

¿UN EGOÍSMO VIRTUOSO O UNA CONSCIENCIA DE LOS LÍMITES?

Joan Lluís Llinàs Begon

Universidad de las Islas Baleares

E-mail: jlluis.llinas@uib.es

1

El libro de Thierry Gontier *L'égoïsme vertueux* (Paris, Le Belles Lettres, 2022) puede ser leído de dos maneras distintas, aunque complementarias. En primer lugar, siguiendo el propósito declarado de su autor, como una defensa de Montaigne como liberal, situando su peculiar posición en los inicios de lo que será el liberalismo moderno. En este sentido, la lectura de Montaigne que propone Gontier entra en el ámbito de las lecturas “políticas” de los *Essais*. Como señala el autor en su introducción, este camino no es nuevo. Ya Géralde Nakam había puesto el foco en la importancia del contexto sociopolítico para comprender los *Essays*¹, y muchos otros autores, como Schaefer, Fontana, Dionne, Quint, o Desan han incidido, desde diversas perspectivas, en el carácter político de los *Essays*². Sí lo es, en cambio, pretender otorgar a Montaigne un papel destacado en la historia del liberalismo. Ante la pregunta de si Montaigne es republicano, defensor de un humanismo cívico, o más bien es liberal, defensor de las libertades individuales, la respuesta de Thierry Gontier es, desde el principio, clara: Montaigne jugaría un papel fundamental en la constitución del liberalismo (p. 31), y en los *Essais* se desplegaría una propuesta de reforma de las costumbres que supondría la invención por parte de Montaigne del *ethos* de la modernidad (p. 41-43). Frente a una desatención histórica de la figura de Montaigne para comprender la configuración del liberalismo, Gontier se propone reivindicar a los *Essais* como un texto en el que encontramos las bases de lo que será el liberalismo moderno, un liberalismo ético que antecede al despliegue del liberalismo político. Gontier desarrolla a lo largo del libro una serie de argumentos que dan solidez a su tesis, apoyándose con fuerza en diversos fragmentos de los *Essais*.

Pero, en segundo lugar, estas aproximaciones a Montaigne desde un ámbito concreto de reflexión van más allá, pues implica revisar el conjunto de los *Essais*, bien para hacerlo coherente con el punto de vista adoptado, bien para, a partir de esa posición inicial, reinterpretar a la luz de ella dicho conjunto. Así pues, el lector puede llegar a entender que los *Essais* son una obra esencialmente política, o como mínimo contemplar esta lectura política como el eje a partir del cual articular una interpretación del pensamiento de Montaigne. Esto es algo que no es nuevo, y en cierta manera es inevitable. Como decía Richard Sayce en la introducción de su

¹ Géralde Nakam, *Les Essais de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Nizet, 1984.

² David Schaefer, *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1990; Biancamaria Fontana, *Biancamaria Fontana, Montaigne's Politics. Authority and Governance in the Essais*, Princeton, Princeton University Press, 2008; Valérie Dionne, *Montaigne, écrivain de la conciliation*, Paris, Classiques Garnier, 2014; David Quint, *Montaigne and the Quality of Mercy: Ethical and Political Themes in the Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1998; Philippe Desan, *Montaigne. Une biographie politique*, Paris, Odile Jacob, 2014.

monografía sobre Montaigne, es difícil hacer decir a Montaigne algo que él mismo no haya dicho en los *Essais*³. La peculiaridad de una obra escrita a lo largo de años y en la que se multiplican los puntos de vista conduce a que en los *Essais* aparezcan posiciones muy diversas, si no contradictorias, sobre un mismo tema. Así, es lógico que en la búsqueda de nuestra interpretación de Montaigne caigamos en la tentación, una vez poseemos una convicción, más o menos argumentada, de lo que son los *Essais*, de destacar en el texto aquellos pasajes que mejor reflejan la interpretación que queremos sostener. Obviamente, si somos rigurosos deberemos tener en cuenta otros fragmentos de texto que no nos son tan favorables, sea para minimizarlos, sea para reinterpretarlos. Pero de lo que se trata es de aclarar el pensamiento de Montaigne, sea en su globalidad o en un aspecto en concreto, y para ello hay que descubrir las ideas directrices que se manifiestan (y a veces se esconden) en el desorden aparente que son los *Ensayos*. Eso es algo que los investigadores hacemos más o menos bien con la mayoría de filósofos. La grandeza de estos se mide, entre otras cosas, por su capacidad de generar nuevas interpretaciones. Pero en el caso de Montaigne parece que nos encontramos con un caso extremo. Podemos, por ejemplo, y según qué partes de los *Essais* destaquemos, sostener que Montaigne era un católico ferviente o bien un ateo *avant la lettre*. Esta diversidad tan grande quizás se explique porque las contradicciones parecen estar presentes en el propio texto de los *Essais*. Y aunque una parte de ellas pueda explicarse atendiendo a las diversas ediciones que van de la de 1580 a la de 1595⁴, otras pertenecen a la misma edición, e incluso aparecen en un mismo capítulo. Montaigne habla de casi todo y lo dice casi todo. De este modo, es muy grande la tentación de hacerle decir aquello que a nosotros nos gustaría a partir de una selección de citas *ad hoc*⁵. Ahora bien, no podemos evitar hacer nuestro a Montaigne, y podemos presentar a Montaigne desde un punto de vista concreto siempre que no pretendamos reducir los *Essais* a ese punto de vista. Quizás una imagen completa de Montaigne no sea posible, y debamos aproximarnos a él siempre desde una parte. La cuestión a elucidar es si esa aproximación refleja de alguna manera un todo.

