

# FIDEISMO Y ESCEPTICISMO EN MONTAIGNE. SOBRE LA DEFENSA A RAMÓN SIBIUDA EN LA APOLOGÍA (ENSAYOS, II, 12)

JOAN LLUIS LLINÀS BEGON  
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Mediante el comentario de los últimos párrafos de la respuesta de Montaigne a la primera objeción que se le hace a Ramón Sibiuda (*Ensayos*, II, 12), se pretende lo siguiente: a) Precisar la naturaleza de la defensa de Montaigne, basada en la utilidad más que en la verdad de los argumentos de Sibiuda; b) Precisar la relación entre fideísmo y escepticismo en Montaigne, relación que pasa por una ambigüedad de posiciones (del fideísta, del libre pensador, y del buen católico), pero en la que parece dominar finalmente el juicio; c) Y precisar la concepción de Dios que aparece en la respuesta a esa objeción, y el papel que parece jugar en el proyecto de los *Ensayos*, esto es, un Dios oculto el acceso al cual no depende de nosotros, por lo que no podemos construir nuestra vida ejerciendo nuestro juicio a partir de Él.

PALABRAS CLAVE: Montaigne; apología de Ramon Sibiuda; escepticismo; fideísmo; teología natural.

## *Fideism and Scepticism in Montaigne. On the defense of Raimond Sebond In The Apology (Essais, II, 12)*

ABSTRACT: By commenting on the last paragraphs of Montaigne's response to the first objection made to Ramón Sibiuda (*Essays*, II, 12), the aim of this paper is: a) To specify the nature of Montaigne's defense, based on the usefulness rather than the truth of Sibiuda's arguments; b) To specify the relationship between fideism and skepticism in Montaigne, a relationship that passes through an ambiguity of positions (of the fideist, of the free thinker, and of the good Catholic), but in which judgment seems to finally dominate; c) And to specify the conception of God that appears in the answer to that objection, and the role that seems to play in the project of the *Essays*, that is, a hidden God whose access does not depend on us, so we cannot build our life by exercising our judgment from Him.

KEY WORDS: Montaigne; Apology of Raymond Sebond; Scepticism; Fideism; Natural Theology.

### INTRODUCCIÓN

Este artículo aborda la respuesta que da Montaigne en la «Apología de Ramón Sibiuda» (*Ensayos*, II, 12)<sup>1</sup> a la primera objeción que se hace al autor de la *Theologia Naturalis*, esto es, « que les Chretiens se font tort de vouloir appuyer leur creance par des raisons humaines, qui ne se conçoit que par foy et par une inspiration particuliere de la grace divine»<sup>2</sup>. Este es un tema muy debatido por los montanistas, y

---

<sup>1</sup> En adelante, «Apología».

<sup>2</sup> «que los cristianos se perjudican a sí mismos al pretender apoyar por medio de razones humanas su creencia». Todas las referencias a los *Ensayos* se hacen por la edición que en su día estableció Pierre Villey, a partir del conocido como «Ejemplar de Burdeos». Citamos por la edición de

la interpretación dominante es que Montaigne más que defender a Sibiuda de esa objeción, está de acuerdo con ella, por lo que resulta una defensa débil y en cierto modo falsa. Frente a ello, sostengo que la posición de Montaigne es más compleja, y que se articula a partir de la relación entre verdad y utilidad. Para sostener esa posición, se procede a efectuar un comentario del pasaje final de la respuesta a esa objeción, y se concluye que hay una ambigüedad calculada en la escritura de Montaigne, que oscila entre el libre pensador, el fideísta, y el buen católico, y que esa multiplicidad de voces es la que impide la presencia de una verdad definitiva sobre la cuestión, mostrando así la actitud escéptica en acción. Además, se apunta que, si se considera la respuesta a esa objeción en el conjunto de los *Ensayos* —entendidos estos como una escritura de sí que es también formación de sí—, entonces se clarifica cuál es la utilidad, para Montaigne, del *Liber Creaturarum* de Sibiuda.

Para tratar la cuestión planteada, el procedimiento que voy a seguir es el siguiente. En primer lugar, se presenta la figura de Ramón Sibiuda y su relación con Montaigne, para, inmediatamente, presentar las dos objeciones que se le hacen a Sibiuda y que Montaigne, en la «Apología», se propone rebatir. Tras esa aproximación general, el artículo se centra en la primera objeción y en concreto, se entra a comentar en detalle un pasaje final de la respuesta de Montaigne a la primera objeción. Tras el comentario de dicho pasaje, se extraen de lo dicho las conclusiones ya mencionadas. Dado que la metodología que se sigue es, pues, la del comentario de textos, se ha considerado necesario, para que el lector pueda seguir de manera adecuada el artículo, citar *in extenso* algunos pasajes de la «Apología», aún a riesgo de caer en un exceso de citas.

## 1. RAMON SIBIUDA, LA *THEOLOGIA NATURALIS* Y LA TRADUCCIÓN DE MONTAIGNE

Sobre Ramón Sibiuda, o Raimond Sebond, como es mencionado en los *Ensayos* de Montaigne, no se sabe mucho. Nacido probablemente en Barcelona, y fallecido en Tolosa en 1436, fue el autor de un tratado de teología, *Scientia Liber Creaturarum seu Naturae et de homine per quam homo cognoscit seipsum et deum conditorem suum, ad quod obligator deo et quid debat et quid facit pro meritum vel demeritum obtinendo* (1436), conocido también como *Theologia naturalis*<sup>3</sup>, que tuvo éxito en el mundo universitario entre los siglos XVI y XVIII. Pocos datos biográficos se poseen

1965, bajo la dirección de V.-L. SAULNIER: MONTAIGNE, *Les Essais*, 3 vols., PUF, Paris, 1965, indicando número de libro, número de capítulo y número de página, así como las letras A, B, C, según las diversas ediciones del libro, esto es, A: ed. 1580 y variantes de 1582; B: edición de 1588; C: Ejemplar de Burdeos (EB) y variantes de la edición de 1595. Así, en este caso: II, 12, 440A. La edición Villey está disponible también en línea: <https://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/index.html>. Para la traducción en español, nos remitimos a la edición y traducción de Jordi Bayod (aunque no parta de la edición de Villey, sino de la edición de 1595 de Marie de Gournay): Michel de Montaigne, *Los ensayos*, Acantilado, Barcelona, 2007, indicando el número de página, en este caso, 633.

<sup>3</sup> El título de la traducción francesa que realizó Montaigne fue: *La Théologie Naturelle de Raymond Sebond. Docteur excellent entre les modernes, en laquelle par ordre de la nature, est demonstree la verité de la Foy Chrestienne et Catholique, traduite nouvellement de Latin en François* (1569).

de él, más allá que vivió en el siglo XIV, que estudió teología, artes y medicina en la Universidad de Tolosa, en el Languedoc, y que después impartió clases allí<sup>4</sup>. Por otra parte, en cuanto a su lugar en la historia de la filosofía, se le ha considerado precursor del empirismo de Bacon, de la ética kantiana y del positivismo moral, además, por supuesto, de considerarlo un típico autor medieval, que construye su obra siguiendo un esquema similar a la de la *Suma contra gentiles* de Tomás de Aquino, aunque va más allá de éste en sus pretensiones de hacer coincidir el libro del hombre con el libro de Dios. El *Liber* es un libro apologético, y como tal pretende guiar al lector hacia la conversión destacando los elementos racionales o razonables (esto es, los preámbulos de la fe o los motivos para creer) que le conducen libremente a realizarse como humano mediante el uso de sus facultades naturales<sup>5</sup>.

Pero sin duda es Montaigne el que pone en primer plano la obra de Sibiuda, al escribir la «Apologie de Raimond Sebond», el capítulo más extenso y conocido de los *Essais*<sup>6</sup>. Montaigne había traducido el *Liber* al francés por encargo de su padre unos años antes de la publicación de la primera edición de los *Ensayos* en 1580. La traducción es respetuosa con el original, aunque se aprecia un tratamiento diferenciado con el prólogo. El *Liber* se escribe en el contexto de la propuesta nominalista y de la doctrina de la doble verdad. En cierto modo, Sibiuda intenta combatir a los averroístas intentando mostrar que una persona que observe adecuadamente la naturaleza llegará a la conclusión que sus verdades coinciden con las verdades de la fe. En este sentido, el libro de la Naturaleza se presenta como el primer manuscrito escrito por Dios, y no puede contradecir las Sagradas Escrituras. El *Liber* es una reflexión sobre la experiencia humana, en tanto que el conocimiento del deber se obtiene a través del conocimiento de uno mismo, y el conocimiento de uno

<sup>4</sup> Los detalles biográficos de Sibiuda mayormente pueden encontrarse en un manuscrito del *Scientia Liber Creaturarum*, conservado en la Biblioteca municipal de Tolosa, y consultable on-line: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105601957.r=Scientia%20libri%20creaturarum?rk=21459;2>.

