



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

# **Apuntamientos sobre un receptor de Montaigne: Texturas escépticas en la obra *Notas* de Nicolás Gómez Dávila**

**Salomón Verhelst Montenegro**

Universidad Nacional de Colombia  
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía  
Cartagena, Colombia

2016



# **Apuntamientos sobre un receptor de Montaigne: Texturas escépticas en la obra *Notas* de Nicolás Gómez Dávila**

**Salomón Verhelst Montenegro**

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

**Magister en Filosofía**

Director (a):

Ph.D Vicente Raga Rosaleny

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía

Cartagena, Colombia

2016



*A Sarah Verhelst Romero*

*Que alguien dependa de nosotros puede bastar para salvarnos (NGD).*

*Debemos saber que existe un rasgo de la personalidad tan malo y que su daño es tan grande, que el hombre puede perder toda su vida por él. Éste es el “atributo del triunfo”, que se manifiesta en que el hombre siempre quiere triunfar y tener razón; que decide que la forma en que vive y que todo lo que piensa es la absoluta verdad; no está dispuesto a escuchar ninguna otra opinión; nadie puede moverlo, y ciertamente no está dispuesto a confesar sus equívocos y cambiar. Generalmente, el hombre poseedor de este mal atributo se burla y desdeña a todos los demás, creyéndose el mejor en todo. El “atributo del triunfo” no puede soportar la verdad. Por lo tanto, un hombre que siempre se justifica a sí mismo y que lo importante para él es ser el vencedor nunca podrá encontrarla, pues para eso se debe estar dispuesto a conceder todo en favor de la verdad; estar siempre dispuesto a confesar que se equivoca y cambiar el curso de su vida. Y después de pensar que ya ha logrado la verdad, debe estar dispuesto a confesar que también esto fue un error, y nuevamente cambiar el curso de su pensamiento y así en adelante muchas veces. En resumen, el hombre siempre debe estar dispuesto a cambiar, a corregirse y a confesar sus errores (R.S. Arush).*



## **Agradecimientos**

Agradezco a Dios; a mi esposa: Kelly Romero; a mi padre: Carlos Manuel y a mi madre: Beatriz Helena; a mi tía: Nina; a mi suegrita: Marina Acosta Navarro y familia; a mis hermanos: Juan Carlos, Marcela María y Judith Alexandra; a mi cuñado Ernesto Zarza González; a mis amigos: Karim (†), Fernando Mora, Manuel Raad, Carlos Mario Ramos, Vicente Raga, Margarita de la Hoz y Marisabela Salcedo; y a todos aquellos que de alguna manera participaron en la construcción de estos apuntamientos.





## **Resumen**

En este trabajo se intentan identificar las texturas escépticas montaignianas en la obra *Notas* del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila. Para ello, en un primer momento se hace un estado del arte sobre los estudios gomezdavilianos en español, con especial énfasis en el texto objeto de estudio. En un segundo momento, se intenta vincular a la autor a una tradición, en español, más extensa de receptores de Montaigne. Y en un tercer momento, se discierne la influencia de éste en su libro *Notas*.

**Palabras clave:** *Notas*, Gómez Dávila, Montaigne, Escepticismo, Recepción.

## Abstract

In this paper we try to identify the montaignian skeptical textures in *Notas*, a Nicolás Gómez Dávila work. In a first moment we make a state of art on Spanish studies about Gómez Dávila, with special emphasis in the text object of study. In a second time, we try to link the author to a more extensive Spanish tradition of Montaigne receptors. And, in a third moment, we discern his influence in *Notas*.

**Keywords:** *Notas*, Gómez Dávila, Montaigne, Skepticism, Reception.

# Contenido

<b>Lista de figuras</b> .....	<b>XII</b>
<b>Lista de tablas</b> .....	<b>XIII</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>
<b>1. Capítulo 1: Apuntamientos sobre el estado de los estudios gomezdavilianos en español, con un especial énfasis en Notas</b> .....	<b>3</b>
1.1 Estado de los estudios filosóficos sobre Gómez Dávila.....	4
1.1.1 Eje político-teológico .....	4
1.1.2 Eje estético-estilístico .....	5
1.1.3 Eje detectivesco .....	7
1.1.4 Eje dialógico.....	9
1.1.5 Otros ejes.....	11
1.2 ¿Qué se ha dicho sobre Notas? .....	13
<b>2. Capítulo 2: Apuntamientos sobre la recepción del Sr. De la Montaña en español: Núñez y Gómez Dávila, lectores escépticos de Los Ensayos</b> .....	<b>18</b>
2.1 Recepción de Montaigne en español .....	19
2.1.1 Condiciones materiales de la recepción de Montaigne en el Barroco español .....	19
2.1.2 Quevedo lector y admirador de Montaigne.....	22
2.1.3 Fray Diego de Cisneros: traductor de Montaigne .....	32
2.1.4 La condena inquisitorial .....	40
2.2 Núñez y Gómez Dávila escépticos lectores de Montaigne .....	48
<b>3. Capítulo 3: texturas escépticas Montaignianas en Notas</b> .....	<b>60</b>
<b>4. Conclusiones</b> .....	<b>105</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>159</b>

## Lista de figuras

**Pág.**

<b>Figura 3-1:</b> Escepticismo de Montaigne.....	81
---	----

## Lista de tablas

	<b>Pág.</b>
Tabla 2-1. Libros en la biblioteca de Gómez Dávila de Montaigne y sobre Montaigne.....	57
Tabla 3-1. Apariciones de Plutarco en los Ensayos. Fuente: Villey, 1908.....	66



## Introducción

En este trabajo hay algunos apuntes sobre Gómez Dávila, principalmente sobre su obra *Notas* y su relación con el escepticismo de Montaigne. Éste se encuentra dividido en tres capítulos más dos anexos.

En el primer capítulo se realiza una breve descripción del estado de los estudios, en lengua española, del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila. Se detallan cuatro ejes, más o menos consolidados, en torno de los cuales giran la mayor parte de las investigaciones y también se hace mención de otros ejes, apenas explorados. Para luego analizar cómo se ha valorado hasta ahora la obra *Notas*, la cual, no ha sido bien estudiada y, para el autor, merece una investigación independiente.

En el segundo, se hace una breve descripción sobre las condiciones materiales de la recepción de Montaigne en el barroco español, para luego mostrar cómo fue recibido por Quevedo y Cisneros. También, se muestra el impacto de la censura inquisitorial en la progresiva “ausencia ubicua” de Montaigne en el ensayo latinoamericano, para, por último, vincular a Gómez Dávila a esta tradición más extensa de recepción, donde se encuentra acompañado del gran escéptico del Cabrero, Don Rafael Núñez.

Y en el tercero, se hace una radiografía de la variación interpretativa en relación con el escepticismo de Montaigne, para luego, tentativamente, unificar dichas variaciones –con la interpretación del profesor Brahami como referente heurístico–, a partir de los contornos más generales presentes en el escepticismo del bordolés y que aquí se denominan texturas escépticas montaignianas; para, por último, identificar estas texturas en la obra *Notas* de Nicolás Gómez Dávila, que para el autor es un texto escéptico de corte montaigniano.

En esta investigación se pueden encontrar dos importantes anexos: el primer anexo es el texto: *Traducción del poema de Dominico Baudío “A la heroica guerrera María de Gournay” y de su apéndice en prosa sobre la forma y fondo de Los Ensayos, tomados de*

*Dominici Baudi. Poemata. Nova editio et prioribus Auctior. Amstelodami. Apud Ioannem Ianssonium. 1640. Páginas 75; 662-664. Acompañada de una breve introducción*, el cual fue elaborado en coautoría con Vicente Raga Rosaleny, PhD Universitat de València, profesor del Instituto de Filosofía y director de esta tesis y que está en espera de publicación en la revista *Ideas y Valores*. En éste “se traduce por primera vez al español el poema en loor de Marie de Gournay y su apéndice en prosa, donde Baudio hace un comentario apologético sobre la forma y el fondo de *Los Ensayos*. Se acompaña de una breve introducción sobre la persona de Baudio, su lectura de Montaigne y cómo ésta se recibió en la España del Renacimiento”. El segundo, es el texto: *Transcripción del «Discurso del traductor cerca de la persona del Señor de Montaña, y los libros de sus experiencias y varios discursos», del Licenciado Diego de Cisneros, acompañada de una breve introducción a su contexto histórico e intelectual*, el cual fue elaborado en coautoría con Vicente Raga y que está en evaluación en una revista internacional. En éste “los autores presentan, por primera vez y de manera íntegra, la transcripción del prólogo de uno de los traductores más tempranos de *Los ensayos* de Michel de Montaigne al español, Diego de Cisneros, quien entre 1634 y 1636 vertería del francés a nuestra lengua el primer volumen de la obra de Montaigne. Se presenta el prólogo del manuscrito, nunca impreso, con una introducción previa en la que se trata de la trayectoria de Diego de Cisneros, las vicisitudes del texto y algunas reflexiones sobre los problemas ligados a la traducción de Montaigne al español en ese período histórico. El prólogo que transcribimos en esta ocasión permite esclarecer algunos de los motivos por los que la obra de Montaigne demoró siglos en ser traducida completamente al español, pese a lo temprano de los primeros intentos”.



# **1. Capítulo 1: Apuntamientos sobre el estado de los estudios gomezdavilianos en español, con un especial énfasis en Notas**

*Las universidades prefieren la bibliografía a la lectura de los libros. En Oriente, en cambio, se entendía que todo es muy antiguo, impersonal, o contemporáneo, lo cual al cabo da lo mismo. Winternitz afirma que el Indostán atribuía sus vastas epopeyas a una divinidad, a una secta, a un personaje de la fábula o simplemente al tiempo*

J.L.B

En este capítulo se realizará una breve descripción del estado de los estudios, en lengua española, del pensador colombiano Nicolás Gómez Dávila. Se detallan cuatro ejes, más o menos consolidados, en torno de los cuales giran la mayoría de las investigaciones: teológico-político, estético-estilístico, detectivesco y dialógico. También se hace mención de otros ejes, apenas explorados. Luego se pasa a analizar cómo se ha valorado hasta ahora la obra *Notas*, la cual, de acuerdo con el autor, no ha sido bien estudiada y merece una investigación independiente.

## **1.1 Estado de los estudios filosóficos sobre Gómez Dávila**

Hasta ahora son muy pobres los intentos de clasificación de la producción en español y en otros idiomas de los lectores de Gómez Dávila. Encontramos un intento al respecto en la tesis de Molina (2015), quien escuetamente divide los estudios gomezdavilianos en dos categorías: “La primera consiste en una exploración general de su pensamiento, su biblioteca, sus influencias y su estilo. La segunda consiste en el análisis específico de alguno de los tantos temas que trató Gómez Dávila”. Este intento de división peca por su generalidad y sólo se limita a hacer una pequeña lista sobre los estudios que el autor subsume bajo estas categorías, sin indicar el aporte de cada trabajo.

En este apartado se pretende clasificar los estudios a los que se ha tenido acceso hasta el año 2016 sobre la obra de Gómez Dávila en cuatro ejes fundamentales, a saber: el político-teológico, el estético-estilístico, el detectivesco y el dialógico. En estos cuatro ejes giran la mayoría de las investigaciones realizadas hasta hoy, sin embargo, existen algunos ejes más en los cuales se está abriendo camino y otros que están absolutamente sin explorar. Más adelante se comentará algo sobre éstos.

### **1.1.1 Eje político-teológico**

En el primer eje se encuentran los estudios interesados en explicar la crítica a la modernidad, a la religión democrática y, en líneas generales, el pensamiento reaccionario y el conservadurismo. Conforman este grupo: Francia Elena Goenaga (2007), quien a partir de la metáfora de la tumba habitada explica la concepción de la historia y la crítica a la modernidad hecha por Gómez Dávila. También, Silvia Lavina (2012) habla sobre la idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila, Carlos Veci Lavine (2013) ve en Gómez Dávila un campesino medieval indignado y lo categoriza como un pre-moderno,

crítico de la revolución francesa y de la modernidad. Alfredo A. Abad (2010), en su ensayo *Las raíces gnósticas de la modernidad* devela la relación entre gnosticismo y modernidad según Nicolás.

En relación con la religión democrática, Molina (2011), en su tesis de pregrado en la Universidad del Rosario analiza la crítica a la democracia liberal en Gómez Dávila y José Miguel Serrano (2014), hace un comentario a la religión democrática y ahonda en si ésta es el texto implícito.

Por su parte, entre los estudios que atienden al pensamiento reaccionario y al conservadurismo, se encuentra el de Conrado Giraldo (2007), quien dedica un ensayo a tres aspectos del pensamiento gomezdavilianos: su reaccionarismo, su posición frente al asunto político y su idea de la religión, con el fin de situarlo entre la tradición y la innovación. Ortiz (2013), a partir de una selección de escolios pretende determinar el campo de lo político en Gómez Dávila y Rabier (2014) analiza la vertiente política de la filosofía gomezdaviliana, poniendo de relieve con ello las “paradojas del conservadurismo” en Europa y América. Quevedo (1999), Hoyos (2008), Volpi (2005), Soto Pachón (2007) y otros también se encuentran en este eje.

### **1.1.2 Eje estético-estilístico**

En el segundo eje, ponemos los estudios que han tratado de rastrear una estética en Gómez Dávila y los que han intentado comprender su estilo. Zuluaga (2015), propone la existencia de una estética latinoamericana, partiendo de los códigos estéticos que él encuentra en la obra gomezdaviliana. Éste propone el ejercicio aforístico del escoliasta como un aporte a la “estética filosófica”.

También, Juan Fernando Mejía (2013), se ocupa del asunto estético en la obra de nuestro autor, él encuentra cuatro sentidos de lo estético en ésta, a saber, una estética de la existencia, una consideración general sobre la percepción y la sensación de lo particular y

singular, un tratamiento del gusto, el placer y la sensualidad y, por último, una preceptiva del arte en general.

Por otro lado, hay una serie de estudiosos que intentan comprender la obra de Gómez Dávila desde el estilo. David Herrera Serna, en su tesis de Maestría en la Universidad de Boloña, lo inserta en la historia de las formas breves en occidente, y propone una nueva clave de lectura (Cfr. También Abad A. , 2008). Volpi (2005) ve en la elección de un estilo elíptico y corto “más que un antojo, una necesidad y una razón de vida”. Igualmente, Juan Fernando Mejía, en su Presentación de Gómez Dávila, ve en el estilo un motivo de reflexión y una posible línea de interpretación de su pensamiento, aquí el estilo es personal, expresión de una persona, de una vida:

Tal vez no resulte útil construir una periodización del pensamiento y del estilo que se observa en textos que vieron la luz de modo tan peculiar... si bien no resulta posible una especulación cronológica válida, sí lo es, en cambio, realizar una breve especulación con un factor que ciertamente florece de modos diversos en la prosa de Don Nicolás: el estilo... Las marcas del estilo no pueden dejar de advertirse cuando un autor no renuncia a aparecer ante el lector como un otro enteramente personal. Se trata siempre de un encuentro entre personas y lo determina una afinidad, más que con un conjunto de contenidos, más que un credo común, la afinidad de la inteligencia... Las marcas de estilo son más que una parte del lenguaje: acentos que insinúan un gesto del escritor fundado en la esperanza de encontrar otra inteligencia a través de la cual la idea pueda continuar su viaje de siglos.

Efrén Giraldo (2014) hace notar esta importancia del estilo para comprender la obra de Gómez Dávila y cómo en él éste es un *ethos*:

Si, como sostiene el narrador y ensayista argentino Ricardo Piglia, cada autor escribe para averiguar qué es la literatura, en la obra de Nicolás Gómez Dávila encontramos una indagación en los límites de la escritura. Un hecho que, en ocasiones, mientras se está en la búsqueda solitaria de la expresión sintética y exacta, bordea el trato con el silencio...En especial, sobresalen aquellos fragmentos que postulan una poética del silencio y la distancia, señalan la escritura de formas breves como destino ético-estético y expresan una fe permanente en la experiencia estética y creativa.

### 1.1.3 Eje detectivesco

En este eje se encuentran los trabajos que indagan sobre el enigma del texto implícito. La elección del estilo escoliar, plantea una pregunta que ha obsesionado a los investigadores: ¿escolios?, sí, pero ¿a qué texto?, al texto implícito; entonces, ¿cuál texto implícito? Según Costain (2014) “hay tantas conjeturas al respecto, que habría que escribir un libro sólo para discutirlo: la soledad, la condición humana, el lector, la historia, la democracia, el silencio que latía en las entrelíneas, en fin. Pero el título también lo dice: cada escolio arrastra consigo el texto implícito –el texto todo–, destejiéndolo en secreto mientras la voz del comentarista nos lo susurra como un acertijo, como una revelación, como una lámpara que es al tiempo el contorno que producen la luz y la oscuridad. “La meditación es nuestro acto de posesión del mundo””.

En esta investigación se encontraron diferentes interpretaciones en torno al texto implícito, las cuales se enumeran a continuación brevemente<sup>1</sup>. Mejía, a partir de una lectura platonizante y personalista del estilo, cree que el texto implícito es el alma de cada lector, donde por cierta participación afectiva, el escolio es el partero de la verdad:

En Gómez Dávila la pretensión de que el comentario pueda consumir una revelación se abandona: en la frase no hay un paso de la oscuridad a la luz, no hay un descubrimiento, no se anuncia una verdad que vendrá ni se dispone al lector a la contemplación de la norma última de otro texto. La frase, el escolio, se presenta al modo del aparecer de un rostro individual ante otro. Es palabra personal, con un acento y un estilo, que se muestra a sí misma. Sólo entonces se disuelve para declararse constatación de una verdad que ha estado y siempre estará presente. La frase es un acto mediante el cual el escoliasta ofrece al lector un bien que éste ya posee. Ante el lector que ignora tal posesión la frase no pretende otra cosa que despertar la conciencia de su posesión.

---

<sup>1</sup> Para profundizar sobre las diferentes hipótesis respecto del texto implícito, puede leerse con provecho a Serrano (2015), capítulo quinto, donde hace una revisión del debate.