Dicho de otra manera, cuando se dice, por ejemplo, que Montaigne es estoico, se está sugiriendo que el conjunto de los *Essais* puede ser considerado una obra estoica. Y cuando abordamos dicha obra atendiendo a un aspecto, como la epistemología, la educación, o la política, parece que estamos invitando al lector a que lea los *Essais* en clave epistemológica, educativa o política. Así, *L'égoïsme vertueux* invita al lector a reflexionar sobre dos cuestiones, relacionadas, pero no idénticas: 1. ¿Es correcto afirmar que Montaigne es un liberal?; 2. ¿Es correcto leer los *Essais* principalmente desde su consideración de una obra liberal?

2

Respecto de la primera pregunta, a lo largo del libro se ofrecen suficientes argumentos para pensar que es así. Para desarrollar y demostrar su tesis, Thierry Gontier procede en dos fases. En una primera parte se trata de mostrar que el

³ Richard A. Sayce, *The Essays of Montaigne. A critical exploration*, London, Weidenfeld, 1972.

⁴ Las ediciones críticas de los *Essais* distinguen entre tres capas, designadas con las letras A, B y C. La capa A corresponde a la primera edición de los *Essais*, de 1580 y las modificaciones de las ediciones de 1582 y 1587; la capa B corresponde a la edición de 1588; la capa C al ejemplar de Burdeos y a la edición póstuma de 1595.

⁵ De esta tentación ya nos advirtió en su momento Jean-Yves Pouilloux, *Lire les Essais de Montaigne*, Paris, François Maspéro, 1969.

liberalismo ético va ligado al mismo proyecto de pintura de sí. La reforma de las instituciones sociales y políticas es un paso posterior a la reforma del *ethos* del individuo. Esa reforma se despliega en el egotismo y el egoísmo que articula el proyecto de escritura de los *Essais* (cap. 1), se precisa en el contraste con el otro (cap. 2), y se desarrolla en el proceso de formación de sí a través de las experiencias y de la confrontación con “lo que no es mío” (cap. 3). En la segunda parte se trata, en cambio, de mostrar cómo se despliega este egoísmo en el mundo: a partir de la tensión entre lo público y lo privado, a partir de la actitud escéptica, y a partir de la propuesta de nuevas formas, derivadas del egoísmo, de estar en sociedad, como son la amistad y la conversación.

Dos conceptos, unidos a lo largo del libro de Gontier, son los articuladores de este recorrido: individuo y libertad. Una de las razones para defender el liberalismo de Montaigne es porque en él encontramos una defensa del individualismo. El individualismo se caracteriza por anteponer al individuo respecto del todo social⁶. Gontier argumenta con eficacia que el individualismo que encontramos en los *Essais* está en el origen del liberalismo moderno, y en el libro son frecuentes las alusiones y comparaciones con autores posteriores o coetáneos⁷. Sin embargo, aunque el individualismo así entendido sea un fenómeno moderno, podemos rastrear los orígenes de esa idea antes de los *Ensayos*, rastreo que nos será útil para matizar y eventualmente completar la excelente aproximación de Gontier, y además quizás nos permitirá entender mejor cómo se gesta el “liberalismo” de Montaigne⁸.

Ese rastreo perfectamente podría empezar con Sócrates y su apropiación del lema delfico “conócete a ti mismo”. Este lema bien podría inaugurar la apelación a la mirada interior, a la búsqueda de la singularidad de uno mismo. Quizás esta sea una de las razones de la simpatía de Montaigne hacia Sócrates. Ahora bien, recordemos que el “sí mismo” socrático remite al *nous*, esto es, a algo impersonal y alejado de cualquier rasgo de individualidad. En este sentido, Sócrates no se separa del resto de la filosofía de su época, aunque su planteamiento abra la puerta a interpretaciones posteriores en otro sentido.