<sup>5</sup> Para las referencias a Sibiuda, nos remitimos a la reciente y excelente edición de Alberto Frigo, en dos volúmenes. El primero comprende la traducción de Montaigne y el segundo el texto de Sibiuda: SEBOND, R., *Théologie Naturelle* (1569; 1581) vol. 1, *Theologia Naturalis*, vol. II, Classiques Garnier, Paris, 2022. Sobre Sibiuda, además de la introducción de Alberto Frigo en el primer volumen recién mencionado, véanse los excelentes trabajos de Jaume de Puig: DE PUIG, J., *Ambigüitats i paradoxes sibiudianes*, IEC, Barcelona, 2009; DE PUIG, J., *La filosofía de Ramon Sibiuda*, IEC, Barcelona, 1997; DE PUIG, J., *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond*, Honoré Champion, Paris, 1994. Véase también: COMPAROT, A., *Amour et Vérité. Sebon, Vives, et Michel de M.*, Klincksieck, Paris, 1983; BLUM, C. (ed.), *Montaigne, Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Honoré Champion, Paris, 1990; DESAN, P. (dir.), *Montaigne et la théologie. Dieu à notre commerce et société*, Droz, Genève, 2008; CORCÓ, J., FIDORA, A., OLIVES, J., PARDO, J. (dirs.), *Què és l'home? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*. Prohom eds., Barcelona, 2004.

<sup>6</sup> Es cierto que, por una parte, el *Liber* tuvo una cierta repercusión hasta bien entrado el siglo XVII (entre sus lectores contamos a Cusa, Pico, Comenius y Leibniz, entre otros), y que es un texto referencial para la cuestión de la Teología Natural (de ahí el cambio de nombre en un momento dado de los avatares editoriales). En este sentido, Frigo (*o.c.*, vol. I, p. 36), considera el prólogo del *Liber* un *Discurso del método* de la Teología Natural. Sin embargo, Sibiuda sería un autor desconocido actualmente de no ser por la «Apología» llevada a cabo por Montaigne. Así, ya Etienne Pasquier (1529-1615) afirmaba que Sibiuda era un autor desconocido, y que todo lo que se sabía de él se debía a Montaigne. Véase MILLET, O., *La première réception des Essais de Montaigne (1580-1640)*, Honoré Champion, Paris, 1995; reprint Classiques Garnier Numérique, 2006, p. 144-145.

mismo pasa por situarse adecuadamente en el mundo, lo que requiere que éste se le presente al hombre. Este planteamiento del hombre como un ser experiencial no exigiría un prólogo como el del *Liber*, que posee un marcado carácter racionalista, aunque recuerde que una lectura adecuada del libro de la Naturaleza creado por Dios pasa por recibir la Iluminación Divina. En efecto, en el prólogo la posición de Sibiuda va más allá de la de Tomás de Aquino, al intentar desvelar racionalmente la Revelación divina, conciliando así humanismo y cristianismo. Así, Sibiuda pretende no partir de las Escrituras, sino del libro de la Naturaleza. Esto no es en sí heterodoxo, ya que la Iglesia acepta que la observación del mundo puede ser un medio para alcanzar un cierto conocimiento del creador, y, en consecuencia, pese al pecado original, la razón humana es capaz de alcanzar ciertos conocimientos. Pero la peculiaridad de Sibiuda consiste en escribir no para los teólogos, para los expertos acostumbrados a las especulaciones racionales y que ya poseen la fe, sino que se dirige a cualquier hombre, esto es, a todo ser que cuente únicamente con el uso de su razón. De ahí lo atinado del título de la traducción francesa, *Théologie Naturelle*<sup>7</sup>, y de ahí también la polémica en torno al prólogo, que finalmente paso a formar parte, en 1564, del Índice de Libros prohibidos por la Iglesia<sup>8</sup>.

## 2. LAS OBJECIONES A SIBIUDA Y LA RESPUESTA DE MONTAIGNE A LA PRIMERA OBJECCIÓN

La «Apología» se presenta explícitamente como un defensa de Sibiuda de dos objeciones que habitualmente se le hace:

[1ª objeción] La premiere reprehension qu'on fait de son ouvrage, c'est que les Chretiens se font tort de vouloir appuyer leur creance par des raisons humaines, qui ne se conçoit que par foy et par une inspiration particuliere de la grace divine. En cette objection il semble qu'il y ait quelque zele de pieté, et à cette cause nous faut-il avec autant plus de douceur et de respect essayer de satisfaire à ceux qui la mettent en avant. Ce seroit mieux la charge d'un homme versé en la Theologie, que de moy qui n'y sçay rien. Toutefois je juge ainsi, qu'à une chose si divine et si hautaine, et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette verité de laquelle il a pleu à la bonté de Dieu nous esclairer, il est bien besoin qu'il

<sup>7</sup> Término que designa un conjunto de argumentos que tienen por objeto descubrir a Dios sin recurrir a la Iglesia ni a la revelación. Las vicisitudes del cambio del título y los manuscritos y ediciones que se sucedieron desde la muerte de Sibiuda hasta la traducción de Montaigne están explicadas en la introducción de Alberto Frigo de la edición de la *Théologie Naturelle* mencionada en la nota 4.

<sup>8</sup> No está claro que Montaigne tuviese conocimiento de este hecho cuando publica su primera traducción. El silencio de Montaigne al respecto puede interpretarse como una medida de prudencia, y de hecho la traducción del prólogo por parte de Montaigne descubre un texto en la línea de la ortodoxia tomista. Pero es posible también, siguiendo la interpretación de Alain Legros, que Montaigne no supiese nada sobre la condena al prólogo hasta su estancia en Roma en 1581. Véase LEGROS, A., « Montaigne face à les censeurs romains de 1581 (mise à jour) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 71, 2009/1, 7-33 ; LEGROS, A., « L'essai selon Montaigne. Un droit à l'erreur théologique », *BSAM*, 62, 2015/2, 71-86. Sobre la traducción de Montaigne, véase HABERT, M., *Montaigne traducteur de la Théologie naturelle – Plaisantes et saintes imaginations*, Classiques Garnier, Paris, 2010. También sigue siendo una referencia, pese a que ya ha pasado casi un siglo, la tesis de COPPIN, J., *Montaigne traducteur de Sebond*, Morel, Lille, 1925.

nous preste encore son secours, d'une faveur extraordinaire et privilégiée, pour la pouvoir concevoir et loger en nous; et ne croy pas que les moyens purement humains en soyent aucunement capables; et, s'ils l'estoient, tant d'ames rares et excellentes, et si abondamment garnies de forces naturelles és siecles anciens, n'eussent pas failly par leur discours d'arriver à cette connoissance. (II, 12, 440-441A)<sup>9</sup>

[2ª objeción] Je me suis, sans y penser, à demy desjà engagé dans la seconde objection à laquelle j'avois proposé de respondre pour Sebond. Aucuns disent que ses argumens sont foibles et ineptes à verifier ce qu'il veut, et entreprennent de les choquer aysément. Il faut secouer ceux cy un peu plus rudement, car ils sont plus dangereux et plus malitieux que les premiers. » (II,12, 448A)<sup>10</sup>

Es común considerar que la respuesta de Montaigne a las dos objeciones no supone una defensa de Sibiuda, pues el despliegue de argumentos escépticos cogidos sobre todo de Sexto Empírico parece que afectan también a la posición de Sibiuda y no sólo a sus detractores<sup>11</sup>. No es mi intención llevar a cabo un análisis completo de la «Apología», lo que excedería sin duda los límites de un artículo, ni tampoco se pretende llevar a cabo una interpretación del conjunto del capítulo. Para mi propósito, aclarar la relación entre fideísmo y escepticismo en Montaigne, precisando su posición respecto a la cuestión de Dios y al tiempo la utilización que lleva a cabo del texto de Sibiuda, es suficiente con centrarse en la respuesta de Montaigne a la primera objeción. Esta respuesta apenas comprende un diez por ciento del total del capítulo, y a menudo se pasa por ella de puntillas pues se privilegia el desarrollo de la crítica a la razón humana que se despliega en la respuesta a la segunda objeción. Sin embargo, el análisis de las primeras páginas de la «Apología» permite comprender mejor no sólo la posición de Montaigne en el conjunto del capítulo, sino también cómo utiliza Montaigne a Sibiuda.

Para abordar adecuadamente la respuesta de Montaigne a la primera objeción, debemos atender al inicio del capítulo:

<sup>9</sup> «La primera reprensión que se formula contra su obra es que los cristianos se perjudican a sí mismos al pretender apoyar por medio de razones humanas su creencia, que se concibe solo por fe, y por particular inspiración de la gracia divina. En esta objeción parece haber cierto celo piadoso, y, por tal motivo, debemos tratar de responder a quienes la presentan con mucha más benevolencia y respeto. Sería más bien el cometido de un hombre versado en teología que el mío, que lo ignoro todo al respecto. Sin embargo, considero que en cosa tan divina y tan elevada, y que sobrepasa a tal punto la inteligencia humana, como es esta verdad con la cual la bondad divina ha tenido a bien iluminarnos, es muy necesario que nos siga prestando ayuda, con favor extraordinario y privilegiado, para poder concebirla y albergarla en nosotros. Y no creo que los medios puramente humanos sean en absoluto capaces de ello. Y, si lo fueran, tantas almas singulares y excelentes, y tan abundantemente provistas de fuerzas naturales en los siglos antiguos, no habrían dejado de alcanzar tal conocimiento con su razón» (633-634).