Para Goenaga “(...) le dieu cartésien, le dieu comme fondement. Métaphoriquement, c’est ce dieu qui représente, à notre avis, le texte implicite des oeuvres de Nicolás Gómez Dávila” (Goenaga, 1997, citado por Abad (2008)). Por sendas parecidas iría la interpretación de Hoyos (2008) para quien el texto implícito sería: “el compromiso metafísico con la trascendencia”.

Dos de las propuestas de interpretación más sólidas son la de Pizano de Brigard (1988) y la de Volpi (2005); la del primero, porque asegura que era lo que “Colacho” le decía ser el texto implícito y la del segundo, porque es uno de los que más conoce la obra de nuestro autor. Para aquél “el texto implícito está contenido en las páginas 61 a 100 de su libro *Textos I* (Bogotá, 1959) y su tema es la democracia”, entiéndase la religión democrática. Para éste “el texto implícito al que aluden los *Escolios* es la obra ideal, perfecta, tan sólo imaginada, en la que se prolongan y cumplen las proposiciones de Don Nicolás. El autor, por tanto, espolea al lector a fin de que active su imaginación. Sin este esfuerzo los *Escolios* no hablan”. Esta interpretación se fundamenta en *Notas*, pág 17.

Son interesantes, también, las que propone el profesor Giovaimi Cantoni –citado por Quevedo (1999)–,

glosar o comentar un texto implícito puede significar varias cosas. La primera de ellas, que sólo existe la glosa y no el texto. La segunda, que la glosa misma crea el texto al glosarlo, como trasfondo suyo. La tercera, que la distancia entre glosa y texto es falaz, viniendo a ser ambos lo mismo. La cuarta posibilidad es que el texto sea el mundo, la realidad implícita de suyo, hecha explícita merced a la glosa que le presta voz. La quinta posibilidad es que el texto implícito no sea otra cosa que el pensamiento del autor, traducido por la glosa, por el escolio. Otra posibilidad es entender el texto como implícito por incognoscible, al modo de la cosa en sí Kantiana.

Según Serrano (2014) y Urbanek (2007) el texto implícito sería el conjunto de la tradición occidental, el espíritu de la cultura europea, latina, helena y cristiana. Muy cercana a ésta, aunque diferente por matices, es la posición de Michael Rabier (2013), para él, el texto

implícito sería su biblioteca, posición quizás inspirada en la idea de Abad (2008), según la cual “si se desea encontrar el contexto de su obra, no es otro que su biblioteca, esto es, un contexto nada estrecho que dificulta la enunciación de una elección interpretativa por donde sea viable encontrar un vínculo con el autor. De hecho, más que claridad, la vastedad de su biblioteca aparece como laberinto en donde don Nicolás se “perdía” para dar paso a un diálogo abierto con la tradición clásica occidental, la cual constituye el horizonte por donde hay que acceder a su legado”. Otra posición de Rabier (2016), criticada por Serrano (2015), es la de que el texto implícito está oculto y que no puede hacerse manifiesto por su incorrección política. Él amplía su posición respondiendo a la crítica que le hace Serrano:

Tiene razón Ruiz-Calderón en apuntar que sería una posibilidad respecto a un académico francés, mas no en el caso de Gómez Dávila, que no tenía por qué esconder sus lecturas por motivos políticos o universitarios. Sino que obedece, según nuestro juicio, no tanto a una estrategia de ocultamiento política o ideológica sino filosófica y literaria, es decir irónica en el sentido que Leo Strauss ha dado a este método socrático y que hemos desarrollado en otras ocasiones. La ironía socrática en la interpretación *straussiana* está vinculada con la existencia de un orden jerárquico natural entre los hombres y consiste en dirigirse de distinto modo a distintos tipos de personas. En este caso interviene el uso de la forma breve en Gómez Dávila que obedece no solamente a un propósito estilístico sino a un doble objetivo. Por un lado, la de este modo, permite una lectura secundaria (“esotérica”) por parte del “sabio”, quien supone a quién o a qué se refiere el autor y, además, percibe las relaciones subyacentes entre las ideas hasta remontar a sus principios. Este lector “sabio” tiene que adivinar, reconstruir él mismo el hilo argumentativo (...) Esta hipótesis, a diferencia de las precedentes mencionadas pero que tampoco las invalida, no pretende dilucidar el contenido del texto implícito, es decir el *qué*, sino el *cómo*.

#### **1.1.4 Eje dialógico**

Una interesante consecuencia se desprende de esta última interpretación. Los *Escolios* cobrarían plenitud de sentido si se exploran los extratextos, las lecturas, las fuentes que de manera velada constituyen el texto. Éste sería el cuarto eje, el de los diálogos, las lecturas,

las fuentes. Rabier (2013), a partir de un análisis por idiomas más relevantes y siglos con mayor representación, en relación con el tema de la filosofía política, de la biblioteca gomezdaviliana (ya disponible al público), identifica 6 corrientes principales con las que éste mantiene un diálogo: “1) La escuela intelectual de la Acción Francesa, alrededor de su maestro Charles Maurras; 2) Los contrarrevolucionarios, legitimistas, tradicionalistas y panfletarios católicos franceses; 3) La contra-Ilustración (*Gegenaufklärung*) y el romanticismo alemán; 4) Los pensadores de la ”Revolución conservadora” o de la nebulosa Neo-conservadora alemana; 5) Los románticos, apologistas del cristianismo y conservadores ingleses; y 6) Liberalismo intelectual y económico europeo”. Kinzel (2007), igualmente, pone de relieve el diálogo con los románticos (Cfr. También Rodríguez (2009)), a los que Gómez Dávila hace parte de esa reacción de la *lunatic fringe*, donde pone autores tan disímiles como Jean-Jacques Rousseau, León Tolstoi, Henry David Thoreau y D.H. Lawrence. En su trabajo, busca “explorar algunas de las ramificaciones de la actitud prorrromántica de Gómez Dávila para la evaluación de un escritor y pensador particular del siglo XIX, Henry David Thoreau. Es útil estudiar con algún detalle las nociones de Thoreau sobre la lectura de los clásicos, porque leerlos ha sido de decisiva importancia también para Gómez Dávila en su guerra de guerrilla intelectual contra la modernidad”. Goenaga en su tesis de Doctorado *Trois moralistes: François de la Rochefoucauld, Marie Linage et Nicolás Gómez Dávila* lo pone en diálogo con los moralistas franceses y recientemente asiste pacientemente al diálogo entre él y su amigo contemporáneo Volkening, a partir del primer comentario a los escolios consignado en los cuadernos<sup>2</sup> de aquél –que reposan en el fondo Gómez Dávila de la Biblioteca Luis Ángel

---

<sup>2</sup> José Miguel Serrano dice en su blog sobre estos cuadernos: “Probablemente el hallazgo gomezdaviliano más importante de los últimos años son los cuadernos manuscritos de Ernesto Volkening, que comentan una versión de *Escolios* de Nicolás Gómez de 1973, en unos textos mecano escritos entregados por el propio autor al crítico y amigo. Parecen previos a una verdadera tarea de edición. Los cuadernos a lápiz, tienen en una cara los escolios y en la paralela reúnen un conjunto de comentarios muy valiosos. Los escolios aparecerían en buena parte en *Escolios a un texto implícito*, pero con modificaciones” (Serrano J. , 2016). Según Juan Fernando Mejía, este descubrimiento confirma el trabajo de Nicolás Barguil (2013) sobre la construcción de la obra Gomezdaviliana, pues ellos demuestran uno de los lazos que conectan a Gómez Dávila con el ámbito cultural colombiano y sus contemporáneos. Este estudio complementa el de Francia, además, apoya el desmonte de la idea del “solitario de dios” que tanto le gusta a F. Volpi.



Arango y pueden ser consultados por investigadores acreditados–, sobre una errata de un epígrafe sacado de *La violación de Lucrecia* de Shakespeare. De esto, Goenaga saca importantes consecuencias sobre el estilo fragmentario, sobre la función del arte y sobre el tan discutido texto implícito (véase la conferencia dictada en casa de las américas. Disponible en YouTube, Goénaga, 2016). Por último, Carlos B. Gutiérrez (2008) lo pone a dialogar con Nietzsche, en relación con la crítica de ambos a la democracia, discerniendo sus similitudes y diferencias; y Juan Fernando Mejía (2000), como lector de Nietzsche.

### 1.1.5 Otros ejes

En este panorama se ve claramente que aún faltan por elaborar muchos estudios y completar los ya existentes. Hay algunos ejes menos explorados, por ejemplo, la teoría económica; de ésta sólo se encontró una ligera mención en Carlos Veci Lavine (2013) sobre las tesis económicas gomezdavilianas en relación con el gobierno de la *polis* y la crítica de la modernidad. Con respecto al historicismo se puede encontrar la tesis de maestría de Molina (2015), quien realiza un análisis del problema del historicismo en el pensamiento de Gómez Dávila. Él se basa principalmente en *Textos I*, pues ahí, considera, se encuentra la base de su historicismo. Además, este trabajo tiene la virtud de ser una investigación de una obra poco estudiada de Gómez Dávila. También, de manera muy general, Galindo (2001) en su ensayo: *Un pensador aristocrático en los andes*, gravita sobre este eje, emparentando el historicismo de Gómez Dávila con el historicismo alemán, principalmente el de Ranke.

Otro eje poco estudiado es el del nihilismo, sobre éste se encontró el estudio de Serrano (2013), quien a través del análisis de un escolio (entre el hombre y la nada se atraviesa la sombra de Dios) busca las cercanías y lejanías de Gómez Dávila con algunos nihilistas con los que se le compara. Dos años después, este autor publica el libro *Democracia y nihilismo* (2015) donde amplía el tema con mayor detalle. Para más información sobre

dicho libro, el lector puede ver la conferencia: Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila, disponible en Youtube, Casa de las Américas (2015).

Faltan, también, estudios históricos que valoren su obra en el flujo de la historia de las ideas en Colombia y su relación con el pensamiento conservador en América Latina. Sobre los estudios históricos existe una revisión general del pensamiento de Gómez Dávila, de Galindo (2001), donde, de manera muy somera, trata de ubicar la reacción, dentro de la historia del pensamiento colombiano; algo similar hacen Goenaga (2007), Rabier (2014) y Barguil (2013) en relación con la tradición conservadora. No obstante, este podría ser un campo estéril para Serrano (2011), que siguiendo a Abad (2008), cree que Gómez Dávila no puede vincularse estrictamente con el conservadurismo colombiano, ya que le falta la afinidad con el hispanismo y el activismo político propio de los conservadores colombianos:

Ciertamente con cuidado debe hacerse esta apreciación, en cuanto si mantuvo amistad con destacados conservadores, pero creo que acierta Abad cuando piensa que este afrancesado no se inserta plenamente en la tradición conservadora colombiana. «Gran parte de los intelectuales colombianos que fueron influenciados por las doctrinas conservadoras y reaccionarias estuvieron conectados con la práctica política, y además de ello, fue notable su admiración por España. Ninguna de estas dos facetas se visualiza en nuestro autor; la primera de ellas es reconocible por la austeridad que le era característica y el alejamiento de la vida social y política de su tiempo. Se sabe que a su casa asistían algunos de los hombres más influyentes en materia política, p.e. Alberto Lleras, Laureano Gómez, entre otros; sin embargo, esto no influyó para que nuestro autor se sintiese atraído hacia la práctica política a la que tantos intelectuales colombianos habían adherido.»

Sobre el tema de la libertad se puede encontrar un estudio acerca de la libertad en Gómez Dávila del profesor Serrano (2011). En materia jurídica sólo se encontraron dos estudios: uno de Olano García (2010) en el que se investiga el tema de los derechos constitucionales fundamentales. Basándose en una selección de *Escolios*, el autor hace una presentación de los aportes de Gómez Dávila “a cada uno de los derechos fundamentales de aplicación inmediata”. El otro, de Téllez-Núñez (2007), en el que se indaga el aporte de Gómez

Dávila a las ciencias jurídicas y principalmente intenta comprender la tesis central de la concepción jusfilosófica gomezdaviliana: “el derecho efectivo es el consuetudinario”.

Por último, se encuentra el eje de escepticismo gomezdaviliano y su relación con Montaigne, en su obra en general y, sobre todo, tal y como aparece en *Notas*. Sobre esto no se ha encontrado nada, salvo ligeras menciones, muy superficiales. Se considera necesaria una investigación que encuentre *las texturas escépticas* Montaignianas en este texto, y que lo ubique de manera correcta en el conjunto del pensamiento de Gómez Dávila. A continuación se tratará de llevar a cabo una revisión sobre el estado de los estudios de esta obra.

## 1.2 ¿Qué se ha dicho sobre *Notas*?

Dentro de este horizonte de ausencias, llama la atención que *Notas* haya sido una obra muy mal valorada hasta el momento (Cfr. Ortiz, 2013). Eso puede deberse a que apareció en una edición privada por iniciativa de su hermano Ignacio, también escritor, en México, en 1954, y sólo se reeditó para el gran público en 2003 por Villegas Editores. Este vacío, por ejemplo, hizo que Mejía tuviese que revalorar algunas de sus ideas sobre Gómez Dávila y hacer una adenda a su *Presentación* del autor, donde dice:

Tuve la oportunidad de leer *Notas* gracias a la reedición de Villegas Editores solamente después de haber terminado este ensayo. La reflexión sobre el encuentro con este nuevo cuerpo de pensamientos ciertamente modificaría algunas de las anotaciones que ya he consignado. Pero, debo decir al mismo tiempo, que esta lectura ha significado el encuentro con un tono familiar en la frase, con un ritmo más apasionado en la escritura e, innegablemente, con una arquitectura más compleja en los párrafos. Mis comentarios sobre la importancia del estilo y el encuentro personal con una inteligencia deberían corregirse o, por lo menos, completarse gracias a esta nueva lectura.

A continuación, se harán unos breves trazos sobre esta obra y su valoración. La primera noticia que tenemos de ella es de 1955, donde en la revista *Mito*, bajo el título de “*Notas*”,

aparece un conjunto de textos, algunos de los cuales conformarían sus futuros *Escolios*, más un texto que conformaría su obra posterior *Textos I*, con una magistral introducción de Hernando Téllez. Es interesante ver que según Téllez (1955) estos textos que presenta hacen parte de un segundo volumen de *Notas*, lo que nos daría a entender que, Gómez Dávila, tenía el proyecto inicial de publicar, lo que serían posteriormente *Textos I* y los *Escolios*, bajo el título de *Notas II*, como una *continuación* de su primera obra.

Hay dos lugares comunes en la valoración de *Notas*, que no han permitido tratarla como una obra fundamental, valiosa por sí misma y ubicarla en la totalidad del pensamiento gomezdaviliano – el primero, es entenderla meramente como una obra de *transición* y el segundo, es leerla en función de *Escolios* y no en función de sí misma, buscando ulteriormente relaciones con el conjunto de su obra–, que tienen su origen en una sobreestimación de *Escolios*, obra comprometida con el proyecto del reaccionario auténtico.

Esta sobreestimación de *Escolios*, y su subsecuente puesta en órbita de las otras obras en rededor de ellos, ha hecho escuela en los estudios de Gómez Dávila. Según Covo Borda (2014): Nicolás Gómez Dávila “es autor de una sola y gran obra continua: *Escolios a un texto implícito*, publicada inicialmente en 1977, con ese título, luego como *Nuevos escolios a un texto implícito* (1986) y finalmente como *Sucesivos escolios a un texto implícito* (1992), todos con la misma estructura y la misma concepción (más o menos las del aforismo), pero con textos diferentes”.

Para Quevedo (1999) Gómez Dávila publicó prácticamente una sola obra: *Escolios a un texto implícito*. “Un precedente de estos Escolios lo encontramos en el volumen titulado *Notas*, publicado en México en 1954 por un hermano del autor, quien no reconocería la autoría de este libro, por no haber llegado a corregirlo”.

Por su parte, Galindo (2001) cree que *Notas* “nos permite ver un pensador en germen, aún vacilante en su expresión, y cuya porción biográfica es aún muy significativa”. También Serrano (2015) considera que *Escolios* es la culminación de su trabajo y *Notas*, apuntes de juventud, sería el precedente de su obra magna: “Los temas de *Notas*, son premonitorios de los que trata en *Escolios*, de forma que podemos decir que estos últimos son la última etapa de la obra de toda una vida”.

Empero, fue Volpi (2005) quien instituyó y sistematizó esta valoración de *Notas* en relación con los *Escolios*, no sin razón, y de la que no han podido salir los estudiosos, imposibilitando un juicio diferente sobre cómo interpretar ésta y el conjunto de la obra gomezdaviliana. Para él: “todo lo demás que Nicolás Gómez Dávila escribió no es sino la preparación o el eco de los *Escolios*”; *Notas* no es más que un ejercicio preparatorio que, según el mismo Gómez Dávila, debe ser olvidado: “Se trata de una obra muy particular: un texto experimental, compuesto por apuntes, máximas, observaciones, frases y juicios, que más tarde él seleccionó, elaboró y reintegró a su obra mayor, los *Escolios*, de la que *Notas* es la primera propuesta. En síntesis, un ejercicio preparatorio para ser olvidado. Por eso *Notas* quedó fuera de comercio, no fue reeditada y el segundo tomo previsto no vio la luz jamás”.

Y luego, ahondando, la propone como clave de lectura de los *Escolios*, **decretando cómo debe ser leída**: “Afortunadamente disponemos de un apoyo hermenéutico que el propio Nicolás Gómez Dávila, sin quererlo, nos dejó: las *Notas*. Este volumen tiene un valor documental insustituible: nos permite entrar en el laboratorio de Don Nicolás, observar sus movimientos creativos desde el principio, entender el espíritu que los alienta, intuir la genialidad y gustar el estilo ya inconfundible, construido sobre fulminantes cortos circuitos lingüísticos y mentales. En fin, *Notas* nos da la clave –especulativa, poética, a veces también personal y biográfica– para ensimismarnos en la perspectiva gomezdaviliana”.

