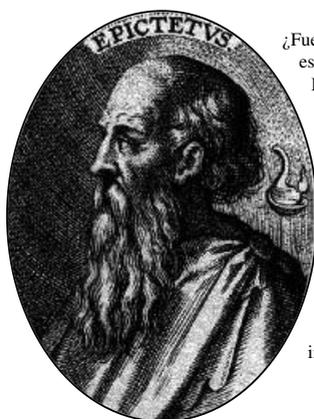


DE LAS DUDAS DE MONTAIGNE A LA CERTEZA DE DESCARTES: UNA HIPÓTESIS SOBRE LA FUNCIÓN DEL ESTOICISMO EN EL ORIGEN DEL INTERNALISMO EPISTÉMICO MODERNO

Jesús Navarro Reyes



¿Fue realmente la necesidad de responder a los retos del escepticismo –y, en concreto, del escepticismo de Montaigne– lo que incitó a Descartes a formular el argumento del *cogito*? Este artículo defiende una respuesta negativa, pues no fue la herencia del escepticismo sino la del estoicismo clásico, también revitalizado en el Renacimiento, lo que fue determinante en el surgimiento del internalismo epistémico moderno.

PALABRAS CLAVES: Montaigne, Descartes, Epicteto, escepticismo, estoicismo, internalismo epistémico moderno.

Was Descartes' Cogito argument an answer to the challenges of Scepticism and, in particular, to Montaigne's version of it? This paper claims that the answer to this question should be negative, since it was not the influence of Scepticism, but the one of classic Stoicism –a trend that was also retrieved in the Renaissance– the one that had the main role in the rise of modern epistemic internalism.

KEYWORDS: Montaigne, Descartes, Epictetus, Scepticism, Stoicism, modern epistemic internalism.

I

Uno de los mayores atractivos de la filosofía cartesiana, responsable en buena medida del papel preponderante que tuvo en el desarrollo del pensamiento moderno, fue su vocación de radicalidad: la intención de dar comienzo a la filosofía desde cero, prescindiendo de cualquier prejuicio heredado que no hubiera pasado por el tribunal de la razón o del juicio. La intención de Descartes no fue sólo encontrar nuevas soluciones para las cuestiones recibidas de la tradición, sino que estaba en su ánimo incluso formular preguntas absolutamente nuevas, que no predeterminaran una vía en su resolución. Preguntar sin presuponer, cuestionar sin dar nada por sentado¹.

Hoy en día las soluciones que Descartes creyó encontrar para las preguntas que acertó a formular resultan profundamente insatisfactorias. El argumento del *cogito*, en concreto, parece conducir hacia un modelo de subjetividad aislada de intercambios sociales, culturales y lingüísticos. Un *yo puro* con autoridad epistémica sobre sus propios estados internos, desvinculado de cualquier otredad, constituido aparte, con anterioridad lógica a cualquier relación que pueda establecer con sus *otros*. Y unos *otros* que, correlativamente, aparecen como problemáticos, ajenos, extraños, separados para siempre de ese *yo puro* por un tupido velo de escepticismo. Sé que existo, nos dice Descartes, con una certeza que jamás podré alcanzar acerca de aquellos que observo fuera de mí, de los cuales no veo más que sus cuerpos y sus rostros y que, en puridad, podrían no ser más que artefactos, máscaras, engaños vacíos carentes de una subjetividad propia y auténtica. El mundo mismo en que esos otros se me presentan aparece tras la duda metódica como una mera hipótesis incierta: tal vez no sólo no existan las otras mentes, sino que puede que no exista nada aparte de mí mismo, ni siquiera el mundo que me rodea. Podría ser el caso, en definitiva, de que no existiera nada ni nadie en el mundo más que yo y los contenidos internos de mi conciencia. La radicalidad del planteamiento cartesiano lleva aparejado el reto insoslayable de superar el solipsismo.

Desde este planteamiento original de absoluta soledad, las preguntas que Descartes legó a la filosofía posterior son bien conocidas, pues han constituido el cauce por el que ha discurrido buena parte del pensamiento filosófico hasta bien entrado el siglo XX. Aun a riesgo de no ser fieles a la literalidad de la letra, podríamos condensar la problemática emergente a partir de este punto de partida en las tres preguntas siguientes:

- (1) ¿Qué soy yo?
- (2) ¿Cómo sé que hay un mundo externo?
- (3) ¿Hay otras mentes, aparte de la mía?

Como decíamos antes, las respuestas que Descartes ofreció no han perdurado con tanta fortuna como las preguntas mismas, preguntas que introdujeron una novedad histórica en el desarrollo del pensamiento occidental. Antes de Descartes, esta terna de preguntas habría tenido una formulación bien distinta, adoptando un aspecto similar a éste:

- (1') ¿Quién soy yo?
- (2') ¿Qué es lo que sé acerca del mundo?
- (3') ¿Cómo puedo yo juzgar las vidas ajenas?

Las preguntas pre-cartesianas, bien es cierto, daban mucho por supuesto, pero éste también es el caso de las preguntas de Descartes que, por mucho que el francés intentara formularlas libres de todo prejuicio, ya predeterminaban las respuestas en una dirección específica. Por ejemplo: al preguntar (1), doy por sentado que yo soy *algo*, mientras que al preguntar (1') lo que asumo es que soy *alguien*.

Preguntando *qué* y no *quién* soy, Descartes abre un nuevo ámbito de problemas que terminará convirtiéndose en una de las cuestiones filosóficas más discutidas de los dos siglos siguientes –al menos en Gran Bretaña, de la mano de Locke y de Hume–: el problema de la identidad personal. Pero ¿por qué habría que asumir que ese *alguien* que yo soy, a no ser que sea *algo* en el mundo, sería una pura *nada*? ¿No se podría ser *alguien* sin ser *algo*?² Y, yendo aún un poco más lejos, ¿no es hasta cierto punto contradictorio que un mismo sujeto de predicación, eso que hoy llamamos *persona*, sea a la vez *algo* y *alguien*?³ Por el mero hecho de preguntar (1), Descartes ya orientó nuestras pesquisas en un determinado sentido.

De un modo similar, con la pregunta (2) Descartes extrae subrepticamente al sujeto que pregunta del mundo que lo rodea, aquél del que supuestamente procede, en el que ha encontrado los instrumentos conceptuales que le abren la posibilidad misma de formular las preguntas a las que se enfrenta. El mundo por el que pregunto en (2) ya no es un mundo al que pertenezco, un mundo del que yo forme parte. Es, por el contrario, eso que se ha venido a llamar –con una expresión que, a fuerza de repetirse, ha dejado de parecer extraña– *el mundo externo*. Ese carácter externo y radicalmente ajeno del mundo circundante no aparecía en la pregunta (2'), pues al formularla yo me considero parte del mundo por el que pregunto. Cuestionando en (2') lo que sé acerca del mundo también me pregunto por lo que sé acerca de mí mismo, que soy una parte de ese mundo. Y al preguntar qué sé acerca de él, aunque ponga en cuestión cada uno de mis conocimientos, doy por sentada la existencia de ese mundo por el que me pregunto. De ahí que no hubiera lugar para ninguna forma de idealismo en la filosofía pre-cartesiana, ni para el cuestionamiento de la existencia misma del mundo externo, como Burnyeat ha mostrado convincentemente⁴. Los argumentos escépticos clásicos estaban dirigidos contra creencias particulares, pues cabía cuestionar la validez de cada una de ellas independientemente, pero no se planteó la posibilidad de cuestionarlas todas ellas a la vez, de modo general. Esa fue una de las novedades del planteamiento cartesiano: extender el reto del escéptico hasta una radicalidad que era impropia del escepticismo clásico⁵. Como efecto de esa radicalización surgió el internalismo epistémico moderno, que considera al mundo como algo externo al sujeto que lo conoce, quedando su acceso epistémico restringido estrictamente a sus propios estados mentales: lo único que se le presenta con una evidencia directa e indubitable.

Finalmente, la pregunta (3) no la formuló Descartes expresamente, aunque fue una consecuencia inevitable de la combinación de (1) y (2). Aquí una vez más vemos una diferencia importante con la pregunta pre-cartesiana (3'). Ambas comparten la idea de que la interioridad del otro me es en cierto modo inaccesible: en (3') constato que lo que veo del otro sólo son sus actos, sus acciones y su conducta, pero que no puedo saber a ciencia cierta hasta qué punto es verdaderamente virtuoso en su intención, ni si la grandeza de sus hazañas responde a una grandeza

moral propia, o si no son más que una fachada. La invisibilidad de la interioridad ajena era ya un problema antiguo en las reflexiones morales: la novedad cartesiana consistió en ejercer la sospecha, no ya acerca de la calidad de las intenciones ajenas, sino acerca de su existencia misma: una sospecha que por principio no podría ser satisfecha, pues esa invisibilidad no disminuye al acercarnos al sujeto en cuestión, ni al observarlo desde una perspectiva diferente⁶. Y el problema realmente intratable aquí no es meramente epistémico –cómo sé si el otro está ahí– sino de carácter conceptual –si tiene efectivamente sentido pensar que pueda haber *otro yo* ahí fuera⁷–. La pregunta (3) asume que el concepto que uso al referirme a la *cosa* que soy *por dentro* –es decir, aquello que queda de mí tras el cuestionamiento del mundo externo– es también un concepto que pueda ser aplicado a otras cosas que quizás existan en el mundo exterior. Ahí reside la novedad, pues el concepto de *vida* implicado en (3'), a diferencia del concepto de *mente* que aparece en (3), podía ser aplicado indistintamente a uno mismo o a otra persona, sin que se diera ninguna asimetría de fondo, pues nuestras vidas tienen lugar en un mismo mundo. Con (3), en cambio, recibimos un rompecabezas insoluble: no se trata ya de averiguar cuándo está justificado afirmar que este o el otro sujeto tiene tal intención, o si efectivamente tiene una mente, sino de si es en efecto *concebible* que haya otras mentes aparte de la mía: una vez que hemos convertido el mundo en un 'mundo externo', quizás sea incoherente afirmar que pueda haber otros 'adentros' en ese 'afuera'.