<sup>10</sup> «Sin pensarlo, me he introducido ya a medias en la segunda objeción a la cual me había propuesto responder en favor de Sibiuda. Algunos dicen que sus argumentos son débiles e ineptos para probar lo que quiere, e intentan oponerse a ellos fácilmente. A éstos hay que sacudirlos con un poco más de rudeza, pues son más peligrosos y maliciosos que los primeros». (645)

<sup>11</sup> Como el propio Montaigne reconoce en la «Apología», « c'est un coup desesperé, auquel il faut abandonner vos armes pour faire perdre à votre adversaire les siennes, et un tour secret, duquel il se faut servir rarement et reservément. » (II, 12, 558A; traducción española, 835).

C'est, à la verité, une tres-utile et grande partie que la science, ceux qui la mesprisent, tesmoignent assez leur bestise; mais je n'estime pas pourtant sa valeur jusques à cette mesure extreme qu'aucuns luy attribuent, comme Herillus le philosophe, qui logeoit en elle le souverain bien, et tenoit qu'il fut en elle de nous rendre sages et contens: ce que je ne croy pas, ny ce que d'autres ont dict, que la science est mere de toute vertu, et que tout vice est produit par l'ignorance. Si cela est vray, il est subject à une longue interpretation. (II, 12, 438A)<sup>12</sup>

Como se puede observar, la primera frase está llena de un lenguaje perteneciente al campo semántico de la epistemología: *vérité, utile, témoignent, je n'estime pas, je ne crois pas, ignorance, si cela est vrai, interprétation*. Esta primera frase es un reflejo de la línea por la que se va a mover todo el capítulo: Montaigne relaciona la verdad con la utilidad. Así, podemos decir verdad en la medida que podemos constatar la utilidad, pero en cambio cuando nos referimos a la virtud o al soberano bien no poseemos más que interpretaciones. En ese contexto, el *Liber* será considerado no como la verdad que puede darnos acceso al bien soberano, sino como una obra sobre la que debemos evaluar su utilidad. De este modo, la «Apología» no es una apología (o una falsa apología) de la verdad de los argumentos de Sibiuda, sino una apología sobre la utilidad de esos argumentos.

Por cuestión de espacio, no voy a comentar todo el texto de la respuesta a la primera objeción, y me centraré en un solo pasaje, situado al final de dicha respuesta. Como resumen entre el inicio del texto y dicho pasaje, cabe recordar que cuando se estudia la primera objeción se suele destacar la simpatía que Montaigne tiene hacia ella. Como vemos en el fragmento en el que se enuncia la primera objeción, Montaigne no cree que el acceso a la verdad sea posible con medios puramente humanos. Es necesaria la iluminación divina:

C'est la foy seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mysteres de nostre Religion. Mais ce n'est pas à dire que ce ne soit une tres-belle et tres-louable entreprinse d'accommoder encore au service de nostre foy les utils naturels et humains que Dieu nous a donnez. Il ne faut pas douter que ce ne soit l'usage le plus honorable que nous leur scaurions donner, et qu'il n'est occupation ny dessein plus digne d'un homme Chrestien que de viser par tous ses estudes et pensemens à embellir, estandre et amplifier la verité de sa creance. Nous ne nous contentons point de servir Dieu d'esprit et d'ame; nous luy devons encore et rendons une reverence corporelle; nous appliquons nos membres mesmes et nos mouvements et les choses externes à l'honorer. Il en faut faire de mesme, et accompagner nostre foy de toute la raison qui est en nous, mais tousjours avec cette reservation de n'estimer pas que ce soit de nous qu'elle dépende, ny que nos efforts et argumens puissent atteindre à une si supernaturelle et divine science. (II, 12, 441A)<sup>13</sup>

<sup>12</sup> «La ciencia es sin duda una cualidad muy útil e importante; quienes la desdeñan dan prueba suficiente de su estupidez. Pero yo no aprecio su valor, sin embargo, en la extrema medida que algunos le atribuyen, como el filósofo Erilo, que establecía en ella el bien supremo y que la consideraba capaz de hacernos sabios y felices. No lo creo así, ni creo en aquello que han dicho otros: que la ciencia es la madre de toda virtud, y que todo vicio es producido por la ignorancia. Si es cierto, está sujeto a larga interpretación» (628).

<sup>13</sup> «Solo la fe abraza viva y ciertamente los altos misterios de nuestra religión. Pero eso no significa que no sea una empresa muy bella y muy loable acomodar también al servicio de nuestra fe los instrumentos naturales y humanos que Dios nos ha concedido. No debe dudarse de que éste es el uso más honorable que podríamos darles, y de que no existe quehacer ni propósito más digno

Uso de la razón, sí, pero siempre que se dé la fe. El problema, sin embargo, consiste en que no está claro que poseamos esta fe, y, en el caso que sea así, cómo la reconoceríamos como auténtica:

Si elle n'entre chez nous par une infusion extraordinaire; si elle y entre non seulement par discours, mais encore par moyens humains, elle n'y est pas en sa dignité ny en sa splendeur. Et certes je crain pourtant que nous ne la jouyssions que par cette voye. Si nous tenions à Dieu par l'entremise d'une foy vive; si nous tenions à Dieu par luy, non par nous; si nous avions un pied et un fondement divin, les occasions humaines n'auroient pas le pouvoir de nous esbranler, comme elles ont; nostre fort ne seroit pas pour se rendre à une si foible batterrie; l'amour de la nouvelleté, la contraincte des Princes, la bonne fortune d'un party, le changement temeraire et fortuite de nos opinions n'auroient pas la force de secouer et alterer nostre croiance; nous ne la lairriions pas troubler à la mercy d'un nouvel argument et à la persuasion, non pas de toute la Rhetorique qui fust onques; nous soutienderions ces flots d'une fermeté inflexible et immobile,

*Illisos fluctus rupes ut vasta refundit,*

*Et varias circum latrantes dissipat undas*

*Mole sua.*

Si ce rayon de la divinité nous touchoit aucunement, il y paroistroit par tout: non seulement nos parolles, mais encore nos operations en porteroient la lueur et le lustre. Tout ce qui partiroit de nous, on le verroit illuminé de cette noble clarté. (II, 12, 441-442A)<sup>14</sup>

Nos encontramos, pues, con que la religión es un asunto humano, que somos cristianos de la misma manera que somos perigordinos o alemanes. La fe viva debe verse por sus efectos, pero el cristiano no se distingue del mahometano o del pagano; nuestra fe es adquirida. Es en este contexto que aparece el fragmento que quiero comentar con un cierto detalle. Comoquiera que se trata de un pasaje bastante extenso, lo voy a ir comentando por partes, para, al final, recapitular proponiendo una visión de conjunto del fragmento.

de un cristiano que dirigir todos sus esfuerzos y pensamientos a embellecer, extender y amplificar la verdad de su creencia. No nos basta servir a Dios con el espíritu y el alma; le debemos también, y le rendimos, una veneración corporal; aplicamos aun nuestros miembros y nuestros movimientos, y las cosas externas, a honrarlo. Hay que hacer lo mismo, y acompañar nuestra fe con toda la razón que hay en nosotros, pero siempre con la reserva de no considerar que dependa de nosotros, ni que nuestros esfuerzos y argumentos puedan alcanzar una ciencia tan sobrenatural y divina» (634).

<sup>14</sup> «Si no entra en nosotros por una infusión extraordinaria, si entra en nosotros no ya por la razón, sino aun por medios humanos, no se halla en su dignidad, ni en su esplendor. Y lo cierto es que sospecho, sin embargo, que no la poseemos más que por esta vía. Si nos adhiriésemos a Dios por medio de una fe viva, si nos adhiriésemos a Dios por Él, no por nosotros, si tuviéramos una base y un fundamento divinos, los motivos humanos no tendrían el poder de socavarnos, como lo tienen; nuestro fortín no se rendiría ante un cañoneo tan débil. El amor a la novedad, la coacción de los príncipes, la buena fortuna de un bando, el cambio temerario y fortuito de nuestras opiniones, no tendrían fuerza para sacudir y alterar nuestra creencia; no la dejaríamos enturbiar a la merced de un nuevo argumento ni por la persuasión ni siquiera de toda la retórica que jamás ha existido. Resistiríamos esas oleadas con una firmeza inflexible e inmóvil: *Como la vasta roca rechaza con su masa las olas que chocan con ella y dispersa las aguas abundantes que rugen a su alrededor*. Si el rayo de la divinidad nos tocara de alguna manera, se notaría en todo. No ya nuestras palabras, sino incluso nuestras acciones llevarían su brillo y fulgor. Todo lo que surgiría de nosotros lo veríamos iluminado por esa noble claridad» (634-635).

### 3. EL NUDO QUE NOS UNE AL CREADOR

El pasaje a comentar empieza de la siguiente manera.