Sin embargo, más allá de todo lo dicho, y para ser justos con la memoria del gran conocedor y difusor de Gómez Dávila, Franco Volpi, cabe decir que en su Prólogo a

*Notas*, editado en 2003 por Villegas, también da las claves para comprender el pensamiento que se despliega en dicha obra y, por lo tanto, las bases para elaborar una nueva valoración de ésta y de su relación con el resto de obras de Nicolás. De acuerdo con una confesión reveladora, que aparece en *Escolios I*, sobre los santos patronos de Gómez Dávila: Montaigne y Burckhardt, es decir, el uno, maestro del escepticismo y el otro, de la historia, hace una reconstrucción de estas dos líneas de pensamiento en el texto. Cualquier intento de redescubrir el carácter escéptico montaigniano o el historicismo burckhardtiano presente allí, debe tenerlo en cuenta.

Se puede decir, a manera de conclusión, que los estudios gomezdavilianos vienen en aumento, y se hace necesario valorarlos para poder abrirse a nuevas interpretaciones. Principalmente se considera que su texto *Notas* amerita un eje de investigación independiente, donde se demuestre como una obra valiosa en sí misma, allende y aquende de los *Escolios*, donde se analicen sus temas y se ubique aquélla, dentro del conjunto de su pensamiento.



## 2. Capítulo 2: Apuntamientos sobre la recepción del Sr. De la Montaña en español: Núñez y Gómez Dávila, lectores escépticos de Los Ensayos

*Cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: “este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”. Pero él le dijo: “¡oh artificiosísimo Theuth a uno les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado si no un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos totalmente ignorantes y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes, en lugar de sabios de verdad.*  
Platón, Fedro.

En el presente capítulo, en primer lugar, se hará una breve descripción sobre las condiciones materiales de la recepción de Montaigne en el barroco español, para luego mostrar cómo fue recibido por Quevedo y Cisneros. También, se mostrará el impacto de la censura inquisitorial en la progresiva ausencia ubicua de Montaigne en el ensayo latinoamericano, para culminar con la muestra de dos hitos colombianos lectores escépticos de Montaigne.



## 2.1 Recepción de Montaigne en español

### 2.1.1 Condiciones materiales de la recepción de Montaigne en el Barroco español

Empecemos retratando las condiciones materiales de la recepción de Montaigne en el barroco español, a saber, los posibles medios de impresión y de difusión de *Los Ensayos*.

La caída de la imprenta española debida al nuevo modo de gobierno impuesto por Felipe II en la contrarreforma, el cual estuvo caracterizado por la censura y los difíciles trámites burocráticos, era inevitable:

La capacidad empresarial de la industria editorial peninsular, tanto durante el siglo XVI como durante el XVII, era muy limitada, y quedaría relegada a un segundo plano frente al prestigio creciente de las ediciones importadas. (...) La difusión internacional de los autores españoles, salvo alguna excepción aislada, también corrió a cargo de los grandes centros editores europeos. La falta de un mecenazgo consolidado y de socios capitalistas, unida a las restricciones inquisitoriales y legislativas, así como a la escasez de materiales de óptima calidad, sobre todo de papel, motivaron que incluso las reediciones de obras que habían sido impresas en un primer momento en la Península tuvieran que llevarse a cabo en Flandes o en otros reinos europeos ajenos a la Corona con el objeto de atender los pedidos internos, incrementándose así gradualmente el saldo negativo de las empresas comerciales de la Monarquía católica. (...)

La atonía generalizada de la imprenta hispana era fruto de un combinado de causas político religiosas y desajustes económicos que había situado a numerosos mercaderes y empresarios al borde de la quiebra. Tanto el laberinto burocrático generado por el logro preceptivo de las licencias de impresión, como las consecuencias negativas de la concesión de privilegios a instituciones y a particulares, o el agravamiento de la coyuntura impositiva ocasionado por la tendencia al alza de la alcabala, antiguo tributo aplicado a las compraventas, minaban la confianza de los impresores castellanos y andaluces, frustrando continuamente sus expectativas crematísticas (Aranzueque, 2011).

Como consecuencia de ello se aumentó la circulación de los libros editados en el exterior, que venían a llenar el vacío que dejaba la caída de la imprenta hispana, ante las

necesidades del público lector; era un negocio redondo, en la medida en que las casas editoriales extranjeras podían vender sus excedentes una vez satisfecha la demanda interna. Por ejemplo, en los talleres de imprenta franceses los libros se reconducían por mercaderes, hacedores de libros y vendedores itinerantes a las librerías de Europa meridional (cfr. Aranzueque, 2011). El negocio era tan bueno que las casas editoriales tenían agentes propios y, algunas veces, los mismos comerciantes realizaban tediosos viajes para garantizar el comercio de sus libros. Paralelo a este negocio también estaba el de la compraventa de libros usados que con mayor facilidad podían evitar la censura inquisitorial.

Así, en el siglo XVI el mercado librario fue bastante dinámico y en los principales centros literarios españoles podían ser encontradas las últimas novedades impresas. La censura, si bien embarazó dicha circulación, no la disminuyó, más bien, condujo a la disimulación y la ocultación de las obras prohibidas por la Inquisición; lo cual prosperaría aún más en el siglo XVII.

En busca de negocios en la corte madrileña residieron importantes libreros como Matthieu Prost, Jean Hasrey, J. Courbes, quien hacía negocios con impresores de Amberes y representaba a mercaderes parisinos y ruaneses como Juan Queerbergio, Jean Osmont y Denis de Lanousse. También hubo muchos libreros franceses importantes tales como:

el impresor Pierres Cosin, casado con la española Catalina de Medina; Jean Curlet, quien trabajó en la Imprenta Real hasta su fallecimiento en 1604; Diego Faure, librero natural de París, del que se conserva su testamento; Jean de Luc, impresor natural de Gascuña; Pierre Mallard, mercader de libros ruanés del que hablábamos con anterioridad; el mencionado Florián de Anisson; el parisino Francisco Pérez de Bayona, casado también en la corte, donde trabajó como librero hasta 1615; Pedro Caballero, cuyas balas de libros fueron visitadas a finales de siglo por el censor fray Antonio Dávila; Pedro de la Torre, librero natural del obispado de Demonte, que hizo su testamento en 1610; François Lambert, activo en Madrid entre 1629 y 165784; Jean Baptiste Baudrand, mercader relacionado con el clan de los Prost y otros libreros lioneses; Robert Laurent, librero relacionado familiarmente con el mercante ruanés Charles Osmond; Guillaume Bichon, asociado con Jérôme de Courbes, etc., por no citar los numerosos oficiales de imprenta de origen galo que trabajaron en los talleres madrileños de éstos y otros editores durante los siglos XVI y XVII (Aranzueque, 2011).

Todos ellos pudieron jugar un papel importante en la difusión de Miguel de la Montaña, pero probablemente el más importante pudo ser Pierre Mallard, el cual fue duramente criticado por inquisidores y por otros libreros, por su inclinación a introducir libros sin expurgar provenientes de Burdeos y de Frankfurt. Éste fue gran amigo de Quevedo y editor de su “traducción”<sup>3</sup>: *Introducción a la vida devota* publicada en 1634. El Sr. Mallard adquirió el manuscrito original para imprimirlo por una sola vez y quedó reservado a Quevedo en privilegio para imprimir de nuevo la obra por diez años (Cfr. De Quevedo, 1634/1859). En dicha edición escribió una dedicatoria que reza:

Pedro Mallard a la nación española. Habiendo visto el fruto copioso y santo que este libro del bienaventurado Francisco de Sales ha hecho en Francia, su patria, Alemania y Flandes, y cuán afectuosamente le han dado á su habla todas las naciones testificando su aceptación las muchas impresiones quedél se han hecho; y hallándome en España, con deseo de mostrar la afición que tengo a la nación, pedí a Don Francisco De Quevedo Villegas le tradujese, restituyéndole á la pureza de su original, agraviado hasta ahora en infinitas clausulas, y añadiéndole en otras muchas que le faltaban a lo hecho: y yo le imprimo con deseos de que todos le impriman en sus corazones; no por ganar, si no para que todos ganen. Quién le compra, si no se aprovecha, más le vende que le compra. No es su precio la paga, si no la mejora. Por estas razones no he podido mostrar a la nación española mi voluntad y afición con mejores obras.

Un año después, en 1635, tras la declaración de la guerra, a causa de las medidas adoptadas por Felipe IV, se embargaron los bienes de Mallard y fueron vendidos unos días después en subasta pública: “Pedro Mallard mercader francés, cuya librería se ha mandado a vender por la junta de represalias” (González, 1635). Es muy factible que Mallard le haya facilitado a Quevedo una edición de *Los Ensayos*, pero hasta el momento no hay prueba de ello.

---

<sup>3</sup> Para saber más sobre si este texto es una traducción o una depuración de la versión de Eizaguirri publicada en Bruselas en 1618 ver Carrera, F.P. (2002), “La traducción de Quevedo de la «Introduction à la vie dévote» de Francisco de Sales: estado de la cuestión” En: Tres libros de Francisco de Sales en la biblioteca de Quevedo, *La Perinola*, 6, 276 – 300.

### 2.1.2 Quevedo lector y admirador de Montaigne

Como muy bien dice Borges (Borges, 1988) Quevedo “leyó a Montaigne a quien llama el Señor de Montaña (...)”. Y añadimos con Castro (1928) que él “era un apasionado de Montaigne”. Hay pasajes que han pasado íntegros a la obra de él: dice Montaigne Libro II, Cap. 12 “La vieille Rome me semble en avoir bien porté de plus grande valeur, et pour la paix et pour la guerre, que cette Rome sçavante qui se ruyna soy-mesme” (de Montaigne, 1588). Y dice Quevedo en *La Hora de todos*: “Roma, cuando desde un surco que no cabía dos celemines de sembradura se creció en República inmensa, no gastaba doctores ni libros, sino soldados y astas. Toda fué ímpetu, nada estudio. Luego que Cicerón y Bruto introdujeron la parola y las declamaciones, ellos propios la turbaron en sedición” (Quevedo, Obras satíricas y festivas de D. Francisco de Quevedo Villegas, 1908). También, como resalta Castro (1928): “Se ha citado a menudo el giro quevedesco “mi Seneca”, “mi Lucano”; y es curioso observar que también Montaigne ha dicho “mon Sénèque” (Libro II, Cap. 12)”.

Con todo, el Bordolés aparece de manera explícita principalmente en dos obras de aquél. En *Nombre, origen, intento, recomendación, y descendencia de la doctrina estoica, defiendese Epicuro de las calumnias vulgares*, Libelo dedicado al Doctor y erudito Licenciado Rodrigo Caro, juez de testamentos, publicado en 1635 a costa de Pedro Cuello, mercader de libros. Este libelo se divide en dos partes bastante claras: una primera, donde trata del nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica, y, una segunda, donde se hace una defensa de Epicuro. Esta segunda parte pudo ser pensada en un principio como una introducción a su Doctrina Estoica, pues dice: “He procurado desempeñarme de las promessas de esta introducion previa à la doctrina Estoica”. Sea como sea, que esta defensa de Epicuro se sitúe en un trabajo sobre los estoicos no es casual, pues todo el esfuerzo de nuestro autor aquí es demostrar que aquel filosofo tan

denostado, es en realidad un filósofo estoico, un gran filósofo estoico cristiano<sup>4</sup>: “Epicuro puso la felicidad en el deleite, y el deleite en la virtud, doctrina tan estoica, que el carecer de este nombre no la desconoce” o cuando dice: “Reconoce Seneca à Epicuro por Estoico en la division de los bienes; yo le reconozco por el mejor Estoico en la tolerancia de los ultimos dolores”. Si hay algo condenable en él es su gentilidad, por lo demás su doctrina es recta y sana: “Errores tuvo Epicuro como Gentil, no como bestia, aquello le condenan los Católicos, estos le achacaron los embidiosos”<sup>5</sup>.

He aquí un caso: Epicuro fue difamado desde antiguo, no es cosa de los modernos, por la ojeriza de Diotimo estoico quien “de embidia fingio muchos escritos torpes y blasfemos, y le achacò otros a Epicuro, y los publicò para difamarle, y desacreditar su Escuela”. Por la malevolencia de éste y otros como Cleomedes (en la edición de 1635 se lee Leomedes, que es una errata, corregida en la segunda edición), “autor de condenada memoria, por su libro, en el que llama a Epicuro Tersites de los Filósofos”, y de aquellos que se dieron en llamar epicúreos, se tendió un manto de vergüenza sobre la memoria de este hombre virtuoso. Sólo son exculpables los Padres Cristianos: “Muchos hombres doctos, muchos Padres Christianos, y Santos, le no<m>brar<n> co<n> esta nota, no porq<ue> Epicuro fue deshonesto y vicioso, solo porq<ue> le hallaron comun proverbio de vicio y

---

<sup>4</sup> Es interesante que para Quevedo "La secta de los Estoicos, que entre todas las demas miro con mejor vista à la virtud, y por esto merecio ser llamada seria, varonil, y robusta; que tanta vezindad tiene con la valentia Christiana, y pudiera blasonar parentesco calificado con ella, sino pecara demasiado de la insensibilidad". Es más, según él, lo cual es bastante interesante, el origen de la doctrina Estoica está "en las sagradas letras. Y osso afirmar, que se derivan del libro sagrado de Job, trasladadas en preceptos de sus acciones y palabras literalmente".

<sup>5</sup> Aunque la idea de relacionar a Epicuro con los estoicos, y por ese camino con el cristianismo, pudo llegarle a Quevedo, a partir de muchas fuentes, sin duda es posible incluir a Montaigne dentro de esas influencias. Después de todo, como destacó uno de sus primeros comentaristas modernos, Pierre Villey (1908), en *Los ensayos de Montaigne*, estoicismo, escepticismo y epicureísmo se entrecruzan de manera notoria con ideas cristianas. Vale la pena añadir, sin embargo, que la tesis cronológica de Villey, que ordena el pensamiento de Montaigne de acuerdo con dicha triada de escuelas y que fue compartida por un amplio conjunto de estudiosos en su momento, como Strowski, Jansen o, en menor medida, Frame, ha sido ampliamente discutida y puesta en crisis, evidenciando su excesiva rigidez y las dificultades que supone adscribir a Montaigne a una escuela filosófica determinada. De hecho, la presencia constante, en las sucesivas ediciones y adiciones a *Los ensayos*, de elementos tópicamente atribuibles a cualquiera de las “escuelas” de pensamiento identificadas por Villey, habría contribuido decisivamente al declive de su propuesta.

deshonestidad, en ellos no fue ignorancia, fue gravamen a la culpa, que tenían los que con sus imposturas le introduxeron en hablilla”.

Sobre cuatro temas gira la querrela: la incomprensión de la crítica que éste hizo de la dialéctica sofística, la supuesta negación de, primero, la inmortalidad del alma y, segundo, de la providencia, y sobre todo el malentendido en torno a su concepción de la felicidad. Los argumentos a su favor son muchos y de piadosos y virtuosos hombres. Quevedo no emprende esta defensa, él sólo es compilador de la que ya hicieron los mejores del pasado y del presente: “Esta defensa de Epicuro no la hago yo, refiero la que hizieron hombres grandes” y luego añade: “no soi quien le defiende, oficio para mi desigual, soi quien junta su defensa”. Sin embargo, se honra de añadir a esta defensa dos cosas: la crítica a Cicerón, por su ambigüedad en relación con Epicuro, ligada al uso que hace de fuentes espurias (“cartas fingidas”) a la hora de realizar sus comentarios; y la sana distinción entre Epicuro estoico y los epicúreos que deshonoran el nombre del maestro: “se lee frecuentemente, que desterraron de diferentes Republicas los Epicureos; mas nunca a Epicuro”.

No son pocos los nombres que vienen en su auxilio, entre los antiguos, el más grande de todos, Lucio Anneo Séneca, lo defiende y lo cita con profusión: “todas las veces que necesita de socorro en las materias morales”: “Seneca, cuyas palabras todos los hombres grandes reparten por joyas en sus escritos, repartiò en los suyos las de Epicuro, donde se leen con blasón de estrellas”, y añade: “más frecuente es Epicuro en las obras de Seneca, que Socrates y Platon, y Aristoteles, y Zenon”. Lo cita tanto, que según Quevedo, para poder hacer acopio de estas citas tendría que hacer otro escrito. En el texto trae a colación veinte citas extractadas de las cartas (7, 8, 9, 12, 13, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 46, 54, 67, 93, etcétera) y otro tanto de diversos diálogos y obras espurias. También le defiende con las palabras de Diógenes Laercio, Plinio, L. Torquato, Eliano, con la severidad de Juvenal, Agelio, Lactancio, Lucrecio Sexto Empírico. Finalmente, también emplea algunas palabras de Cicerón, pues éste resulta ser contradictorio en su valoración del Sabio, como ya se dijo.

Asimismo, entre los modernos Quevedo hace uso de las palabras del diligente Arnaudo, en el libro titulado *Juegos: Ioci G. du V. Senatus Aquensis Principi Avenioni, Ex typhograph. Iacobi Bramereav. Cum licentia Superiori. Con las del doctísimo español Francisco Sánchez de la Brozas, en su prólogo a Doctrina del estoico filosofo Epicteto, que se llama comunmente Enchiridion. Y de las el Maestro Gonçalo Correas, en su Ortografía kastellana nueva i perfeta Dirixida al Prinzipe Don Baltasar N.DS.: El Manual de Epikteto i la Tabla de Kebes, filosofos estoikos Al ilustrísimo Señor Konde Duke, Traduzidos de griego en kastellano por el Maestro Gonzalo Korreas. También las de Juan Bernacio “hombre docto, que en nuestro tiempo, ha sido el solo Comentador juicioso, asistiendo à la mente, y al texto Filosofico del Autor”, en su Comentario a La Consolación de la filosofía de Boecio: De consolatione Philosophiae liber quinque. Ioh. Bemartius recensuit, et Commentario illustravit. Antuerpiae Ex Officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum. Así como, finalmente, las de Oberto Gisanio, editor de Lucrecio, en la carta a Iohan Sambuco del Prólogo de su edición de De rerum natura: De Rerum natura libri sex, Ad postremam Oberti Gisanni Ic. emendationem accuratissime restituti, Lugduni Batavorum, Ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Raphelengium. (Cfr. de Quevedo, 1635/2001).*

Sobre todo defenderá a Epicuro con “el peso elegante y admirable del juicio del Señor de Montaña”. Es en este contexto donde recurre al socorro de Montaigne, como una autoridad, a la altura de Séneca, para dar fin a la defensa de Epicuro, en los términos más elogiosos: “Darà fin a esta defensa la autoridad del Señor de Montaña, en su libro, que en Francés escrivio, y se intitula Esais, ò Discursos, libro tan grande, que quien por verle dexare de leer a Seneca, y a Plutarco, leera à Plutarco y a Seneca...”. Según Marichal (1953): “Respondía así Quevedo al dicho anónimo corriente en el siglo XVII en Francia: "Si vous avez lu Montaigne, vous avez lu Plutarque et Sénèque, mais si vous avez lu Plutarque et Sénèque, vous n'avez pas lu Montaigne".