Más que en Sócrates, encontramos en el cristianismo las bases para que se pueda desplegar un individualismo como el de Montaigne. Recordemos que dos elementos básicos del cristianismo, y que abren la puerta a la consideración de la persona individual, son una concepción personal de la divinidad y una concepción del ser humano como imagen de Dios. Así, los humanos son personas, esto es, hipóstasis (“lo que es realmente”), y en tanto que realidades hipostáticas cada uno de los seres humanos es una auténtica realidad –y no mera apariencia. Eso supone que la *ousia* no remite solo a lo que es común a todos los seres humanos, sino también a los aspectos individualizadores (*idiótetes, idiómata, idiazónata*). A diferencia de la posición platónica, que considera más bien el alma que hay en mí (y que eventualmente puede haberse alojado en otros cuerpos) y no mi alma (que incluiría las particularidades individuales)⁹, el cristianismo proclama la salvación individual, y, como consecuencia, defiende la resurrección de los cuerpos. Que cada ser humano sea una persona implica que cada ser humano es plenamente real, y que el hombre

⁶ Cf. L. Dumont. *Ensayos sobre el individualismo*. Alianza. Madrid 1987. pp. 277-8.

⁷ Por ejemplo, con Descartes, Hobbes, Bacon, o con Emerson, Berlín, Rawls o Nagel.

⁸ Además del mencionado Dumont, sigo aquí el planteamiento de Vicente Sanfélix, en el seminario impartido en el ICS de la Universidad de Navarra el día 25 de octubre de 2022 con el título “Descartes y el individualismo moderno”, en el marco del primer seminario de investigación de EMAP.

⁹ Véase J.P. Vernant, *Sobre el individuo*. Paidós. Barcelona. 1990.

sea *Imago Dei* supone que es lo digno de ser, y, por ende, subsistente. Pero, y eso es lo importante, es real y subsistente en su idiosincrasia¹⁰.

Ahora bien, este discurso cristiano que ensalza al individuo y que resalta su dignidad es matizado por otro discurso, también extraído del cristianismo, caracterizado por la importancia de la comunidad de fieles y por resaltar la condición miserable del ser humano, incapaz de realizarse por sus propias fuerzas. Frente al individuo singular que es amado por Dios y que con Él pretende conversar, se sitúa una comunidad a la que dicho individuo se debe, cumpliendo así con el precepto de “amar al prójimo como a uno mismo”. El diálogo con Dios otorga al ser humano dignidad, pero cabe recordar que también le hace consciente de su pequeñez y debilidad. El hombre es digno, sí, es persona, pero también es un ser miserable, que necesita a Dios, pues por sí mismo no es nada¹¹.

En este contexto, el humanismo supone en cierto modo una reacción a este discurso de *miseria hominis* y un intento de resaltar su dignidad. Pero lo propio del humanismo –al menos su principal aportación a la concepción moderna del individuo– no es tanto la defensa de la dignidad del hombre (cuyo principal exponente sería Pico de la Mirandola) –pues también encontramos entre los humanistas visiones pesimistas del ser humano (como por ejemplo Maquiavelo)–, como la defensa de la libertad del ser humano, consistente en un ser que se construye a sí mismo. El concepto de *homo faber*¹² creo que puede ser útil para entender esto: en tanto que seres libres, consistimos en actuar, y nos vamos realizando a partir de nuestras acciones. Y, haciéndolo así, transformamos el mundo. De este modo, pasamos a ser arquitectos, y nos acercamos más a Dios en tanto que realizamos una tarea divina (recordemos que Dios es a menudo concebido como arquitecto del mundo¹³), quizás hasta sustituirlo, prescindiendo de Él. Esa parece ser la dinámica moderna, la de intervenir, cada vez de manera más intensa y profunda, en la naturaleza, generando un mundo “a nuestra imagen y semejanza”.

En el humanismo, pues, ya se refleja el problema del individuo moderno, que es, a mi modo de ver –y en esto creo que la aproximación a Montaigne por parte de Gontier es un acierto–, el problema político, esto es, el problema de cómo imbricar al individuo en la comunidad. Un ejemplo de ese problema lo encontramos en Maquiavelo¹⁴. Éste es un pensador atípico si lo ubicamos dentro del humanismo, porque se sitúa en una encrucijada: recoge una tradición (romana, y en cierto sentido también griega), e intenta repensarla en un contexto nuevo, el de la Florencia de

¹⁰ Esa dignificación del individuo puede observarse con claridad en la obra de Tomás de Aquino, *In IV libros sententiarum*, al preferir el término persona aplicado al ser humano antes que el de hipóstasis, pues éste no implica distinción, a diferencia del primero, que incluye la razón de distinción que pertenece a la dignidad. Por eso, Dios quiere a los seres humanos por sí mismos en su dignidad, y no simplemente como un medio de perpetuación de la especie (d.20, q. 1, a.1, ad. 3).