Le neud qui devoit attacher nostre jugement et nostre volonté, qui devoit estreindre nostre ame et joindre à nostre createur, ce devoit estre un neud prenant ses repliz et ses forces, non pas de nos considerations, de noz raisons et passions, mais d'une estreinte divine et supernaturelle, n'ayant qu'une forme, un visage et un lustre, qui est l'autorité de Dieu et sa grace. (II, 12, 446A)<sup>15</sup>

Varias cuestiones pueden señalarse aquí. En primer lugar, la utilización del condicional. Montaigne utiliza, desde el inicio de la «Apología», continuamente el condicional: debería ser así... pero no lo es. El tono se acerca más al de un predicador que al de un teólogo. Por tanto, el tema no es tanto Dios como el hombre. No se trata tanto de demostrar como de hacer reflexionar, de poner al lector ante unos hechos que, si fuesen proferidos desde el púlpito, se interpretarían como una reconvención al auditorio para que replanteasen su vida desde la fe. Pero no nos encontramos en un púlpito, sino en un escrito apologético destinado a defender a un teólogo. Se trata, aquí, de constatar un hecho, que nuestra alma debería estar unida a Dios desde éste, y no al revés. Las páginas anteriores han mostrado cómo la religión es un asunto humano, cómo la fe debería ser un asunto divino. En la frase que ahora nos ocupa se incide en la sujeción de nuestra voluntad y nuestro entendimiento a la divinidad: nuestra alma debería unirse a Dios gracias a Dios. El hombre, sin embargo, tiene sus razones y sus pasiones, sus consideraciones, su punto de vista. Debería estar unido, pero no es así: nuestro juicio y nuestra voluntad son libres, no están atados. Y la unión desde la libertad humana no deja de ser una unión humana. Montaigne no deja de moverse en la ortodoxia: es la gracia divina la que hace posible la auténtica fe. El nudo debe formarse a partir de Dios, no del hombre. Éste es diverso y cambiante, en la medida que posee su propio juicio y su propia voluntad; Dios es único, con un único rostro, una sola forma. Creer, así, no parece un movimiento voluntario de la mente humana, no es tampoco una razón, sino más bien una pasión. Pero no una pasión «humana», en el sentido que la fe viva, al ser un don divino, parece convertir al hombre en pura pasividad. Si el nudo divino estrechase nuestra alma, entonces ésta no sería libre como de hecho lo es, pues supondría la total sumisión del juicio y la voluntad en favor de la autoridad de Dios. Supondría la supresión de la perspectiva en favor de la unidad divina. Pero recordemos que se trata de un condicional: debería ser así, pero no lo es. Y como el hombre tiene sus propias consideraciones, sus razones y sus pasiones, entonces no es fácil determinar si alguien está tocado por la gracia. Esta frase, pues, repite las ideas expuestas en las páginas anteriores de la «Apología»: los medios puramente humanos no sirven para alcanzar la verdad divina. Montaigne nos recuerda desde el inicio que él no es teólogo, y desarrolla la respuesta a la objeción desde una posición aparentemente antirracionalista, más cercana a la línea de San Pablo que a la

<sup>15</sup> «El nudo que debería atarnos el juicio y la voluntad, que debería sujetarnos el alma y unirla a nuestro creador, debería ser un nudo que obtuviera sus repliegues y sus fuerzas no de nuestras consideraciones, de nuestras razones y pasiones, sino de un lazo divino y sobrenatural, provisto solamente de una forma, un rostro y un aspecto, el de la autoridad de Dios y su gracia» (642).

de Santo Tomás. En la frase que nos ocupa, situada al final de la primera objeción, se recapitula lo que se ha indicado al inicio y se ha desarrollado posteriormente. Y lo que se afirmaba unas pocas páginas antes de nuestro fragmento, que, aunque sea mediante la fe que podemos abrazar los misterios (441A; trad. esp. 634), se deja la puerta abierta a las razones humanas (por una consideración estética y moral), se retoma en la continuación de nuestro fragmento:

Or, nostre coeur et nostre ame estant regie et commandée par la foy, c'est raison qu'elle tire au service de son dessain toutes noz autres pieces selon leur portée. (II, 12, 446A)<sup>16</sup>

Los instrumentos humanos adquieren su sentido si la fe está presente. Que el mundo testimonia de la obra de su creador es un argumento aceptado por los que ya poseen la fe, que viene de Dios. Sin intervención divina la razón no encuentra a Dios como necesario. La cuestión, pues, consiste en determinar si poseemos la fe. Las páginas que preceden parecen dirigirse a mostrar que no podemos asegurar que alguien posea la fe verdadera. Y el conjunto de la «Apología» sugiere que es el hombre el que construye la divinidad, el que la humaniza, el que la hace pasar por nuestro cedazo<sup>17</sup>, cuando la religión del cristiano verdadero se apoya en el milagro de la fe.

#### 4. LA MÁQUINA Y EL ARQUITECTO

Nuestro texto continúa de la siguiente manera:

Aussi n'est-il pas croyable que toute cette machine n'ait quelques marques empreintes de la main de ce grand architecte, et qu'il n'y ait quelque image és choses du monde, raportant aucunement à l'ouvrier qui les a basties et formées. (II, 12, 446A)<sup>18</sup>

Llama la atención de este fragmento el uso de la imagen de la máquina y el arquitecto. La idea del mundo como máquina, aquí, significa aquí algo construido, algo fabricado. No parece poseer la connotación que tendrá en el siglo siguiente, cuando el mecanicismo se identificará con un mundo predecible y determinado, perfectamente cognoscible, más allá de que no podamos acceder a su sentido. A primera

<sup>16</sup> «Pero nuestro corazón y nuestra alma, regidos y mandados por la fe, es razonable que empleen, al servicio de su propósito, todos nuestros demás elementos según su alcance» (642).

<sup>17</sup> «Quand nous disons que l'infinité des siecles tant passez qu'avenir, n'est à Dieu qu'un instant; que sa bonté, sapience, puissance sont mesme chose avecques son essence, nostre parole le dict, mais nostre intelligence ne l'apprehende point. Et toutesfois nostre outrecuidance veut faire passer la divinité par nostre estamine. Et de là s'engendrent toutes les resveries et erreurs desquelles le monde se trouve saisi, ramenant et poisant à sa balance chose si esloignée de son poix.» (II, 12, 528A); «Cuando decimos que la infinidad de los siglos, pasados y futuros, no es para Dios más que un instante, que su bondad, sabiduría y poder son lo mismo que su esencia, nuestra palabra lo dice, pero nuestra inteligencia no lo entiende. Y, sin embargo, nuestra arrogancia pretende hacer pasar a la divinidad por nuestro cedazo. Y de ahí surgen todos los desvaríos y errores a los que el mundo se ve sometido, al reducir y pesar en su balanza cosa tan alejada de su peso» (784).

<sup>18</sup> «Además, no es creíble que toda esta máquina no contenga algunos signos impresos por la mano del gran arquitecto, y que no haya, en las cosas del mundo, ninguna imagen que represente en cierta medida al artífice que las ha construido y formado» (642).

vista, no asociamos a Montaigne con las máquinas, aunque podamos observar en él una cierta fascinación hacia ellas<sup>19</sup>. En el *Diario de viaje a Italia*, es patente el interés en los flujos mecánicos de agua, presentes en los caminos de los valles y los ríos por lo que transitaba Montaigne: las fuentes de Basilea, los molinos de agua en Schaffhausen, una máquina de agua entre Proften et Füssen, un reloj que funciona por la fuerza del agua en Ausburgo<sup>20</sup>... En Italia se interesa por los jardines de Pratolino, Castello, y Tivoli, pues no se trata sólo de tomar contacto con el rico pasado cultural de la península itálica, sino también por la cultura y la tecnología modernas. El interés por las fuentes o los jardines no es meramente estético, sino también del bien público, distinguiendo entre el agua «natural» (el agua en movimiento) y el agua «artificial» (que no circula, sin vida)<sup>21</sup>. Pero en el fragmento que nos ocupa, más que la dimensión moral de la máquina, nos interesa su dimensión filosófica. La máquina, con su constante movimiento, imita la vida<sup>22</sup>. Observarla supone una especie de experimento mental, que nos permite reflexionar sobre la relación entre causa y efecto. Comprender una máquina significa comprender la relación que se produce entre la causa y el efecto. El famoso pasaje de su gata, esto es, ¿soy yo que juego con mi gata o es mi gata que está jugando conmigo? (II, 12, 452C; trad. esp. 655) plantea el problema: ¿cuál es el primer motor cuando juego con mi gata? Más adelante, en la misma «Apología», Montaigne afirma: « Es choses naturelles, les effets ne raportent qu'à demy leurs causes » (II,12, 531B)<sup>23</sup>.

El tema de los animales, como es sabido, lo utilizará Montaigne para empezar a desarrollar su respuesta contundente a la segunda objeción. En nuestro pasaje, situado al final de la primera objeción, utiliza la máquina en lugar del animal. Ciertamente, hay similitudes entre ellos. Veamos este pasaje, ya en la respuesta a la segunda objeción:

Les boeufs qui servoyent aux jardins Royaux de Suse, pour les arrouser et tourner certaines grandes roues à puiser de l'eau, ausquelles il y a des baquets attachez (comme il s'en voit plusieurs en Languedoc), on leur avoit ordonné d'en tirer par jour jusques à cent tours chacun; ils estoient si accoustuméz à ce nombre qu'il estoit impossible par aucune force de leur en faire tirer un tour davantage; et, ayant faict leur tâche, ils s'arrestoient tout court. (II,12, 464A)<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Al respecto, véase SAWDAY, J., *Engines of the Imagination. Renaissance Culture and the Rise of the Machine*, Routledge, London, 2007.