Las tres preguntas cartesianas responden así a una radicalidad sin precedentes, principalmente por compartir los dos aspectos siguientes:

- (a) Son cuestiones planteadas desde una actitud de escepticismo absoluto.
- (b) Son cuestiones que requieren una certeza inamovible como respuesta.

Parece que tengamos aquí dos caras de una misma moneda: una duda radical que sólo puede ser resuelta con una seguridad apodíctica; y una certeza definitiva, que sólo puede alcanzarse si uno es capaz de confrontar incluso la más excesiva de las dudas. Escepticismo y certeza aparecen indisolublemente unidos en el planteamiento cartesiano: del mismo modo que el escepticismo exige imperiosamente la aparición de la certeza, la certeza sólo puede aceptarse como tal si es capaz de doblegar al escepticismo. Parece que sumergirse en el escepticismo sea *ipso facto* sufrir ansiedad de certezas. Pero convendría tomar conciencia de que esta conexión es contingente, y de que tal vez estemos ante otra de las tácitas presuposiciones del planteamiento cartesiano.

La función del escepticismo en la génesis del pensamiento de Descartes es un tema que no ha pasado en absoluto desapercibido a los historiadores de la filosofía, que han asumido tradicionalmente el escepticismo como punto de partida del cartesianismo: etapa precedente que habría de ser continuada y superada por la obra cartesiana. Concretamente, se ha estudiado con atención la influencia en Descartes de Michel de Montaigne, el escéptico más influyente del siglo precedente, y se lo

ha mostrado así como uno de los principales precedentes del internalismo moderno. Las dudas de Montaigne habrían venido a ser resueltas por las certezas de Descartes. Ésta es la que llamaremos la “lectura estándar” de aquella influencia: una lectura que el presente artículo pretende poner en duda. Nuestro objetivo aquí será mostrar que, aunque el escepticismo de Montaigne fuera asumido por Descartes como un reto a superar –y, por el mismo motivo, llevado por él a un nivel de radicalidad que estaba más allá de la propuesta original–, la verdadera razón por la que Descartes adoptó esta nueva perspectiva se encuentra en (b), y no en (a). Lo que condujo a Descartes a reformular las cuestiones previas fue la necesidad de encontrar certezas absolutas, y no el reto de responder al cuestionamiento de los escépticos. Como apuntábamos antes, es preciso separar esos dos aspectos que hoy nos parecen dos caras de una misma moneda, y señalar que el escepticismo no implica *ipso facto* ansiedad de certezas inamovibles. El verdadero motor del planteamiento cartesiano sería, desde esta perspectiva, la ansiedad por la certeza, y no el reto de resolver el escepticismo.

¿De dónde procedió esa ansiedad por la certeza que instaba a ubicar el punto de partida de la reflexión en la interioridad del yo, si no fue del escepticismo? ¿Cuál sería el origen de ese proceso de extrañamiento con respecto al mundo y a los otros, que terminó conduciendo al callejón del solipsismo? Este artículo también esboza una hipótesis para este problema, sugiriendo que la respuesta se encuentra en la tradición estoica –una influencia que, probablemente, también recibiera Descartes de Montaigne–. Es del estoicismo, y no del escepticismo, de donde procede la ansiedad por alcanzar certezas inquebrantables y, más importante aún, es del estoicismo de donde procede la tendencia hacia la interioridad como vía para alcanzar esa seguridad y esa certeza. Ahora bien: para que esta influencia se haga presente será preciso dejar de considerar la cuestión como un tema principalmente epistemológico, pues la certeza a la que nos referimos atañe más bien a la moral. Es el estoicismo moral, y no el escepticismo epistémico, lo que conduce hacia el internalismo moderno. Dicho en otras palabras, la tesis fundamental de este artículo es que *la vía que condujo hacia el problema del solipsismo no fue la duda escéptica acerca del conocimiento, sino la búsqueda estoica de la certeza moral mediante la construcción o reducción del yo*. Percatarnos de esta diferencia no sólo podría ayudarnos a comprender las razones que llevaron a Descartes a reformular las viejas cuestiones de un modo distinto; puede que también nos explique el motivo por el que tantos autores perseveran aún hoy en recorrer los caminos sin salida que se inician en esa peculiar perspectiva.

II

La tesis recién esbozada resulta a primera vista, no puede negarse, un tanto sutil y puntillosa. Vendríamos a defender la influencia de Montaigne en la tenden-

cia al solipsismo del pensamiento de Descartes, aunque sostendríamos que tal influencia procede de la vertiente estoica de la obra de Montaigne, y no de su vertiente escéptica, a la que ha sido atribuida tradicionalmente. Para comprender tal sutileza será preciso describir dos veces el modo en que pudo influir el pensamiento del perigordino en la obra cartesiana: la primera vez, en este apartado, se describirá la lectura estándar, que da preeminencia a la herencia escéptica. En los apartados siguientes se recogerá la lectura alternativa que aquí se propone.

A diferencia de Descartes, Montaigne no fue un filósofo profesional, ni mucho menos un científico –si fuera lícito distinguir estos dos roles al hablar de aquella época–, sino lo que hoy podríamos llamar un *diletante*. Su profesión original fue la de jurista, pues trabajó como magistrado durante dieciséis años, hasta que abandonó el cargo a fin de retirarse a su castillo y dedicar su ‘vejez’ a las *doctas musas*, según dejó grabado a la entrada de su biblioteca⁸. Lo hizo en el momento en que consideró que había dedicado tiempo suficiente al mundo, y que era hora de entregarse ya a la vieja tarea de la sabiduría: conocerse a sí mismo –*gnosce te ipsum*–. La incitación al retiro y el recogimiento en la vejez era un lugar común en la tradición occidental, retiro a través del cual se esperaba encontrar quietud, sosiego y paz interior. No obstante, la experiencia fue para Montaigne absolutamente desconcertante. Intentando encontrar sabiduría en ese *espacio interior*, a salvo de los torbellinos de la vida pública, su soledad le resultó terriblemente impredecible, monstruosamente caótica. La decisión de abandonar el mundo y centrarse en sí mismo le produjo no sólo asombro, sino incluso un profundo desasosiego, que quedaron reflejados en su temprano ensayo “De l’oisiveté”.

“[A] Recientemente me retiré a mi casa, decidido a no hacer otra cosa, en la medida de mis fuerzas, que pasar descansado y apartado la poca vida que me resta. Se me antojaba que no podía hacerle mayor favor a mi espíritu que dejarlo conversar en completa ociosidad consigo mismo, y detenerse y fijarse en sí. Esperaba que, a partir de entonces, podría lograrlo con más facilidad, pues con el tiempo se habría vuelto más grave y más maduro. Pero veo [...] que, al contrario, como un caballo desbocado, se lanza con cien veces más fuerza a la carrera por sí mismo de lo que lo hacía por otros. Y me alumbra tantas quimeras y monstruos fantásticos, encabalgados los unos sobre los otros, sin orden ni propósito, que, para contemplar a mis anchas su insensatez y extrañeza, he empezado a registrarlos, esperando causarle con el tiempo vergüenza a sí mismo”⁹.

En palabras de Louis Dupré: “En lugar de encontrar una base para la certeza, como posteriormente le ocurriría a Descartes, la naturaleza del yo es para Montaigne la fuente de toda incertidumbre”¹⁰. En marcado contraste con la famosa experiencia

que relatará Descartes en su *Discurso del método*, donde dijo recordar cómo se encontraba al calor de la estufa, reflexionando sobre el dudoso carácter de todos sus conocimientos adquiridos, Montaigne no encontró refugio ni cobijo en el encuentro solitario consigo mismo, sino todo lo contrario: un desorden verdaderamente temible que se propuso ordenar a través del acto de la escritura, sin conocer a ciencia cierta el objetivo de su tarea ni el modo en que habría de alcanzarla.

En el libro publicado diez años después, la primera edición de sus *Ensayos*, Montaigne ofreció al público los resultados de esta inusual tarea de escritura, presentándose a sí mismo como un seguidor de los escépticos antiguos. Carente de conocimientos profundos acerca de ninguna ciencia, mas reconociendo abiertamente su propia ignorancia, Montaigne presentó una obra que no aspiraba a ofrecer opiniones bien fundamentadas o verdades establecidas definitivamente, sino sólo humildes *ensayos* de sus habilidades, aplicaciones tentativas de su propio juicio en temas tan diferentes como el esplendor de los antiguos romanos, la decrepitud de sus contemporáneos, las costumbres exóticas de territorios lejanos, nuestra incapacidad para desarrollar una fe verdadera, o la inabarcable diversidad de actitudes que puede adoptar el ser humano acerca de la guerra, la sexualidad o la familia. A medida que iba escribiendo su libro inclasificable, se percató de que todas estas cuestiones no eran más que excusas para permitir que emergiera su verdadero tema: Montaigne estaba escribiendo sobre estas cuestiones con la única intención de mostrar al lector cuál es el cristal por el que estaban siendo observadas. Lo que se hacía manifiesto en el texto eran sus propias facultades en acción, al ser aplicadas a ese desigual conjunto de temas. A diferencia de lo que pudiera parecer a primera vista –y de lo que él mismo pensara al comenzar su tarea–, el autor se había convertido en la materia de su propio libro: “je suis moy-mesmes la matiere de mon livre”¹¹.

