

# “SÓLO SI DIOS QUIERE” LA VISIÓN RELIGIOSA DE MICHEL DE MONTAIGNE: EL FIDEÍSMO

James Andrés Pérez Montoya \*

*“Nuestra fe no la adquirimos nosotros,  
es un puro presente de la liberalidad de otro”<sup>1</sup>.*

## SÍNTESIS

*¿Es el escepticismo indisoluble de la religión? ¿Acaso la duda pone límites a la existencia de Dios, a su creencia o rechazo? Intentar responder a esta cuestión es la intención del siguiente acercamiento a la visión fideísta de Montaigne. Para tal efecto en primer lugar se hará una tentativa del problema de la regla de fe que causó tanto estruendo en la época de la Reforma. En segundo lugar se abordará el ámbito de la tradición como aquella instancia que da plenitud a las creencias infundadas y que tiene su lugar propio dentro del escepticismo del pensador francés. Por último analizaremos la propuesta fideísta, su estrecho vínculo con el nominalismo y su relación con el escepticismo.*

**DESCRIPTORES:** *escepticismo, nominalismo, fideísmo.*

## ABSTRACT

*Is skepticism inseparable from religion? Is it, perhaps that the doubt limits the existence of God, to its belief or rejection? Responding to this issue is the intention of the following approach to the fideist vision of Montaigne. To do so and as a first stage, an attempt will be done to the problem of the faith rule that caused such a noise at the time of the Reformation. Secondly the scope of the tradition will be treated as the instance which gives fullness to the unfounded beliefs and that has its own place within the skepticism of the french thinker. Finally, we will analyze the fideist proposal, its narrow bond with nominalism and its relation with skepticism.*

**DESCRIPTORS:** *skepticism, nominalism, fideism.*

\* Licenciado en Filosofía. Profesor Catedrático Universidad Católica Popular del Risaralda. japemo@ucpr.edu.co  
Recepción del Artículo: 25 de Abril de 2007. Aceptación del Artículo por el Comité Editorial: 29 de Mayo de 2007.

1 E. II, Apología de Raimundo Sabunde. p. 210. Nuestras referencias a los *Ensayos* son tomadas de: Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Tomos II y III. Traducción de María Dolores Picazo y Almudena Montojo. Altaya, Madrid, 1995. Las citas del Tomo I son tomadas de Montaigne, Michel de, *Ensayos*, Traducción de Almudena Montojo. Cátedra, Madrid, 2003. Para efectos prácticos, en adelante, todas las citas de Montaigne constarán de las siglas I, II, o III, haciendo referencia al tomo, y seguidamente el número de página. En los *Ensayos* existen muchas cosas nombradas y no desarrolladas (unas más que otras). Se encuentran vestigios de su pensamiento en Hume, frente a la cuestión de que no se puedan hacer inferencias seguras sobre acontecimientos que aún no han llegado. Lo que Hume ha llegado a denominar el escepticismo frente a lo no observado. Nietzsche valora su visión contextualista, según la cual una verdad depende de un entorno determinado; de que no existe una moral universalmente válida y objetiva y de que la mayor parte de los problemas del mundo son cuestiones gramaticales. Montaigne fue muy leído por Pascal, Descartes, Voltaire, Foucault. Según opinión de Brunschvicg (Citado por Martínez, 1956, LVI): “Los *Ensayos* representan un esfuerzo hacia la disciplina del ocio”, además de que: “Es posible extraer de los *Ensayos* pensamientos que la filosofía ha utilizado posteriormente desde Locke hasta Kant, desde Bacon hasta Bergson y de las que Montaigne tuvo ya más que el presentimiento” Los *Ensayos* de Montaigne se constituyen bajo la forma de un ejercicio filosófico donde sus planteamientos dejan de ser un sistema integrado donde todo está concatenado. La naturaleza del ensayo es contingente, asistemático y coherente con “la ontología de la incertidumbre”. La categoría epistemológica que ordena el ensayo es contingente: el aparente desorden es un orden, el escepticismo lo libera del orden. Por esta razón el estilo de escritura es consecuente con el escepticismo.

El tema de la religión es de una envergadura tal, que no ha existido pensador que no haya detenido sus cavilaciones en los asuntos de la divinidad. Se podría pensar que una postura escéptica<sup>2</sup> necesariamente entra en litigio con la creencia en Dios. Montaigne (1533-1592) arremete contra la razón humana en cuanto ésta intenta trasegar los mismos caminos que la fe. Surge el interrogante ¿cómo el hombre puede conocer a Dios? Pregunta capital que fue central en los debates teológicos de la Edad Media y que en el Renacimiento no perdió relevancia ¿acaso preguntar por Dios es preguntar por el hombre?; ¿entender al hombre es entender a Dios y/o viceversa?

La visión del hombre para Montaigne tiene su peculiar valoración. No existe algo llamado universalmente hombre en el sentido que sea esencial a todos y a cada uno de por sí. No existe un hombre universal para que sea imitado en cada caso particular. Definiciones como “ser racional por excelencia”, “animal

político”, o atribuciones de que el hombre es la cúspide de la creación y el tributario de la verdad son sólo falacias. Para poder definir al hombre es necesario diferenciar lo que vemos de los hombres, pero si lo que vemos son sólo apariencias no podemos entonces atrapar la esencialidad de los hombres en sentido universal. En el criterio Aristotélico la definición debe atrapar la esencia de lo definido, para Montaigne existe una diferencia abismal entre una definición y una descripción; por lo tanto el hombre es indefinible. En el ensayo *De la experiencia* se advierte que el problema de la definición es sólo “*cuestión de palabras*” y que por lo regular se cambia “*una palabra por otra, a menudo menos conocida*”. La duda al final será la que resguarde la disputa sobre la tan cacareada definición de hombre: “*Sé mejor lo que es un hombre que un animal o un mortal o un ser racional. Para satisfacer una duda, ofrénceme tres: es la cabeza de la hidra*” (III, 343). Esta imposibilidad de definir al hombre es la imposibilidad de definir las criaturas (otras cosas).