<sup>20</sup> MONTAIGNE, M., *Journal de Voyage d'après l'édition de Meunier de Querlon publiée en 1774 (3 volumes)*. Texte numérisé et établi par Concetta Cavallini, Università di Bari:

<https://montaignestudies.uchicago.edu/h/lib/JV1.PDF>. En castellano, nos remitimos a la siguiente edición: MONTAIGNE, M., *Diario de viaje a Italia, por Suiza y Alemania (1580-1581)*, introducción, notas y traducción de Jordi Bayod, Acantilado, Barcelona, 2020.

<sup>21</sup> Véanse, al respecto, los comentarios de MONTAIGNE en el *Diario de viaje* después de su visita a Lucca el 21 de octubre de 1581.

<sup>22</sup> Véase MUNFORD, L., *Technics and Civilization*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1934, p. 52.

<sup>23</sup> «En las cosas naturales, los efectos sólo representan a medias las causas» (789).

<sup>24</sup> «A los bueyes que servían en los jardines reales de Susa para regarlos y para girar ciertas grandes ruedas que tienen pegadas unas cubetas, con las cuales se extrae agua —se ven muchas en el Languedoc—, les habían ordenado arrastrarlas hasta cien vueltas al día cada uno. Estaban tan acostumbrados a tal número que era imposible, por más que los forzarán, hacerlos arrastrar una vuelta de más; y una vez cumplida la tarea, se detenían en seco» (674).

Ni los bueyes ni las máquinas (en tiempos de Montaigne) pueden contar. Los bueyes se mueven siguiendo un plan que no ha sido concebido por ellos, y no pueden comprender la voluntad de quien ha concebido su tarea. La diferencia con la máquina es que en el caso de ésta, su existencia testimonia la presencia de su creador, que le ha dado una finalidad. Se entiende, pues, el uso de la imagen del mundo como una máquina. Dios es el constructor que ha dado sentido a lo construido, y que ha dejado unas marcas de su presencia en la maquinaria del universo<sup>25</sup>.

La máquina, pues, como objeto fabricado, necesita de un creador, un arquitecto<sup>26</sup>. La idea de causa fundamenta la metáfora: todo lo que existe posee una causa. Y el conocimiento de los efectos, parece decirnos Montaigne, nos remite a su causa. Ahora bien, fijémonos que Montaigne plantea la cuestión en términos de verosimilitud: lo creíble es que la máquina posea marcas de la creación, las imágenes del mundo parece que deberían tener relación con quien las ha creado. Pero deviene una certeza sólo una vez se posee la fe. Y en el conjunto de la «Apología» conduce a resaltar la inaccesibilidad a Dios (II, 12, 541-542A; trad. esp. 807). No hay relación entre verdades divinas y verdades humanas. La razón pertenece al hombre, y todo lo que nos puede aportar es conocimiento humano, forma parte de la «*portée humaine*». Es por tanto ella la que establece la relación entre la máquina y el arquitecto. Entre las cosas del mundo podemos encontrar la marca de Dios, pero será un Dios humano —incluso aunque se posea la fe— en la medida que utilizaremos un instrumento humano para detectar esa marca.

La siguiente frase precisa el carácter de esa relación:

Il a laissé en ces hauts ouvrages le caractere de sa divinité, et ne tient qu'à nostre imbecillité que nous ne le puissions descouvrir. C'est ce qu'il nous dit luy mesme, que ses operations invisibles, il nous les manifeste par les visibles. (II, 12, 446-447A)<sup>27</sup>

La fuente de la última frase (y de las frases siguientes hasta la cita) es San Pablo, *Carta a los Romanos*, I, 20. Recordemos que en su librería Montaigne inscribió 4 frases de San Pablo, destinadas a tomar conciencia de la presunción del saber y la sabiduría, dos de ellas cogidas de Romanos: « Ne soyez pas sages à vos propres yeux » (*Romains*, 12) et « Ne soyez pas plus sages qu'il ne faut, soyez sages avec modération » (*Romains*, 12). En cambio, en nuestro fragmento se trata de utilizar

<sup>25</sup> Más adelante, para expresar el vínculo entre lo creado y el creador, Montaigne utilizará una cita de Cicerón (*De Natura deorum*, I, 8, 19): «*Quae molitio, quae ferramenta, qui vectes, quae machinae, qui ministri tanti operis fuerint?*» (II, 12, 451); «¿Cuáles fueron los planes, cuáles las herramientas, cuáles las palancas, cuáles las máquinas, cuáles los artifices de una obra tan grande?» (652-653).

<sup>26</sup> O ingeniero. Es este uno de los cuatro sentidos en que aparece Dios en la «Apología». Además de como constructor, lo hace asociado a la verdad, belleza y bondad, en resumen, a la luz (II, 12, 440, 441, 442, 514); también aparece asociado a la eternidad, a la inmutabilidad (II, 12, 603); pero, sobre todo, dominan las definiciones negativas de Dios, como algo indefinible, indecible, inimaginable, incomprehensible (II, 12, 440, 499, 513, 514). Sobre la idea de Dios en los *Ensayos*, véase el monográfico del *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne (BSAM)*, «La question de Dieu», n° 33-34, juillet-décembre 1993.

<sup>27</sup> «Ha dejado en estas grandes obras el carácter de su divinidad, y solo se debe a nuestra flaqueza que no podamos descubrirlo. Él mismo nos dice que nos manifiesta sus operaciones invisibles a través de las visibles» (642-643).

a San Pablo para reforzar el objetivo del prólogo del libro de Sibiuda, el objetivo de descubrimiento racional de los dogmas de la fe. Haciéndolo así, Montaigne se mueve en la ortodoxia, pues *Romanos I*, 20 es la fuente textual en la que se apoya la Iglesia para sostener que un cierto reconocimiento del Creador puede obtenerse a través de la observación de las criaturas. Pero Montaigne parece utilizar la fuente para dejar clara la distancia casi insalvable entre Creador y criaturas. El fragmento original de San Pablo se inserta en una carta a los Romanos en la que San Pablo habla del pecado de los paganos. Los que no han glorificado a Dios no tienen excusa, puesto que la divinidad, que es invisible, se ha hecho visible a nuestra inteligencia a través de las cosas creadas. Éstas, para San Pablo, sirven para glorificar a Dios. El pecado aparece cuando olvidamos esto y nos quedamos en la esfera de las cosas creadas, cuando no sabemos ver en ellas el poder eterno de Dios. Esta misma idea de San Pablo lo encontramos en el *Libro de la Sabiduría*, 13, 5: los que no conocen a Dios a partir de los bienes visibles son frívolos, ya que no han sido capaces de reconocer al autor de las obras que contemplan. Este *Libro de la Sabiduría* explica, en el capítulo 7, que Dios ha dado al hombre el entendimiento, y gracias a poder invocar a Dios ha obtenido el espíritu de sabiduría. Es este espíritu —versículo 20— que permite al hombre conocer a Dios mediante la cara visible. Una idea similar la encontramos también en la *Carta a los Colosenses* (I, 15-16), cuando habla de la relación entre Jesús y Dios: todas las cosas llevan la marca del creador. La Biblia, pues, nos indica que el nudo entre Dios y las cosas creadas existe. Pero se trata de un libro sagrado. El párrafo sitúa adecuadamente esta verdad, que no es una verdad demostrable por la sola razón, sino que remite a la fe. Los medios humanos no pueden descubrir el carácter de la divinidad en el mundo. No se trata, pues, de una «imbecilidad» coyuntural, sino constitutiva: la incapacidad de descubrir las marcas del arquitecto mediante medios puramente humanos.

## 5. LA JUSTIFICACIÓN DE SIBIUDA

Así las cosas, ¿cómo llevar a buen término la apología de Sibiuda? Montaigne se ha movido hasta ahora en dos direcciones. Por una parte, ha defendido una relación entre Dios —causa— y las cosas —los efectos. Por la otra, ha pretendido mostrar la incapacidad humana de conocer a Dios. Por una parte, la fe es la que garantiza el vínculo entre el mundo y su arquitecto; por la otra, no hay medio humano de determinar quién posee la fe verdadera. En esta situación, la apología de Sibiuda necesariamente debe ser ambigua. Si el establecimiento de un vínculo real entre Dios y las cosas justifica la investigación de Sibiuda, la debilidad de los instrumentos humanos muestra el fracaso de esa empresa. No podemos salir de nosotros mismos, *de notre portée*. Somos nosotros los que establecemos el nudo. Pero esto no significa que el establecimiento de un lazo entre la máquina y el arquitecto no sea, en tanto que discurso humano, útil desde el punto de vista de consolidación de una determinada fe. Podemos justificar que Sibiuda se dedique a este tema en la medida que le atribuímos la fe, la gracia divina. Pero como no hay manera que reconozcamos quién posee la fe verdadera, el trabajo de Sibiuda no puede ser presentado como una verdad. El universo debe conformarse a nuestra creencia: podemos aprender del mundo como

imagen de Dios, pero el problema consiste en si somos capaces de entenderlo. Es decir, parece que la razón sólo funcionará bien si recibimos la iluminación divina.