Puede que, llegados a este punto, estemos tentados de decir, como han dicho muchos otros, que el objeto al cual apuntaba Montaigne por aquel entonces era su propio ‘yo’, o que el ‘yo’ es el espacio en el que intentaba recogerse. Pero el uso de esa expresión, el ‘yo’, es peligrosamente anacrónico. Ese instrumento lingüístico que habría de convertirse en algo tan común a partir de Pascal y que después adoptaría una posición central en el idealismo alemán, sencillamente no existía en aquella época, pues el pronombre francés *moi* sólo comenzó a tener un uso no deíctico al final del siglo dieciséis –dicho sea de paso, gracias a la metáfora de un poeta¹². Uno de los aspectos más atractivos de la prosa introspectiva de Montaigne reside precisamente en su incapacidad para hablar acerca de su propio ‘yo’, incapacidad que le fuerza a utilizar un rico repertorio de términos introspectivos: “razón” (*raison*), “juicio” (*jugement*), “discernimiento” (*discours*), “inteligencia” (*intelligence*), “conciencia” (*conscience*) o “espíritu” (*esprit*), pero nunca ese ‘yo’ al que, supuestamente, pertenecen todas estas facultades¹³.

No obstante, haciendo oídos sordos a esta limitación lingüística (y la significativa diferencia cognitiva que resulta de ella), la obra de Montaigne ha sido considerada incapaz de resolver el escepticismo y de encontrar una respuesta a la pregunta *¿Qué soy yo?* El lema que Montaigne asumió expresamente bajo influencia del escepticismo pirrónico no fue ése, sino *¿Qué sé yo?* (*Que sais-je?*), donde el pronombre “yo” seguía teniendo su uso deíctico original. No obstante, se ha considerado que la pregunta por el ‘yo’ estaba en cierta forma prefigurada allí, y que lo que Montaigne buscaba infructuosamente era ese ‘yo’ que aún no podía siquiera nombrar como tal. Según esta cuestionable interpretación, se ha leído a Descartes como él mismo gustó de presentarse, es decir, como siendo capaz de apuntar medio siglo después, con claridad y distinción, hacia aquello que Montaigne sólo había intuido: que el ‘yo’, único salvavidas disponible en el naufragio del escepticismo, es en realidad una *res cogitans*: una *cosa que piensa* cuya esencia consiste en estar cristalina y transparentemente presente ante sí misma. En la más profunda de las dudas de Montaigne, Descartes habría encontrado la más clara de las certezas. Como Alexander Koyré expresó con brillantez: “El *Discurso del Método* [...] es una respuesta a los *Essais*. A la triste historia contada por Montaigne, la historia de un fracaso, Descartes opuso la suya propia, la historia de una victoria decisiva”¹⁴. Etienne Gilson había contribuido a hacer de esta interpretación la lectura estándar, al señalar que “la filosofía de Descartes fue una lucha desesperada por emerger del escepticismo de Montaigne”¹⁵. En una dramatización algo arriesgada, Gilson llegó a poner en boca de Descartes las palabras siguientes: “Yo he llegado al mundo para librarlo de Montaigne; no me concedáis el beneficio de su indulgente escepticismo”¹⁶.

Estas citas condensan lo que llamamos la lectura estándar de la historia, que durante bastante tiempo quedó establecida como la única interpretación correcta de la relación entre Montaigne y Descartes. Gilson y Koyré contribuyeron acertadamente a que se tomara conciencia de la relevancia que tuvo la figura de Montaigne en la formación del pensamiento cartesiano, y en ese sentido su aportación fue enormemente valiosa. No obstante, de la etiqueta que hemos elegido para designar su lectura se deduce que queremos cuestionarla –pues nadie gusta de ser clasificado como *estándar*– y por ello en los apartados siguientes procederemos a reconsiderarla. Es probable que el tránsito de las dudas de Montaigne a la certeza de Descartes, de la exploración discursiva de sí mismo a la determinación substantiva del ‘yo’, pueda y deba ser descrito de un modo distinto¹⁷.

III

Ante todo es importante señalar que, cuando Montaigne se retiró a su castillo y comenzó a escribir los *Ensayos*, aún no había recibido una influencia significativa del escepticismo antiguo, pues no había conocido las obras de Sexto Empírico que habrían de cambiar su concepción del mundo de un modo tan pene-

trante¹⁸. Por el contrario, por aquél entonces se consideraba seguidor de los estoicos romanos, cuya obra había estado leyendo durante años. La influencia que recibió de los estoicos procedía ante todo de su filosofía moral, pues Montaigne en ningún momento pareció estar especialmente interesado por su concepción metafísica del mundo ni por su epistemología. Le atraía ante todo la manera estoica de afrontar la existencia humana, su modelo de sabiduría y el modo de vida que promulgaban. De este modo, la filosofía que recibió del estoicismo no fue una doctrina, sino un modelo de praxis: una larga lista de preceptos acerca de cómo debe uno pensar y comportarse si aspira a alcanzar la autonomía racional, y llegar a ser lo suficientemente firme como para confrontar por sí mismo los golpes de la fortuna¹⁹.

¿En qué consistía exactamente ese ideal de sabiduría que admiraba Montaigne por aquella época? Acerquémonos por un momento a la que quizás fuera su formulación más perfecta y lograda: la del maestro estoico Epicteto, cuyas enseñanzas habían sido compiladas por su discípulo Arriano a mediados del siglo II d.C. en los *Discursos* y el famoso *Enquiridión*. En las primeras páginas de esta especie de manual de moral estoica se sostiene que el primer paso hacia la sabiduría es aprender a distinguir lo que te pertenece de lo que pertenece a otros:

“De lo que existe, unas cosas dependen de nosotros, otras no. De nosotros dependen juicio, impulso, deseo, aversión y, en una palabra, cuantas son nuestras propias acciones; mientras que no dependen de nosotros el cuerpo, la riqueza, honras, puestos de mando y, en una palabra, todo cuanto no son nuestras propias acciones”²⁰.

Resulta difícil no ver aquí un precedente del dualismo que habría de desarrollarse posteriormente en Descartes: en la distinción de Epicteto entre lo que nos es propio y lo que no –distinción que él traza desde un punto de vista moral– parece estar *in nuce* la escisión entre lo mental –el juicio, la intención, el deseo,...– y lo físico –el cuerpo, la riqueza, el poder político,...–. La división entre lo que es interior y lo que es externo emerge en el *Enquiridión* de la oposición entre lo que le *pertenece* a uno mismo y lo que le es ajeno. En Descartes aparecerá como una descripción acerca de dos tipos de realidad, dos tipos de *cosa*, pero en Epicteto lo que vemos es una distinta actitud ante aquello que está en nuestra mano manejar y aquello que nos resulta por principio imprevisible e incontrolable. Lo que está aquí en juego es la propia constitución y consistencia de la interioridad, pero en Epicteto esa interioridad no aparece como una realidad de hecho, algo dado que pueda ser ulteriormente captado o comprendido en un acto de observación, sino más bien como el objetivo a alcanzar en un proyecto de liberación personal. Si pudiera aquí hablarse de un ‘yo’, su existencia no sería un *hecho*, sino algo que hay que hacer. La interioridad que aparece aquí en juego es abiertamente el efecto de una voluntad de control, y sigue una lógica de posesión y de dominio²¹.

“Y las cosas que dependen de nosotros son por naturaleza libres, sin impedimento, sin trabas; mientras que las que no dependen de nosotros son inconsistentes, serviles, sujetas a impedimento, ajenas”²².

El motivo por el que la mayoría de los seres humanos viven infelizmente subyugados a otras instancias que los esclavizan es que se confunden a sí mismos con algo que no son, no siendo capaces de reconocer los límites reales de su propio ser. De ahí que, si tu principal preocupación, como sabio, es cuidar de ti mismo a fin de convertirte en un ser mejor, lo primero que debes hacer sea restringir la aceptación de lo que *eres* a su mínima expresión. La primera tarea del aspirante a sabio estoico será por tanto reducir las fronteras de su propia existencia, identificándose únicamente con aquello que pertenece al ámbito de lo interno, limitando ese ‘yo’ a su mínima expresión. Ese proceso por el cual el estoico intenta ‘estrechar’ o ‘adelgazar’ su yo —*to narrow it down*, según la acertada expresión de Richard Sorabji, cuya interpretación del estoicismo clásico seguimos aquí²³— aspira a definirlo por completo a través de sus características internas, independientes de todo acaecer mundano: todo aquello que vendrá posteriormente a ser entendido como lo *puramente mental*. Es este aspecto de su identidad lo único que realmente le concierne: no su estado corporal, sus pertenencias o su riqueza; ni siquiera sus hijos o su pareja. Ha de considerar todo esto como meramente accesorio desde el momento en que constata que es únicamente en el mundo interno, en el asiento del alma, donde cabe alcanzar la quietud y la seguridad de uno mismo, pues en ese interior reside lo único que nadie nos puede quitar, lo único sobre lo que tenemos un poder absoluto e inalienable.