Pero, la pregunta que esto suscita es la de los motivos de Quevedo para recurrir a la autoridad de Montaigne en su escrito. Y una posible respuesta apelaría a un intento de

equiparación, e incluso de exaltación, de la secta epicúrea respecto de la estoica: “Severo el Señor de Montaña, juzga que en lo verdadero, rigido y robusto, no cede la doctrina de Epicuro à la Estoica, no dize, que la excede, no porque no es verdad, sino porque no es facil de creerse”. Y, también, para defender la creencia de Epicuro en los dioses, de ahí la cita un tanto distorsionada de Cicerón. Las citas para este efecto las saca del Libro II capítulo 11 y 10. El texto extractado: traducido, *enmendado* y *con supresiones* hechas por Quevedo, no es de fácil lectura y lo usa *ad hoc*.

Las traducciones rezan:

L. II, Cap 11:

Parece, que el nombre de la virtud presupone dificultad, y contraste, y que no se puede exercitar sin padecer. Esto acaso puede ser causa, por la qual nosotros llamamos a Dios bueno, fuerte, liberal, justo? empero nosotros no le llamamos virtuoso: sus operaciones son todas puras y sin contraste. De los Filosofos, no solo los Estoicos, sino los Epicureos, y a estos yo los defiendo de la opinion comun, que es falsa, no obstante aquel mote sutil, de quien le dijo, que eran infinitos los que passava<n> de su Escuela a la de Epicuro, y ninguno al contrario. Yo creo bie<n>, que de los gallos se hazen muchos capones, mas de los capones nunca se hizo un gallo; porque a la verdad en firmeza, y en rigor de opiniones y preceptos la secta Epicurea no cede de ninguna manera a la Estoica

Y L. II, Cap 10: “Plutarco tiene las opiniones Platonicas, dulces y acomodadas a la compañía civil: el otro [entiéndase Séneca] las tiene Estoicas, y Epicureas, mas apartadas del uso comun, mas segun mi parecer, mas acomodadas en particular, y mas firmes”.

Según los comentarios de Eduardo Acosta Méndez (1635/2001), siguiendo a Bouillier, Quevedo enmienda el texto cuando traduce: “Parece que el nombre de la virtud presupone dificultad, y contraste, y que no se puede exercitar sin padecer”. Dice:

En el texto de Montaigne (sigo la ed. Bude de J. Plattard, Collection des Universites de France, Edit. Fernand Roches, Paris, 1931, vol. II, pp. 129 s.) no se lee *sans patir*, sino *sans partie*, expresion que vendría a equivaler a «*sans partie adverse, sans lutte\**, según sugiere V. Bouillier, *La fortune de*



*Montaigne...*, p. 57, quien piensa que quizás Quevedo, extrañado por esta expresión, creyó encontrarse ante un error tipográfico y «aura voulu la rectifier d'une maniere ingenieuse et assez analogue a la pensee de Montaigne».

Y suprime una porción del texto, que oscurece el sentido de lo citado, a partir de “De los Filósofos, no solo los Estoicos, sino los Epicureos...”, dice el editor:

En el texto original, y esta es la razón de que a partir de aquí la versión de Quevedo resulte confusa, esta frase queda *pendens*, pues tras epicúreos viene una larga digresión entre paréntesis, tras la cual de nuevo Montaigne, retomando la misma frase, continúa su discurso: «des philosophes Stoiciens et Epicuriens, dis-je»;... La digresión sirve a Montaigne para recoger alusiones anecdóticas, una de las cuales es la de Arcesilao, desfigurada en la versión de Quevedo. Éste, en efecto, en la frase que continúa escribe: «no obstante aquel mote sutil de quien le dijo...» En el original se lee: «quoy que die ce subtil rencontre d 'Arcesilao a celuy qui luy reprochoit que beaucoup de gens passoient...». Debería, por tanto, esperarse: «no obstante aquel mote sutil de Arcesilao a quien le dijo...», para poder entender así correctamente la anécdota del filósofo, extraída de Diog. Laerc., IV, 43, que viene a continuación: «Yo creo que de los gallos...».

Por lo que se puede colegir de estas citas, estamos ante un Quevedo admirador de Montaigne; que sitúa al autor de *Los Ensayos* a la altura de Séneca y Plutarco, lo que en su tiempo era mucho decir. Es claro, pues, que ha leído sus *Esais* [sic] o *Discursos* y que toma su juicio como concluyente en la defensa de Epicuro “contra la común opinión”.

Esto por lo que respecta a la defensa. En cuanto al otro texto de Quevedo donde está presente Montaigne sería el de la *Visita y anatomía de la Cabeza del Eminentísimo Cardenal Armando Richelieu*. Este texto fue editado por primera vez en 1932 por Astrana Marín (quien además lo proclamó texto genuino de Quevedo), “sin otra aclaración de sus numerosas dificultades que la identificación de Montaigne tras el nombre hispanizado del “Sr. de Montaña...” (Riandière La Roche, 1984). Sobre la autenticidad de esta obra de Quevedo ha habido muchas discusiones, sin embargo, Randière se decanta por afirmar su autenticidad. Las dudas sobre la autoría proceden de un recurso retórico del mismo

Quevedo. Éste presenta esta sátira anti-francesa como si fuese una traducción realizada por un tal Pierre Gemín, mercader en Milán, de un libro escrito por un supuesto Agnosté autor también de otro libro intitulado *Catholicón Español*. El nombre de Agnosté resulta ser una derivación de la palabra griega *Agnostos* que significa desconocido, nombre además empleado para denominar a un colectivo de burgueses parisinos que escribieron la *Satyre Menippée de la Verty du Catholicon d'Espagne et de la Tenue des estatz de Paris*, publicada en 1593 y completada en 1594, que

es una parodia de los *etats Générâu* reunidos en 1593 para elegir al rey de Francia, pues Enrique III había muerto en 1589 sin dejar descendencia directa. Los autores apoyaban la candidatura del rey de Navarra, el futuro Enrique IV, contra la infanta española Isabel de Austria, hija de Felipe segundo, a la que proponían la Ligue y el “partido Español” (Randière La Roche, 1984).

Así pues, ya desde el comienzo Quevedo emplea el sarcasmo al poner como autor ficticio de una obra antifrancesa a un francés y como su asimismo imaginario traductor a otro francés.

La obra pudo ser escrita con motivo de la declaración de la guerra de Francia a España el 19 de mayo de 1635. En esos años Quevedo escribió varios panfletos contra Francia. En ellos “acusa a Richelieu de la hostilidad francesa hacia España, pero se cuida de no atacar directamente a Luis XIII monarca tan católico y legítimo como Felipe IV” (Fernández, 2003)<sup>6</sup>. En *Visita*, valiéndose de la ciencia anatómica hace una disección de la cabeza del eminentísimo Cardenal, con el fin de mostrar burlescamente que la enfermedad de Francia proviene de su testa abyecta.

---

<sup>6</sup> Véase por ejemplo el soneto en italiano contra el Cardenal Richelieu. “Al Cardenal Richelieu, movedor de las armas francesas, con alusión al nombre Ruceli que es Arroyo en significacion italiana, por estar esscrito en essa lengua. XVI. Dove Ruceli andare col pie presto?/ Dove sangue, non purpura conviene?/ Por tributãri il fiume, il mar vi tiene,/ Y Ruceli nel mar han fin funesto.//Et hor Ruceli, onde procede questo./Che fenza il Rosignuolo il Gallo vene,/ Et trauco grida, & vol bater le pene/Nel nido, che gli a stato mai infesto.//Credo che il Ciel ad ambi dui abassi,/ Che vi attende la mente di Scipioni,/ Egli occhi mai nele vigilie i lassi.// Vn’ Ocha se riguardi ai Tempi buoni./Scacciò i Galli dei Tarpei fassi,/ Hor che farano l’Aquile, et Leoni” (Quevedo, 1649).

La trama de la obra es más o menos la siguiente: Jaques de Belli, abad de San Michael en Her, cita a un congreso al cual concurren Andrés Vesalio, Laurent Joubert, Pedro Bayro, Juan Bacchanelo y Rodolphe Le Maistre y toda la escuela médica de Montpellier. El objetivo del congreso era discernir la causa del más contagioso y asqueroso humor que en Francia se había derramado y su cura. De Belli, teniendo en cuenta que la ciencia afirma que estos humores emanan de la destemplanza de la cabeza y que la causa no puede ser la testa del rey, descubre no por conjetura, sino por experiencia, que es la cabeza del Cardenal Richelieu la causa de todos los males, a lo cual asienten todos los concurrentes. Dicho esto, Andrés Vesalio se ofrece a entrar en ella y diseccionarla.

Lo primero, para poder realizar la disección, es saber dónde está la cabeza, ya que ni el mismo Cardenal lo sabe. Una vez enterados de que la testa se halla en Roma en una estatua de Jano, Andrés Vesalio emprende el viaje para cumplir su designio. Con el fin de hacer esta disección, se valdrá del embeleco de coronarle y enriquecerle, es decir, de actuar con la misma astucia del Cardenal que sufre de la enfermedad Regia que, en términos generales, consiste en la ambición desmesurada de poder y riqueza.

Se adentrará, luego, por el oído “porque si bien anda en ellos trafagando todo el comercio de Los demonios sin vaciarse de día ni de noche de malsines ni soplonos, chismosos, mentiras, enredos, maldicientes (...)”, más bien que por la boca, que aunque sea un paso más anchuroso es más peligroso, ya que por ella siempre está vomitando órdenes de asesinatos y demás acciones impías.

Vesalio hace el viaje y regresa para reportar al congreso los resultados de su observación: lo primero que encuentra en el techo de su cabeza es una ley que observan los hermafroditas en su isla –haciendo referencia a la sátira de Thomas Artus *L’Isle des Hermaphrodites*, obra publicada en 1605 contra el gobierno del rey Enrique III de Francia (Cfr. Randière La Roche, 1984)–, y que es la causa de su *Morbo Regio*, pues esta ley rige sus tres potencias: la memoria, el entendimiento y la voluntad. Dicha ley reza:

Aquellos de los dichos nuestros Ministros que entre [quisieren] emprender cualquiera cosa contra La autoridad de su señor soberano, descargandole por caridad de sus estados y aliviandole de su carga, en

vsurpandolo todo alagaran los Pueblos con toda humildad por adquirir la autoridad de mandar y por establecerse. Mas Luego que se ayan apoderado de todo nosotros les permitimos ser imperiosos e insoportables.

Se encuentra con que en realidad el Cardenal está lleno de sesos en forma de turbante (aludiendo a la relación que mantenía éste con los turcos) y con sus instrumentos de disección empieza a moverse por la cabeza con la impresión de que había entrado al infierno porque sólo “halló confussion y ninguna orden furias y penas y condenados y tormentos y demonios y obstinacion”. Con dificultad se movía por esa cabeza llena de libros, informes, advertencias, sátiras de Estado, entre otros, que le entraban por un oído y le salían por el otro.

Vesalio inicia así su visita por la memoria, la cual estaba a) gobernada por el olvido de la gratitud debida y de las injurias inferidas, etcétera y, principalmente de “La Sanctissima Ley de Françia que excluye del reino al rey por nacimiento sino es catholico [confirmada] por tantas elecciones de Principes Catholicos excluidos por la línea y admitidos por Catholicos y preferidos en la corona de Francia por esto Christianissima a los legitimos sucesores hereges”; y b) atestada del recuerdo de cosas que deben olvidarse, como, por ejemplo, el recuerdo de la vida de aquellos que se fingieron católicos para alcanzar el poder, pero, a su vez, olvidando los fines desastrados de aquellos impostores. Para terminar la visita al ventrículo de la memoria Vesalio observa dos libros con el rótulo de biblioteca armandina rochelana: el primero, que le servía como breviario, eran las obras de Rabelais y el otro, *Las parábolas de Cicquot*.

De este modo, escandalizado por el mal gusto de Cardenal y su vulgar veneración por estas obras, pasó de la memoria al entendimiento. Pero, mientras esto narraba, aparece el Señor de la Montaña, que estaba a la puerta y pedía permiso para entrar

Alegraronse sumamente con su buena venida a tal oçassion, leuantaronse a rreciuirle, voluieron acompañandole dandole el primer Lugar (que el le reuso aunque le era deuido a sus grandes letras y calidad), ocupole y dijo: hauiendo sauido todo lo que en esta junta ha pasado se hauia dispuesto a hallarse en ella por **su lealtad, y celo Catholico**; respondiolo por todos [Bacchanelo], que **era tan importante su persona que deuiera a su llegada hauer precedido solicitud y ruegos de la**

**Vniversidad**, porque según hauian visto La enfermedad de Francia estaua descubierta en su origen por los Aforismos Medicos, **empero que la cura necesitaua de los Aforismos de Estado, y que destos el era el Oraculo.**

Después de esta interrupción, Vesalio continúa la narración de su visita y de lo que encontró en el entendimiento, el cual se alimentaba de una sustancia acre y viscosa procedente de su memoria. El entendimiento estaba precedido por un demonio cuyo nombre era “Yo me entiendo”. Eran iguales en aquel lugar el ruido, la confusión y las tinieblas y éste “todo se ocupaua// en trazas, quimeras y que su principal tarea era sacar consecuencias de lo que tenía en su memoria [para] persuadir su voluntad”. Razonando de manera absurda a la manera escolástica sobre como ascender al poder, se la pasaba en un perpetuo movimiento circular, devanándose en laberintos, con tales remolinos y vueltas que Vesalio se asustaba de verle. En este punto el Señor de la Montaña dice: “Es cierto que el Cardenal ha estudiado en los Cartapacios de Lucifer pues toda su doctrina es deponer a su señor”.

Prosiguió Vesalio su narración de la visita y lo que vio en la voluntad. A la entrada de ésta estaba escrito: *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*. Tenía en la voluntad todo lo que tenía en el entendimiento y en una cavidad, cerca de la frente, sobre los ojos, tenía una balsa con humor áqueo que eran lágrimas postizas, utilizadas para manipular y exculpar sus fierezas.

Finalizando su narración la escuela de médicos de Montpellier declara que la enfermedad es *Morbo Regio* y que de su cabeza infesta a toda Francia y a Europa, en una epidemia que ellos dan en llamar Armandina. Consideran que el Cardenal está perdido y que para preservar las otras cabezas regias y el reino, era menester los aforismos de Estado. Por lo cual, los médicos consultaron al Señor de la Montaña para ver si era conveniente referir al

rey de Francia los resultados de la visita de Vesalio a la cabeza del Cardenal. A lo cual responde Montaigne con una precisa lección de maquiavelismo político<sup>7</sup>:

que no conuenia hacer al Rey semejante Relaçion, porque como oia y via, entendia y hablaua por aquella Caeza antes tendria la acusacion por injuria propia que por culpa agena, que ya hauia oydo algunas cosas destas a que hauia respondido en fauor del Cardenal el señor de Cleonville y otros tales en su libro intitulado Aduertimientos a las Prouincias y que con estas cosas antes el Cardenal encarece sus meritos al Rey mostrandosse martir por su seruicio, y conuatico de los odios de todos que su parecer era, que se ganase persona confidente del Cardenal al Lado del Rey que alauandole sumamente al Cardenal Le dixesse que todo el Reyno decia que su [Magestad] deuia hacer con el todo lo que el Cardenal se saue que quiere ser a costa del Rey y de su sangre; Este camino engendra forzosos celos [en los ánimos Reales, porque descubren su desprecio, y de celos] soberanos, nadie y nada tiene seguridad.

Como se puede ver en esta obra Montaigne en el imaginario de Quevedo es un Caballero de gran lealtad y celo a la iglesia católica, una persona de gran valía ajena a las formas de las universidades, pero que debe ser tenido en cuenta por éstas, y, sobre todo, un *savant* y hasta un oráculo de los aforismos de Estado. Así, tenemos la imagen de un Montaigne: “a la vez sabio humanista, avisado “político” y “celoso” católico” (Marichal, 1953).

### 2.1.3 Fray Diego de Cisneros: traductor de Montaigne

Esta misma imagen de Montaigne, la encontraremos en Diego de Cisneros, contemporáneo de Quevedo, en el *Discurso del Traductor acerca de la persona del señor de Montaña*, y

---

<sup>7</sup> Aunque Montaigne sólo cita explícitamente a Maquiavelo en un par de ocasiones (en concreto en el ensayo II, 17), pueden rastrearse diversas alusiones al mismo cada vez que se hace una referencia al “príncipe”. Sea como fuere, la bibliografía al respecto de su relación es extensa, destacando el reciente y exhaustivo estudio de Thomas Berns (2000). Para nuestros intereses en este texto quizá baste señalar que, frente a las usuales críticas de corte religioso, vertidas contra Maquiavelo por la inmensa mayoría de los autores de su tiempo, Montaigne se opone al teórico italiano por sus divergencias éticas: la de Montaigne es una ética de la intención o de la interioridad, mientras que la de Maquiavelo está completamente guiada por la exterioridad del entramado del poder. En ese sentido, para el Montaigne de *Los ensayos*, aunque no tanto para el de Quevedo, el fracaso político es aceptable, porque el orden de la interioridad es superior al de lo externo y, en esa misma línea, la integridad moral se prefiere al éxito político.