¹¹ Un ejemplo de este tipo de discursos, que llegaron a ser dominantes en la Edad Media, es el *De Miseria Humanae Conditionis*, escrito por Inocencio III antes de acceder al papado.

¹² Al respecto, véase Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.

¹³ Por ejemplo, en la Apología de Ramón Sibiuda (II, 12, 446A). Las referencias a los *Essais* se hacen por la siguiente edición: Michel de Montaigne, *Essais* (édition réalisée à partir de l'exemplaire de Bordeaux), éd. P. Villey, sous la direction et avec une préface de V. L. Saulnier, Paris, PUF, 1924, rééd. augmentée 2004.

¹⁴ Para esta cuestión, véase J.L. Llinàs, “Machiavelli at a crossroads. The birth of modern thinking”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 2012, 39, 415-429.

inicios del siglo XVI. Este intento da lugar a un pensamiento complejo y a veces, aparentemente al menos, contradictorio, cuyos diversos aspectos fueron recogidos por algunos de los principales pensadores del siglo XVII, dando lugar a concepciones muy diferentes con relación al lugar del individuo respecto del Estado. Es decir, aplicado a la política, por una parte, se necesita un Estado fuerte sin el cual el desarrollo de los individuos que lo integra no sería posible; por la otra, es cada persona la que es dueña de su propia moral y con su acción libre genera una dinámica peculiar en los acontecimientos políticos. La reflexión moderna de la política pasa por otorgar al individuo un papel central, sin que en Maquiavelo esto signifique que deba dejarse de lado el crecimiento y el orden del Estado. En este sentido, Maquiavelo intenta repensar la concepción del estado grecorromano incorporando los elementos que él había detectado en los nuevos tiempos, el principal de los cuáles es el individuo que actúa en el mundo combatiendo a la fortuna y que necesita para ello un nuevo orden moral, con lo cual se sitúa fuera del modelo ofrecido por la filosofía de su época. El intento de Maquiavelo puede ser reformulado de la siguiente manera (un tanto anacrónicamente): conciliar el liberalismo y el republicanismo. Ese intento se queda en el camino, y, por el éxito de *El Príncipe* frente a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* podemos afirmar que triunfa el polo del individuo.

¿Cómo situamos, a partir de ese recorrido a Montaigne? Parece claro, en consonancia con la tesis mantenida por Thierry Gontier, que Montaigne apuesta por la individualidad y por la libertad del individuo, pero al tiempo parece mantener un discurso más cercano al de *miseria hominis* que al de *dignitas hominis*. Distanciado del humanismo por lo que hace a la dignidad del hombre y, como remarca Gontier, respecto de la versión política de parte de ese humanismo, el llamado humanismo cívico, una forma de republicanismo; pero cercano en lo que respecta a la defensa de la libertad individual y su capacidad de gestionar su vida.

Pero en Montaigne, además, podemos encontrar la tensión cristiana entre lo individual y lo comunitario. El cristianismo autoriza la realización individual, pero no el egoísmo, pues la vida de los otros tiene tanto valor como la mía, y me debo a los demás tanto como a mí mismo. Aplicado a la política, es la tensión entre el desarrollo individual y el bienestar social. Y en este punto no es sencillo situar a Montaigne en uno de los extremos sin que esté “contaminado” por el otro.

3

La dificultad tiene que ver con la segunda lectura de *L'égoïsme vertueux* que proponíamos al inicio. Cuando intentamos releer los *Essais* con la mirada de Montaigne liberal, entonces aparecen cuestiones que deben ser matizadas o bien desarrolladas. Veamos tres de ellas.

Uno de los ejes sobre el que se asienta la defensa de Montaigne como liberal es el de interior-exterior. Gontier intenta demostrar que todo parte del individuo, y que lo exterior es subsidiario y, a menudo, algo de lo que hay que protegerse. Ese interior es individual y no encontramos en nosotros el género humano. Ahora bien, podemos matizar dos cuestiones aquí. En primer lugar, el propio Gontier afirma que la alteridad esconde una auténtica comunidad de naturaleza (p. 111), y que enmascara una identidad más profunda de las condiciones (p. 112). Esta comunidad profunda nos puede llevar a pensar que el individuo no está completamente separado del otro, y que la relación con el otro no es simplemente de oposición. Si el otro es un espejo es porque compartimos algo, y aunque cada individuo sea único y no encontremos en él la esencia de la humanidad, el hecho de compartir una misma condición humana hace posible la comunicación y da sentido tener interés por el

otro¹⁵. Ciertamente, el movimiento, como ya señalaba Emerson, es de dentro a fuera (p. 103-104), esto es, primero hemos de saber lo que nos debemos a nosotros mismos antes de saber cuáles son nuestros deberes para con los demás (p. 99-100). Ahora bien, para determinar cuáles son nuestros deberes para con nosotros mismos, para llevar a cabo la apropiación de sí (p. 139), el ser humano necesita el exterior, necesita experiencias, necesita al otro. El mí mismo se configura a partir de lo otro, y toda experiencia sirve para conocernos y para formarnos. Yo poseo mi idiosincrasia, pero ésta no es absolutamente distinta de aquello que yo no soy, en la medida que me veo y me conformo en el espejo que es lo otro¹⁶.