Dentro de este espacio interior que se va generando a través de la práctica de la ascesis hay un lugar específico donde se apoya todo el proyecto de autonomía racional del estoicismo: la *proaíresis*, es decir, nuestra capacidad de *decidir* dónde ubicar nuestro interés, y cómo integrar los eventos que nos acaecen en nuestro orden de valoraciones morales. La idea de Epicteto es que, sea lo que sea aquello que nos ocurre, sólo será verdaderamente un mal si asentimos a su carácter nocivo, es decir, si nuestra *proaíresis* lo recibe como tal, y este paso sólo le corresponde darlo a uno mismo. Si tú lo deseas, ejercer tu *proaíresis* no es un acontecimiento que te llegue de fuera, sino una acción pura que llevas a cabo de modo consciente y voluntario. De acuerdo con Sorabji, Epicteto heredó la noción de *proaíresis* de Aristóteles, introduciendo en ella algunos cambios cruciales: la *proaíresis* estoica, a diferencia del concepto peripatético, es un aspecto de la subjetividad que está *por completo* bajo el mandato del sabio, hasta el punto de que nadie, ni siquiera Dios mismo, podría ser capaz de constreñirlo a ese nivel si el sabio no se lo permitiera. Sólo tu *proaíresis*, nos dice Epicteto, puede controlar tu *proaíresis*. Sea lo que sea lo que te acontezca en ese mundo ajeno o ‘externo’ donde reside todo aquello que no te pertenece —tu cuerpo, las personas que te rodean, tu riqueza, tu entorno social y político—, nada de

lo que te ocurra será realmente malo para ti si no asientes a su carácter nocivo, si no lo consideras propiamente como un mal que te acontezca *a ti*, ya que ese ‘yo’ no se identifica, tras haber sido reducido, con aquellos elementos foráneos. Si controlas tu *proaíresis*, y asumes en todo momento que nada externo puede hacerte verdaderamente daño, es decir, que nada que acontezca ‘fuera’ constituye propiamente un mal *para ti*, el ideal de absoluta imperturbabilidad estará a tu alcance.

El sabio estoico es el que ha tomado consciencia de que cualquier eventualidad, por aparentemente perniciosa que sea —ya se trate de una terrible enfermedad, la más absoluta pobreza, la prisión de por vida, la esclavitud, o incluso la muerte de un ser querido— sólo puede afectarle en su espacio interior si decide recibirlo como algo negativo, como un mal, y esta decisión es, según Epicteto, absolutamente nuestra. Si fuéramos capaces de constreñir nuestros afectos a ese espacio interior, veríamos reforzado nuestro *hegemonikón*²⁴, es decir, la parte gobernante de nuestra alma, y nuestra mente estaría así encaminada hacia la racionalidad, al no sentirse impelida por el tipo de pasiones que perturban usualmente a la gente corriente.

El estoico no niega que los acontecimientos externos sean heterónomos e impredecibles. Por el contrario, asume que, en última instancia, todo ello escapa a nuestro control, y también al control del sabio. Las posesiones, la salud del cuerpo y las vidas de los familiares y amigos del sabio están tan expuestos a los golpes de la fortuna como los del común de los mortales, pero el sabio ha aprendido que nada externo le pertenece propiamente, y por tanto ha *decidido*, ejerciendo su *proaíresis* —en un acto que ha de entenderse más como un frío juicio cognitivo que propiamente como un costoso acto de voluntad o de poder—, que estos acontecimientos no son algo por lo que merezca la pena preocuparse²⁵. El mejor ejemplo en este sentido es la vida del propio Epicteto, que siendo un esclavo tullido, a pesar de su aparente mala fortuna, alcanzó la cima de la sabiduría y de la libertad interior. Como dijo de él magistralmente Quevedo, “era esclavo en la República, que era esclava. Todos lo eran: el Emperador, de sus vicios; la República, del Emperador; Epicteto, de Epaphrodito. ¡Oh alto blasón de la filosofía, que cuando el César era esclavo y la República cautiva, sólo el esclavo era libre!”²⁶

Huelga decir que los estoicos también promovían una implicación responsable en la vida pública y en la acción política; aunque, a fin de desempeñar adecuadamente estas tareas, el sujeto había de mantener imperturbable el asiento de su razón, y debía recordar en todo momento que preocuparse demasiado por aquello que no pertenece a ese espacio interior —dependiendo así irracionalmente de los otros— es el primer error que nos aleja de la autosuficiencia, la libertad y la racionalidad puras²⁷.

En la época en que Montaigne se retiró de la vida pública era este modelo de sabiduría el que conducía sus pasos. Epicteto fue probablemente el ejemplo más

radical de la tendencia egotista del estoicismo clásico –motivo por el que lo hemos elegido aquí como paradigma–, y su obra era fácilmente accesible en la Francia del XVI²⁸. No obstante, no se puede afirmar a ciencia cierta que Montaigne lo leyera directamente, dada la escasez de préstamos o citas que encontramos en los *Ensayos*²⁹. Leyó sin duda a algunos autores neo-estoicos, como Justo Lipsio, pero fue principalmente Séneca el que le influyó en aquella época, así como algunas citas y referencias del estoicismo clásico que encontró probablemente en Cicerón, Plutarco o Diógenes Laercio. Más allá de este contexto libresco, su amigo Étienne de La Boétie, fallecido prematuramente, constituía para él la prueba viviente de que el modo de vida estoico era aún alcanzable, a pesar de la decadencia que consideraba generalizada en su contemporaneidad, donde el género humano parecía ya definitivamente caduco y alejado de la grandeza de los clásicos. La Boétie representó para Montaigne el ejemplo de una existencia gobernada estrictamente por la fuerza de la razón, donde la pura auto-suficiencia y el control de sí mismo habrían sido plenamente logrados. Esta admiración por los paradigmas estoicos es evidente en las capas más antiguas de sus primeros ensayos, como “Que philosopher c’est apprendre à mourir” (I, 19) o “De la solitude” (I, 38), donde sostiene que:

“[A] Es preciso tener mujeres, hijos, bienes, y sobre todo salud, si se puede, pero sin atarse hasta el extremo que nuestra felicidad dependa de ello.

Debemos reservarnos una trastienda del todo nuestra, del todo libre, donde fijar nuestra verdadera libertad y nuestro principal retiro y soledad. En ella debemos mantener nuestra habitual conversación con nosotros mismos, y tan privada que no tenga cabida ninguna relación o comunicación con cosa ajena; discurrir y reír como si nouviésemos mujer, hijos ni bienes, ni séquito ni criados, para que, cuando llegue la hora de perderlos, no nos resulte nuevo arreglárnoslas sin ellos”³⁰.

A partir de esta necesidad moral de certezas inquebrantables iba surgiendo una concepción de la interioridad como un baluarte independiente: no algo que pudiera ser *encontrado* en uno mismo, a la espera de ser descubierto, sino como una especie de refugio que uno habría de construir laboriosamente a través del ejercicio y de la práctica; un lugar donde uno pudiera después refugiarse ante cualquier eventualidad que el destino nos tenga reservada.

La hipótesis que quisiera sugerir aquí es que esta especie de *solipsismo moral* habría de ser interpretado como una prefiguración del internalismo epistemológico moderno. Una posición moderna fuertemente internalista sostendría que los mediadores internos, ya sean ideas o percepciones, desempeñan un papel irrenunciable en la justificación de cualquier conocimiento que afirmemos tener acerca del mundo ‘externo’. El conocimiento acerca de estos *cogitata* se alcanzaría con un tipo

de certeza y autoridad que sería inalcanzable para cualquier otro tipo de conocimiento cuyo objeto estuviera ubicado en el mundo ‘externo’. Hay un enorme parecido entre esta idea epistemológica y la del control de la *proaíresis* en la moral estoica. Citando a Epicteto en el ensayo I,40, Montaigne afirma que los hombres están atormentados *por las opiniones que tienen de las cosas, y no por las cosas mismas*; de un modo similar, en el ensayo III,9 sostiene que todo lo que podemos poseer o disfrutar está en cierto modo mediado por nuestra *phantasie*: no podemos poseer o disfrutar de las cosas mismas, sino sólo de mediadores internos que residen en nuestra alma. El proyecto estoico del control de la *proaíresis* es alcanzable para el ser humano porque no experimentamos los hechos mismos, sino una representación de los hechos que está bajo nuestro control, pues puede ser aceptada o rechazada por nosotros en el nivel cognitivo: podemos asentir ante su carácter nocivo, o rechazarlo, porque no es la cosa misma la que nos hace ningún mal, sino nuestra representación interna, que pertenece por completo al ámbito de lo propio y lo controlable.

La concepción moderna internalista de la conciencia –lo que se ha venido a llamar el *teatro cartesiano*, en el que no vemos las cosas mismas sino sólo representaciones internas– no es más que la reaplicación de este mismo esquema conceptual, aunque esta vez en cuestiones epistémicas, y ya no morales. Del mismo modo que los estoicos afirmaban que no sufrimos lo que nos ocurre, sino sólo nuestras opiniones acerca de lo que ocurre, un internalista moderno afirma que no conocemos las cosas mismas directamente, sino sólo las representaciones que nos hacemos de dichas cosas. Ambas ideas tienen como sustento un mismo principio: *sólo entramos en contacto con acontecimientos externos a través de mediadores internos*.

Desde esta perspectiva, sería sensato afirmar que la posición epistemológica del internalismo, según la cual cualquier conocimiento ha de estar anclado en un contexto interno, mantiene trazos importantes de la idea central de la ética estoica: que está esencialmente en nuestra mano tomar el control de cómo nos influyen los hechos externos mediante el dominio de las representaciones internas. Ambos principios –certeza moral del control de las representaciones de aquello que nos acontece y certeza epistémica ante la presencia de los mediadores internos– parecen de hecho estar impelidos por una misma necesidad: la búsqueda de la certeza por la vía de la interiorización de aquello que pretendemos controlar –ya se trate de representaciones morales o epistémicas. Y ambos dependen de una misma presuposición: que el juicio es un acto de la voluntad, y que por tanto puede estar bajo nuestro control, en la medida en que su contenido permanece en el espacio interno del alma. Del mismo modo que podemos encontrar absoluta libertad en el control de las representaciones internas, podemos encontrar absoluta autoridad en su descripción fenomenológica.