*los libros de sus Experientias y varios Discursos*<sup>8</sup> escrito entre el 16 de agosto y el 28 de agosto de 1637 y que, según Otilia López Fanego (1986) es “el primer estudio serio y bien fundamentado acerca de la religiosidad de Montaigne, entre los realizados, no ya en España, sino en el extranjero durante todo el siglo XVII, adelantándose incluso a la crítica de Pascal y con bastante más ecuanimidad que éste”<sup>9</sup>. En este texto dice: “Coligimos de aquí un ilustre y breve elogio del Señor de Montaña; Varon noble y Catholico [^ciudadano Romano, cavallero de la orden de Sancti spiritus de Francia, y Frances de nation,] Sabio y Prudente con insigne erudition y menuda y larga experientia de Estado y Corte”. Y también se encuentra la misma imagen que tiene Quevedo de Montaigne en la *Defensa de Epicuro*, a saber la del Señor de la Montaña como un autor a la altura de los grandes filósofos de la antigüedad: “Y la lición de sus libros pueda con excelentia excusar à qualquiera la de Plutarco, y Seneca, y Plotino, Y otros de los antiguos grandes Philosophos. Como han reconocido los grandes ingenios, que los han visto en Frances”<sup>10</sup>.

Según Marichal (1953) es muy probable que haya sido por intercesión de Quevedo que, a través de Don Pedro Pacheco, Cisneros haya emprendido la traducción de la obra de Montaigne, y que su editor pudiese haber sido Pedro Mallard; sin embargo no se podría probar nada de esto, sólo se sabe que fue el inquisidor Pedro Pacheco “Canonigo de la

---

<sup>8</sup> Véase en anexos transcripción completa de este texto y la nota de Baudio al poema que dedicó a la señora María Gournay y al Señor de Montaña, la cual es uno de los primeros comentarios sobre *Los Ensayos* de Montaigne.

<sup>9</sup> Es famoso el diálogo que mantuvieron Blaise Pascal y el jansenista La Maistre de Sacy, recogido por el secretario de este último, Fontaine en 1655. Pascal trata aquí claramente la relación entre filosofía y cristianismo al entrevistarse con su posible asesor espiritual, Sacy, ligado a Port Royal y reconocido por su posición anti-filosófica (Gouhier, 1966).

En esta conversación Pascal refiere muchas cosas sobre Montaigne, una de sus principales fuentes sobre la filosofía antigua, al que caracteriza como un puro pirrónico, esto es, como un escéptico radical, y como un católico tan sólo aparente, que encubre su paganismo moral bajo fórmulas aparentemente ortodoxas (Pascal, 2006: 27 y 43).

<sup>10</sup> Un asunto interesante, sobre el que no se ha reflexionado lo suficiente, es el relativo al uso preferencial por parte de Montaigne de los personajes de la antigüedad en la argumentación moral. En parte, esto puede explicarse por su esmerada educación humanista, dado que, como él mismo nos cuenta, su padre elaboró todo un artificio para que el latín fuera su lengua materna y los clásicos latinos, sus primeras lecturas. Pero, desde otra perspectiva, tal interés sería también reflejo de una cierta idealización de lo antiguo, cuyas figuras llegaron a ocupar en el pensamiento de Montaigne un lugar semejante al que tenían las Formas en la filosofía platónica: arquetipos inalcanzables para la mayor parte de nosotros, pero las únicas guías aceptables para nuestro comportamiento mundano.

sancta Iglesia cathedral de Cuenca, del consejo de su Magestad, y de los supremos de Castilla y de la General Inquisition, por cuya orden y respecto se hizo” esta traducción, y que éste era amigo de Quevedo.

Lo que sí se ve claramente, es que existían las condiciones para que se emprendiera la traslación de *Los Ensayos*. De un lado, se sabe por el mismísimo Cisneros que para hacer su versión se valió de diversos ejemplares en francés: “sirviendome de varias impresiones del mismo libro en Frances” y que confrontó algunas traducciones que circulaban en España hacia 1634: una traducción manuscrita de Balthazar de Zuñiga; y una italiana, probablemente la de 1590, de Girolamo Naselli: *Discorsi morali, politici, et militari; del molto illustre sig. Michiel di Montagna ... tradotti dal sig. Girolamo Naselli dalla lingua francese nell'italiana. Con vn discorso se il forastiero si deue admettere alla administratione della republica...*, per Benedetto Mamarello con licenza de superiori; o la de 1633 de Girolamo Canini: *Saggi di Michel Sig. Di Montagna, overo Discorsi naturali, politici e Morali*<sup>11</sup>:

---

<sup>11</sup> Mírese como traduce el prefacio al lector el italiano Girolamo Naselli: “questo è un libro di buona fede Lettore. Egli t’auertisce di primo ingresso, ch’io non mi son proposto altro fine, che domestico & priuato: io non ci ho hauuto consideratione alcuna al seruitio tuo, ne à gloria mia; le forze mie non sono altrimenti capaci d’un tale disegno. Io l’ho dedicato alla particolare commodità de’ miei parenti, & amici; accioche hauendomi perduto (come hanno da fare ben tosto) essi possano ritrouarui alcuni trattati delle conditioni, & humori miei, & che per tal mezo conseruino più intiera, & più viua la cognitione, ch’hanno hauuto di me. Se fosse stato per ricercare il fauore del mondo, io mi farei ordinato di bellezze tolte in prestito, ò mi farei posto in maggiore grauità. Io voglio esservui scorto nella mia semplice maniera, naturale, & ordinaria, senza studio, & artificio; perche son io quello che mi dipingo. I miei difetti vi si leggeranno chiari, le mie imperfettioni, & la mia forma naturale, tanto quanto dalla riuerenza publica m’è stato promesso. Che s’io fossi stato tra le nationi, che si dice viuere anchora sotto la dolce libertà delle prime leggi di natura, io tassicuro; che molto volentieri mi ci farei dipinto tutto intiero & nudo. Così Lettore io stesso sono la materia del mio libro: ne è ragionauole, che tu impieghi il tuo tempo in vn soggetto così friuolo & vano. Adio dunque”.

Compárese con la traducción inglesa de John Florio (1603):” EADER, loe here a well-meaning Booke. It doth at the first entrance forewarne thee that in contriving the same I have propose unto my selfe no other than a familiar an private end: I have no respect or consideration at all, either to thy service, or to my glory: my forces are not capable of any such desseigne. I have vowed the same to the particular commodity of my kinsfolk and friends: to the end, that losing me (which they are likely to do ere long), they may therein find some lineaments of my conditions and humours, and by that meanes reserve more whole, and more lively foster the knowledge and acquaintance they have had of me. Had my intention beene to forestal and purchase the world's opinion and favour, I would surely have adorned myselfe more quaintly, or kept a more grave and solemne march. I desire thereun to be delineated in mine own genuine, simple and ordinarie fashion, without contention, art or study; for it is myselfe I pourtray. My imperfections shall thus be read to the life,



[31] Todo lo dicho bien considerado, junto con la difficul/47r/ dificultad del lenguaje Francés, que usa, antiguo, y desusado en gran parte, haze la traduction difficultosissima. De manera que habiendola intentado muchos hombres graves, y doctos en las lenguas [italiana, y Española] desistieron della, o no pudieron hazer cossa que sirviesse. Como [el Traductor Italiano, que se dexa capitulos enteros; y] el señor Don Balthasar de Zuñiga, del consejo de su Magestad, y su Embaxador en Francia y Flandes ~~xxx~~ traduxo algunos capitulos deste Auctor, que andan manuscritos; pero con tantas faltas, y corrales, que no se dexan entender bien, ni se goza el frutto, que se pretende de la lectura. (de Montaña, 1634 - 1637).

Es muy difícil que circulara la de John Florio de 1603 “*The Essayes or Morall, Politike and Millitarie Discourses*”; pues los libros provenientes de Inglaterra o Alemania sufrían un censura más estricta por parte de la Inquisición, o por lo menos Cisneros no habla de ella. Fernando Bouza (2008) descubrió recientemente una nueva traducción manuscrita que según él no debe confundirse con la de Balthazar de Zuñiga (hoy perdida) y que confirma que en un comienzo la difusión de *Los Ensayos* en español “tuvo un carácter cortesano, aureoleado de neoestoicismo”. El manuscrito lisboeta: *Pruebas de Miguel de Montaña*, es un texto plagado de lusitanismos que no deja duda sobre la nacionalidad portuguesa del traductor; es posible que éste fuera Gerónimo de Ataíde, pues en el inventario de su biblioteca de 1634 “aparecen unas *pruebas de Miguel de Montaña* manuscritas y en castellano a las que se atribuye la materia de política. Además, en ese inventario figuran

---

and my naturall forme discerned, so farre-forth as publike reverence hath permitted me. For if my fortune had beene to have lived among those nations which yet are said to live under the sweet liberty of Nature's first and uncorrupted lawes, I assure thee, I would most willingly have pourtrayed myselfe fully and naked. Thus, gentle Reader, myselfe am the groundworke of my booke: it is then no reason thou shouldest employ thy time about so frivolous and vaine a subject Therefore farewell”.

Compárese con la de Cisneros de 1634: “Este es un libro, Lector, hecho a la buena fe. Adviertete luego a la entrada que no tiene otro fin sino el domestico y particular; no he tenido en el consideration ninguna de tu servicio ni de mi gloria; mis fuerzas no son capaces para este intento. Dediquelo a la comodidad particular de mis parientes y amigos, para que habiendome perdido (lo que les sucederá muy presto), puedan en el hallar algunos dibuxos de mi condicion y humor y por este medio conseruen mas entera y viua la noticia que tienen de mi. Si hubiera sido esto por granjear el fauor del mundo, yo me hubiera compuesto mejor y me presentara en un porte culto y affectado. Pero quiero que me vean aqui en mi modo simple, natural y ordinario, sin estudio ni artificio; porque yo soy quien me pinta. Leeran se al viuo aquí mis defectos y veráse mi figura al natural, quanto la reuerencia pública me lo ha permitido. Porque si hubiera viuido entre las naciones que se dize viuen aun en la suaue libertad de las primeras leyes de la naturaleza, te asseguro que con muchissimo gusto me hubiera retratado aqui entera y desnudamente. De manera, Lector, que yo mismo soy la materia de mis libros; y no es razon que emplees tu tiempo en un sugeto tan vano y frivolo. A Dios.”

también los *Essays* editados en 1595, es decir, la edición Gournnay, precisamente la que se traduce en el código de Ajuda”, esta traducción de los 19 primeros ensayos, del libro primero, se encuentra localizada en la biblioteca de Ajuda, en Portugal.

Y, de otro lado, que había un grupo de cortesanos e intelectuales interesados en la obra del Montano, que pedían a gritos una traducción, a tal punto que hubo que anticipar su proceso de impresión:

La instantia grande de muchos hombres principales y curiosos, à quien no se puede resistir, ha hecho apresurar esta impression, y interrumpir la traduction, de manera que ha sido forzoso imprimir el libro.1. solo sin los dos que le siguen en el Auctor; y le seguiran en la impression, que se hara despues desta, porque se quedan acabando de traducir y adornar en la forma, que sale este primero.

Pero quizá, lo más importante, para que se emprendiera la misma, fueron los conocimientos de la lengua francesa de Cisneros. Pues una de las principales limitaciones de la recepción de Montaigne en España, era el desconocimiento de la lengua gala (*Cfr.* Aranzueque, 2011). El Licenciado Diego de Cisneros como gustaba de firmar hacia 1634, “prebytero teologo” según Pedro Blasco, ex-carmelita descalzo, publicó con su nombre de carmelita: Fray diego de la Encarnación, en 1624, “en Douay, Vniuersidad del Condado de Flandes” una *Gramática francesa en Español*, “para aprender frances con methodo doctrinal breue y claro. Y lo que es mas, facilitada la pronunciaci3n Francesa, que es de suyo para los Españoles dificultosissima; con exemplos propios de la Española”, que, según su autor es la primera que se hace en Español para aprender francés: “Si bien se hallan muchas gramáticas en Francés, de pocos años a esta parte (1635); para aprender Español solo esta (...) ay en Español para aprender Francés” (Cisneros, 1635). Esta obra fue editada nuevamente en 1635 en Madrid, con una dedicatoria a el Inquisidor Pedro Pacheco, con aprobación de Pedro Blasco, en la “Emprenta del Reyno”. No había, pues, nadie más apropiado para la susodicha empresa.

Nuestro Licenciado, *presbytero teologo*, inicia su tarea de traducción del primer libro de *Los Ensayos* en 1634 y termina en 1637. Sobre el título que escogió para su traducción, muy acertadamente dice Marichal (1953)

El título fue indudablemente un acierto de interpretación condensada de la obra de Montaigne: Experiencias y varios discursos de Miguel, señor de Montaña. El término *essai* no se prestaba entonces a ser traducido por su equivalente literal ensayo, y Cisneros se inclinó en un principio por la combinación de propósitos y experiencias para el título, y en el texto mismo tradujo *essais* por propósitos. Más tarde, quizá por influjo de Quevedo, que había traducido *essais* por discursos<sup>12</sup>, cambió el título tachando la palabra propósitos y añadiendo varios discursos, mientras en el texto substituyó casi siempre propósitos por experiencias. En el título dado a su traducción, Cisneros recogió acertadamente tanto el elemento discursivo como el aspecto "experimental" ("vivencial") de los *Essais*, e intensificó así al mismo tiempo el carácter personal de la obra de Montaigne.

Cabe destacar dos aspectos de esta traducción. El primero, el cual amerita una investigación a profundidad, es que Cisneros tradujo, algo que aun los traductores modernos de Montaigne en español no han hecho, las citas de autores clásicos que aparecen en *Los Ensayos* (además de ajustar los lugares griegos, latinos, italianos y franceses y de añadir algunas notas); como es sabido el Señor de Montaña gustaba de sacar las citas de contexto y de modificarlas, según su interés, por lo cual, basarse en las traducciones habidas de las obras de los clásicos, crea desaciertos en la lectura e interpretación de la intención del autor<sup>13</sup>. Esto por sí solo ya hace alabanza de la traslación del *Presbytero*:

---

<sup>12</sup> Véase la significación de estos términos en *Tesoro de lengua Castellana, o Española*, de Don Sebastián de Cobarruvias, publicada en 1611, en Madrid, por Luis Sanchez, impressor del Rey. En la entrada Discurso, página 322: "Latinè *discursus*, la corrida que se haze una parte y a otra: tomase por el modo de proceder en tratar algún punto y materia, por diversos propositos y varios conceptos". En Experiencia, página 378: "Lat. Experiencia, es el conocimiento y noticia de alguna cosa q(ue) se ha sabido por vso, prova(n)dola, y experimentandola, sin ensañamiento de otro, de salir cierta en muchos particulares, resulta el arte, q(ue) es de vniuersales. Mart. Lib. I. *Per varios vsus artem experientia fecit, exemplo monstrante viam*. Græcè dicitur ἐμπειρία, empiria: Y de alli llamamos Empiricos a los q(ue) cura(n) sin aver estudiado, solo por la experiencia q(ue) tiene(n), como los q(ue) se han criado sirvi(e)ndo en los hospitales, o les han comunicado algunas recetas. Suel(n) ser muy peligrosos: y assi les està ma(n)dado no cure(n) sin ser examinados primero por los doctos en la facultad. La experiencia es madre de las artes, aun para llegar a formarlas, es peligrosa por la variedad delos sujetos y las circu(n)stancias del: Assi dize el aforismo de Hipocrates, *Vita brevis, ars verò longa, experimentum fallax*". Y en Proposito, página 598: "Vale intencion, como tener proposito de hazer alguna cosa. ¶ Ser fuera de proposito, no ser en tiempo, ni en sazón lo que se haze. Venir a proposito, quadrar. Hazer vna cosa de proposito, hazerla de pensado. Juego delos propositos, es vn entretenimiento de donzellas".

<sup>13</sup> Aunque en la época eran usuales los centones o recopilatorios de citas de autores clásicos, para Montaigne los préstamos servían en realidad para mejor mostrar su propio pensamiento, esto es, como vehículo de

he ajustado los lugares griegos, latinos, italianos y franceses de otros auctores, que cita y refiere este. ~~xxx~~ he puesto a la margen las citas que ~~xxx~~ he hallado en las impresiones francesas [^mas correctas, y añadido] ~~xxx~~ algunas breves notas, que me parecieron necessarias para la inteligencia mayor del texto. Lo tercero, he traducido los lugares que cita de otros auctores latinos y griegos y los demas, de manera que los versos hago versos españoles, y la prosa [^dexo en prosa] ~~xxx~~ [^Pero la traduction en verso es muy difficultosa, y no es obra possible al Francés] por no ser su lengua tan capaz como la nuestra (de Montaña, 1634 - 1637).

El segundo aspecto, es la corrección y enmienda de “Las proposiciones malsonantes, y las menos bien sonantes, y el modo de hablar licencioso, o duro”. Pues aunque Cisneros sabe que el autor es católico, también, reconoce que su obra es en buena parte seglar y profana<sup>14</sup>:

si bien muestra ser catholico Romano en su persona, La doctrina, que propone en estos libros no es todavia conforme en /30r/ me en algunas cossas à la de la sancta Iglesia Romana y tienen necessidad de leerse con mucha cautela, y en algunas proposiciones necessita de correction y emienda. Que este Auctor sea en su persona, y su intencion Catholico, Apostolico, y Romano, se prueba de la protestation de la Fe y obediencia à la Iglesia Catholica y Romana, que hizo y escribiò en el libro.1. destes Propositos. Cap. 56. §. ~~xxx~~.1. (...) Quanto à la doctrina destes libros, es por la mayor parte seglar, y prophana, pero el estylo, y modo de esbribir es siempre en todo seglar y prophano, sin cultura Christiana, antes con resabios de alguna licencia gentil (de Montaña, 1634 - 1637).