En segundo lugar, llama la atención que en la relación del “otro” no figuran los miembros de la sociedad en la que vive Montaigne. El vecino, el sirviente, el gentilhomme, el magistrado, la esposa, el padre, el rey, son tantos otros que no son nosotros, pero que no son mencionados como figuras de la alteridad. Si no son figuras de la alteridad, entonces ¿qué son? El polo “mío-ajeno” no está tan delimitado como parece, y lo de fuera irrumpe y se mezcla con lo de dentro. En cierto modo, todo forma parte del yo, pues la misma determinación de lo que no es mí se incluye en aquello que considero que soy. La diferencia entre los caníbales y los animales, por una parte, y las experiencias del otro en mi entorno social, por la otra, es que, en el primer caso, no se trata de experiencias cotidianas, sino de experiencias posibles, a veces imaginadas, y que se sitúan fuera de nuestra sociedad. En el segundo caso, la sociedad en la que estoy y que se me presenta como algo distinto a mí es, sin embargo, algo que forma parte de mí, con la que interactúo constantemente. Así, puedo ocupar diversos espacios de la sociedad en la que estoy, pero difícilmente puedo situarme entre los caníbales y no puedo de ninguna manera convertirme en otra especie animal. Como sentencia en los *Essais*, “El alcalde y Montaigne siempre fueron dos de una separación bien clara” (III, 10, 1012B). Esta afirmación remarca la distinción entre el rol social y el yo privado, y está en consonancia con el inicio de “Du repentir” en el que Montaigne afirma:

Los autores se comunican al pueblo por alguna marca particular y extranjera, yo primero por mi ser universal, como Michel de Montaigne, no como gramático o poeta o jurisconsulto (III, 2, 805C)

Sin embargo, eso no significa que, al ejercer un rol, no se ejerza a partir de la manera de ser del actor. Montaigne dedica espacio en los *Essais* para explicar cómo lleva a cabo sus papeles sociales, sea como alcalde o como consejero. Y ese llevar a cabo está imbuido de su yo privado, que no puede –ni debe– eliminarse del todo cuando se despliega públicamente. Montaigne alcalde o consejero no es idéntico a cualquier otro alcalde o consejero. Esta mixtura entre lo privado y lo público refleja la complejidad de la relación exterior-interior.

En tercer lugar, esta complejidad se manifiesta en el proceso educativo. A lo largo de un capítulo muy sugerente, Gontier presenta una serie de ideas educativas de Montaigne a partir de un punto central, la crítica de la doctrina. Esta crítica supondría un rechazo de toda autoridad y una defensa de la autonomía y libertad

¹⁵ Ese es el caso de los amerindios, pero con los animales sucede algo parecido. Aquí el interés radica en compartir una misma condición de seres vivos, que nos iguala, y que permite aplicar la fórmula “a efectos similares, causas similares” (p. 129)

¹⁶ Ya Merleau-Ponty señalaba que la división estoica entre lo interno y lo externo no se da en Montaigne, pues siempre nos encontramos con casos en los que no es posible dicha división, en los que nos mezclamos con el mundo. Cf. M. Merleau-Ponty, «Lectura de Montaigne», en: *Signos*, trad. C. Martínez y G. Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1960, pp. 247-261.

del juicio propio. La crítica de Montaigne abarcaría no solo a los científicos peripatéticos sino también a los filólogos humanistas, y todo el material proveniente del exterior tendría como única función servir de contraste ante el juicio propio. En este planteamiento de discurso anti-autoritario Thierry Gontier remarca que en Montaigne no hay asimilación, sino regurgitación (p. 165). Así, uno de los puntos clave de la propuesta educativa de Montaigne consistiría en evitar la impregnación (p. 169), y de esta manera los préstamos de otros autores, tan frecuentes en los *Essais*, no tendrían, para Gontier, más función que tomar la medida de mi propio juicio, pero no a formarlo ni a cambiarlo (p. 174).