El reverso de este proceso de reducción del yo al espacio de lo interno es la exclusión de lo otro como perteneciente a la esfera de lo propio. Del mismo modo

que la existencia del mundo circundante y la pérdida de los seres queridos no afectan al sabio por encontrarse más allá de lo que él puede controlar, más allá de lo que le afecta a él mismo, los juicios acerca de la existencia del mundo externo o acerca de las otras mentes quedan en suspenso, pues tampoco acceden al nivel de certeza epistémica que tenemos al describir esos mediadores internos que son las representaciones mentales. Tanto en un terreno como en el otro, al yo reducido que ha expulsado de su identidad todo aquello que le es externo sólo le quedan las representaciones de las cosas y de los otros, quedando aislado del mundo, completamente desvinculado, ora moral, ora epistémicamente, de toda la realidad circundante.

IV

Gracias a los portentosos estudios de Strowski y Villey³¹, es hoy un lugar común –aunque en ocasiones cuestionado– que Montaigne sufrió alrededor de 1575 una “crisis escéptica”. Cuando estaba en plena redacción de su primera edición de los *Ensayos*, tras leer acerca de la vida e ideas de Pirrón de Ellis en la obra de Sexto Empírico, su confianza inicial en el modelo estoico comenzó a tambalearse. Fue entonces cuando escribió su famosa “Apología de Raimundo Sabunde”, donde cuestionó implacablemente la posibilidad del conocimiento humano: dado que nuestras pobres fuerzas intelectuales son demasiado débiles incluso para afrontar la tarea de la ciencia, la intención de alcanzar un conocimiento teleológico o metafísico aparecía como un absurdo delirio de la vanidad humana.

Podría decirse justamente que la contribución de Montaigne a la historia de la filosofía habría sido menor si sólo hubiera consistido en este escepticismo gnoseológico, pues otros autores del Renacimiento –como Cornelio Agripa en su *De incertitudine et vanitate scientiarum*, o Francisco Sánchez en su *Quod nihil scitur*– afrontaron esa misma tarea probablemente con mayor claridad, sistematicidad y rigor que el ensayista. No obstante, esta tendencia a restringir el escepticismo a su aspecto gnoseológico es un prejuicio muy propio de la época moderna. Hay muchas otras formas de dudar, aparte de dudar acerca del conocimiento, y a todas ellas cabe darles el título de escepticismo. En concreto, la relevancia del escepticismo de Montaigne tal vez no proceda de su aspecto puramente gnoseológico o epistémico, sino de sus aspectos moral y ontológico³². Los argumentos escépticos que se recogen en la “Apología” y otros textos tienen como objetivo dar al ser humano una lección general de humildad: constituyen un ataque contra la seguridad en sí mismo del aspirante a sabio, que cree ser el eje central de toda la creación, cuando en realidad no es más que “el bufón de la farsa”³³. La crítica del conocimiento constituye sólo un aspecto limitado dentro de un proyecto más amplio de humillación, que ya fuera ampliamente estudiado por Hugo Friedrich³⁴. Nuestra incapacidad a la hora de alcanzar el conocimiento es sólo un ejemplo de aquello que no podemos lograr, a saber, la perfecta virtud moral, la racionalidad pura, la autonomía absoluta y, en

general, todo el ideal estoico de sabiduría que, según este escarmentado Montaigne, estaría más allá de nuestro alcance:

“[B] No ignoro que algunos sabios han seguido otra vía, y no han temido adherirse y comprometerse hasta lo vivo en muchos asuntos. Tales hombres confían en su fuerza, con la cual se ponen a cubierto de toda suerte de sucesos hostiles, combatiendo los males con el vigor de la resistencia [...].

No intentemos emular estos ejemplos; no lo lograríamos. Se obsinan en ver con entereza y sin turbación la ruina de su país, que dominaba y dirigía toda su voluntad. Para nuestras almas comunes, esto es excesivo esfuerzo y excesiva rudeza. Catón renunció por este motivo a la más noble vida que nunca existió. Nosotros, pequeños, debemos evitar la tormenta a mayor distancia”³⁵.

“[B] Quien no pueda alcanzar la noble impasibilidad estoica, que se salve en el regazo de mi insensibilidad popular”³⁶.

La relevancia del escepticismo en la obra de Montaigne reside en cómo pone de manifiesto la imposibilidad de alcanzar los más altos ejemplos de racionalidad y autosuficiencia, constituyendo así un golpe mortal contra el objetivo que los estoicos habían intentado perseguir. Más allá de este proyecto de autonomía, independencia y pura racionalidad, asistimos en los *Ensayos* a lo que ha sido calificado como “el colapso del yo autónomo”³⁷. El ensayista se ve forzado a reconocer que no puede tomar el control de su propia identidad, puesto que tanto su cuerpo como su mente responden inevitablemente a procesos accidentales, en los que el yo no está siquiera presente³⁸.

En cualquier caso, tras este “proceso de des-estoificación”³⁹, la imposibilidad de alcanzar el control absoluto sobre la propia identidad ya no será considerada como un fracaso: a partir de ese momento, Montaigne abandona progresivamente el proyecto de construir un yo interior inmune a los golpes de la fortuna, asumiendo la dependencia de la otredad como una tendencia incluso beneficiosa. Bajo esta luz, la construcción de una identidad propia pasa a ser concebida como una tarea en la que el yo no puede sencillamente confiar en sus propias capacidades, sino que ha de asumir que es imprescindible establecer intercambios con aquello que anteriormente había sido considerado su ‘otro’, tanto con el mundo como con las mentes ajenas, intercambios que habrán de ser en última instancia imprevisibles e incontratables⁴⁰. Los estudiosos de Montaigne de las últimas décadas han mostrado en este sentido que la identidad del yo va surgiendo de la construcción de un auto-retrato en forma literaria, que sólo es factible por ser ofrecido a sus lectores, y que se va definiendo en el intercambio que el autor establece con ellos⁴¹.

A diferencia de la lectura estándar de Montaigne, la aportación principal de su obra tal vez no haya residido en el momento crítico del escepticismo, ni mucho menos en su limitada faceta epistémica, sino en los efectos que tuvo una concepción más amplia del escepticismo en su noción de sabiduría en general, y en la concepción de la propia subjetividad en particular. La inclinación estoica al egotismo quedó equilibrada con su antítesis escéptica, de modo que Montaigne tuvo que escribir sus *Ensayos* balanceándose entre estoicismo y escepticismo: entre la arrogancia de la soledad y la humildad de la interacción⁴². Todo aquello que había sido tratado con negligencia, o directamente negado por el ideal estoico, habría de ser reivindicado en este nuevo modelo de sabiduría, etiquetado usualmente como una especie de neo-hedonismo, mucho más afín al cuerpo y sus placeres, y no obsesionado ya por la racionalidad pura, la autosuficiencia y la autonomía absolutas.

La concepción triádica que propuso Villey de la evolución de Montaigne (desde el estoicismo hasta el escepticismo, y del escepticismo al hedonismo) no debería de ser comprendida como una cuestión de etapas radicalmente distinguidas en su pensamiento –como el propio Villey en ocasiones parecía sostener–, pues tanto la admiración por los ideales estoicos como los ecos del escepticismo aún resuenan incluso en las últimas capas del texto. Por el contrario, lo que encontramos en los ensayos es, según la afortunada expresión de Starobinski, un vivo *movimiento* donde la tendencia estoica a construir un yo puramente autónomo se equilibra con el reconocimiento de que el aislamiento racional no es el modo de lograr una sabiduría que esté a nuestro alcance⁴³.

Es en este movimiento, fruto del equilibrio entre el yo y los otros, donde el discurso de Montaigne se mantiene vivo. En este sentido, aunque la tradición haya dado mucha más relevancia a la tendencia egotista de Montaigne, a su voluntad de recogimiento, a su intención de refugiarse en la interioridad, los *Ensayos* no tienden hacia el aislamiento del yo con más determinación que hacia su dependencia de los otros. La originalidad de su modelo reside en cómo se balancea ágilmente entre la búsqueda estoica de la certeza en soledad y la constatación escéptica de que ese ideal es inalcanzable, inhumano incluso, y que en última instancia hemos de vivir en ese mundo incierto e imprevisible que nos es dado compartir con los otros⁴⁴.

V

Por último, ha llegado el momento de reconsiderar, tras todo lo dicho, el tránsito desde los *Essais* de Montaigne al *Discours de la Méthode* de Descartes. Como vimos más arriba, está generalmente aceptado que el método de la duda de Descartes tiene sus raíces en el escepticismo renacentista, particularmente en la versión de Montaigne, cuya influencia cultural estaba enormemente extendida en la Francia del siglo diecisiete⁴⁵. Sin embargo, podría sostenerse con razón que esa influencia fue en realidad menor, pues la discusión del escepticismo no fue en rea-

lidad central en la obra de Descartes. Por célebres que sean, las referencias que hace Descartes al escepticismo son ocasionales y raras, y sin duda no puede decirse que fuera él mismo un escéptico, sino más bien un adversario ocasional del escepticismo, al que sólo se enfrentó explícitamente una vez que creía haber encontrado un argumento lo suficientemente sólido –el del *cogito*– para refutar ese *locus communis*⁴⁶. En cualquier caso, aunque las dudas escépticas podrían ser el trazo más evidente de la obra de Montaigne en la de Descartes, es probable que no fuera esa su influencia más profunda. Por el contrario, podría sostenerse que, bajo la superficie de las argumentaciones, y probablemente de modo desapercibido incluso para el propio Descartes, estuvo más profundamente influenciado por la vertiente estoica, pues era ésta la que buscaba la certeza a través de la reducción del yo. Era el estoicismo, y no el escepticismo, el que aspiraba a alcanzar una interioridad firme mediante el alejamiento del mundo externo, ubicando a los otros en una exterioridad que no nos corresponde poseer, y aspirando al dominio de la fortuna mediante el control interno de las representaciones mentales. Es probable que Descartes recibiera este influjo estoico de los *Ensayos* de Montaigne –aunque bien es cierto que la influencia pudiera proceder de otros autores que también manifestaron una importante tendencia hacia el estoicismo entre el siglo XVI y el XVII, como Justo Lipsio, Pierre Charron o Guillaume Du Vair–⁴⁷. En cualquier caso, la tendencia a buscar la certeza en el ámbito de la interioridad no parece *en absoluto* proceder del escepticismo de los *Ensayos*, sino todo lo contrario.