---

manifestación personal. Lo importante no era, pues, tanto el contenido, que podía ser ajeno, como la manera en que se utilizan esos elementos. El valor de la cita no reside en ella misma, sino en el hecho de haber sido valorada mediante el juicio por el autor a la hora de incluirla en su obra.

A ello va ligado una cierta falta de respeto ante la autoridad de lo escrito, que puede ser modificado de acuerdo con las intenciones de quien cita. Esto anticipa en cierta medida la idea Moderna de la hegemonía de la razón frente a la tradición, aunque en Montaigne tal pérdida de respeto no va unida a una crítica radical de la herencia tradicional, como en Descartes, sino a una apropiación pasada por el tamiz del propio juicio. Hay diversas obras dedicadas al estudio del papel de las citas en Montaigne, pero quizá la más pertinente en este aspecto sea la de McKinley (1981).

<sup>14</sup> Es notorio que ya en vida de Montaigne éste experimentó dificultades con la ortodoxia vaticana. De hecho, el viaje más largo emprendido por el autor de *Los ensayos* tuvo como destino Roma, adonde fue citado por los censores de la Iglesia católica para dar cuenta de algunas expresiones presentes en la primera edición de su obra, como las constantes referencias a la Fortuna, en detrimento de la Providencia, o las críticas respecto de la oración, o de la quema de brujas. También, como indica Smith (1981 y 1991), es bien conocido que Montaigne no suprimió ninguno de los pasajes heterodoxos de su libro, tras la visita a los censores, quienes de todos modos le amonestaron en un clima de gran amabilidad y distensión.

Esto que podría parecer para los ojos de un lector moderno un despropósito, me parece algo digno de destacar. En primer lugar, esta idea de enmendar y corregir los textos, para hacerlos coincidir con la verdad, hizo escuela en la filología renacentista. No sólo fue propio de católicos recalcitrantes, sino toda una técnica de análisis e interpretación de las doctrinas consignadas en los libros. Justo Lipsio, “El Thales Belga”, según Baudio (Bavdi, 1640), “Christiano Estoico”, según Quevedo (1635), y que según Escalígero era: “un perfecto caballero *et qui valde jovit litteras*” (Quevedo, 1946), la practicaba. Quevedo se quejaba de que esto hiciera con autores profanos como Plauto, Marcial o Varrón y no con un padre cristiano como San Gerónimo:

Yo quisiera que à Lipsiole assistiera para con el santissimo y doctissimo Padre, aquella piedad co<n> que por no confessar yerros en Plauto, ni en Marcial, ni en Varron, y universalmente en todos los Autores profanos enmendava, restituia lo que disonava, pues era mucho mas justo presumir, y consentir yerro en todos ellos, que en San Geronimo, y mas en cosa que no pudo ignorar (Quevedo Villegas, 1635)

Es más, nuestro “Lipsio Español”<sup>15</sup> como Lope de Vega llama a Quevedo, la usaba también, quizá por influencia del filólogo belga. A propósito de esto pueden traerse como ejemplo las enmiendas que realiza en *Nombre...* (1635) páginas: 19, 20, 29, 30 y como ya dijimos *supra*, en el fragmento que traduce de Montaigne.

En segundo lugar, esta corrección y enmienda, tiene aún un valor mayor, si se tiene en cuenta que para el año en que se lleva a cabo, la obra de Montaigne ya había, tres o cuatro años ha, hecho su primera aparición en los Índices españoles, pero de una manera bastante nebulosa. Permítasenos formular la siguiente hipótesis: esta traducción se hizo para anticiparse a la censura y, así, presentar una obra mínimamente disonante con la doctrina

---

<sup>15</sup> Lope de Vega en su *Laurel de Apolo*, En Madrid por Iuan Gonçalez, 1630, en la Silva siete, Pp. 64-65, dice de Quevedo... Justo Lipsio de España en prosa (pág 64-65): “Al docto Don Francisco de Quevedo/ Llama por luz de su Ribera hermosa,/ Lipsio de España en prosa/ Y Iubenal en verso/ Con quien las Musas no tuuieran miedo/ De quanto genio ilustra vniuerso/ Ni en competencia a Pindaro, y Petronio/ Como dan sus escritos testimonio, espiritu agudissimo y suaue/ Dulce en las burlas, y en las veras graue./ Principe de los Lyricos, que el solo/ Pudiera serlo si faltara Apolo:/ O Musas! dadme versos, dadme flores,/ Que a falta de conceptos, y colores/ Amar su ingenio, y no alabarle supe/ Y nazcan mundos, que su fama ocupe” (Vega L. d., 1630).

católica. Sea como sea, se sabe que el manuscrito obtuvo dos aprobaciones y las “correspondientes licencias inquisitoriales para la impresión otorgadas por el Vicario L. Lorenzo Iturrizaga y el Licenciado Pedro Blasco, que llevan fecha de 1 de septiembre de 1637 y del 9 de mismo mes y año, respectivamente” (López Fanego, 1981); y quedó a la espera de las licencias civiles – las cuales nunca llegaron, por la lentitud de éstas–, y se anticipó el Índice de Sotomayor de 1640.

En este contexto, y no en el del Índice de Zapata, sí tienen sentido las palabras de Aranzueque (2011) “las cautelas y modificaciones incorporadas a discreción por Cisneros al texto de Montaigne no eran legítimas si, con anterioridad, no habían sido sancionadas positivamente por el *Index* de la Suprema” y puede tener razón López Fanego (1981, 1986) al suponer que quizá el *Discurso del Traductor acerca de la persona del señor de Montaña, y los libros de sus Experiencias y varios Discursos* haya ejercido alguna influencia, al poner en evidencia la peligrosidad de la obra, para la reaparición de *Los Ensayos* en el Índice de Sotomayor de 1640, ubicado en éste en una clase más “peligrosa”. Como sea, el libro nunca se imprimió y no se intentaría una traducción completa, sino hasta finales del siglo XIX. La censura en cierta forma fue efectiva. Es necesario, pues, para entender la recepción de Montaigne en España, y en español, atender al papel que desempeñaron los Índices en este proceso.

#### **2.1.4 La condena inquisitorial**

El diez de mayo de 1534 Juan Luis Vives le escribió a Erasmo. En la carta, además de quejarse del mal de gota ya familiar, y de un grave y peligroso cólico que le había aquejado el verano pasado: “Æstate superiore graviter, et periculose ægrotavi è colica. Podagra facta est mihi adeò familiareis, ut jam minus sit ex assuefactione gravis” (Vives, entre 1783 y 1790) también, describe los estragos que la censura católica está causando en Europa, la retención de Vergara y su hermano Tovar, en España y, en Inglaterra, la del obispo Roffense y Londinense y de Tomás Moro: “Tempora habemus difficilia, in quibus

nec loqui, nec tacere possumus absque periculo: Capti sunt in Hispania, Vergara, et frater ejus Tovar, tum alii quídam homines bene docti: in Britannia Episcopus Roffensis, et Londinensis, et Thomas Morus. Precor tibi senectam facilem”. La situación era tan grave que Vives le escribe a Manrique para preguntarle por su amigo Vergara, el cual le responde en carta<sup>16</sup>, el nueve de diciembre de 1533:

---

<sup>16</sup> En esta carta se cuenta un interesante incidente que le pasó en la Sorbona a Nicolás Copo (hijo del famoso Copo, sabio y erudito médico de Basilea y traductor de los libros de Galeno) y que ilustra la vida universitaria y lo agitado del tema religioso en la época: “Y porque te he prometido antes explicarte lo que aquí pasa, lo voy a hacer en pocas palabras, para que me sea permitido pasar de vez en cuando de temas serios a hechos jocosos. Conoces, como supongo, al famoso Copo, sabio y erudito médico de Basilea y traductor de los libros de Galeno, con éxito, según dicen. Este dejó entre sus hijos (de los que fue muy afortunado, porque los educó muy bien en diversas disciplinas) a Nicolás Copo, aspirante también a médico, y así como sobresalió entre los franceses por su gran reputación, así gozó de habilidad extraordinaria en los libros de Aristóteles. Hace pocos meses que se empeñó en ser honrado con la dignidad que aquí llaman de «rector», y no le fue laboriosa la empresa; pues fue elevado a tal dignidad plácida y agradablemente. Sucedió que durante el trimestre —pues no dura más esta dignidad tan deseada por muchos— llegó la fiesta de Todos los Santos y, como es costumbre antigua, preparó un discurso docto y a propósito para esta circunstancia, que debía pronunciar en el convento de los franciscanos. Así, pues, como atacara en dicho discurso muy acerbamente a los libros escolásticos, luego a los sofistas, diciendo que no servían para la religión, ni para el bien obrar, ni para las buenas costumbres, como además mezclara algunas proposiciones peligrosas y escandalosas, esto es, que nos salvamos sólo por la fe, y aquello de Pablo: El hombre animal no sabe, etc., salió malparado de los franciscanos y al momento, dejándolo solo, lo acusan al Senado o Claustro. El, terminado el discurso, se vuelve a casa. Pero resentido, porque había oído que había sido denunciado el caso tanto a los teólogos, como al presidente de la corporación, cuyo confesor es un franciscano llamado De Cornibus, porque pensaba que él no había dicho nada desacertado, de nuevo prepara otro discurso, con la esperanza de pronunciarlo delante de los teólogos. Al presidente del Supremo Senado se le pregunta sobre el asunto y no sabe otra cosa que lo que ha oído de los franciscanos. En ese momento la maniobra que se lleva ocultamente comienza a agitarse al descubierto y los testigos acusan al rector. Cuando el rector se da cuenta de ello, convoca a toda la estudiantina, a las facultades, a los decanos y procuradores en el templo de San Maturino, donde comenzó de oficio a llamar la atención de los oyentes partiendo de la causa de su consejo y luego a atacar a sus calumniadores, de los cuales sólo dos estaban presentes. Después comenzó a presentar sus excusas y a rechazar con diversas palabras la opinión adversa que contra él tenían y a negar las seis proposiciones que decían que había él pronunciado. De todas ellas sólo admitió la de Pablo, que antes dije; y presentó testigos en su favor, es decir, un viejo rector y el que le precedió en dicho cargo. Este se levantó y se esforzó en desbaratar y echar por tierra las proposiciones imputadas al rector y en presentar su testimonio fundado en su vieja amistad y en el trato que de antiguo le unía con el dignísimo rector; sin añadir ninguna otra acusación que la referente a Pablo. Este sujeto de quien estaba hablando era portugués. Terminado todo esto, se reunió aparte con sus procuradores y los decanos de cada facultad, para que cada una de ellas resolviera qué había de hacerse en esta causa; pues el rector astuta y cautelosamente mezcló en su discurso la cuestión y el pleito haciendo ver que no pertenecía a él personalmente, sino a toda la universidad. Toman resoluciones primero las provincias, a saber, la gala, la normanda, la germana y la de Brujas, en el sentido de que, ya que se había injuriado a la universidad, los franciscanos quedaran privados de la consignación en oro que recibían y que en adelante nunca más se tendría la reunión académica en su convento. Determinan también que el proceso se lleve a cabo con cargo a los gastos oficiales y que los calumniadores fueran expulsados de la universidad y fueran conducidos al lugar de destierro que quisieran. Con estas resoluciones

De nuestro amigo Vergara no tuve más noticia que las que te comuniqué en mi carta anterior. Trabajo, sin embargo, para saber en qué situación se encuentra su causa. Créeme, mi querido maestro, que, cuando considero su brillante ingenio, como también su relevante erudición y, lo que vale mucho más, su conducta totalmente inmaculada, apenas puedo llegar a creer que haya algo que pueda imputarse a un hombre tan bueno; pero cuando veo que todo esto es culpa de hombres muy desvergonzados y calumniadores, temo, sobre todo si ha sido puesto en manos de ciertos hombres indignos y feroces, amigos de enterrar a las mejores personas, que tienen a gala e incluso como acto de religión, quitar del medio a personas ilustres por su sabiduría, por una simple palabra, por una broma o por una expresión graciosamente dicha. Es del todo cierto lo que dices que nuestra patria está llena de envidia e insolencia; añade también de salvajismo. Pues ya se tiene como cosa cierta entre ellos, que no hay nadie medianamente instruido en las buenas artes, que no esté lleno de herejías, de errores, de judaísmo; de suerte que a los sabios se les ha amordazado e impuesto silencio y a aquellos que avanzaban hacia la erudición se les ha inyectado, como tú dices, un enorme terror. Pero ¿a qué te cuento estas cosas? Mi pariente, de quien antes he hablado, me dijo que en Alcalá — pues él vivió allí durante varios años— se fraguaba desterrar por completo la lengua y literatura griegas, como también aquí en París muchos se empeñan en lograrlo; pero de esto ya te hablaré en seguida. Quiénes sean los que en España se esfuerzan en cometer semejante barbaridad es fácil comprender que son los ejecutores de la necedad (Vives J. , 1978)

---

vuelve el rector a los teólogos, juristas y médicos, pensando que les arrancarían determinaciones similares. Pero sucedió de otra manera, pues los teólogos no toman resolución ninguna, porque se trataba de un asunto de fe; los juristas le dan la misma respuesta; mas los médicos, a cuya facultad él pertenecía, resuelven como las provincias. Entonces el rector pronuncia un magnífico discurso de acción de gracias y reclama que al punto marchen al destierro los calumniadores. Terminado el discurso, se levanta el teólogo De Cornibus y presenta sus excusas en nombre suyo y de su convento. Dice que ninguno de los frailes ha presentado la acusación al Supremo Senado; pero porque ya era opinión general que esto había sido un ardid de los franciscanos, pedía que tales proposiciones fueran entregadas a un notario oficial de la universidad y esto con la benévola aquiescencia del dignísimo rector. Aún no había terminado éste, cuando he aquí que otro franciscano pide, llamando la atención hacía sí a fuerza de golpes con las palmas de la mano, que escuchen y dice que él era el prior de los franciscanos y que por eso debía ser oído; luego con un discurso de corte escótico repite lo que antes había dicho el De Cornibus. Llega el tiempo de tomar una resolución. Este oficio corresponde al rector, y después de todos los presupuestos y respuestas, dice que él da por terminado el asunto. Pero la facultad de Teología se opone a que se tome resolución ninguna, porque es asunto de fe; en cambio la facultad de Artes pide que se dé una resolución definitiva; por fin, después de muchas, inútiles y diversas polémicas y riñas, el rector no toma resolución ninguna, sino que se vuelve a casa, cuando ya eran casi las doce. Al día siguiente el rector es llamado por el Supremo Senado; aquél, una vez ha recibido los lictores, se dispone a ir y, ya de camino, ve a dos que se empeñan afanosamente en que se dé prisa para cumplir el mandato del Senado, pues se acerca el momento de terminar la sesión. 26. Entonces el rector ve un augurio y un presagio infausto y, dejando a los lictores, se vuelve a casa; sin obedecer al Senado, sino que, tomando en sus manos el sello de la universidad, busca un escondite, de suerte que hasta el día de hoy nadie sabe qué se ha hecho de él. En consecuencia, la universidad permanece desolada y desprovista de rector, esperando cada día la elección de uno nuevo. Los bienes del rector y su biblioteca han sido secuestrados y llevados al fisco real y van a ser puestos a pública subasta dentro de pocos días”.



Como puede colegirse eran tiempos difíciles. Según Veres (2008), en 1520 ya se empezaban a ver las consecuencias de la protesta. La censura católica va a tomar una nueva dimensión a partir de esta época, específicamente en 1521, año en el que se prohíben las obras de Martín Lutero en España. Desde ese momento se empieza a consolidar la práctica de prohibir obras de autores a través de edictos inquisitoriales. Pero será con la publicación del *Catalogus librorũ qui prohibẽtur mādato ... D. D. Ferdinandi de Valdes ... Inquisitoris Generalis Hispaniae ...* de 1551 / 1559, cuando se tecnifique la censura, a través de los Catálogos de prohibición, que serán el nuevo instrumento para controlar la propagación de la herejía, que se valía de la imprenta para inficionar con su veneno a la iglesia de Dios y a la católica España:

y auiedo venido a n<uest>ra noticia q<u>e algunas personas no guardan lo por su sa<n>ctidad en el dicho breve [se refiere al breve del papa Pavlo IV por el cual se prohíbe la licencia, sin importar el estado, dignidad y orden que sea la persona, para tener y leer libros censurados] ma<n>dado y prohibido, y que leen, y tienen los dichos libros, y los trae<n> de diversas partes a estos reynos pretendiendo ignorancia cuales son sospechoso, reprobados y de authores hereticos y q<u>e no se deven tener, leer ni traer a ellos (...) Platicado, y conferido en el consejo de la Sancta General Inquisición que remedio se podria poner para obviar ta<n> gran daño, parescio, que los dichos libros se viesen por personas de letras y co<n>scie<n>cia q<u>e para ello se nombraron, y que de los libros que les paresciesse era<n> heréticos, sospechosos, y q<u>e contenían alg<u>n error, o q<u>e eran de author hereje, o que podría resultar algun escandalo o inconveniente en que se tuiessen, y leyesen, se hiziesse un Catalogo de todos ellos

Estos Índices no cesarán de aparecer a lo largo del siglo XVII y XVIII: seguirá el Índice de Quiroga de 1583: *Index et catalogvs librorum Prohibitorum, mandato illustriss. Ac. Reuerendis.D.D. Gasparis a Qviroga...*; El de Sandoval de 1612: *Index Librorvm prohibitorvm... D. Bernardi de Sandoval et Roxas. S.R.E. Presb...*; el de Zapata de 1631: *Novvus index librorum prohibitorum et expurgatorum editus... D. Antonii Zapata...*; el de Sotomayor de 1640: *Novissimus index librorum prohibitorum et expurgandorum pro catholicis Hispaniarum Regnis Philipi IIII, iussu ac studiis*; el de Valladares de 1707: *Novissimuss Librorum Prohibitorum et expurgandorum Index pro Catholici... Ex*

*typographia Musicae*; el de Pérez de Prado de 1747: *Index Librorum Prohibitorum AC Expurgandorum Novissimus Pro Universis Hispaniarum Regnis Serenissimi Ferdinandi VI... ex Calcographia Emmanuelis Fernandez*; y, el último (para nuestros fines), de Rubín de Cevallos de 1790.