2 Escepticismo deriva de la raíz griega *skopéo* (observar, mirar), o *skepsis*, que designa la actividad de examinar atentamente con el espíritu. Sexto Empírico (1991, 7) aduce que los escépticos son aquellos “que están abiertos a cualquier forma de pensamiento sin aferrarse a ninguna”. En los *Esbozos pirrónicos* se postula que todo el que busca el saber concluye en alguna de estas tres cuestiones: o bien que ha encontrado la verdad (que puede decir algo) o que no puede hallarse (que no se puede decir nada) o que sigue buscando (que suspende el juicio porque no puede afirmar ni negar algo sobre algo). El dogmático, el escéptico académico y el pirrónico corresponderían en orden a estas tres cuestiones. Montaigne quiere buscar - busca cuando quiere - pero no sabe si va a encontrar. El buscar no tiene meta, se busca sin saber que se busca, ese es el itinerario a seguir “[...] Sé muy bien de lo que huyo más no sé lo que busco” (III, 226). El escepticismo de Montaigne no es absoluto: brota de la desilusión sufrida por la incapacidad de la razón y en reacción al excesivo racionalismo imperante en las doctrinas dogmáticas. No se constituye, por tanto, como un escepticismo estólido, sino como una inminente búsqueda donde la reflexión y la duda trasegan caminos paralelos. Éste, además, funciona de manera negativa porque rechaza toda dogmatización. Su ejercicio escéptico no conlleva al planteamiento de algún sistema; por el contrario, ese ejercicio le sirve para destruir unos modelos y crear otros, que tarde o temprano se desmoronarán nuevamente. Por esto no pertenece a ninguna escuela, ninguna secta, no se compromete con ningún dogma. De aquí que Montaigne tome distancia del prejuicio y de las valoraciones arbitrarias, porque en cierto sentido se ha liberado de las presiones canónicas y de los sistemas filosóficos cerrados.

Cuando en la *Apología de Raimunde Sabunde*<sup>3</sup> Montaigne elabora una extensiva comparación con los animales, lo hace principalmente para inferir que éstos pueden - o más bien cabe la posibilidad - poseer una razón que tal vez nosotros no podemos comprender. Cita numerosos ejemplos tomados principalmente de Plutarco y otros autores antiguos sobre animales que al parecer poseen cierta instrucción y meditación; uno de tantos es el del zorro de Tracia que es capaz de apercibirse qué parte del hielo es muy frágil para soportar el peso de un hombre y lo hace por medio de raciocinios: si algo se mueve y hace intenso ruido es porque el hielo es de poco espesor; de lo contrario es porque el agua está más profunda y por tanto el hielo más ancho, y así el zorro guía al hombre a través del gélido terreno. Lo mismo hace al comparar el lenguaje de los animales, sus formas de procreación, sus disputas, sus maneras de construir aposentos; en fin, toda una gama de relaciones que nosotros desconocemos. Para nosotros ellos son bestias, quién sabe si nosotros lo seamos para ellos, también “*cuando juego con mi gata, ¿quién sabe si no me*

*utiliza ella para pasar el rato más que yo a ella?*”. Además, “*ese defecto que impide la comunicación y nosotros, ¿por qué no ha de ser nuestro tanto como suyo?*” (II, 150) No es que Montaigne creyese en efecto que los animales razonan. La comparación que hace del hombre con los animales, tiene como eje capital desmontar esa supuesta razón y esa vanidad humana, y en esa analogía con las bestias se llega a la conclusión de que no hay un argumento que tenga la razón (la verdad, el criterio) para afirmar que los animales no posean razón. Montaigne ataca a ese hombre que presume de su poder sobre las demás criaturas y lo inscribe bajo un mismo nivel de valoración sobre todas ellas: “*No estamos ni por encima ni por debajo del resto [...] hay alguna diferencia, hay ordenes y grados; más bajo el aspecto de una misma naturaleza*” (II, 158). Si existe algo común al hombre es sólo su condición; todos poseen las mismas pasiones, unos se guían por la cólera, otros por la envidia, la bondad, la gula; otros por instinto. Zapatero y rey, filósofo y albañil, damas y clérigos poseen el mismo esquema pasional; lo que difiere a unos de otros es que una pasión se incrusta más que otra.

3 Sería impreciso aquí tocar las implicaciones que la *Apología de Raimundo Sabunde* tiene en el pensamiento de Montaigne. Este ensayo, que es por lo demás el más extenso de su obra, constituye según muchos estudiosos uno de los más elaborados textos filosóficos del Renacimiento. Según Cassirer (1986, 197): “No es que este capítulo [...] encierre, como a veces se ha dicho, el meollo y el contenido de toda la filosofía y de toda la concepción de la vida y del mundo 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”.

Una idea parecida se puede encontrar en una figura no menos importante que Montaigne, Erasmo de Rotterdam (1469-1536). Similar en el sentido que al igual que el creador de los *Ensayos*, realiza una crítica al hombre y a sus posibles aspiraciones de magnificencia frente al mundo natural y al conocimiento de Dios. Erasmo se burla del hombre como el viejo Demócrito, aunque se necesitarían tal vez mil Demócritos para abarcar tal séquito de necios: “*Son increíbles los trastornos y las catástrofes que suscita un animalito tan ruin, de tan corta vida, porque a veces basta una batalla, o el azote de una epidemia, para arrebatar y aniquilar en un instante a millares de ellos?*” (Erasmo de Rotterdam, 1977, 167). Es claro que Erasmo se refiere a los disturbios doctrinales especialmente teológicos, que estaban desencadenando en esos momentos luchas de religión, unida a una plaga que estaba enrareciendo aún más el ambiente. Montaigne dice al respecto: “*Y es el caso que lo que me parece traer tanto desorden a nuestras consciencias, en todos estos disturbios de la religión en los que estamos, es ese sentirse dispensados de la fe por parte de los católicos?*” (I, 240). En cuanto a la peste: “*Vime atacado dentro y fuera de mi casa por una peste, más vehementemente que cualquier otra?*” (III, 317).

Pero Erasmo no es un escéptico, hace uso de un escepticismo para despojar a esa criatura humana de sus atribuciones indubitables, o como lo señala Popkin, Erasmo realiza una defensa escéptica de la fe. En su litigio con los filósofos admite que: “*No conocen nada con certeza, como lo demuestran palmariamente las interminables disputas que mantienen entre sí acerca de cualquier cosa. No saben absolutamente nada y pretenden saberlo todo?*” (Erasmo de Rotterdam, 1977, 180)<sup>4</sup>.

