obstante, y he ahí, quizás, el principal aporte del ensayista para pensar la cuestión, la actitud privada que éste parece haber asumido, y la ética del ensayo de la alteridad que la caracteriza, tal vez puedan permitirnos ubicar a nuestro autor un paso *más allá*. En efecto, si hemos de definir a la tolerancia como aquella actitud que nos permite soportar, incluso a regañadientes, aquellas opiniones y formas de ser que no podemos impedir, es claro que Montaigne no puede ser incluido entre sus partidarios. Por el contrario, lejos de experimentar la diferencia y la diversidad con un gesto adusto y turbado, a la manera en que parecen hacerlo muchos de sus contemporáneos, las experiencias y reflexiones que él mismo nos ofrece, tanto en sus *Essais* como en sus *Journal de voyage*, se encuentran animadas por un espíritu de jovialidad y alegría; son el reflejo de una escéptica y “honesta curiosidad por indagarlo todo”. El reflejo de un hombre que busca comprender la condición propia del mundo y de sí mismo, y se aleja, lo más que es posible, de aquel huraño semblante revelado por uno de los más ilustres filósofos presocráticos.

a| Demócrito y Heráclito fueron dos filósofos. El primero, encontrando vana y ridícula la condición humana, no aparecía en público sino con un semblante irónico y risueño; Heráclito, apiadado y compadecido de esa misma condición nuestra, tenía el semblante siempre triste, y los ojos llenos de lágrimas. Prefiero el primer humor.⁹⁵

Alejado de la actitud encarnada por Heráclito, Montaigne parece haberse lanzado a los caminos revelando un talante expresivamente

⁹⁵ *Los ensayos*, I, 50, p. 439.

democríteo. Y en tal sentido, quizás podríamos referir a nuestro ensayista un juicio similar al que Filippo Mignini dedica a Spinoza: el horizonte de la tolerancia práctica parece para él un ideal superado, en tanto y en cuanto “el amor al prójimo, realmente vivido, está más orientado a la gozosa edificación que a la melancólica soportación”.⁹⁶

⁹⁶ Mignini, Filippo, *op.cit.*, p. 126.

Bibliografía

- Billecoq, Alain, “Spinoza et l’idée de tolérance”, *Philosophique*, 1. Spinoza, 1998, pp. 122-142. En línea. Consultado el 11 junio 2015. URL: <http://philosophique.revues.org/269>
- Bodin, Jean, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, 1997 [1576].
- Brush, Craig, *Montaigne and Bayle. Variations on the theme of skepticism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965.
- Burke, Peter, *Montaigne*, Madrid, Editorial Alianza, 1985.
- Charron, Pierre, *De la sagesse*, Paris, Fayard, 1986 [1601].
- Curley, Edwin, “Skepticism and Toleration: the case of Montaigne” en *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, 2, 2005, pp. 1-33.
- Desan, Philippe, “Le libertinage des *Essais*” en *Montaigne Studies*, Volume XIX, Number 1-2: “Les libertins et Montaigne”, Chicago, The University of Chicago, 2007, pp. 17-28.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
- Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus. The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Frame, Donald, *Montaigne’s Discovery of Man. The humanization of a humanist*, New York, Columbia University Press, 1955.
- Horkheimer, Max, “Montaigne y la función del escepticismo” en *Historia, metafísica y escepticismo*, Barcelona, Altaya, 1995.
- Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, México, FCE, 2012.
- La Boétie, Étienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010 [1574].
- Lacouture, Jean, *Montaigne a caballo*, México, FCE, 1999.
- Langer, Ulrich, “Justice légale, diversité et changement des lois: de la tradition aristotélicienne à Montaigne” en *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, Janvier-Juin 2001, n° 21-22, pp. 223-232.
- Lipsio, Justo, *De la constancia*, Sevilla, Matías Clavijo, 1616 [1584].
- Llinàs Begón, Joan Lluís, “Modernidad y actualidad de Montaigne” en *Revista Tópicos*, 13, 2005, pp. 129-143.
- Maia Neto, José Raimundo, “O contexto religioso-político da contraposição

- entre pirronismo e academia na «Apologia de Raymond Sebond» en *Kriterion*, Belo Horizonte, 126, 2012, pp. 351-374.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada, 2008.
- Mignini, Filippo, “Spinoza, oltre l’idea di tolleranza?” en Sina, M. (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 163-197.
- Mignini, Filippo, “Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia?” en *NOMBRES. Revista de Filosofía*, Año IV, N° IV, 1994, pp. 111-143.
- Montaigne, Michel, *Los ensayos*, Barcelona, Editorial Acantilado, 2007 [1580].
- Montaigne, Michel, *Essais*, Paris, Éditions Gallimard, 2012 [1580], 3 vols.
- Navarro Reyes, Jesús, *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en los escritos de Michel de Montaigne*, Sevilla, Fénix Editora, 2005.
- Navarro Reyes, Jesús, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar*, Madrid, FCE, 2007.
- Naya, Emanuel, *Le vocabulaire des Sceptiques*, Paris, Ellipses, 2002.
- Oakeshott, Michael, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, FCE, 1998.
- Popkin, Richard, *The History of skepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 1994, 2 vols.
- Sexto Empírico, *Hipótiposis Pirrónicas*, Madrid, Akal/Clásica, 1996.
- Simard Delisle, Guillaume, *Spinoza et l’idée de tolérance*, Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Montréal, Université du Québec, 2010.
- Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*, México, FCE, 1993.
- Tatián, Diego, *Una introducción a Spinoza*, Buenos Aires, Quadrata, 2009.
- Taranto, Domenico, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del ‘600*, Milán, Franco Angeli, 1994.
- Tizziani, Manuel, *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad de Buenos Aires, 2015.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, México, Siglo XXI, 1991.
- Villey, Pierre, *Les sources et l’évolution des Essais de Montaigne*, Paris, Hachette, 1908, 2 vols.