Sebond s'est travaillé à ce digne estude, et nous montre comment il n'est piece du monde qui desmante son facteur. Ce seroit faire tort à la bonté divine, si l'univers ne consentoit à nostre creance. Le ciel, la terre, les elemans, nostre corps et nostre ame, toutes choses y conspirent: il n'est que de trouver le moyen de s'en servir. Elles nous instruisent, si nous sommes capables d'entendre. (II, 12, 447A)<sup>28</sup>

Así, la empresa de Sibiuda puede ser justificada en la medida que no se aleja tanto de la ortodoxia<sup>29</sup>. Si mantenemos que existe un vínculo entre lo creado y el Creador, sin pretender ir más allá, entonces la empresa de Sibiuda puede servirnos. Recordemos que una posición fideista no es precisamente pura ortodoxia, pues que la fe descansa exclusivamente en ella misma supone dejarla en una posición de fragilidad —ya que ningún argumento puede ser esgrimido ante el pagano—, por lo que la empresa cristiana de salvar a toda la humanidad parece complicada<sup>30</sup>. El vínculo entre la máquina y el arquitecto justifica el uso de la razón para consolidar la fe, y éste es, en términos generales, el objetivo de Sibiuda. Montaigne, que ha empezado relacionando a Sibiuda con Tomás de Aquino, ahora utiliza a San Pablo para justificarlo. Se remarca, pues, lo que ya figuraba en el prólogo del *Liber creaturarum*, esto es, que, para poder leer la obra de Dios, el libro de la naturaleza, hace falta la iluminación divina. La «Apología» no es una apología de unas ideas, sino de una persona, a la que se pretende situar dentro de la ortodoxia de poner la razón al servicio de la fe.

## 6. SAN PABLO Y MANILIO, ¿EN AYUDA DE SIBIUDA?

La edición de 1580 acababa el párrafo con la explicitación de la fuente de todo el fragmento, San Pablo.

<sup>28</sup> «Sibiuda ha puesto un empeño en este digno estudio, y nos muestra cómo no hay ninguna parte del mundo que desmienta a su artífice. Que el universo no se acordara con nuestra creencia, sería ofender a la bondad divina. El cielo, la tierra, los elementos, nuestro cuerpo y nuestra alma, todas las cosas conspiran en ello; el único requisito es descubrir la manera de emplearlos. Nos instruyen si somos capaces de entender» (643).

<sup>29</sup> Compárese este pasaje con este otro de Sibiuda, traducido por Montaigne: « Par l'estre du monde que nous coignoissons, nous argumentons l'estre de Dieu qui nous est caché (...) il faut que l'estre du monde nous serve de passage et de moyen par où nous puissions conduire et pousser nostre veuë jusques à ce grand et resplandissant miroir de l'essence de Dieu, et comme d'une ombre, à travers de laquelle ainsi que nous regardans le soleil, nous montions jusques à la haute et divine consideration de nostre createur. » (*Liber*, 24, 139-140). «A través del ser del mundo que vemos, pensamos el ser del Dios que no vemos (...) El ser del mundo nos ha de servir de medio para que podamos conducir y llevar a nuestra mirada hasta el grande y resplandeciente espejo de la esencia de Dios, y, como una sombra mediante la que así miramos el sol, nos elevamos hasta la alta y divina consideración de nuestro creador».

<sup>30</sup> Aunque se aplique a autores del siglo XVI, como tal el término fideísmo aparece en el siglo XIX para caracterizar la posición teológica que defiende que las pruebas de la existencia de Dios son racionalmente insatisfactorias, es decir, que la religión revelada no puede descansar sobre ninguna religión natural. La fe descansa así sobre ella misma. Esta separación radical entre razón y revelación fue condenada por herética por la Iglesia en el siglo XIX.

Les choses invisibles de Dieu, dit saint Paul, apparoissent par la creation du monde, considerant sa sapience eternelle et sa divinité par ses oeuvres. (II, 12, 447A)<sup>31</sup>

Los textos de San Pablo, en los *Ensayos*, son identificados con la verdad o la santa palabra, con lo que utilizarlo para defender a Sibiuda supone proteger a éste de la crítica de heterodoxia. Pero al tiempo, la utilización de San Pablo como escudo para Sibiuda limita el éxito de sus pretensiones, pues la existencia de marcas divinas en el libro de la naturaleza no implica una coincidencia total entre los dos libros, es decir, no implica que todas las verdades de la fe puedan ser demostradas por la razón natural. Como hemos señalado anteriormente, en el prólogo del *Liber*, Sibiuda afirma su voluntad de no partir de las Escrituras, de no poner los dogmas de la fe a priori, sino de, mediante la razón, descubrir los dogmas a partir del libro de la naturaleza. Como hemos dicho, *Romanos*, I, 20 es el texto de referencia para justificar el uso del libro de la Naturaleza para consolidar la fe. Montaigne, en este sentido, no hace nada extraño. Pero no es lo mismo decir que las cosas invisibles de Dios aparecen por la creación del mundo, que decir que vemos a Dios por la contemplación de la naturaleza. Dicho de otra manera, el estudio de la naturaleza no es suficiente para fundar la fe, sino que, al contrario, si no poseemos ésta no podemos legitimar la relación entre la naturaleza y Dios. Así, la obra de Sibiuda sólo sirve para aquellos que ya poseen la fe. El hombre no tiene la capacidad de descubrir por la razón sola y, aunque la relación que Sibiuda supone entre la naturaleza y Dios es una relación defendible, esta defensa no puede ser eficaz utilizando únicamente la razón.

En la edición de 1588 Montaigne inserta, antes de esta referencia explícita a San Pablo, un fragmento tomado de Plutarco, *De la tranquillité de l'âme*, XIX<sup>32</sup>. El pasaje se sitúa al final del texto y menciona a Platón como fuente:

Car ce monde est un temple tressainct, et tres-devot, dedans lequél l'homme est introduit à sa nativité, pour y contempler des statues non œuvrees et taillees de mains d'hommes, et qui n'ont aucun mouvement, mais celles que la divine pensee a faites sensibles, pour nous représenter les intelligibles, comme dit Platon, aians en elles les principes empraints de vie et de mouvement, c'est a sçavoir, le Soleil, la Lune, les estoilles, et les rivieres, jettans toujours eau fresche dehors, et la terre qui envoie et fournit sans cesse aliments aux animaux et au plantes (II, 12, 447B)<sup>33</sup>

El contexto en el que Plutarco escribe este fragmento es interesante. Se habla sobre la tranquilidad del alma y el reposo del espíritu, y Plutarco está a punto de concluir su reflexión. Después de relatar la anécdota de Diógenes que critica a uno que se engalana porque es día festivo cuando debería considerar todos los días como festivos, Plutarco introduce este párrafo, que pretende confirmar esa idea:

<sup>31</sup> «Las cosas invisibles de Dios, dice San Pablo, se manifiestan mediante la creación del mundo, cuando consideramos su sabiduría eterna y su divinidad por sus obras» (643).

<sup>32</sup> Montaigne leyó a Plutarco según la traducción de Amyot: *Les œuvres morales et meslées de Plutarque, traduites du grec en françois par Messire Jacques Amyot...*, 1572. Consultable en Gallica : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15120661.image>.

<sup>33</sup> «Este mundo, en efecto, es un santísimo templo en cuyo interior el hombre ha sido introducido para contemplar no unas estatuas forjadas por manos mortales, sino aquellas que el pensamiento divino ha hecho sensibles —el sol, las estrellas, las aguas y la tierra— para que nos representen las inteligibles» (643).

todos los días deberían ser festivos en el sentido que el mundo es reflejo del pensamiento divino. Después del pasaje, Plutarco concluye la tranquilidad del alma y una continua alegría en el camino de contemplación. El lector que recuerde el contexto en el que se ubica el pasaje de Plutarco comprobará, con esta inserción en el texto de Montaigne, que el objeto de su reflexión es el hombre, no Dios, y que el argumento de la máquina y el arquitecto que justifica la empresa de Sibiuda no tiene que ver tanto con la verdad sino con la utilidad que pueda tener para el hombre.

Con esta inserción de la edición de 1588, la cita con la que acababa el pasaje de la edición de 1580 que estamos comentando adquiere una nueva dimensión.

*Atque adeo faciem coeli non invidet orbi  
Ipse Deus, vultusque suos corpusque recludit  
Semper volvendo; seque ipsum inculcat et offert,  
Ut bene cognosci possit, doceatque videndo  
Qualis eat, doceatque s uas attendere leges.* (II, 12, 447A)<sup>34</sup>

Se trata de un fragmento tomado de Manilio, el poeta latino que escribió el *Astronomicon*, el poema más antiguo conocido que habla de astronomía. Montaigne cita nueve veces a Manilio en los *Ensayos*, tres de ellas en la «Apología». En el *Astronomicon*, Manilio presenta una visión del mundo basada en la cosmología estoica. Los estoicos reproducen a su manera el *logos* de Heráclito, la razón universal presente en todo el cosmos como principio rector. Y si en el cosmos existe una racionalidad absoluta nos encontramos también una necesidad absoluta: razón y destino se identifican.