Martín Lutero (1483-1546), otra figura no menos representativa del Renacimiento y del auge del Protestantismo, encarnaría el lado opuesto de Erasmo. Si éste es el reconciliador pasivo, pues aunque ataca no quiere destruir; aquél es el martillo sobre el yunque que desea reformar la Iglesia desde dentro. Sus noventa y cinco tesis que dirigió a los obispos y al papado no buscan otra cosa que delatar los abusos que éstos han infringido al Cristianismo. La Reforma en términos generales para Lutero significa la apropiación de una sola verdad, aquella que la fe revela y le impone a su razón, fuera de toda regla exterior, incluso de toda norma, incluso de toda razón. En este sentido Lutero es un fideísta, ya que separa fe y razón y

4 Erasmo no obstante acata los postulados eclesiásticos, y condena los abusos de los reformadores; distingue el abuso del uso. Su espíritu no es el de lucha acérrima como el de Lutero sino el más cabal encuentro con la Iglesia. Prefiere la ignorancia, precisamente ese “no saber” que San Pablo predica en sus Epístolas, a esas lucubraciones que llevan al disparate total y al enfrentamiento. Prefiere el buen cristiano al teólogo enardecido y anclado en su claustro intentando descifrar lo divino. Su finalidad es la de mantener una Iglesia en equilibrio y armonía.

crea que por medios puramente racionales no podemos llegar a conocer a Dios: *“in nobis sine nobis”*, Dios actúa en nosotros sin nosotros. Para Montaigne es casi lo mismo, pero con el baluarte escéptico que lo impregna: si Dios actúa en mí, ni siquiera eso es aprehensible. La fe es una gracia divina que llega por intersección de la gracia de Dios, pero no se puede saber nada de esto: el hombre accede a Dios “sólo si Dios quiere”.

Se puede entrever que entre Lutero, los demás reformadores y Montaigne, existen ciertas afinidades, pero éstas son nimias si se consideran las diferencias. De cierta manera tendrías que aducir qué se entiende por Reforma o movimiento protestante. En primer lugar, si lo definimos como todo un conjunto de señalamientos que quieren objetar la tradición católica del momento por ser su manera particular de moverse no apropiada o como Lutero diría impía por no estar en consonancia con la añeja tradición, entonces en este sentido Montaigne no podría ser etiquetado como protestante. Al contrario, no quiere desvirtuar la tradición, quiere ante todo que se sostenga. Lo que teme es que las cosas se compliquen más de lo que están y por ello tiende a pensar que es más sabio dejar las cosas tal y

como son. Era preferible mantener incluso con sus yerros la legítima religión de su país, al igual que las políticas de estado. Estas son sus palabras: *“Me disgusta la novedad, cualquiera que sea la apariencia que presente; y motivos tengo, pues he visto consecuencias muy perjudiciales. La que nos abrumba [la Reforma] desde hace tantos años, no ha hecho todo, mas podemos decir, con razón, que ha provocado y engendrado todo por casualidad, incluso los males y la ruina que padecemos desde entonces sin ella y contra ella; a ella debemos culpar”* (I, 170).

Si en segundo lugar, pensásemos que ser reformador consiste en argumentar que bajo el mandato de la razón no podemos juzgar las cosas divinas, o más concretamente si excluimos la razón de la fe, en este sentido tanto Lutero como Montaigne estarían bajo el mismo aposento doctrinal. Pero Montaigne está teñido de escepticismo y Lutero ve que un esquema escéptico implica una falta total de fe en Dios. Como lo ha señalado Horkheimer (1995, 150-151) en dos aspectos capitales coinciden el protestantismo y el escepticismo: *“En negarnos la posibilidad de reconocer en el mundo un orden razonable”* y en que el ataque de Lutero contra la razón, *“no se distingue de la ironía escéptica más que por lo rudo de la expresión”*.

Montaigne arremete contra la razón humana, esa que se aviene muy bien con la vanidad y que intenta abarcar la generalidad de los saberes. El deseo de conocer más allá de los límites, y la curiosidad que es la espina de toque para salirse de los paradigmas constituyen las fuentes del infortunio: “*La vanidad y la curiosidad son los dos azotes de nuestra alma. Ésta nos empuja a meter la nariz en todo y aquella nos impide dejar nada irresuelto e indeciso*” (I, 241). Se pueden rastrear estas tendencias antirracionales en San Pablo, siguiendo con San Agustín hasta llegar a Ockam, para quienes la sabiduría es la que desubica al hombre y le hace tambalear su fe. Erasmo (1977, 268) sintetiza esto muy bien: “*Parece evidente que la religión cristiana guarda cierta afinidad con la necedad [no saber] y se aviene muy poco con la sabiduría*” El pecado de Adán fue salirse de los límites propuestos por Dios, buscar el conocimiento incitado por el afán de conocer: “*Los cristianos saben de manera particular que la curiosidad es un mal natural y original del hombre. El cuidado por crecer en sabiduría y en ciencia fue la ruina primera del género humano [...]*” (II, 207). Según Montaigne, el empleo de los medios naturales que nos ha dado Dios son muy loables para dedicar el tiempo en su estudio, pero sobre todo con cautela y entrega; sin pensar en ningún momento que podamos descubrirlo: “*No hay duda*

*de que es el empleo más honorable que podríamos darles, y que no hay otra ocupación ni otro propósito más digno de un hombre cristiano, que intentar, mediante todos sus estudios y pensamientos, embellecer, extender y ampliar la verdad de sus creencias*” (II, 135).

Pero existe otro uso de la razón que es la artífice de la brutalidad y la infamia: aquel uso que sirve para maltratar. Porque Montaigne detesta la crueldad: “[...] *Odio cruelmente la crueldad y por naturaleza y por juicio, como el peor de todos los vicios*” (II, 122). En el ensayo *De los caníbales* señala que torturar para luego matar como hacen los Europeos y los nuevos inquisidores es incluso más cruel que matar y luego cocinar como practicaban algunas tribus de las tierras nuevas. El dolor infligido a los demás, con el único motivo de causar dolor y agonía es un mal que parece más aterrador que la muerte misma. “*Todo lo que está más allá de la simple muerte, pareceme pura crueldad*” (II, 454). Bien alejado está de las prácticas de su tiempo, ya que, en la ética escolástica, la crueldad no forma parte siquiera de los siete pecados capitales. Además, preconiza, si no una ferviente, por lo menos sí una vida sosegada, tranquila y placentera, un poco al estilo epicúreo. Su lineamiento hedonista forma parte a su manera de la ética donde vivir conforme a la naturaleza y según la

condición humana resultan más provechosas para el buen trasegar por la existencia, alejadas de las herramientas artificiales que los hombres de su tiempo han construido para añadir sólo dolor y sufrimiento.