Profundicemos un poco en esta idea: salta a la vista que la búsqueda intelectual de Descartes, desde las *Regulae* hasta *Les passions de l'âme*, estaba dirigida por una fuerte exigencia de certezas, cuyos orígenes pueden encontrarse en la imprevisible situación social y política de su época⁴⁸. Esa búsqueda habría de ser satisfecha, al igual que en la tradición estoica, por la reducción del yo, en busca de un refugio donde se preserve el control interior de las representaciones. Por ejemplo: como un eco del tópico estoico, encontramos en el código moral provisional de Descartes la idea de que el poder para enfrentarnos al destino está en nuestro interior:

“Mi tercera máxima fue procurar siempre vencerme a mí mismo antes que a la fortuna, y alterar mis deseos antes que el orden del mundo, y generalmente acostumbrarme a creer que nada hay que esté enteramente en nuestro poder sino nuestros propios pensamientos, de suerte que después de haber obrado lo mejor que hemos podido, en lo tocante a las cosas exteriores, todo lo que falla en el éxito es para nosotros absolutamente imposible. [...] Pero confieso que son precisos largos ejercicios y reiteradas meditaciones para acostumbrarse a mirar todas las cosas por ese ángulo; y creo que en esto consistía principalmente el secreto de aquellos filósofos que pudieron antaño sustraerse al imperio de la fortuna, y a pesar de los sufrimientos y la pobreza, entrar en com-

petencia de ventura con los propios dioses. Pues ocupados sin descanso en considerar los límites prescritos por la naturaleza, persuadíanse tan perfectamente de que nada tenían en su poder sino sus propios pensamientos, que esto sólo era bastante para impedirles sentir afecto hacia otras cosas; y disponían de esos pensamientos tan absolutamente, que tenían en esto cierta razón de estimarse más ricos y poderosos y más libres y bienaventurados que otros hombres, los cuales, no teniendo esta filosofía, no pueden, por mucho que les haya favorecido la fortuna, disponer nunca, como aquellos filósofos, de todo cuanto quieren”⁴⁹.

Es bien conocido que la actitud hacia la moral estoica que desarrolló Descartes posteriormente no iba a ser muy favorable, pues habría de considerar en *Las pasiones del alma* que los preceptos estoicos constituyen inútiles esfuerzos por escapar a nuestra naturaleza finita —una idea, por cierto, muy montañiana, como hemos visto anteriormente. En dicho tratado, Descartes mostrará una actitud mucho más benévola y permisiva con respecto a las pasiones. No obstante, más allá de esta distancia superficial, la distinción cartesiana entre el mundo interno y el externo, la mente consciente y libre por una parte y el mundo mecánico por el otro, difícilmente podría no estar emparentada con la clasificación estoica de los eventos entre aquellos que dependen de nosotros y aquellos que están más allá de nuestro control⁵⁰. No pretendemos aquí demostrar la existencia de ningún préstamo directo por parte de Descartes, pero éste y otros pasajes significativos de su obra hacen que esta lectura parezca bastante pertinente⁵¹. En concreto, la incontrovertible evidencia del *cogito* —punto de partida para reconstruir el edificio de la ciencia en el planteamiento cartesiano— es alcanzada por el mismo camino que los estoicos proponían para tomar el control de la *proaíresis*: permanecer en el interior, es decir, en el espacio de las representaciones, y desde ahí tomar conciencia de que nada externo podrá perturbar nuestra quietud interior o cuestionar nuestra certeza. La misma estrategia que habían seguido los estoicos en su búsqueda de la independencia moral era reaplicada por Descartes para alcanzar la infalibilidad gnoseológica.

Ahora bien: lo original del planteamiento cartesiano no residió sólo en su prolongación por otras vías de la tendencia estoica a la reducción del yo: no sólo prosiguió ese proceso de interiorización sino que, además, al enfrentarse explícitamente a los retos del escepticismo, aspiraba a contrarrestar la tendencia escéptica que había inducido a Montaigne a aceptar el intercambio con los otros y la incertidumbre del mundo como aspectos constitutivos de su propia identidad. En este sentido, la estrategia de Descartes fue doble: en primer lugar, hizo pasar el escepticismo epistémico —¿qué sé?— al primer plano, dotándolo de una especial prominencia, para ofrecer una solución en la certeza del *pienso luego existo* (certeza que condujo ulteriormente hasta el internalismo epistémico, cuando otros autores la hicieron

extensiva al resto de *cogitata*, que pasaron a constituir los últimos y únicos apoyos en cualquier proceso de justificación epistémica); y en segundo lugar, Descartes intentó vencer el escepticismo acerca de las capacidades humanas en general –¿cómo enfrentarme a la realidad para conocerla y controlarla, estando como ser humano constitutivamente limitado?– mediante la idea de *método*. Desde las *Regulae* quedaba ya bien clara esta intención, que aspiraba a suplir las limitaciones humanas mediante la aplicación sistemática y progresiva de un método compuesto por pasos sencillos y claros que cualquiera podría realizar. Es decir: frente al escepticismo epistémico, la vía cartesiana conduce hacia la certeza de las representaciones mentales que, desde una posición privilegiada de primera persona, serían susceptibles de un conocimiento infalible; frente al escepticismo acerca de las capacidades humanas en general, Descartes ofrece la idea de método, que será crucial para el desarrollo de la ciencia moderna⁵².

Gracias a esta doble derrota del escepticismo, la tendencia estoica quedó desequilibrada, pasando a tomar el control de buena parte de la filosofía moderna. Surgió así una concepción de la mente como espacio interno cuyas peculiares características –autonomía, subjetividad y racionalidad– lo dejan radicalmente distanciado del mundo externo y de los otros. Empero, bajo esta luz, las cuestiones del carácter substantivo del yo (1), la existencia de un mundo externo (2) y la propia posibilidad de las otras mentes (3), a las que nos referíamos al principio como la herencia del cartesianismo, no han de ser consideradas como el efecto de un escepticismo radical sino, por el contrario, como el resultado del triunfo de un estoicismo radical sobre un escepticismo moderado. Fue la voluntad de certeza y control lo que condujo hacia la reificación del yo, su distanciamiento del mundo, y la imposibilidad de alcanzar las mentes ajenas; una determinación que, sencillamente, *no* procedía del escepticismo en su formulación original. El mundo externo y las otras mentes se distanciaron del yo cartesiano porque eran un impedimento para el logro de una certeza, una autonomía y una autosuficiencia radicales, requisitos todos ellos que procedían del ideal estoico de sabiduría. La propia realidad de ese mundo externo y de la comunidad de sujetos pensantes terminó pareciendo como algo problemático, dudoso, indemostrable en última instancia; y, puesto que el *cogito* se presentaba como entidad independiente que no precisaba de nada más para subsistir, se abrieron las puertas del internalismo epistémico y de distintos tipos de idealismo y solipsismo metafísico.

Resulta extraño entonces que la lectura estándar haya culpado al escepticismo por haber conducido a la filosofía moderna hacia este callejón sin salida, pues no parece en absoluto que el escepticismo condujese por sí mismo hacia el solipsismo, ni hacia el problema de las otras mentes. De hecho, Montaigne, como escéptico, dudaba *con otros*, no como una entidad aislada sino como una persona –no como un *qué* sino como un *quién*– que compartía con sus interlocutores el espacio común

del lenguaje y de la acción⁵³. La reflexión montañiana sobre el “arte de conversar” (eje del capítulo III, 8, aunque también presente transversalmente en el resto de los *Ensayos*) desempeñaba así en el pensamiento de Montaigne un papel equivalente al que cumpliría después el *Discurso del método* en la obra de Descartes: un estudio del contexto normativo que gobierna nuestra relación con la verdad y el conocimiento. Aunque hay una diferencia crucial: Montaigne ofreció un conjunto de orientaciones que habrían de ayudarnos a encontrar indicación en el *comercio* indefinido y universal que entablamos con los otros –es decir, un modo de alcanzar la verdad en común–, mientras que Descartes intentó encontrar un método para que el sujeto aislado fuese capaz de afrontar la tarea del conocimiento en soledad, preservado en su interior de la posibilidad del error, al igual que los estoicos preservaban la quietud de su ánimo de los altibajos de la fortuna.

Escapar a la larga sombra del cartesianismo no es cosa fácil, como veíamos al principio, si perseveramos en sus problemas y sus preguntas, esforzándonos únicamente por encontrarles respuestas diferentes. La intención de este artículo ha sido arrojar alguna luz sobre el modo en que surgieron esas preguntas, los proyectos intelectuales que desarrollaban, y las aspiraciones a las que respondían. Comprender mejor la motivación que estuvo en el origen de aquel cambio de perspectiva tal vez nos coloque en una mejor posición para orientar nuestros pasos en un sentido realmente distinto⁵⁴.

Notas

1. Este artículo retoma y desarrolla la tesis central de nuestro libro *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007). Existe una versión previa en lengua inglesa, ampliamente reelaborada aquí (“Scepticism, Stoicism and Subjectivity: Reappraising Montaigne’s Influence on Descartes”, *Contrastes*, XV, 2010, pp. 243-260).