Este fragmento de Manilio está bien escogido por Montaigne. Lo encontramos al final del libro IV, en el que Manilio defiende la posibilidad de conocer el destino, posibilidad fundada en la concepción del hombre como microcosmos: «¿Qué hay de extraño en que los hombres puedan conocer el cielo, si el cielo está en ellos mismo, si cada uno es una imagen de Dios en pequeña representación? (IV, 893-896). El fragmento citado por Montaigne explica que Dios no niega a la tierra la contemplación del cielo. Dios nos muestra el cielo y sus leyes. El lector que ha leído a Manilio se acordará de la continuación de este fragmento, que Montaigne no cita: el universo dirige nuestros espíritus a las estrellas, y no permite, enseñándolas, que sus leyes queden ocultas. ¿Quién podría pensar que es una irreverencia conocer lo que se puede contemplar?

Así, Manilio es una fuente pagana en auxilio de Sibiuda, y permite una aproximación diferente a la ofrecida a través de San Pablo. Manilio defiende las capacidades humanas de conocer. En el último párrafo del libro IV del *Astronomicon* (923-936), se reivindica la fuerza de la razón, capaz de conocer el funcionamiento del cosmos, y también de Dios. El argumento es sorprendente: debemos atribuir al hombre visión divina porque éste está creando dioses (César, Augusto). Manilio le es útil a Montaigne para justificar el objetivo de Sibiuda de utilizar la razón para conocer el mundo. Otra cosa es que podamos ligar este conocimiento a Dios, y que nos permita conocerlo. Con la introducción de Manilio, el tema de discusión se

<sup>34</sup> «Y, por eso, Dios mismo no rehúsa a la Tierra la visión del cielo, y, con su perpetua rotación, muestra su rostro y su cuerpo; y él mismo se inculca y se ofrece para que se le conozca bien, y para que quien lo vea aprenda sus movimientos, y aprenda a prestar atención a sus leyes» (643).

paganiza: ya no se trata de la Biblia y de la fe, sino de la filosofía pagana, del conocimiento del mundo a través de la ciencia. La frase que seguía a la cita de Manilio en las ediciones de los *Essays* anteriores a la de 1595, y que fue suprimida en esa edición, relaciona Manilio y Sibiuda:

Si mon imprimeur estoit si amoureux de ces préfaces questées et empruntées, dequoy par l'humeur de ce siècle il n'est pas livre de bonne maison, s'il n'en a le front garny, il se devoit servir de tels vers, que ceux-cy, qui sont de meilleure et de plus ancienne race, que ceux qu'il y est allé planter. (II, 12, 447, n. 8)<sup>35</sup>

Manilio merece figurar en el *Liber*, porque refleja, según Montaigne, adecuadamente el pensamiento de Sibiuda<sup>36</sup>. Recordemos que éste manifiesta su voluntad de no partir de las Escrituras, sino del libro de la Naturaleza. Si la naturaleza nos muestra a Dios, indica Manilio, lo que sabemos de Dios lo obtenemos a través de la naturaleza. La supresión de este pasaje no cambia el sentido del fragmento. Si Manilio sirve a Sibiuda, esto es debido a que Sibiuda puede ser juzgado como doctrina humana.

#### ALGUNAS CONCLUSIONES

Resumiendo, Montaigne, en este fragmento que nos ocupa, conduce al lector a situarse en tres posiciones distintas:

- a) El inicio nos sugiere, con el uso del condicional, que el hombre no tiene acceso a Dios;
- b) Con el recurso a San Pablo, el procedimiento de Sibiuda —más que su finalidad— es legitimado, aceptando que el mundo posee la marca del creador;
- c) Con la introducción de Manilio, se da un paso en la identificación entre Dios y la naturaleza.

Además, la imagen del mundo como máquina muestra que Montaigne está ligado al mundo a través de sus experiencias, y que se sirve de ellas para la reflexión filosófica. Tomado en conjunto, este procedimiento revela la ambigüedad calculada de Montaigne. Se trata, por una parte, de mantenerse en la ortodoxia, acentuando la distancia entre Dios y el hombre. Pero esta distancia puede devenir heterodoxa si supone una cesura insalvable, pues puede conducirnos a afirmar la falsedad de todas las religiones positivas. Se hace necesario sostener, por tanto, que el mundo posee la marca de su creador; y podemos incluso ir más allá, afirmando que todo lo que podemos conocer de Dios se encuentra en la naturaleza. Dios en sí es desconocido e inaccesible. El Dios humano es el Dios que construimos a partir del mundo,

<sup>35</sup> «Si a mi impresor le gustaban tanto esos prefacios rebuscados y tomados en préstamo, de los cuales, según la inclinación de la época, todo libro debe tener la frente provista, pues, de lo contrario, no es de buena familia, debería haberse servido de estos versos, que son de mayor y de más antigua estirpe que los que él le ha plantado» (644, nota 46).

<sup>36</sup> Aunque observamos una diferencia significativa entre Sibiuda y Manilio. Mientras éste se refiere al conocimiento científico de mundo, Sibiuda incide en el papel del autoconocimiento para comprender adecuadamente el libro de la naturaleza. Montaigne silencia este aspecto del pensamiento de Sibiuda, quizás para no generar confusión con su propio proyecto de autoconocimiento, desligado completamente del conocimiento de Dios.

a partir de suponerlo como causa de lo que existe. Nos movemos, pues, entre el libre pensador, el fideísta, y el buen católico<sup>37</sup>. La multiplicidad de voces impide la presencia de una verdad definitiva sobre la cuestión, y muestra la actitud escéptica en acción<sup>38</sup>.

La «Apología de Ramón Sibiuda», en fin, se inserta en la línea de la apologética cristiana de las teologías naturales. Como señala acertadamente Antoine Comparot, Montaigne no pretende demostrar a Dios, sino prepararnos para aceptar las imágenes de la naturaleza que revelan su presencia<sup>39</sup>. Pero haciéndolo así, y considerado el fragmento y la respuesta a la primera objeción a la luz del conjunto de los *Ensayos*, ese Dios no nombrado, que no aparece en el libro, pero que se muestra en sus señales, queda fuera del ámbito de la razón. No se conoce racionalmente su presencia, aunque se la pueda sentir. Es, en cierto modo, una pasión. Una pasión existente, que no podemos ignorar, y que influye de manera importante en el mundo que conoce Montaigne. Pero una pasión que no se puede demostrar racionalmente, que no es una verdad que podamos edificar mediante el ejercicio de nuestro juicio. El fideísmo, entendido como separación entre verdades de fe y verdades de razón, está pues presente en Montaigne, pero las primeras, al prescindir de los instrumentos puramente humanos de conocimiento, imposibilitan cualquier teología natural, y se sitúan más allá de lo humano, por lo que desde el ejercicio del juicio no se salvan del escepticismo<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> En el capítulo «Comme nous pleurons et rions d'une mesme chose », Montaigne escribe: « Nous avons poursuivy avec resolute volonté la vengeance d'une injure, et resenty un singulier contentement de la victoire, nous en pleurons pourtant; ce n'est pas de cela que nous pleurons; il n'y a rien de changé, mais nostre ame regarde la chose d'un autre oeil, et se la represente par un autre visage: car chaque chose a plusieurs biais et plusieurs lustres. » (I, 38, 235A) ; «Hemos perseguido con resuelta voluntad la venganza de una injusticia, y hemos sentido una gran alegría por la victoria; sin embargo lloramos. No lloramos por eso; nada ha cambiado, pero nuestra alma lo mira con otros ojos, y se lo representa con otro aspecto, porque todas las cosas tienen muchos lados y muchas caras». (321). Estos cambios de perspectiva pueden ser honestos, a diferencia de los que llevan a cabo jueces y abogados, que «trouvent à toutes causes assez de biais pour l'accommoder où bon leur semble » (II,12, 582A); «Los abogados y los jueces de nuestro tiempo encuentran en todas las causas suficientes aspectos para acomodarlas a su antojo» (878).

<sup>38</sup> Esta idea de Dios encaja perfectamente con una actitud escéptica, pues se presenta como medida absoluta respecto de la variedad y relatividad de la razón humana, separando así fe y razón. Para la coherencia entre fideísmo y escepticismo, véase TOURNON, A., *La glose et l'essai*, PUL, Lyon, 1983, 249-250; FRIEDRICH, H., *Montaigne*, Gallimard, Paris, 1984, quién ve en Montaigne un deísta paradójicamente muy católico; y también COMPAGNON, A., *Nous, Michel de Montaigne*, Paris, Seuil, 1980, que, partiendo de Ockham, defiende un nominalismo en Montaigne que impide conocer a Dios en su esencia.

<sup>39</sup> COMPAROT, A., « La connaissance de Dieu dans les *Essais* de Montaigne », en *BSAM*, 33-34, Juillet-Décembre 1993, p. 53.