Mas, no sólo está en contra de la cadena que aprieta y la espada que penetra. Esa es una lucha corporal. Existe otra riña que aunque aparenta no ser perversa ha degenerado en guerras: el escrutinio sobre el significado del contenido de las Sagradas Escrituras. Montaigne absorbe la Biblia toda entera; su problema no es el libro sagrado sino lo que los hombres piensan que se pueda encontrar allí. El Perigordiano no cree que Dios se pueda encontrar en esos comentarios que se hacen de las Escrituras; esas pesquisas hermenéuticas sólo llevan al desorden, un comentario suscita otro y luego es reemplazado por otro que sufrirá tarde o temprano una nueva valoración, de aquí que diga: “La mayor parte de los motivos de los disturbios del mundo son cuestión de gramática” (II, 245) refiriéndose a esa pequeña referencia Bíblica que reza *hoc est corpus meum* “éste es mi cuerpo” muy distinto de “esté en mi cuerpo”. La sola tilde, figura frívola y minúscula, cambia significativamente la acepción y da cabida a otras interpretaciones. Lutero

es conforme a la idea de la traducción de las Sagradas Escrituras, su osada meta es difundir el evangelio. La Iglesia también quiere difundir el dogma, de eso no cabe duda, pues hasta esas alejadas costas de las que hasta hace poco se tenía noticia ya empiezan a conocer esa cruz que los europeos llevaban a sus espaldas. Pero Lutero ahonda temerariamente aún más; su intención es poner el texto Bíblico al alcance de todos, pues éste constituye el verdadero garante de la autoridad en materia religiosa, y que cada cual pueda encontrar en ella la verdad de la revelación, lo que equivaldría a que: “Cada quien podría apelar a su propia conciencia, y afirmar que lo que parecía verdadero era verdadero”. Y si ciertos pasajes no pueden interpretarse y son confusos: “No es culpa de la Escritura, sino de la ceguera de aquéllos que no desean conocer las verdades reveladas” (Popkin, 1979, 26-29). Parece ser que Montaigne (II, 133), intuyó que esta prerrogativa de Lutero sólo llevaría a la incertidumbre: “[...] Ya que el vulgo, careciendo de juzgar las cosas en sí mismas, dejándose llevar por el azar y las apariencias, una vez que le han puesto en la mano la osadía de despreciar y enjuiciar las ideas que había reverenciado en extremo [...] entrega enseguida y fácilmente a la misma incertidumbre todos los demás puntos de su fe”. Montaigne quien conocía el problema del criterio<sup>5</sup> que ya los pirrónicos

5 En síntesis el problema del criterio es éste: “Para decidir la disputa que ha surgido acerca del criterio, debemos poseer un criterio aceptado por el cual podamos juzgar la disputa; y para poseer un criterio aceptado primero debe decidirse la disputa acerca del criterio. Y cuando la discusión queda reducida así a una forma de razonamiento circular [...] el criterio por otro criterio, los obligamos a regresar *ad infinitum*”. (Popkin, 1979, 25) Ver: (Sexto Empírico, 1991, 49).

habían analizado, puntualiza que el acceso al texto Bíblico y su interpretación particular podría llevar en última instancia a la certidumbre subjetiva, ya que el individuo “[se propone] a partir de ese momento no aceptar nada sin interponer su criterio y prestar su particular consentimiento”. Al contrario creyó que había mucho más riesgo que provecho en las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas: “Creo [...] que la libertad de cada cual de dispensar palabra tan religiosa e importante en tantas clases de idiomas, encierra mayor peligro que utilidad [...] La iglesia universal no tiene otro juicio más arduo que hacer ni más solemne. Platicando y hablando, la interpretación es vaga, libre, mutable y sólo de una parte; así, no es lo mismo [además el estudio de la Biblia] No es estudio para cualquiera [...] ¡extrañas gentes las que creen haberla puesto al alcance del pueblo por haberla puesto en lenguaje popular!” (I, 388) <sup>6</sup>.

Para Montaigne el escepticismo es indisociable de la religión, no congratula todo lo que la Iglesia realiza, pero no la desacredita tajantemente. Ve, al igual que Pascal un poco más adelante que aun con todos los desaciertos y yerros que la Iglesia ha cometido, no por ello esta institución deja de ser boticaria de la tradición y de los emblemas en pos del arraigo del Cristianismo; en todo

caso “más vale diablo por viejo que por diablo”. Pascal (1984, 278) dice en un tono menos populero: “Si la antigua Iglesia estaba en el error, la Iglesia humana hubiera caído. Aun cuando estuviera hoy en el error, no sería lo mismo: porque tiene siempre la máxima superior de la tradición, de la mano de la antigua Iglesia; y así esta sumisión y esta conformidad a la antigua Iglesia prevalece y corrige todo”. Empero, según Montaigne (II, 140), faltaría un pequeño desliz en el entramado de la historia de los acontecimientos para situarnos en otra casta, bajo otras leyes, tiranías; bajo otro tipo de climas y morales, en fin bajo otro tipo de religión. “Somos cristianos por los mismos motivos que perigordinos y alemanes”. Según Cassirer (1986, 212): “La fe, que debiéramos recibir por la inspiración directa de Dios, se hallaba determinada en realidad por el azar del nacimiento, por el capricho del espíritu de partido y por las ventajas del momento”.

La religión a la que está Montaigne adherido sin estarlo plenamente; algo así como una “adhesión condicionada” no es la única ni la más verdadera, en las líneas de los *Ensayos* se descubre. En *De los caníbales*, advierte que aquellos indios recién descubiertos tienen su religión propia, y parece que les funciona. La denodada empresa de sus congéneres es hacer cambiar

<sup>6</sup> Erasmo (1977, 193) señala también, en una tónica muy cercana a Montaigne que los teólogos: “Son felices cuando moldean y remoldean a su antojo los pasajes más abstractos de la Escritura como si fueran de blanda cera; cuando pretenden que sus conclusiones [...] se las tenga por superiores [...] y se prefieran aun a los decretos pontificios”.



de opinión a esos indios, forzarlos indebidamente a que se sometían a sus cultos porque ahí está la salvación. Villana empresa que se forja a costa de los más viles vicios. Montaigne (II, 139) lo pone de manifiesto: “No hay otra hostilidad más excelente que la cristiana. Nuestro celo hace maravillas cuando secunde nuestra inclinación al odio, a la crueldad, a la ambición, a la avaricia, a la denigración, a la rebelión [...]