Esta visión de la educación, sin duda, sirve para reforzar la idea de un Montaigne liberal. En especial, el antiautoritarismo es uno de los ejes en los que se asienta el individualismo liberal moderno. Pero nuevamente conviene matizar algunas cuestiones, pues nos encontramos, otra vez, con el problema de la relación exterior-interior. Tal como lo presenta Gontier, debemos convenir que no hay impregnación, y, en este sentido, no debemos adscribir a Montaigne en el humanismo. Pero entre la asimilación y la regurgitación hay puntos intermedios. La imagen de la digestión de “De l’institution des enfans” (I, 26, 151) supone una crítica a la regurgitación al tiempo que una nueva propuesta alternativa, que quizás no deberíamos llamar asimilación sino apropiación. No se trata tanto de repetir la lección como de hacerla nuestra, pero ese “hacerla nuestra” no significa incorporar sin más algo del exterior y vivirlo como propio, sino, siguiendo la imagen digestiva, transformarlo en algo nuevo, que es algo nuestro (y que ya no es lo mismo). Montaigne afirma en “De l’institution des enfans” que nos enseñan a vivir cuando la vida ya ha pasado, y explica que se aborda la lección sobre la templanza de Aristóteles cuando los niños ya han pasado la viruela (I, 26, 163). La filosofía, disciplina central en la propuesta educativa de Montaigne, se presenta no ya como doctrina verdadera que hay que aprender, sino como un conjunto de opiniones sobre cómo hay que conducir nuestra vida y que se nos ofrecen como material de reflexión y eventualmente de apropiación. Pero es distinto hablar de un juicio ya formado que de un juicio que empieza a formarse. En el primer caso, todo material externo sirve de medida; en el segundo, el material externo (desde los libros hasta la experiencia cotidiana, con un lugar central para el discurso filosófico) es imprescindible para formar el juicio, pues sin contenido este no puede practicar. La doctrina, en este sentido, es una de las cosas que se proporciona al estudiante para que forme su juicio, para que lo entrene. Pero ese entrenamiento no implica necesariamente la eliminación de la apropiación. Lo que pensamos no sale de la nada, todo está dicho (“no hacemos más que glosarnos los unos a los otros”, III, 13, 1069) y, por tanto, no importa tanto que lo diga Platón o yo, si pensamos lo mismo (I, 26, 152).

Así pues, el acento en el proceso educativo no debe ponerse en el contenido sino en el ejercicio del juicio propio. Pero la formación (el entrenamiento) de ese juicio necesita de unos contenidos y, eventualmente, parte de los mismos pueden pasar a formar parte de nosotros, pero no simplemente como asimilados sino como transformados. Eso es lo que sucede con los préstamos, tan frecuentes en una obra que pretende ser consubstancial a su autor. El hecho de que haya tres tipos de préstamos distintos (las citas, las alegaciones, y los préstamos ocultos) indica un distinto grado de apropiación, desde aquello que se presenta como muy ajeno hasta aquello que se integra en el discurso como algo propio. Parece, pues, exagerado afirmar que los préstamos no sirven para formar ni rectificar el juicio, pues este está continuamente formándose a partir de experiencias continuas, y, en su soberanía, transforma, se apropia y rectifica si es el caso.

No está tan claro, por tanto, que en la alternativa entre Erasmo y Platón la apuesta de Montaigne sea Platón, y que su posición se acerque a un innatismo pedagógico (p. 177). En una afirmación contundente, parece que Montaigne afirme

algo parecido, que hay naturalezas que no son apropiadas para ser educadas tal como él plantea:

Si el discípulo resulta de una condición tan distinta que prefiere escuchar una fábula a la narración de un hermoso viaje o unas sabias palabras cuando las oiga; que, al son del tamboril que arma el joven ardor de sus compañeros, se desvía hacia otro que le llama a los juegos malabares; que, por su deseo, no encuentra más agradable y más dulce volver polvoriento y victorioso de un combate que del frontón o del baile con el premio de este ejercicio, entonces no veo otro remedio sino que su preceptor lo estrangule, si no hay testimonios, o bien que lo ponga de pastelero en alguna rica ciudad, aunque sea el hijo de un duque, siguiendo el precepto de Platón de que hay que situar a los hijos no según las capacidades de su padre sino según las capacidades de su alma. (I, 26, 162-163)

Pero en un pasaje anterior, las cosas no están tan claras. Montaigne afirma que la mayor dificultad del ser humano consiste en la formación y educación de los hijos (I, 26, 149), y continúa:

Muestran tan oscura y levemente sus inclinaciones en esa temprana edad y son las promesas tan inciertas y falsas, que es difícil establecer un juicio sólido. Ved a Cimón, a Temístocles y a muchos otros, cuánto se contradijeron a sí mismos. Los osos pequeños, los perros, muestran sus naturales inclinaciones; mas los hombres, al lanzarse irremisiblemente en hábitos, opiniones y normas, se transforman o disfrazan con facilidad. (I, 26, 149; 184)