<sup>40</sup> Como señala Vicente Raga, hay una tensión entre la racionalidad del proceder escéptico y la irracionalidad o emotividad de la posición fideísta (RAGA, V., «Los *Ensayos* de Michel de Montaigne y el escepticismo», en *Guía Comares de Montaigne*, Llinàs, J. L. (ed.), Comares, Granada, 2020, pp. 91-114). Esta tensión es lógica si atendemos a lo comentado anteriormente sobre la multiplicidad de perspectivas, y refleja que, desde una perspectiva, la fe es compatible con una actitud escéptica, pero desde otra, la fe no resiste a una aproximación desde un escepticismo racional. Una posición más radical, que defiende la imposibilidad de compatibilizar fideísmo y escepticismo, es la de NAYA, E., «Le doute libérateur: préambules à une étude du discours fideíste dans les *Essais*»,

Podemos, por tanto, abordar a Sibiuda desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de un hombre de fe, que reconoce también la fe en Sibiuda, su procedimiento se justifica en la medida que se construye sobre la base textual de San Pablo y de la aparición de la invisibilidad de Dios por la creación; desde el punto de vista de la razón, se trata de una doctrina más, lo que nos conduce a la segunda objeción a Sibiuda, que Montaigne intenta rebatir en la «Apología». El primer punto de vista es limitado, pues no parece servir a aquellos que no poseen la fe. Para estos sí es útil, ya que la fortifica y la hace más sólida<sup>41</sup>, pero comoquiera que los instrumentos humanos no nos permiten reconocer la fe verdadera<sup>42</sup>, no sirve para aquellos que no posean dicha fe. El segundo punto de vista nos conduce a aceptar que los argumentos propuestos no pueden ser juzgados en función de su verdad, sino a partir de otros criterios, principalmente su utilidad.

Quizás por ello el proyecto declarado por Montaigne en el aviso al lector de los *Ensayos*, el proyecto de pintura de sí, que es también un proyecto de formación de sí, ni parte de Dios ni pretende alcanzar a Dios —aunque Él esté—, pues esto no depende, como se ha visto, de nosotros<sup>43</sup>. En consecuencia, no es extraño que las ideas educativas de Montaigne no se desarrollen en consonancia con el proyecto de Sibiuda, en la medida que no hay lugar en la educación para la iluminación divina. Es nuestro entendimiento, por muy limitado que sea, el instrumento que poseemos para conducirnos en el mundo. El presunto racionalismo de Sibiuda, pues, nos es útil sólo en la medida que su proceder nos sirva para bien conducirnos en el mundo, en la medida que inspire la revisión interior y el estudio de la conciencia. Así pues, Montaigne parece conseguir una cuadratura del círculo: la puerta a la fe está siempre abierta, y de hecho él es religioso y católico practicante; pero al tiempo es laico, esto es, desarrolla su juicio independientemente de una confesión religiosa. Porque, en definitiva, la ciencia del hombre de Montaigne no es la misma que la de Sibiuda. Si para éste se enmarca en la concepción teológica de la caída y la redención, para Montaigne la ciencia del hombre es, únicamente, ciencia moral<sup>44</sup>. Y es lógico, pues, que Montaigne no piense como teólogo, sino como un hombre que buscarse situarse adecuadamente en el mundo. La fe viva es una posibilidad distinta del resto de experiencias que pueda tener un ser humano, lo que impide, si nos mantenemos en el ámbito de lo estrictamente humano, que se convierta en un fundamento sobre el cual el hombre pueda construir algo. En cambio, el hombre puede poseer otra fe, ésta sí del todo humana, la fe que Montaigne se atribuye

---

en DEMONET, M.-L. y LEGROS, A. (eds.), *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Droz, Genève, 2004, 201-221.

<sup>41</sup> El fragmento que viene a continuación del que hemos comentado, concluye: « La foi venant a teindre et illustres les argumens de Sebon, elle les rend fermes et solides » (II, 12, 447A) ; « Cuando la fe tiñe e ilumina los argumentos de Sibiuda, los vuelve firmes y sólidos » (644).

<sup>42</sup> Esta es una idea que desarrolla Montaigne en el curso de la respuesta a la primera objeción.

<sup>43</sup> « Nostre foy, c'est n'est pas nostre acquest, c'est un pur présent de la liberalité d'autruy. » (II, 12, 500A ; traducción española, 733).

<sup>44</sup> Al respecto, véase la interpretación de FAYE, E., *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris, 1998, en especial la tercera parte, « Montaigne, l'humaniste et les théologiens ».

cuando se dirige al lector al inicio de los *Ensayos*, la fe que debe articular nuestros pensamientos y nuestras acciones en tanto que seres humanos: la buena fe<sup>45</sup>.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV., *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne (BSAM)*, «La question de Dieu», n° 33-34, juillet-décembre 1993.
- Blum, C. (ed.), *Montaigne, Apologie de Raimond Sebond. De la Theologia à la Théologie*, Honoré Champion, Paris, 1990.
- Compagnon, A., *Nous, Michel de Montaigne*, Seuil, Paris, 1980.
- Comparot, A., *Amour et Vérité. Sebon, Vives, et Michel de M.*, Klincksieck, Paris, 1983.
- Comparot, A., « La connaissance de Dieu dans les *Essais* de Montaigne », en *BSAM*, 33-34, Juillet-Décembre 1993, 49-68.
- Coppin, J., *Montaigne traducteur de Sebond*, Morel, Lille, 1925.
- Corcú, J., Fidora, A., Olives, J., Pardo, J. (dirs.), *Què és l'home ? Reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*. Prohom eds., Barcelona, 2004.
- De Puig, J., *Ambigüitats i paradoxes sibiudianes*, IEC, Barcelona, 2009.
- De Puig, J., *La filosofia de Ramon Sibiuda*, IEC, Barcelona, 1997.
- De Puig, J., *Les sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond*, Honoré Champion, Paris, 1994.
- Desan, P. (dir.), *Montaigne et la théologie. Dieu à notre commerce et société*, Droz, Genève, 2008.
- Faye, E., *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Vrin, Paris, 1998.
- Friedrich, H., *Montaigne*, Gallimard, Paris, 1984.
- Habert, M., *Montaigne traducteur de la Théologie naturelle – Plaisantes et saintes imaginations*, Classiques Garnier, Paris, 2010.
- Legros, A., « Montaigne face à les censeurs romains de 1581 (mise à jour) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 71, 2009/1, 7-33.
- Legros, A., « L'essai selon Montaigne. Un droit à l'erreur théologique », *BSAM*, 62, 2015/2, 71-86.
- Millet, O., *La première réception des Essais de Montaigne (1580-1640)*, Honoré Champion, Paris, 1995 ; reprint Classiques Garnier Numérique, 2006
- Montaigne, M., *Les Essais*, 3 vols., Villey, P. (ed.), PUF, Paris, 1965.
- Montaigne, M., *Los ensayos*, Bayod, J. (ed., tr.), Acanalado, Barcelona, 2007.
- Montaigne, M., *Journal de Voyage d'après l'édition de Meunier de Querlon publiée en 1774* (3 volumes). Texte numérisé et établi par Concetta Cavallini, Università di Bari: <https://montaignestudies.uchicago.edu/h/lib/JV1.PDF>.
- Montaigne, M., *Diario de viaje a Italia, por Suiza y Alemania (1580-1581)*, introducción, notas y traducción de Jordi Bayod, Acanalado, Barcelona, 2020.
- Munford, L., *Technics and Civilization*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1934.
- Naya, E., « Le doute libérateur: préambules à une étude du discours fidéiste dans les *Essais* », en Demonet, M.-L. y Legros, A. (eds.), *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, Droz, Genève, 2004, 201-221.

<sup>45</sup> Recuérdese la primera frase del aviso al lector con el que comienzan los *Ensayos*: « C'est icy un livre de bonne foi, lecteur. » («Lector, este es un libro de buena fe»). Esta fe no solo es compatible, sino que debería ir de la mano de la fe cristiana, y es en este sentido que Montaigne reclama, en el curso de su respuesta a la primera objeción, que la marca para reconocer a un cristiano tendría que ser su comportamiento, su virtud (II, 12, 442B-C; trad. esp. 635-636).

- Plutarco, *Les œuvres morales et meslées de Plutarque, traduites du grec en français par Messire Jacques Amyot...*, 1572. Consultable en Gallica: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15120661.image>.
- Raga, V., «Los Ensayos de Michel de Montaigne y el escepticismo», en *Guía Comares de Montaigne*, Llinàs, J. L. (ed.), Comares, Granada, 2020, pp. 91-114.
- Sawday, J., *Engines of the Imagination. Renaissance Culture and the Rise of the Machine*, Routledge, London, 2007.
- Sebond, R., *Théologie Naturelle* (1569; 1581) vol. 1; *Theologia Naturalis*, vol. II, Frigo, A. (ed.), Paris, Classiques Garnier, 2022.
- Sebond, R., *Theologia Naturalis*: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105601957.r=Scientia%20libri%20creaturarum?rk=21459;2>
- Tournon, A., *La glose et l'essai*, PUL, Lyon, 1983.

Universitat de les Illes Balears  
jlluis.llinas@uib.es

JOAN LLUIS LLINÀS BEGON

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2023]