A partir del Índice de Quiroga en los títulos de éstos se especifican si son prohibitorios o expurgatorios; los primeros indican las obras prohibidas, y los segundos, las partes que se deben expurgar en detalle. Será a partir del Índice de Sandoval que las obras se clasifiquen en clases, ordenadas alfabéticamente, como es costumbre desde el Índice de Valdés, y añadiendo al final de cada letra, en la segunda y tercera clase, los títulos en castellano, italiano, francés, portugués, flamenco y tudesco:

Considerando Que la Santa Sede Apostolica, a quien todos debemos seguir, en el Indice mandado publicar en tiempo de la feliz recordacion de Pio VIII, y despues de Clemente VIII. Sumos Pontifices, guardò orden de classes: i que se entiende mejor la materia del Indice por ellas, acordamos reducir a classes assi los Indices, que hasta aora se han hecho en estos Reynos, como este nuestro, en el cual se incorporan los demas. I aduertimos, que en casi todas las letras del alfabeto se ordenan tres classes./ En la primer no se ponen tanto los libros, quanto los Escritores i Autores, que fueron hereges, o sospechosos de heregia; para que se entienda, que estan prohibidas todas sus obras, no solo las que hasta aora ha<n> escrito, i divulgado; mas tambien las que adelante escriuieren y publicaren: saluo aquellas, que en la misma primera Classe se declara ser permitidas, sin expurgacion, o con ella./ A la segunda se reduzen no los Autores, aunque se nombran, sino los libros que se prohiben absolutamente, o no se expurgando, o en que se pone alguna caucion o explicacio<n>, por tener dotrina no sana, o sospechosa, o que puede causar ofension, sin que los Autores se ayan apartado de la Iglesia, ni que por esso se les cause nota en sus personas./ L A tercera i vltima es, de los Libros que han salido sin nombre de Autor, i tienen dotrina, que la Santa Iglesia Romana reprueua, como contraria a la Fè Catolica, o pernicioso a las costumbres./ I no es nuestra intencion reprovar todos los libros q<ue> no tienen nombre de Autor, saluo los que desde el año 1584.a esta parte se han impresso sin el, co<n>forme a la regla 10. pues se sabe, que muchos doctos i santos varones dexaro<n> de declarar sus nombres, para que sus obras, i escritos pudiessen ser mas vtiles a la Republica Christiana, i ellos se escusassen de vanagloria (Sandoval y Roxas, 1612)

Curiosamente<sup>17</sup> la primera aparición de Montaigne será en *Index* de Zapata, en la página 400, al final de la segunda clase y el comienzo de la tercera, *cabe* los libros en francés, donde aparece Francoise Rabelais: “En son *Gargantua* = Item *Pantagruel* = Item los *Mensonges*. que il a escript en François de son *Pantagruel*”, justamente debajo de éste, con asterisco (“Quæ ad Tertiam incertorum, Asteriscis, & quidem duplicibus signentur, cum plures libri significantur”): \* FRANCISCO [sic] de Montagnes./ Su libro intitulado, *Les Essais*. De lo cual se colige que hay incertidumbre en torno a la obra de Montaigne, lo que permite suponer las siguientes hipótesis: que circulaba una versión de los *Essais* anónima o con seudónimo, o que simplemente los inquisidores no conocían la obra. Sea como sea, esta aparición es bastante caliginosa y hace pensar que, en cierta medida, esto fue lo que permitió e impulsó a Cisneros a emprender su traducción como, se dijo *supra*. Ya en el *Index* de Sotomayor de 1640 aparecerá en la página 795 del tomo dos, en la segunda clase, en las obras en francés –justamente debajo de *Michel de Castelnau: Les Memoires, &c. Paris, chez Samuel Thiboust, 1621. En el libro primero, pagina 115. Y las siguientes, se quiten las alabanças de La Reyna Elizabetha de Inglaterra–*, de la siguiente manera: “Michel de Montagnes. Su libro intitulado, *Les essais*, se prohíbe hasta que se expurgue”. De la misma forma aparecerá en el *Index* de Valladares de 1707, en el tomo dos, página 76 y en el de Pérez de Prado de 1747, en la página 863.

Sobre si esta labor de expurgue se llevó a cabo o no, dice López Fanego (1986) que encontró “un cuaderno en el que el censor anónimo indica algunas páginas (de la edición de París de 1604) que deben expurgarse, lo que demuestra que si no se llevó a cabo esta tarea, al menos fue emprendida...”. Sin embargo, en nuestro caso no fue posible acceder a esta información para corroborarla; se encuentra en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, signatura 1318, Biblioteca/ Librorum prohibitorum / Supraemi / hispaniarum Sena-tus / Sactae et Generalis / nquisitionis / (...) A nativiatae Domine M.DCCIX, p.131:

---

<sup>17</sup> En la página 398, en la segunda clase en castellano, aparece Fernando de Rojas con asterisco: “véase la *celestina* en la 3. Classe. O *Tragicomedia*, de Calisto y Melibea; Francisco Petrarca: Sus *Triunfos* traduzidos en Castellano, impressos en Valladolid, año 1541; en la 399, Francisco de Tamara y Don Francisco de Quevedo: Varias obras, que se intitulan, dicen ser suyas, impressas antes del año 1631. Hasta que por su verdadero auctor, reconocidas, y corregidas se buelvan a imprimir”.

“Michel de Montaignes. Su libro intitulado *Los Essais*, París, 1604, in 8.º. Hasta que se expurgue... p. 76 y p. 37: “Michel de Montaignes. Su libro intitulado *Les essais*, París, 1604, in 8º. Hasta que se expurgue. Expurgar p.76 y p.131”.

Así, las cosas, a mediados del siglo XVIII (1753), a pesar de la condena de la Inquisición romana y española, aunque aún no *in totum*, el monje benedictino Benito Feijoo, se referirá a Montaigne de manera elogiosa, muy similar a la de Quevedo y Cisneros, en *Cartas eruditas, y curiosas, en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Teatro Crítico Universal, impugnando, o reduciendo a dudosas, varias opiniones comunes: escritas por el muy ilustre señor D. Fr. Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro, Maestro General del Orden de San Benito, del Consejo de S. M. &c*, en el tomo cuarto, carta once, que trata sobre “Algunas advertencias Físicas, y Médicas, con ocasión de responder a una cuestión en materia de Medicina, propuesta por un Profesor de esta Facultad”, en concreto en el párrafo cuarto dice: “El agudo Miguel de Montañe hizo mucho antes que yo esta advertencia a los Filósofos. *Ya veo, dice, que los Filósofos, cuando les refieren algún hecho en materia de Física, se aplican mucho más a dar la razón que a examinar la verdad. Pasan los supuestos, y discurren sobre las consecuencias, dejan las cosas, y se avanzan a las causas. Empiezan diciendo: ¿Cómo se hace tal cosa? Debiendo empezar preguntando: ¿Se hace tal cosa?*” (Feijoo, 1753)<sup>18</sup>.

Será con el *Index* de Rubin y Cevallos que se cerrará la cuestión de Montaigne, pues se condenará *in totum*. Lo cierto es que hasta 1898 no se hará la primera traducción completa de *Los Ensayos*, que corrió a cargo de Constantino Román y Salamero, quien además

---

<sup>18</sup> Se hace aquí Feijoo eco de una actitud de fondo, presente a lo largo de *Los Ensayos* de Montaigne, aunque no formulada de manera sistemática en su obra, a saber, la de la crítica al pensamiento escolástico de su tiempo, centrándose en su principal foco, Aristóteles. Y es que, de acuerdo con nuestro pensador, la repetición de aseveraciones sobre el mundo realizadas en un prestigioso pasado, como era el caso en la relación de la escolástica con el pensamiento aristotélico, no equivalía a la posesión de un conocimiento real del mundo. Esto, gravísimo por lo que respecta al ámbito natural, se volvía crítico en relación con el ser humano, tergiversado y desconocido por la escolástica, hasta el punto de que Montaigne, como es bien sabido, se declara en ciertos momentos ajeno o distante de la filosofía (entendida como el pensamiento de la Escuela). Para una revisión actual de la crítica de Montaigne a Aristóteles puede leerse Desan (2001), donde se trata del descontento del pensador con la lógica del Filósofo; y para una revisión de su perspectiva sobre otras áreas de la filosofía escolástica puede consultarse Gontier (1998).

conocía la traducción de Cisneros y la alabó. Después de la traducción de Román se llevaron a cabo traducciones parciales, hasta llegar a las versiones completas de Juan G. de Luaces, Barcelona 1947; la de Enrique Azcoaga, escritor exiliado en México, en 1971; la de María Dolores Picazo y Almudena Montojo, en 1985; la de Jordi Bayod Brau, en el 2009 y la de Javier Yagüe Bosch, en 2014. Asimismo, quedaron inconclusas las de Lemarchand en 2005, detenida en el volumen I, y la del escritor chileno Jacomet, que publicó tan sólo dos volúmenes, el segundo póstumamente en 2009 (Cfr. Petit, 2001 y Yagüe, 2014).

El resultado de esta censura es lo que ha dado en denominar Adolfo Castañón como “la ausencia ubicua de Montaigne” en la ensayística hispanoamericana. Según él una posible forma de reconstruir la historia del ensayo hispanoamericano sería buscar otra filiación que permita introducir un elemento crítico, que elimine el carácter panfletario del ensayo hispanoamericano y le de nuevas luces “en beneficio de los ojos del humor de la observación individual”: esta filiación la encuentra él en los lectores de Montaigne. Así, guiado por esta idea lleva a cabo un pequeño recorrido por sus lectores en Latinoamérica, empezando por Andrés Bello, pasando por Francisco de Miranda, Esteban Echeverría, Juan María Gutiérrez, Sarmiento, José Manuel de Estrada, Juan Montalvo, José Martí, Paul Grousac, Rubén Darío, Lucio B. Mancilla, José Enrique Rodó, Ricardo Sáenz (autor del libro más ambicioso que ha escrito un latinoamericano sobre Montaigne), Ezequiel Martínez Estrada; los mexicanos reunidos en torno a la *Revista Contemporáneos*, Javier Villaurrutia y Jorge Cuestas; Alfonso Reyes, José Lezama Lima, Jorge Luis Borges, el colombiano Arciniegas, Picón-Salas, Octavio Paz y terminando en Augusto Monterroso, entre otros (Cfr. Castañón, 1998).

Siguiendo la línea de Castañón, consideramos que hacer una nueva historia del ensayo en Hispanoamérica pasa por buscar las condiciones materiales de la recepción de Montaigne en la colonia y la época republicana, sin embargo, esto superaría las posibilidades de este trabajo. En esta reconstrucción de la recepción de Montaigne en español, nos interesa detenernos ahora en Colombia, particularmente, en dos hitos en la lectura de Montaigne: uno en el siglo XIX: Rafael Núñez, y otro, en el XX: Nicolás Gómez Dávila.

## 2.2 Núñez y Gómez Dávila escépticos lectores de Montaigne

Mucho se ha hablado sobre el positivismo de Núñez, pero muy poco sobre su escepticismo. Si bien es cierto que entre 1865 y 1869 estuvo en Francia, donde pudo conocer la obra de Comte y entre 1869 y 1874 en Inglaterra, donde pudo conocer la de Herbert Spencer, autores que pudieron ejercer gran influencia en su pensamiento, como lo señala respecto de Comte, Salazar Ramos (2012): “Aunque en la fuente de su pensamiento no aparezca explicitado los supuestos mentales de Núñez están más cerca de Comte que de Spencer”; y respecto de Herbert Spencer, Eduardo Lemaître (1990) quien dice: “Núñez con seguridad no sólo leyó y se empapó de la filosofía Spenceriana, sino que su pluma, jamás lerda, empezó a destilarla, aplicándola en lo social, lo político y lo económico, al basto mundo hispanoamericano”; también Fernando de la Vega (1975): “La influencia de Spencer sobre Núñez empieza a patentizarse en las revistas que éste envía a periódicos españoles y al comercio de Lima, recogidas después bajo el mote de Ensayos de crítica social”; y, más recientemente, Tovar González (2012): “el caso de Núñez es sintomático al respecto, ya que a partir de unas ideas de claro corte positivista, propició una reorientación del país favorable para los intereses conservadores (...) a principios de los setenta Núñez abandonó el país, y viajó a los Estados Unidos, primer, y luego a la Gran Bretaña. Allí tuvo la oportunidad de familiarizarse con las instituciones políticas inglesas y con el movimiento de inspiración Spenceriana que por entonces dominaba la filosofía anglosajona”.

Sin embargo, en el siglo XIX Núñez representaba para sus enemigos “la duda universal” (Cfr. Maya, 1975). Nunca se ha tratado de su escepticismo propiamente dicho y cuando se ha abordado, ha sido con tanta superficialidad, que parece irrelevante. Por ejemplo, Fernando de la Vega (1975) al referirse al escepticismo religioso de Núñez dice que “tal escepticismo dimana, más que de un proceso mental sostenido, de una despreocupación del ánimo para las prácticas del culto. Esta indiferencia se llama costeñismo y Núñez fue costeño hasta la médula”. Pero, ¿cómo se granjeó Núñez la fama de escéptico que todos le imputaban en el XIX, y en menor medida en el XX, y que nadie acierta a explicar?

En 1861 Núñez publica la poesía *Que sais-Je?*, con un epígrafe de Ovidio que reza: *Est quaedam flere voluptas*:

El corazón del hombre es un arcano/Inescrutable, imagen del Océano,/Laberinto sin límites ni fin;/Ayer gozó y hoy sufre; ayer lloraba,/Y donde el yermo del dolor miraba,/Hoy encuentra un jardín.//Esta es la ley: la ley a que obligados/Todos vivimos, buenos y malvados, /El niño, el viejo, el hombre, la mujer; /El vasallo y el rey, el opulento/ Y el proletario, el de saber sediento/Y el harto de saber.//El dolor que en el alma halla cabida,/Pierde al cabo su espíritu homicida/Y cesa de ofender como dolor;/Y no hay de goce bulliciosa fuente/Que no agote o desvíe indiferente/El tiempo volador.//¿Es esto un bien o un mal?/¡Oh! yo he pensado/En ocasiones que uno mismo el hado/Es de todos aquí; que no es verdad/Que con la dicha priven los felices,/Si del destino en todos los matices/Existe la igualdad.//En balde el hombre la intención concibe/De mejorar su suerte, piensa, escribe,/Descuaja montes, profundiza el mar;/Porque siempre la ley de la armonía/Hace que toda causa de alegría/Lo sea de pesar.//El aloe es amargo y oloroso;/El opio, que a los miembros da reposo,/También lleva el delirio al corazón;/El hierro que extermina también crea;/Aurora a veces es la infanda tea/Que enciende la ambición.//A la abeja que almíbar nos procura,/A un tiempo con la cándida dulzura/Su ponzoña le vemos infiltrar;/El viento que nos lleva hacia otros mundos,/Nos sepulta también en los profundos/Osarios de la mar.//El Nilo al desbordar fecunda y tala;/Como la Pitonisa, el genio exhala/Parte de su existencia al transmitir/La creación que su mente ha concebido;/Y cuántos ¡ay! la muerte no han sufrido/Por la verdad decir.//Ignoro si mejor es el verano/De la existencia que el invierno cano,/Ser titán o pigmeo, hombre o mujer;/Si es mejor ser humilde que irascible;/Si es mejor ser sensible que insensible,/ Creer que no creer.//No sé si deberemos dar gemidos/Cuando vemos en momias convertidos/Los ídolos de nuestro ardiente afán;/Ni sé si es egoísmo el sentimiento/Que nos hace sufrir en el momento/Que eterno adiós nos dan.//Ignoro si el azote de la guerra,/Como las tempestades, en sí encierra/Elementos de bien bajo su horror;/Si las hordas de Atila prepararon/A las mismas comarcas que asolaron/Un destino mejor.//Así como el laurel el rayo atrae,/sobre la gloria la centella cae/de la envidia encubierta y suspicaz./Aquél de triunfo emblema fiel ha sido;/Mas, a pesar del rayo, ¿quién ha huido/De ti, Circe falaz?//No sé si lo que llaman heroísmo/ Es virtud, embriaguez o fanatismo,/Odio, ambición, delirio, saciedad.../En la noche que forman las pasiones,/No alcanzo de mis propias emociones/A saber la verdad.// El insecto coral labra su ruina,/Al elevar el suelo que hoy domina/El hombre y el océano ayer cubrió;/El ensueño del áureo vellocino/Dio principio a la ciencia del marino,/Que nunca lo encontró.//A la cizaña el trigo anda mezclado;/Así unidos, el riego y el arado/Los hacen de la tierra producir,/Y, cuando la estación propicia llega,/Juntos y a un tiempo el labrador los siega/Su hoz al esgrimir.//Así ¡oh dolor! no sé cómo llamarte,/Aunque mi corazón tu espada parte/En mil pedazos al cebarse en él./No sé si de la vida en el abismo/Son en definitiva un jugo mismo/El néctar y la hiel.//No sé si la ignorancia y la pobreza/Dan al pecho del hombre más tristeza/Que el influjo del oro corruptor;/Si es la

ciencia dudosa que aquí hallamos/Escala vacilante en que pasamos/De un error a otro error.//Ignoro si el veneno de locusta/ Sería en el ansia de congoja adusta/Para el pecho dulcísimo cordial;/Si es más fuerte el que lucha con sus penas/Que el que quiebra de su hado las cadenas/A un golpe de puñal.//El llanto en ocasiones es dulzura,/La sonrisa repliegue de amargura,/Sarcástica blasfemia la oración,/Aureola el estigma de un suplicio,/Implacable tortura el beneficio,/Plegaria la canción.//A veces avaricia es la largueza,/Reserva y disimulo la franqueza,/La inocencia y candor, malignidad;/El intrépido arrojo, cobardía;/La prudencia, denuedo y osadía; impiedad la piedad.//No sé lo que deseo, lo que busco;/A veces con la luz misma me ofusco,/A veces en tinieblas veo mejor;/A veces el reposo me fatiga;/Cuando me muevo, a veces se mitiga/De mi sangre el hervor.//¡Oh confusión! ¡Oh caos! ¡Quién pudiera/Del sol de la verdad la lumbre austera/Y pura en este limbo hacer brillar!/De lo cierto y lo incierto ¡quién un día,/Y del bien y del mal, conseguiría/Los límites fijar!