2. Puede que el origen de este embrollo se encuentre en el uso discutible del pronombre “yo” como nombre propio con capacidad de referir a un objeto –cuestión que volverá a aparecer más adelante–. Para una visión crítica de este uso, cfr. G. E. M. ANSCOMBE, “The First Person”, en S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 45-65.

3. La idea de que ambos tipos de atribución pueden por principio realizarse acerca de un mismo *individuo* es la base de la “metafísica descriptiva” de Strawson (cfr. P.F. STRAWSON, *Individuals, an Essay in Descriptive Metaphysics*, Londres, Methuen, 1959). Cabe preguntar si lo que describe asépticamente Strawson no es a su vez un efecto del prejuicio promulgado por Descartes.

4. “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”, *The Philosophical Review*, 91, 1, 1982, pp. 3-40.

5. J. L. Bermúdez describe el cambio del siguiente modo: de la idea de que (a) es posible que cada una de mis creencias perceptuales esté equivocada se pasó a (b) es posible que todas mis creencias perceptuales estén equivocadas. El cambio de alcance en el operador de posibilidad hizo parecer admisible la idea de que el mundo entero no fuera más que una ilusión. “The Originality of Cartesian Scepticism: Did It Have Ancient or Mediaeval Antecedents?”, *History of Philosophy Quarterly*, 17, 2000, pp. 333-360. El lector puede encontrar una perspectiva alternativa en GAIL FINE, “Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?”, *The Philosophical Review*, 109, 2, 2000, pp. 195-234.

6. La pregunta (3) se plantea ante el supuesto problema de la *invisibilidad radical* de las mentes ajenas, que jamás podrían estar presentes ante el sujeto con la misma certeza con que éste puede ‘observar’ la suya propia. Hay también una forma de invisibilidad implicada en la pregunta (3’), aunque se trata de un tipo muy distinto. La

dificultad a la hora de hacer juicios fundamentados acerca de las intenciones y deseos de los otros era un lugar común en la literatura moral del Renacimiento, aunque la razón que se aducía generalmente es que uno no está tan familiarizado con las vidas de los demás como con la suya propia, sin que estuviera ahí implicada ningún tipo de invisibilidad radicalmente insuperable.

7. Ese dilema conceptual, y no el meramente epistémico, es la cuestión de fondo en el problema de las otras mentes. Cfr. A. AVRAMIDES, *Other Minds*, Londres, Routledge, 2001; y nuestra reseña de esa obra en *Contrastes*, XIV, 2009, pp. 327-329.

8. La inscripción fecha su retiro el 28 de febrero de 1571, día en que cumplió 38 años.

9. *Les Essais*, París, PUF, 1965, p. 33. Citamos la traducción de J. Bayod Brau: *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 44-45.

10. *Passage to modernity*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 115.

11. "Au lecteur", en *Les Essais*, p. 3 (pp. 5-6 de la ed. en castellano).

12. El "inventor" de la criatura fue Philippe Desportes, poeta de la corte de los Valois que lo introdujo por primera vez en un epitafio a la difunta amada, a la que se refirió como "Cet autre moy, pour qui j'amaï à vivre" (cfr. J. NAVARRO REYES, *La Extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*, Sevilla, Fénix Editora, 2005, pp. 131-136). Esta limitación lingüística ha sido apuntada ya por distintos autores: por ejemplo, C. B. BRUSH, *From the Perspective of the Self: Montaigne's Self-Portrait*, Nueva York, Fordham University Press, 1994, p. 215; I. MACLEAN, *Montaigne philosophe*, París, PUF, 1996, p. 70; T. CAVE, "Fragments d'un moi futur: de Pascal a Montaigne", en *Pré-histoires*, Ginebra, Droz, 1999, pp. 111-128. En la mayoría de las traducciones inglesas de los *Ensayos* se pierde este detalle, incluso en la primera, a cargo de John Florio, que tradujo "Il n'est description pareille en difficulté à la description de *soy-mesmes*, ny certes en utilité" (p. 378 de la edición de Villey) por "There is no description so hard, nor so profitable, as is the description of *a mans own self*" (*Essays*, Londres, 1603, p. 219). Y aún hoy, Screech traduce "Me peignant pour autrui, je me suis *peint* en moy de couleurs plus nettes que n'estoyent les miennes premières" (p. 665 de la edición de Villey) por "By portraying myself for others I have *portrayed my own self* within me in clearer colours than I possessed at first", (*The Complete Essays*, Londres, Penguin Books, 1991, p. 755). Hemos añadido el subrayado en ambos casos.

13. Hemos analizado esta diversidad de instancias interiores que aparecen en los *Ensayos* en el capítulo segundo de *La extrañeza de sí mismo*, *op cit*, 69-131.

14. La cita procede de su introducción a los escritos filosóficos de Descartes (*Philosophical Writings*, Londres, Nelson, 1969, p. xiv).

15. *The Unity of Philosophical Experience*, Nueva York, C. Scribner's sons, 1937, p. 127.

16. "I was in the world to rid the world of Montaigne; don't you grant me the benefit of his indulgent scepticism" (*ibid*, p. 151).

17. En contraste con la interpretación evolutiva de Gilson o Koyré, nos parece mucho más acertada otra lectura también canónica, aunque muy diferente: la planteada por Léon Brunschvicg en su *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne* (París, Pocket, 1942/1995, p. 190). Brunschvicg considera a Montaigne, Descartes y Pascal como distintos interlocutores que participan simultáneamente en un mismo debate: puede que la opinión de uno prevalezca en algún momento particular del mismo, pero ello no quiere decir que las posturas ajenas hayan quedado atrás. No los considera Brunschvicg como distintas fases o etapas en el desarrollo de una historia, sino como distintas voces, en una polifonía que constituye internamente a la filosofía moderna.

18. El estoicismo antiguo había atraído poca atención en Francia antes de 1562, cuando Henri Estienne publicó su traducción latina de los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico. Según Pierre Villey, Montaigne no leyó a Sexto hasta 1575 (ver su edición de *Les Essais*, *op. cit.*, LIX).

19. Este aspecto del estoicismo ha sido objeto de especial atención desde los estudios de Michel Foucault (ver, por ejemplo, M. FOUCAULT, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990) y Pierre Hadot (P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Etudes augustiniennes, 1981). Para una lectura de Montaigne desde una perspectiva foucaultiana, ver J. NAVARRO REYES, "Le divin interlocuteur: le souci de soi, la confession et l'essai", en P. DESAN (ED.), *Dieu à notre commerce et société: Montaigne et la théologie*, Ginebra, Librairie Droz, 2008, pp. 221-240; o Z. ZALLOUA, "Montaigne, Seneca, and 'le Soing de la Culture de l'Ame'", *Montaigne Studies*, XXI, 2009, pp. 155-168.

20. Edición bilingüe a cargo de José Manuel García de la Mora (Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 3-4).

21. José Medina ha criticado recientemente la noción de subjetividad al denunciar que "cuando concebimos la relación entre el sujeto y sus contenidos de experiencia en términos de pertenencia y dominio, estructuramos la subjetividad de acuerdo con el modelo de total subordinación y sumisión a un poder soberano, con control absoluto sobre sí mismo". *Speaking from Elsewhere: A New Contextualist Perspective on Meaning, Identity, and*

Discursive Agency, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 125. Lo que exploramos aquí es el origen histórico de esta subjetividad que se concibe a sí misma según un modelo de “ownership and mastery”.