Nuestra religión está hecha para extirpar los vicios; mas los encubre, alimenta e incita”.

En el ensayo De la fisonomía se nos presenta un Montaigne ambiguo, aunque parece que toma partido: “La situación de mi casa y el trato con los hombres de mi vecindad presentaban mi vida con un aspecto [Protestante] y mis actos con otro [católico]” (III, 312-313). En cuestiones religiosas sométese a la religión de su Estado tal y como es, pues no es decoroso “permanecer indeciso y ambiguo [...] en las agitaciones del propio país y en una división pública” unas líneas atrás nos decía que seguirá “en el buen

partido hasta la hoguera, mas exclusivamente [si puede]” (III, 12). En el ensayo De las oraciones del libro primero se nos revela un Montaigne piadoso y dispuesto a las ordenanzas de su religión. Asume el Paternoster como una de esas plegarias que reza con ahínco y entrega para todas las circunstancias de la vida: “[...] Pues, ciertamente, dice todo

lo necesario y es muy apropiada para toda ocasión. Es la única plegaria que siempre utilizo y repítola en vez de cambiar” (I, 385). No debe confundirse a Montaigne como un idolatra o un fanático. Su prudente licitud en cuestiones religiosas comulgan con su mismo ac-

tuar, citando una anécdota nos cuenta: “He visto cómo un grande [Enrique III] perjudicaba la reputación de su religión, por ir en su religiosidad más allá que cualquier otro ejemplo de los hombres de su clase” (I, 258). Montaigne repudia esos alardes de entrega total a la religión de algunos católicos. También le chocan aquellos que sólo



ostentan de piadosos y se ufanan de ello; mientras que en la realidad conviven con sus vicios; o aquellos otros que buscan a Dios sólo por su condición presente, a costa de prestamos y pedidos; sólo favores divinos y nada de leal devoción o como nos dice: “*Los vicios en su momento y Dios en el suyo, como por compensación y componenda*” (I, 386).

Montaigne nació en el seno de su religión y murió con todos los atuendos cristianamente: no podía prescindirse de escuchar la última ceremonia y de recibir la última bendición. Asistía a la eucaristía como era la habitual costumbre y se signaba antes y después de comer pescado, una de las exquisiteces que más agradaban a su paladar: “*Durante su visita a Roma, según nos informa su diario de viaje, asistió con gusto a los sermones de cuaresma, y, como cualquier otro peregrino, fue a ver las reliquias [...] también hizo una visita a la Santa casa de Loreto, uno de los santuarios católicos más importantes de la época, y gasto cincuenta ecus, suma nada despreciable en imágenes y velas*” (Burke, 1983, 32). Pero Montaigne no era un católico corriente, o según la expresión de Sáenz Hayes, era “un católico *sui generis*”. Sus puntos de vista sobre ciertos tópicos de su religión natal podían ser considerados, si se los observaba minuciosamente, ciertamente heréticos. Cuando la inquisición empezaba a hacer de lo

suyo un eslabón de sacrílegas matanzas, condenaba tajantemente que una persona fuera a parar a la hoguera sólo por efímeras sospechas. También le parecía un poco absurdo que se creyese en los milagros, argumentando que todo acontecimiento que es de difícil discernimiento, al no poder los hombres explicarlo lo atribuían a alguna intervención divina que modificaba los acontecimientos: “*La posición de Montaigne era de que los milagros dependen de nuestra ignorancia de la naturaleza, y no de la naturaleza misma*” (Burke, 1983, 33). Aunque juzga también que no hay que creer de repente, ni negar súbitamente. Esto tiene que ver con su carácter de investigador. De todas formas, a costa de sus diferencias con la iglesia mantuvo conexiones con ella, quienes, tal vez, a falta de interpretación sólo hicieron breves comentarios a su obra, entre las que se cita que da mayor hincapié a la “Fortuna” que a los dictámenes de la providencia en los avatares de la existencia. De todas formas dispuso a libre escrutinio de la autoridad eclesiástica sus páginas, y aceptó de buen talante las críticas que se hicieron, pero no las cambió. Estuvo siempre dispuesto a no declarar nada en contra de la Iglesia católica, y que si por algún fortuito razonamiento obtuso llegase a estar en disonancia contra las ordenanzas clericales sería por “*ignorancia o inadvertencia*”. En todo caso: “[...] *Sométolas*

*al juicio de aquellos a quienes toca regir no sólo mis actos y mis escritos sino también mis pensamientos [...] Y por lo tanto, someténdome siempre a la autoridad de su censura que todo lo puede sobre mí [...]"* (I, 384-385). *“Daba así Montaigne pública aquiescencia al derecho de la iglesia a controlar el pensamiento, así como a la disposición de alma recomendada por San Ignacio en sus ejercicios espirituales (1548): ‘creeré que es negro el objeto que yo veo blanco, si ésa fuera la decisión de la jerarquía de la Iglesia’. Después de todo, los escépticos sabían que no podía fiarse uno de los sentidos”* (Burke, 1983, 33).

Son copiosas las presentaciones que se han hecho de Montaigne en torno a su postura religiosa. Algunos lo presentan como católico o cristiano total o medianamente, otros lo tachan de insincero e incrédulo y podrían darse otras tentativas de catalogarlo. De todas formas si una cosa es cierta es que rehusa el ateísmo y lo condena como una idea digna de reproche: *“Siendo el ateísmo idea desnaturalizada y monstruosa, complicada también y difícil de establecer en la mente humana [...]"* (II, 141).