En este pasaje podemos ver cómo aborda Montaigne la “disputa” entre Platón y Erasmo respecto de la posibilidad de modificar la naturaleza humana¹⁷. Platón considera que cada individuo nace con unas propensiones que la educación debe desarrollar según cada caso. Cada uno debe ocupar su lugar, y la educación debe potenciar aquello que ya viene dado por la naturaleza de cada cual. Erasmo, por su parte, considera que en el nacimiento cada hombre posee una ductilidad que da sentido a una tarea educativa que le conduzca a desarrollarse como un hombre de bien. Montaigne critica a Platón por dar excesiva importancia a los pronósticos, pensando probablemente en la costumbre de su época de llevar a cabo predicciones astrológicas a partir del nacimiento. Pero eso no significa dar la razón a Erasmo, pues Montaigne no pone en cuestión la existencia de propensiones naturales, ni confía en que la educación lo pueda todo. La conclusión de Montaigne, encaminar al niño hacia las cosas mejores y más provechosas, aparece como una salida ante la imposibilidad de detectar en el inicio las inclinaciones individuales, que, como defendía Platón, existen. Pero es una salida que presupone la posibilidad de mejora del ser humano, tal como Erasmo, “sin embargo, no basta con que nuestra institución no nos estropee, debe hacernos mejores” (I, 25, 139a). En cualquier caso, aunque la educación planteada por Montaigne se dirige a una persona concreta con una situación concreta (el hijo de la condesa de Gurson), la enseñanza de lo mejor y más provechoso, que supone el aprendizaje del ejercicio del juicio, va más allá de un individuo concreto y se abre potencialmente a todos los humanos, pues todos comparten la humana condición.

En definitiva, Thierry Gontier acierta, a mi modo de ver, al calificar la educación propuesta por Montaigne como educación liberal en el sentido moderno

¹⁷ Para un desarrollo de esta cuestión, véase: Foglia, *Montaigne, pédagogue du jugement*, Paris, Classiques Garnier, 2011, pp. 229ss.; Montaigne, *De l'institution des enfants*, Commentaire de Joan Lluís Llinàs, trad. de Philippe Dessommes, Paris, Garnier, 2023, pp. 103-107; J.L. Llinàs, “La educación en los *Ensayos*”, en *Guía Comares de Montaigne*, Ed. J.L. Llinàs, Granada, Comares, 2019, pp. 211-213.

de liberarse del dominio ejercido por las autoridades externas (p. 196), en el sentido no de absorber saberes sino de formar el juicio para que éste sea capaz de adquirir saberes por sí mismos al tiempo que juzga la herencia recibida (p. 195). Pero esa formación del juicio revela que lo interior, lo propio, solo puede formarse a partir de lo exterior, esto es, para que lo interior sea propio y único debe transformar y apropiarse de lo externo, y en ese proceso la frontera entre interior-exterior deviene más borrosa de lo que inicialmente parecía.

4

Una vez que queda claro que hay argumentos sólidos para defender una posición liberal en Montaigne, caracterizada especialmente por defender al individuo frente al todo social, podemos atender con más detalle la segunda lectura propuesta de *L'égoïsme vertueux*. Se trataba, recordemos, de construir una imagen global de los *Essais* partiendo de la idea del liberalismo de Montaigne. El desarrollo del libro nos muestra una imagen coherente de Montaigne estableciendo como centro de la imagen la de Montaigne liberal, aunque hemos visto que para ello a veces, a mi parecer, se ha exagerado el polo interior-exterior. La cuestión que quiero plantear ahora es cómo situar la posición liberal de Montaigne en una interpretación de conjunto de su pensamiento. Más que un Montaigne “político”, la posición de Gontier parece ir más en la línea de un Montaigne “moral”, como configurador de un nuevo *ethos*. Quizás sea posible dar un paso más atrás, y situar la generación de ese *ethos* como parte de un todo que se articula en torno a dos ejes: uno que parte de un concepto negativo, el de límite, y el otro de una idea positiva, la forma de vida. Este par de ejes, me parece, permiten ofrecer una imagen de conjunto de los *Essais* en la que encaja perfectamente la tesis de Gontier. Veámoslo con más detalle.