22. *Enquiritión*, *op. cit.*, p. 5.
23. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, Oxford, OUP, 2006, pp. 181-197.
24. Cfr. los comentarios de García de la Mora al *Enchiridion*, *op. cit.*, 9, n17.
25. A la hora de que este proyecto sea factible, es crucial asumir la concepción de las emociones de Crisipo, que las considera como juicios cognitivos, y no como una especie de sufrimiento pasivo. Según esta perspectiva, aunque ha de reconocerse la existencia de lo que Séneca después llamará “primeros impulsos” –reacciones corporales que escapan a nuestro control–, las emociones reales no serían eso, sino el resultado de una aceptación positiva y activa por parte del alma, que transforma esa reacción corporal en un estado mental. Es dicho juicio, y no la reacción corporal, lo que Epicteto, siguiendo a Crisipo, considera una acción propia. Ver RICHARD SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, OUP, 2000.
26. “Estudio introductorio”, *Enchiridión*, *op. cit.*, ix.
27. Ver G. BALDWIN, “Individual and Self in the Late Renaissance”, *The Historical Journal*, 44, 2, 2001, p. 353.
28. El *Enquiritión* ya había sido traducido del griego por Antoine Moulin en 1544 –como *Le Manuel d’Epictète*– y por André Rivandeu en 1567 –como *La doctrine d’Epictete*.
29. De acuerdo con Pierre Villey, tanto la referencia implícita a Epicteto que se encuentra en *Ensayos* I.14 –que también estaba inscrita en una de las vigas de su biblioteca– como la explícita en II.12 (páginas 50 y 489 de su edición de *Les Essais*) proceden de la colección de sentencias griegas de Giovanni Stobèo. Se sabe que una copia de su edición de 1559 perteneció a la biblioteca de Montaigne. También es cierto que poseyó una traducción latina del *Enquiritión* encuadrada junto con las obras de Poliziano, aunque no hay ninguna prueba decisiva de que la leyera –ver R. CRESCENZO, “Epictetus”, en P. DESAN (ED.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, París, Champion, 2004, pp. 331-332. A pesar de la falta de referencias directas de Montaigne a Epicteto, ambos fueron reunidos en el famoso diálogo de PASCAL, “Entretien avec M. de Sacy”, en *Oeuvres Complètes*, ed. de Louis Lafuma, París, Seuil, 1963.
30. *Los ensayos*, *op. cit.*, p. 327.
31. FORTUNAT STROWSKI, *Montaigne*, París, F. Alcan, 1906. PIERRE VILLEY, *Les sources et l’évolution des Essais de Montaigne*, París, Hachette, 1908.
32. Como señala J.-Y. Pouilloux: “Ce n’est plus en termes de connaissance, mais d’existence que se trouve désormais posée la question de l’identité”. *Montaigne: l’éveil de la pensée*, París, Champion, 1995.
33. *Los ensayos*, *op. cit.*, III, 9, p. 1495.
34. *Montaigne*, París, Gallimard, 1968, pp. 104-156.
35. *Los ensayos*, *op. cit.*, III, 10, 1515.
36. *Ibid.*, p. 1522.
37. PATRICK HENRY, “Recognition of the Other and Avoidance of the Double. The Self and the Other in the *Essais* of Montaigne”, *Stanford French Review*, 6, 2-3, 1982, p. 187.
38. Acerca de la limitada presencia y capacidad de control del sujeto sobre sus propias acciones ver la primera parte de J. NAVARRO REYES, *Pensar sin certezas*, *op. cit.*, pp. 47-137.
39. Expresión de Z. ZALLOUA, *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, Charlottesville, Va. Rookwood Press, 2005, p. 11.
40. Hemos estudiado la dialéctica que se establece entre identidad y alteridad en los *Ensayos* desde distintas perspectivas en *La extrañeza de sí mismo*, *op. cit.*, y *Pensar sin certezas*, *op. cit.* Remitimos al lector a dichas obras, donde podrá encontrar una justificación detenida de esta idea.
41. El carácter performativo del texto de Montaigne requiere constantemente de la respuesta de su público, como ha señalado André Tournon: “The auto-exegesis of the *Essais* does not thus close upon itself, and neither Montaigne’s reflections, nor the text with incorporated commentary which it produces are reduced to a soliloquy. For everything in this book is arranged [...] to solicit the reader’s replies and his choices” (A. TOURNON, “Self-Interpretation in Montaigne’s *Essais*”, *Yale French Studies*, 64, 1983, p. 72. Ver también su *Montaigne: la glose et l’essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983, p. 294). Del mismo modo, Anthony Wilden demostró desde la perspectiva de la filosofía de la comunicación que “the introspection and withdrawal from society [that Montaigne] promoted led to the discovery that self-knowledge can only come through examination of one’s relationship to others, rather than from the isolated examination of oneself” (A. WILDEN, “Par divers moyens on arrive à pareille fin: a reading of Montaigne”, *Modern Language Notes*, 83, 1968, pp. 577-597. Ver a este respecto nuestro artículo

“Lo propio y lo ajeno: génesis de los *Ensayos* de Montaigne,” *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, 2003, pp. 271-90).

42. Coincido por tanto plenamente con Zalloua cuando sostiene que “Contrary to being an impediment to ethical thought, Montaigne’s skepticism, epitomized by his interrogative ‘Que sçay-je?’ (‘What do I know?’), I would argue, generates a concern for and openness toward the other, precisely the opposite of the kind of relation to alterity found in René Descartes, whose hyperbolic doubt and skepticism can lead to solipsism (the advent of a ‘solitary’ cogito), or to the epistemological impasse known today as the Problem of Other Minds”, *Montaigne and the Ethics of Skepticism*, *op. cit.*, 4. Cfr. también C. COLLIER, “The self in Montaigne and Descartes. *From portraiture to indigence*”, *De Philosophia*, XIII, 2, 1997, p. 256.

43. *Montaigne en Mouvement*, París, Gallimard, 1983. Como Tarrête indica en un artículo excelente por su minuciosidad, desde las importantes obras de Jean-Yves Pouilloux y André Tourmon “Le débat, désormais, se déplace donc: il est moins question de savoir si M. est stoïcien ou autre chose que de mettre en évidence quel usage il fait de la philosophie stoïcienne”. “Stoïcisme”, en PHILIPPE DESAN (ED.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, *op. cit.*, p. 937. Lo mismo que Pouilloux sostiene acerca del escepticismo de Montaigne también podría ser afirmado acerca de su supuesto estoicismo y epicureísmo, a saber: que no han de ser entendidos como doctrinas, sino como distintas actitudes. Ver su artículo “Socrate”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 41-42, 2006, p. 185.

44. Corroboramos por tanto la opinión de Jules Brody: “Il me paraît pourtant aberrant de célébrer exclusivement, ou même principalement, en Montaigne, l’inventeur de la conscience de soi et le père de la subjectivité dite ‘moderne’”. “Montaigne et le sujet mixte”, en E. KUSHNER (ED.), *La problématique du sujet chez Montaigne*, París, Champion, 1995, p. 52.

45. Ver R.H. POPKIN, *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979; y L. BRUNSCHVICG, *op. cit.* Étienne Gilson encuentra no menos de treinta reminiscencias textuales de los *Ensayos* en su edición comentada del *Discurso del método* (París, Vrin, 1976); algunas de ellas las analiza Geneviève Rodis-Lewis en “Dout pratique et doute spéculatif chez Montaigne et Descartes”, *Revue Philosophique de la France et de l’étranger*, 182, 4, 1992, pp. 439-449. Pedro Chamizo-Domínguez ha señalado similitudes y diferencias entre Montaigne y Descartes, tanto en “La présence de Montaigne dans la philosophie du XVIIe siècle”, *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 11-12, 1988, pp. 72-86, como en “El Discurso del Método de Descartes como ensayo”, *Aporía*, IV, 15-16, pp. 1982, pp. 69-83.

46. Sin hacer referencia explícita a Montaigne, Janet Broughton ha sostenido que la función del escepticismo en la filosofía cartesiana es más bien puntual y circunstancial (cfr. *Descartes’s Method of Doubt*, Princeton N.J., Princeton University Press, 2002): al enfrentarse abiertamente con el escepticismo, Descartes aceptaba un reto que ya otros habían afrontado previamente, como Marin Mersenne en su obra de 1625 *La vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens* (París, Champion, 2003). Mersenne parecía compartir con Descartes una misma actitud hacia las dudas escépticas, como indica D. Descotes en su introducción a la edición citada (p. 22). Agradezco a J.L. Sánchez Tierra que llamara mi atención sobre este punto.

47. Entre los estudios generales acerca del movimiento neo-estoico en los inicios del pensamiento moderno destacan los de L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, París, H. Champion, 1914; G. ABEL, *Stoizismus und frühe Neuzeit*, Berlín, Walter de Gruyter, 1978; y D. CARABIN, *Les idées stoïciennes dans la littérature morale des XVIe et XVIIe siècles (1575-1642)*, París, Honoré Champion, 2004.

48. Las raíces de de este cambio de actitud se encuentran, según Stephen Toulmin, en la crisis social y política que siguió al regicidio de Enrique IV, con el cuál cayó todo un modelo de coexistencia tolerante entre las distintas religiones (cfr. *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, Barcelona, Península, 2001).

49. *Discurso del método, Meditaciones metafísicas* (Madrid, Boreál, 1998, pp. 31-32; trad. de Manuel García Morente). Brunschvicg señala la conexión entre Montaigne y Descartes sosteniendo que “le comportement provisoire [de Descartes] reflète l’attitude que Montaigne recommandait à titre définitif” (*op. cit.*, p. 109), aunque quizás habría que afinar más en este punto. Acerca de posibles influencias de Montaigne en las ideas morales de Descartes ver M. G. PAULSON, *The possible influence of Montaigne’s Essais on Descartes’ Treatise on the passions*, Lanham Md., University Press of America, 1988.

50. Seguimos aquí la interpretación de L. Zanta de la obra de Descartes, que encuentra por detrás de su aparente rechazo del estoicismo una aceptación más profunda de sus tesis centrales. *Op. cit.*, pp. 337-339.

51. Aunque sería preciso llevar a cabo un estudio más detallado, valga el siguiente ejemplo, procedente de una carta a Elisabeth: “Or ce qui m’a fait dire, en ce dernier sens, qu’il y a toujours plus de biens que de maux en cette vie, c’est le peu d’état que je crois que nous devons faire de toutes les choses qui sont hors de nous, et qui ne dépendent point de notre libre arbitre, à comparaison de celles qui en dépendent, lesquelles nous pouvons toujours rendre bonnes, lorsque nous en savons bien user; et nous pouvons empêcher, par leur moyen, que tous les maux qui viennent d’ailleurs, tant grands qu’ils puissent être, n’entrent plus avant en notre âme que la tristesse que

y excitent les comédiens, quand ils représentent devant nous quelques actions fort funestes; mais j'avoue qu'il faut être fort philosophe, pour arriver jusqu'à ce point". *Oeuvres complètes de René Descartes*, Charlottesville Va., IntelLex Corporation, 2001, IV, p. 355 (la expresión final recuerda a un famoso pasaje de Montaigne: "[C] Je ne suis pas philosophe: les maux me fouillent selon qu'ils poisent", en *Les Essais*, III 9, p. 950). Otro ejemplo similar puede encontrarse en *Les passions de l'âme*, en *Oeuvres complètes, op. cit.*, III, p. 152.

52. Cfr. Dupré, *op. cit.* Acerca de la influencia de Montaigne en el nacimiento del concepto moderno de método ver P. DESAN, *Naissance de la méthode: Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, París, A.-G. Nizet, 1987.

53. Esta posición no está de hecho muy alejada de la que ofrece Avramides como posible solución para el problema de las otras mentes: "the lived position" (*op. cit.*, parte tercera).

54. Quiero expresar mi agradecimiento a Jordi Bayod Brau, Anita Avramides y Pedro J. Chamizo Domínguez por sus interesantes comentarios a versiones anteriores del texto.

* * *