El pensamiento religioso de Montaigne está estrechamente vinculado con el fideísmo. En términos generales el fideísmo consiste en aquella posición que respecto de la existencia de Dios y de las doctrinas esenciales de la religión sostiene que no es posible obtener, ni sería necesario, una demostración racional; por el contrario, es suficiente su aceptación mediante la fe. A este respecto Montaigne (II, 135) nos dice: *“Sólo la fe abraza con determinación y seguridad los altos misterios de nuestra religión”*. La determinación y la supuesta confiabilidad de la razón nada tienen que añadir a la fe. Las verdades metafísicas y religiosas son inaccesibles a la razón; la fe trasiega por otros rumbos y se sostiene por ella misma por intermedio de lo divino; aunque tal acceso de lo divino es incomprensible. Además, difiere de otros fideístas contemporáneos, aunque la mayor parte de ellos siguen un lineamiento ockhamista<sup>7</sup> al escindir fe y razón, postulan sin embargo algunas atribuciones a Dios. En el caso de Lutero se piensa que Dios ha he-

7 Si en el Medioevo, siguiendo la visión Tomista, Dios tiene en su esencia las formas substanciales, y a través de la razón podemos descifrar su contenido, la visión nominalista postulará que de Dios no podremos predicar nada, pues siendo Dios infinito y el hombre criatura frívola contingente y limitada, éste no podrá acceder a Dios. Ockam con el nominalismo empieza una ruptura al establecer opuestamente a Tomas de Aquino que la fe no es ya objeto de reflexión y que las formas universales quedan subsumidas bajo los particulares. Según Ockam: *“La realidad del universal es contradictoria y debe excluirse de manera total y radical. La realidad es esencialmente individual. Los universales son nombres y no una realidad y tampoco poseen un fundamento en ella”*, (Citado por: Reale y Antiseri, T. I, 1992, 537). Aunque no se encuentran en los *Ensayos* referencias explícitas de Ockham, es posible conjeturar que la visión nominalista permeaba el ambiente erudito de la época de Montaigne, al respecto el autor dice: *“Existe el nombre y la cosa; el nombre es una voz que expresa y significa la cosa, el nombre no es una parte de la cosa, ni de la substancia; es algo ajeno unido a la cosa y fuera de sí”*, (II, 360). Burke (1983, 32) señala que: *“Las ideas de Ockam fueron bien conocidas en el siglo XVI [y] es probable que hicieran que el antiguo escepticismo resultará un tanto más fácil de aceptar cuando fue redescubierto [...] es también probable que los antiguos escépticos fuesen contemplados a través del cristal occamista”*.

cho al hombre pero ha infringido y puesto límites a su libertad. Pero Montaigne fundamenta su fideísmo a partir de ciertas consideraciones que los pirrónicos habían elaborado, como el respeto por las tradiciones del país y la subordinación a todas las costumbres presentes.

Desde la aparición del cristianismo, la relación entre la razón y la fe ha conocido momentos de tensión, controversias, y ha habido encuentros y desencuentros, unas veces por desprecio hacia el saber “racional”, considerado como el gran obstáculo para la fe, y otras, por haber dado mucho crédito a la razón de tal modo que fue vista como la única luz capaz de orientar la vida humana. San Justino (100-166 d.c.) y los teólogos alejandrinos, como Clemente (150-214 d.c.) y Orígenes (185-254 d.c.), buscaron la armonía y el equilibrio entre razón y fe. San Agustín (354-430 d.c.) defendió la hermandad entre razón y fe con su *intellige ut credas, crede ut intelligas* “entiende para creer y cree para entender”. Visto de esta forma San Agustín no encaja dentro de la doctrina fideísta, justamente porque la razón tiene concurso en la fe, aunque Montaigne comparte la expresión del santo “*A Dios le conoce mejor quien no intenta conocerlo*”. Según Defezzi (2000, 266-268): “*El fideísmo se ha movido siempre entre dos extre-*

*mos: el agustiniano credo ut intelligam y el tertuliano credo quia impossibile. En el primer caso, la razón jugaría un papel auxiliar a la fe aclarando cuál debe ser su objeto, siendo además la fe aquella instancia que da completud y satisfacción a la propia razón: este sería el caso, por ejemplo, del fideísmo de Agustín de Hipona, Guillermo de Ockham, Michel de Montaigne, Blaise Pascal o Immanuel Kant. Por el contrario, dentro de la segunda opción, razón y fe se encontrarían en una relación antitética*”.

Según Popkin (1979, 19), el punto de vista de San Agustín muestra que: “*Pueden darse razones de la fe después de que la hemos aceptado, y de que razones que pueden producir la fe pueden darse antes de la aceptación de la fe, pero no demuestran la verdad de lo que se cree*”. En el caso de Montaigne, discrepo de la opinión de Defezzi y comparto la opinión del padre Julien-Eymard d Angers, citado por Popkin (1979, 19-20), para quien el fideísmo: “*Debe limitarse a quienes niegan a la razón todo papel o función en la búsqueda de la verdad, antes y después de la aceptación de la fe*”.

Cuando Guillermo de Ockham (1295-1350) figura capital en el origen del fideísmo, propugnó que la revelación y la fe son inaccesibles al entendimiento humano y, por lo mismo, hay que separar el saber del creer, ya la razón nada tenía que ver

con la revelación y la fe. Los griegos siempre se movieron en el ámbito de la filosofía y la razón y la Edad Media se movió en el ámbito de la teología y la fe. Pero los medievales absorbieron la tradición pagana y le imprimieron nuevos matices; se hizo de Séneca y de Platón hombres cristianos. Pero también surge un desconcertante estado en los monjes monásticos propiciado por dos lecturas diferentes: el griego ama el saber y lo busca, pero el evangelio promulga el no saber, porque los hombres “*profesando ser sabios, se hicieron necios*” (Romanos, I, 22). ¿Qué ocurrió entonces? El deseo de saber aun a costa de la fe o el deseo de salvación por medio de la fe aun a costa de la razón fue creando la separación entre filosofía y teología; entre razón y fe, que llegaron a formar parte también de la problemática de la Europa Renacentista. O sea, que aunque la Edad Media no bifurcó saber y fe como lo haría en sus postrimerías Ockam, si desarrollo un “elogio al no saber” pero este no se esfumó totalmente en los principios del Renacimiento, de hecho Nicolas de Cusa (1401-1464) proclamará que acerca de Dios sólo tenemos una *docta ignorantia*. Para Montaigne, las épocas y los espíritus que se jactan del conocimiento sólo expresan a Dios más bien con conceptos y demostraciones. Dios es cuestión de fe y

no un concepto seco y turbio, pues los mismos conceptos varían: una cosa es Dios y otra muy distinta lo que los hombres piensan que es Dios: “*Parecióme siempre que para un hombre cristiano esta forma de hablar esta llena de indiscreción y de irreverencia: Dios no puede morir, Dios no puede desdecirse, Dios no puede hacer esto o aquello. No me parece bien encerrar así el poder divino dentro de las leyes de nuestra palabra [...] Dios no puede matarse aunque quiera [...] He aquí lo que se dice y lo que un cristiano debería evitar, mientras que parece, por el contrario, que los hombres persigan ese loco orgullo del lenguaje para rebajar a Dios a su medida [...] lo dicen nuestras palabras, mas nuestra inteligencia no lo comprende*” (II, 244-246).