El proyecto declarado, en el aviso al lector –que, recordemos, no sufre ningún cambio en las sucesivas ediciones de los *Essais*–, de pintarse debe tomarse como punto de partida de cualquier interpretación. Para pintar hay que delimitar, y a eso se dedica Montaigne. En este sentido, es un acierto de Gontier remarcar en Montaigne la búsqueda de lo propio, de lo singular, de lo que es genuinamente suyo. Esto, como hemos visto, tiene sus dificultades, pues a menudo la frontera entre lo propio y lo ajeno parece diluirse, en la medida que considero lo ajeno como una parte de mí mismo. Pero, además, en el intento de pintarme como singular, tengo en cuenta no solo esa distinción interior-exterior, sino también los límites propios de la condición humana. Pintándome, estoy pintando un ejemplar de hombre, estoy pintando al hombre. Y ese es precisamente el valor de los *Essais*. Frente a la pregunta de por qué leemos hoy a Montaigne más allá de que nos puedan interesar opiniones concretas sobre temas diversos, la respuesta pasa por considerar que Montaigne siempre está hablando de sí mismo. Pero él es un ser humano, aunque sea un ser humano particularmente mal formado (III, 2, 804). Los *Essais* muestran un caso particular de hombre, una forma de hombre entre muchas posibles. Y aunque describan un caso único, singular, a un ser humano, como dice la sentencia clásica, nada humano le es ajeno. Así, el sentido del libro no se da en el paso de un individuo a una definición del ser humano en general, pues se revela imposible acceder a una esencia del ser humano. El sentido del libro se da en el paso de ese individuo concreto que es descrito, a otro individuo, lector, que es otro, pero que podría ser como aquel. De esta manera, los *Essais* aparecen, de entrada, como un libro de antropología (entendida en su sentido etimológico). Este es uno de los grandes méritos del libro de Gontier, hacer encajar la antropología, la ética y la política. A una posición política liberal le corresponde una concepción antropológica que parte del individuo. Ahora bien, Montaigne es un egotista y un egoísta, sin duda, pero su pintura tiene sentido para la humanidad en tanto que compartimos

una misma condición humana. En ese proceso de pintura de sí Montaigne parte del hecho que él es un ser humano. Y por eso una parte de los límites de la pintura de Michel de Montaigne son límites que afectan a toda la humanidad.

Estos límites son de tipo epistemológico, ontológico y antropológico. La crítica a la posibilidad de acceder a un conocimiento verdadero –entendido este como definitivo– está presente a lo largo de los *Essais*, en especial en la “Apología de Ramón Sibiuda”. La infructuosidad de la caza del conocimiento conduce a la afirmación de que no tenemos comunicación con el ser (II, 12, 601). Y en un mundo en el que todo es movimiento, en que el ser no puede asentarse (III, 2, 805), la alternativa metafísica de Montaigne no puede ser el estudio del hombre en general, sino el estudio de sí (III, 13, 1072) realizado mediante el ensayo (III, 2, 805). Y junto a estos límites genéricos están los límites particulares, los que otorgan la idiosincrasia a la pintura efectuada.

Haciendo todo esto, Montaigne no se sale de la ortodoxia cristiana, aunque paradójicamente este mantenerse en la ortodoxia conduzca a una toma de posición en la que Dios puede ser prescindible. En el conjunto del intento de delimitación resuena el mensaje del Eclesiastés: vanidad de vanidades, todo es vanidad. Allí se nos dice que no debemos pretender ir más allá de nuestra condición, y que debemos sujetarnos a lo que Dios nos ha dado. Porque la pintura de sí no se efectúa por mero entretenimiento. El delimitarnos tiene como objetivo llevar la mejor vida posible según nuestra condición. Y comoquiera que la relación con Dios es individual, es como individuos que debemos resolver la cuestión de cómo vivir. Se trata de vivir según nuestro alcance, y para ello debemos empezar por el arte que nos hace libres (I, 26, 159) –la formación del juicio–, en un mundo donde no encontramos verdades absolutas; y continuar con el estudio de los resortes que nos mueven, las posibilidades que se nos presentan, la vida con los demás. Es en este proceso que se nos aparece Montaigne como pionero del liberalismo e individualismo moderno. Y del mismo modo que, desde este planteamiento, podemos afirmar que el escepticismo es una actitud, un ingrediente de la vida más que una doctrina que deba ser fielmente seguida, podemos decir que el liberalismo es una actitud más bien que un cuerpo teórico a seguir, una parte de la vida antes que una etiqueta más con la articular el conjunto del pensamiento de Montaigne. Como parte de la vida, sin embargo, esta consciencia de lo individual va ligada, como comentábamos más arriba respecto de Maquiavelo, a la cuestión de lo social. El reto está en, a partir de los límites que me configuran como individuo, pensar lo social, pues lo social, en cierta manera, forma parte de lo individual.

En conclusión, hay que felicitarse por la aparición de *L'égoïsme vertueux* de Thierry Gontier, pues no sólo supone una valiosa aportación tanto para la historia y reflexión sobre el liberalismo moderno, como en el ámbito de las aproximaciones “políticas” a los *Essais*, sino que, sobre todo, en la medida que intenta hacer encajar esta lectura de Montaigne liberal con otros aspectos clave del pensamiento montañiano, nos invita a repensar globalmente la filosofía de Montaigne.