Es sin lugar a dudas en la *Apología de Raimundo Sabunde* donde se encuentran empalmadas más reflexiones en torno a la divinidad. Este ensayo surgió como Montaigne nos relata, por un pedido de su padre, quien llegado el libro a sus manos (*Teología natural o libro de las criaturas, de Raimundo Sabunde*) en otro idioma, pidió a él que se lo tradujera. Según su padre, en este texto se encontrarían postulados y argumentaciones que atacarían las inclinaciones protestantes que tantos problemas estaban suscitando. Montaigne accedió de buena gana a la petición de su padre y tradujo el texto. Dos objeciones se habían hecho al libro

de Sabunde: la primera, que trataba de demostrar todos los artículos de la fe y la religión cristiana por medios racionales, que mediante la razón se podía justificar la fe. La segunda objeción de la obra radica en el hecho de que según algunos, todas las argumentaciones de Sabunde eran endeble y mínimas para demostrar todo lo que se proponía. Las dos objeciones sirven a Montaigne no sólo para desarrollar su fideísmo, donde se cuestiona si la filosofía es un camino para llegar a Dios, sino también para despojar al hombre de su supuesta superioridad sobre todas las demás criaturas. A la luz de las objeciones contra Sabunde se desarrolla en toda la *Apología* una oleada de contraargumentaciones contra los detractores de Sabunde, que en definitiva es la lucha contra el hombre que presume de su saber. Montaigne infiere lo tosca y burda que es la humana razón para pensar que pueda llegar a conocer todos los atributos divinos. La razón no es garante ni juez para moldear a Dios a su gusto y necesidad; para supeditarlo a un principio o para rechazarlo como tema frívolo: “*Tales por*

*ejemplo [...] consideró a Dios como un espíritu que hizo del agua todas las cosas; [...] Anaxímenes que el aire era Dios [...] Pitágoras hizo de Dios un espíritu imbuido en la naturaleza de las cosas [...] Zenócrates cree que hay ocho [...] Aristón estima incomprensible la forma de Dios, lo priva de sentido e ignora si es un ser animado u otra cosa [...] Diágoras y Teodoro niegan categóricamente que haya dioses [...]*” (II, 228-230). Este extracto no muestra otra cosa que la disparidad de creencias frente a Dios: el hombre no puede comprender a Dios y se inventa mil: “*Muy distinto de honrar al que nos ha creado es honrar al que hemos creado*” (II, 249). Dios es absolutamente incomprensible: “*De todas las teorías humanas y antiguas acerca de la religión, parece ser más verosímil y aceptable ésta que reconocía a Dios como poder incomprensible, origen y conservador de todas las cosas*” (II, 226). Ni la razón ni los sentidos sirven en absoluto para acercarse a Dios. No depende de nosotros llegar a Dios: “*Nuestra fe no la adquirimos nosotros, es un puro presente de la liberalidad de otro*” (II, 210)<sup>8</sup>. Aquí se va perfilando la concepción de lo otro, de lo que no es el hombre, y eso lo constituye Dios.

8 Para Montaigne mundo y hombre asumidos carecen de ontología y no acceden al estatuto de ser. Al único que se le asigna el estatuto de ser es a Dios: “Sólo Dios es, no según ninguna medida del tiempo, sino según una eternidad inmutable e inmóvil, no medida por el tiempo, ni sujeta a cambio alguno; ante el cual nada es ni será después ni más nuevo ni más reciente, sino un auténtico siendo, que por un solo ahora llenará el siempre; y sólo Él existe verdaderamente sin que se pueda decir: Ha sido, o: Será; sin principio ni fin” (II, 343). La concepción del ser de Parménides es muy cercana a la concepción de Dios de Montaigne. El ser de Parménides no funciona en sentido estricto como el *Ūn-á* porque el ser es todo, si es todo no puede ser creador de nada, es decir, que no existiría intercambio entre el ser y la nada: de la nada no se produce nada (bien distinto del Dios cristiano). La única posibilidad de que de la nada salga algo es hablando de un ser superior. Tan incomprensible resulta el Dios de Parménides como el de Montaigne, es un Dios creador un poco diferente al cristiano.

Crear en Dios es cuestión de fe, dicha fe llega no porque se la busque, sino porque Dios quiere que se tenga fe. Ni siquiera se toca a Dios con el entendimiento: Dios no es más que silencio. Si la divinidad mueve con su gracia ni siquiera eso es aprehensible. Dios es concebido como lo impensable. Al final de la *Apología* se expresa lo absurdo y arrogante que es el hombre al querer por sus propios medios elevarse “por encima de la humanidad”, y se hace una anotación: “Se elevará si Dios milagrosamente le tiende su mano; se elevará abandonando y renunciando a sus propios medios y dejándose alzar y levantar por los medios puramente celestiales?” (II, 343). Éste es el fideísmo del señor de Montaigne. Según Popkin, (En: Marrades, J. Y Sanchez, 1994, 29) la relación entre el escepticismo y la fe tiene las siguientes implicaciones: “El escepticismo se ofrece como una preparación para la fe, pero no hay ninguna garantía de que si uno se vuelve completamente escéptico y suspende el juicio con respecto a toda afirmación de conocimiento, a ello le sigue la verdad religiosa. El escéptico [...] puede dejar su mente en blanco. Si algo más ocurre depende de Dios, el cual puede iluminarnos o no. Montaigne también adoptó el tradicional punto de vista escéptico con respecto a la crisis religiosa de su tiempo. Dado que no se podía elegir que religión era la verdadera, uno debía aceptar la tradición católica como la habitual”. Carlos Lévy

(Citado en: Canto-Sperber, 2001, 536) dice: “La argumentación pirroniana de la obediencia a las tradiciones del país es ciertamente tomada en cuenta por él, pero la sitúa en un nivel jerárquicamente inferior a las verdades de la fe”. Horkheimer (1995, 146) argumenta: “Como ninguna opinión es preferible a otra, nunca es recomendable actuar en contra de las costumbres e instituciones establecidas”. Estas apreciaciones comparten algo en común. Todas ellas tienden a inscribir la religión sólo como una forma de conformismo muy al estilo pirrónico. En efecto, Montaigne asume la justificación escéptica del conformismo, que tiene como función no dañar las tradiciones propias de su país, no significando en absoluto que esas tradiciones sean consideradas las más verdaderas ni las únicas. Pero surge un interrogante ¿Será acaso que tal conformismo frente a la tradición (en este caso de la tradición de la religión católica) también se aplicará a su concepción sobre Dios? Si pensásemos que sí, entonces la idea de Dios tendría serios reveses al asumirse que sólo se cree en Dios por convención; si, en cambio, optásemos por el no, entonces la concepción de Dios sería sólo un acto de creencia o de fe sin sufrir ningún atropello por la duda. Mi opinión al respecto sobre la creencia religiosa de Montaigne, es que para poder ajustar las controversias

al respecto hay que distinguir claramente entre fideísmo y pirronismo. La propuesta fideísta tiene el baluarte ockhamista: escinde fe y razón, la postura pirrónica asume un conformismo externo frente a la tradición. Lo que quiero mostrar es que aunque en la religión católica no se puede separar la idea de Dios de su dogma, puesto que es inconcebible tal partición, Montaigne si la asume de una manera poco ortodoxa en su pensamiento. Es decir, que la tradición católica la absorbe completa - recordemos que nació, vivió y murió cristianamente, y se sometió libremente a las disposicio-

nes eclesiásticas - bajo el punto de vista pirrónico. Esta manera de abordar la religión católica sólo como una tradición, fue la que en últimas permitió a Montaigne hacer algunas críticas al modo como operaban las instituciones eclesiásticas. Pero frente a la idea de Dios opera en un plano completamente distinto; el plano de la creencia a ciegas de un poder divino incomprensible. En cuanto Montaigne desplaza su pensamiento a un nivel más divino y celestial como es el caso de Dios, éste queda inmunizado frente a la duda, e inatacable desde cualquier punto de vista de la razón.

## BIBLIOGRAFIA

BLAISE Pascal. *Pensamientos*. Madrid: Sarpe, 1984.

BURKE, Peter, *Montaigne*, Madrid: Alianza editorial, 1983.

CANTO-SPERBER, Monique, *Diccionario de Ética y Filosofía Moral, Tomos I y II*, México: F.C.E., 2001.

CASSIRER, Ernest. *El problema del conocimiento*, México: F.C.E., 1986.

CHEVALIER, Jacques, *Historia del Pensamiento, T. II*, Madrid: Aguilar, 1960.

CICERÓN, Marco Tulio, *Cuestiones Académicas*, México: UNAM, 1990.

COPELSTON, Frederick, *Historia de la Filosofía, T. I*, Barcelona: Ariel, 1969.



DE ALEJANDRO, José M, *Gnoseología*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1974.

DEFEZI, Martín Antoni, *Fe, fideísmo y creencia religiosa*, Madrid: Trotta, 2000.

ERASMO de Rotterdam, *Elogio de la locura*, México: Aguilar, 1977.

FERRATER-MORA, *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Ariel, 1998.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica, T. I*, México: F.C.E., 1990.

HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía, T. II*, Barcelona: Herder, 1979.

HORKHEIMER, Max, *Historia, Metafísica y escepticismo*, España: Altaya, 1995.

JASPERS, Karl, *La Filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México: F.C.E., 1978.

LONG, Anthony A, *La Filosofía Helenística*, Alianza Editorial, 1984.

MARGOT, Jean Paul, La Inversión Cartesiana del eje Aristotélico-Tomista del Conocimiento. En: *Revista Praxis Filosófica*, Núm. 13, Universidad del Valle, Diciembre, 2002.

MARIAS, Julian, *Obras, T. I*, Madrid: Revista de occidente, 1981.

MARRADES, J. Y Sanchez, N. *Mirar con cuidado filosofía y escepticismo*, pre-textos, 1994.

MONTAIGNE, Michel de, *Ensayos, Tomo I*, Traducción de Almudena Montojo, Madrid: Cátedra, 2003.

\_\_\_\_\_ *Ensayos*, Tomos II y III, Traducción de María Dolores Picazo y Almudena Montojo, Madrid: Altaya, 1995.

\_\_\_\_\_ *Ensayos*, Selección, traducción, estudio preliminar y notas por Ezequiel Martínez Estrada, Buenos Aires: Jackson, 1956.

POPKIN, Richard, *Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: F.C.E., 1979.

REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico, T.II*, Barcelona: Herder, 1992.

RODRÍGUEZ, Antonio, El manierismo del *bonnete homme* Michel de Montaigne. En: *Revista Praxis Filosófica*, Núm. 15, Universidad del Valle, Diciembre, 2002.

\_\_\_\_\_ Michel Foucault en la senda de la locura y la nostalgia. En: *Revista Ciencias Humanas*, Núm. 28, Universidad Tecnológica de Pereira, 2001.

ROMAN Alcala, Ramón, *El escepticismo antiguo*, Argentina: Universidad de Córdoba, 1985.

SÁENZ, Hayes, Ricardo, *Miguel de Montaigne*, Buenos Aires: Kraft, 1938.

SÁNCHEZ, Francisco, *Que nada se sabe*, Madrid: Espasa-Calpe, 1972.

SÉNECA, Lucio Anneo, *Tratados Morales*, Buenos Aires: Jackson, 1956.

SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos Pirrónicos*, Madrid: Gredos, 1991.

SCREECH, Michael, La conciencia de Montaigne. En: *Fundación Aleph, Revista de Filosofía*, Núm. 104, Manizales, 1998.

VÉLEZ, Jaime Alberto (1998). El ensayo el más humano de los géneros. En: *Revista El Malpensante*, No.8, Lecturas paradójicas, Bogotá: Tecimpre S.A.