En esta poesía, según Vega (1981) y Zubiría (1998), se ve claramente una postura dubitativa, vacilante y de defensa de la independencia de juicio, típica del costeño, que causó revuelo en su momento y que le ganó la fama de escéptico. En parte es cierto, pero creo que los contemporáneos de Núñez vieron algo más: la sombra de Montaigne (sin ver a Montaigne mismo, quizás). Así, José Ángel Porras, en 1889, en su libro intitulado *La poesía del Sr. Núñez*, editado en Bogotá, por Eustasio A. Escovar decía sobre esta poesía:

Acaso en esos versos no están expuestos problemas que han agitado à las escuelas filosóficas hace más de dos mil años? Si llamáis ateo al Sr. Núñez porque dice que todo lo ignora, llamad ateo a Sócrates porque aseguraba que nada sabía. No digáis que Sócrates fue el primer mártir insigne de la libertad intelectual, como lo apellida Macaulay: decid simplemente de él que fue un escéptico y que Anito, representante de las creencias legales, hizo bien en darle la sicuta. La duda no es la negación; la duda es apenas la desconfianza. El Sr. Núñez nada afirma ni rechaza, más no porque nada espere, ni nada crea, ni nada piense, sino por todo lo contrario. Se ve ahí esa ansia infinita de la mente que de todo quiere saber la razón; ahí se padece la sed abrazadora de un espíritu que quiere refrescarse en las fuentes cristalinas de la verdad (Porras, 1889).

Ya desde el Título está la presencia ubicua de Montaigne, pues *que sais-je?* era el lema que él mismo mandó grabar en un medallón con una balanza en equilibrio y que le permitió a Pascal situarlo como un pirrónico puro, que duda de todo: “[Montaigne] Sólo ha podido explicarse por medio de la interrogación, de modo que, al no querer decir: “No sé”, dice: “¿Yo qué sé?”, lo cual se convierte en su lema y le sitúa en una balanza que sopesa



las contradicciones y las encuentra siempre en un perfecto equilibrio: es decir, que es un pirrónico puro” (Pascal, 2006).

El epígrafe con el que Núñez empieza su poema es una cita de Ovidio que, suponemos nosotros, toma prestada de Montaigne, pues éste la usa en el libro II, cap. 20, de los *Essais*, para mostrar exactamente lo mismo que el escéptico del Cabrero en sus versos: que no gustamos nada puro y que todo está mezclado, que incluso, por ejemplo, “hay cierto goce en el llanto”. Una lectura superficial del ensayo donde aparece la referencia de Ovidio, justifica nuestra aserción sobre el posible préstamo de Núñez de la cita, pues el poema visto a la luz del ensayo, se nos aparece como una variación poética del mismo. Se pone a continuación el ensayo para que puedan observarse los lugares comunes:

Hace la debilidad de nuestra condición que las cosas en su sencillez y pureza naturales no puedan caer bajo nuestra jurisdicción ni empleo. Los elementos que gozamos están adulterados, lo mismo que los metales. El oro se empeora con alguna otra materia para acomodarlo a nuestro servicio. Ni siquiera la virtud, así en su simplicidad, del modo que Aristón, Pirro y aun los estoicos la consideraban como «fin de la vida», pudo sernos útil sin mezcla previa, como tampoco la voluptuosidad cirenaica y aristípica. Entre los bienes y placeres que hay exento de algo que no sea malo o incómodo: *Medio de fonte leporum/ surgit amarit aliquid, quod in ipsis floribus angat.* //Nuestro extremo goce tiene algo de gemido y de queja. ¿No podría en realidad decirse que la angustia lo remata? Hasta cuando formamos la imagen del mismo en su excelencia más suprema, la rellenamos con epítetos y cualidades enfermizas, dolorosas; languidez, blandura, debilidad, desfallecimiento, *morbidezza*, prueba evidente de la consanguineidad y consustancialidad de estos dictados con aquél. La alegría intensa tiene más de severo que de alegre. El extremo y pleno contentamiento supone mayor calma que alegría; *ipsa felicitas, se nisi temerat, premit.* La facilidad nos destruye como dice un antiguo verso griego, cuyo sentido es «que los dioses nos venden cuantos beneficios nos otorgan», es decir, que ninguno nos conceden perfecto y puro, y que siempre los adquirimos a cambio de algún mal. // El trabajo y el placer, cosas entre sí diversas por naturaleza, se asocian, sin embargo, por medio de no sé qué juntura natural. Sócrates habla de un dios que intentó confundir y hacer un todo de la voluptuosidad y el dolor, y que no pudiendo salirse con la suya se le ocurrió cuando menos acoplarlos por la cola. Metrodoro decía que en la tristeza hay alguna acción de placer. Ignoro si querría decir otra cosa, mas yo imagino que existen el consentimiento y la complacencia en alimentar la melancolía. Y lo afirmo aparte del orgullo, que con aquella puede ir mezclado: hay como una sombra de delicadeza y sibaritismo que sonrío y nos acaricia en el regazo mismo de la melancolía. Y en efecto, ¿no existen complexiones que de la melancolía hacen su alimento ordinario? *Est quaedam flere voluptas.* Atalo refiere en los escritos

de Séneca que la memoria de nuestros amigos perdidos nos es grata como el amargor en el vino añejo, *Minister vetuli, puer, Falerni / ingerimi calices amariores,* y como las manzanas cuyo sabor es agridulce. Muéstranos a naturaleza esta confusión, y los pintores aseguran que los movimientos y arrugas que nuestro semblante adopta cuando lloramos son los mismos que cuando reímos, y en verdad antes que la risa o el llanto acaben de borrarse del rostro, consideradlos con detenimiento, y quedaréis perplejos sobre lo que va a hacer la persona afectada por uno u otro sentimiento. El exceso de risa va mezclado de lágrimas. *Nullum, sine auctoramento malum est.* // Cuando considero al hombre cercado de todas las comodidades apetecibles (supongamos que sus miembros todos se vieran constantemente sobrecogidos por un placer semejante al de la generación en el punto más excesivo), hundirse bajo la carga de sus delicias, y le veo incapaz de soportar una voluptuosidad tan constante, tan pura y tan universal. El hombre huye del placer cuando lo posee y se apresura naturalmente a escapar de él como de un lugar en que no puede tomar pie y en el cual teme sumergirse. // Cuando me considero concienzudamente, reconozco que hasta la bondad más acabada que pueda poseer incluye algún tinte vicioso, y temo que Platón cuando habló de la virtud más esclarecida (yo que de ella, y de las que son tan relevantes, soy leal y sincero justipreciador como otro cualquiera pueda serlo), si hubiera escuchado de cerca, como sin duda escuchaba, habría advertido algún tono descarnado de mixtura humana, pero oscuro y solamente perceptible en sí mismo individualmente. Las leyes mismas que defienden la justicia no pueden subsistir sin alguna mezcla de injusticia; y Platón afirma que los que pretenden quitar a las leyes inconvenientes y rémoras, ejecutan labor idéntica a la de los que intentan cortar la cabeza a la Hidra. *Omne magnum exemplum habet aliquid ex iniquo, quod contra singulos utilitate publica rependitur,* dice Tácito. // Es igualmente, cierto que en el gobierno de la vida y para el manejo del comercio público puede haber exceso en la pureza y perspicacia de nuestro espíritu. Esta penetrante claridad encierra sutileza y perspicacia demasiadas a las cuales es preciso echar lastre y embotar para que obedezcan al ejemplo y a la práctica, esforzarlas y obscurecerlas para colocarlas al nivel de esta existencia tenebrosa y terrestre. Por eso vemos que los espíritus comunes y menos tirantes son más aptos y afortunados en el manejo de los negocios, y que las opiniones más elevadas y exquisitas de la filosofía son inútiles en la práctica. La vivacidad puntiaguda del alma y su flexible e inquieta volubilidad dan al traste con nuestras negociaciones. Precisa manejar las empresas humanas más grosera y superficialmente y dejar una buena parte de ellas encomendada a los derechos del acaso. No hay necesidad de aclarar las cosas tan profunda y sutilmente; empeñados en esta labor, nos extraviarnos en la consideración de tantos aspectos contrarios y formas diversas; *voluntalibus res inter se pugnantes, obtorpuerant... animi.* // Es lo que los antiguos cuentan de Simónides; como su entendimiento le mostraba sobre la pregunta que le hiciera el rey Hierón (para contestarla había solicitado muchos días de meditación) diversas consideraciones agudas y sutiles, dudando cuál fuera la más verosímil de todas, desesperó por completo de la verdad. // Quien inquiere y abraza todas las circunstancias de una cosa hace difícil la elección. Un ingenio mediano lo conduce todo por igual, y es suficientemente apto

para le ejecución de los negocios grandes y chicos. Considerad que los mejores mensajeros son los que aciertan menos a mostrarnos por qué lo son, y que los que relatan diestramente las más de las veces no hacen nada de provecho. Sé de un gran decidior, pintor excelentísimo de toda suerte de ordenadas administraciones, que dejó lastimosamente escurrirse por entre sus manos cien libras de renta, y de otro que habla y aconseja como el más cuerdo de los hombres: en apariencia, nadie hay en el mundo que muestre un alma tan capaz; sin embargo en la práctica reconocen sus servidores que es otra persona distinta, sin que el hado para nada sea culpable.

Además, en 1874 Núñez publica su libro intitulado *Ensayos de crítica social*, en Rouen Imprimerie De E. Cagniard, con dedicatoria a Ricardo Núñez, su hermano amantísimo. En el prefacio dice que “estos ensayos son apenas una serie reducida de los escritos (opúsculos i cartas) que he venido enviando durante los últimos nueve años...” y luego añade sin vacilar las palabras de Montaigne: “*He aquí un libro de buena fé; por que ninguno mas que este merece tál calificativo.// El descuido de su forma, descuido inherente por otra parte a producciones de esta naturaleza, es demasiado visible, i para él imploro toda la induljencia del lector*” (Núñez, 1874). Cabe resaltar dos cosas: en primer lugar, quizá sea el primero en Colombia que usa la palabra ensayo para referirse a este género de escritos con un matiz personal. Si la influencia la toma del inglés o del francés para usar la palabra Ensayo, no lo sabemos, sin embargo, es muy probable que por su estadía en Francia y en Inglaterra haya sido influenciado por la literatura ensayística francesa e inglesa de corte montaigniano. En segundo lugar, que tiene el valor de comparar sus escritos con *Los Ensayos* de Montaigne. También, sería importante analizar la labor periodística de Núñez en el sexenio de 1888 a 1894, tarea ésta que todavía no se ha realizado hasta donde conocemos. Aunque al menos sabemos que en estos seis años de acendrada actividad intelectual, el autor costeño combinó la lectura de la prensa inglesa, con *Los Ensayos* de Montaigne, los evangelios y diversas obras de ocultismo (Cfr Vega F. , 1975).

En suma, puede decirse que Núñez fue un lector de Montaigne y un escéptico montaigniano reconocido por sus contemporáneos. Una investigación profunda de este escepticismo podría arrojar luces sobre algunas ambigüedades y posturas de Núñez, estudio que estaría por hacer.

El otro gran hito colombiano, lector de Montaigne, es el bogotano Nicolás Gómez Dávila. Aunque en su obra aparece mencionado solamente cinco veces, él lo reconoce abiertamente como su maestro: "Mis santos patronos: Montaigne y Burckhardt" (E.I, p. 428/350), y lo ubica en la cabeza de la genealogía de la inteligencia literaria en la época moderna: "La genealogía en la era moderna de lo que llamo "inteligencia literaria" es aproximadamente la siguiente: Montaigne, los moralistas del XVII y del XVIII, Johnson, Goethe, el romanticismo alemán, Sainte-Beuve, los ensayista ingleses del XIX y del XX, los críticos franceses del XIX, Gundolf, Proust" (N.E.II, p. 204/198). Es un ejemplo de estilo y de cómo citar, ejemplo que siguió, por lo demás: "O se cita como Montaigne y Burton, o no se cita" (N.E.II, p. 120/119).

Hace además una reflexión sobre el catolicismo y escepticismo de Montaigne, donde la fe profunda se mezcla con cierto naturalismo escéptico, que él mismo comparte:

Tanto después como antes de Cristo hay paganismo de precursores y paganismo de adversarios. El paganismo de Montaigne es paganismo de fauno bautizado. Su catolicismo es auténtico, pero no de cepa teológica o mística, sino social y popular. Catolicismo de viejo país católico, donde la fe profunda se combina con cierto naturalismo escéptico. Montaigne no es la flor de una vida, sino de una civilización católica (E.I, p. 278/226).

Su valoración del escepticismo es tal que incluso llega a afirmar que: "Escéptico o católico: lo demás se pudre con el tiempo" (E.I, p. 149) y "El escéptico es un filósofo que no ha tenido tiempo de volverse cristiano" (E.I, p. 379).

Para él: "El escepticismo es la ascética vela de armas para la cruzada" (E.II, p. 314); el verdadero escéptico no se ríe del misterio (cristiano), sino de cómo el tonto pretende descifrarlo: "El escepticismo no es irrisión del misterio, sino de las recetas con que el tonto pretende descifrarlo" (E.II, p. 169). Quizá, para él, sólo quedan el escéptico y el cristiano como baluartes para salvar al hombre de las demencias progresistas: "La división es radical entre los que acechan una consumación terrestre de la historia y los que aguardan una conclusión abrupta a su prolongación empírica. La raza de los primeros cae en un ciclo

infernol, donde la exaltación maniática frente al triunfo apocalíptico alterna con la depresión melancólica ante el fracaso rutinario. Los segundos, en cambio, contemplan la mediocridad inalterable de la existencia humana con resignación cristiana o con escéptica ironía. Entre, cristianos y escépticos existe un pacto para salvar al hombre de las demencias progresistas” (E.I, p. 414).

Porque en el fondo para Gómez Dávila el escepticismo es cristiano, en cuanto nos enseña humildad: “El escepticismo es la humildad de la inteligencia” (E.I, p. 138) y en su carácter aséptico nos libra de la idolatría: “Sólo el escepticismo estorba la incesante entronización de ídolos” (N.E.I, p. 72), pues “El auténtico escepticismo espera sereno sin erigir ídolos subrepticios” (E.I, p. 149); pero más importante aún: “Entre el escepticismo y la fe hay ciertas connivencias: ambos minan la presunción humana” (S.E., p. 43), para él es claro, entonces, que “Entre el escepticismo y la fe no hay conflicto sino un pacto contra la impostura” (N.E.II, p. 81), porque “El escepticismo no mutila la fe, la poda” (N. E.I, 71) y “En el océano de la fe se pesca con una red de dudas” (N.E.I, p. 75). Por su parte “La apologética debe mezclar escepticismo y poesía. Escepticismo para estrangular ídolos, poesía para seducir almas” (E.I, p. 275), así lo hace Newman: “En la filosofía de Newman se explicita la apologética escondida en los pliegues del escepticismo de Hume” (E.I, p. 309). Y se podría concluir que “La convicción que no se apoye sobre un pilotaje escéptico se hunde” (E.I, p. 157).

En este orden de ideas, y para profundizar su visión de Montaigne, es importante describir la relación entre paganismo y cristianismo, pues la idea del pagano cristiano es bastante recurrente en Gómez Dávila y lo hermana con el Señor de Montaña, ya que él, al igual que éste, es un pagano que cree en Cristo: “Más que cristiano quizás soy un pagano que cree en Cristo” (E.I, p. 316). Desde su perspectiva: “El paganismo es el otro antiguo testamento de la iglesia” (E.I, p. 206), “Sólo es católico cabal el que edifica la catedral de su alma sobre criptas paganas” (E.I, p. 161) y “(...) Paganismo y cristianismo se hermanan en la conciencia común de una sierva condición humana”; por lo cual “Nunca se hable de paganismo con respecto a la era moderna. Creer en la soberanía del hombre es el rasgo característico

del moderno, mientras que el pagano se sintió esclavo de mil soberanías divinas. Ni siquiera el orgullo estoico se proclamó dueño del destino” (E.II, p. 33). Para Gómez Dávila es claro que el catolicismo tiene su raíz en el paganismo, es más, éste es completado con la confianza en Dios, añadiéndole una dimensión más profunda: “El cristianismo completa al paganismo agregándole el temor a lo divino la confianza en Dios” (N.E.II, p. 203). Así se podría agregar que “El catolicismo languidece cuando rehúsa nutrirse de substancia pagana” (E.I, p. 313) y no hay que olvidar que: “Los paganos, los cismáticos, los herejes, son los arbotantes de la catedral católica” (E.II, p. 53). La relación para él es tan estrecha que llega a afirmar: “A los dioses paganos sólo se logra consagrar altares auténticos en la cripta de la catedral romana” (E.II, p. 385) y, luego, remacha: “Cuando el historiador descubre que en un santo cristiano se escondió un dios pagano, todos dejan de creer en el santo. Yo comienzo a creer en el dios” (E.II, p 75).

Por otro lado, pone en el fiel de la balanza a dos autores admirados por él: Montaigne y Pascal, y considera que ambos luchan por el mismo objetivo: ¿la defensa de la fe?, aunque con armas distintas: "Pascal y Montaigne, ¿adversarios? Simples rivales, como armas distintas del mismo ejército" (N.E.I, p. 15/18).

Pero donde mejor podemos ver su admiración por el Bordolés es en su biblioteca, donde hay una magnífica colección de libros de y sobre Montaigne. En la siguiente tabla se detalla esta información.

Tabla 2-1. Libros en la biblioteca de Gómez Dávila de Montaigne y sobre Montaigne

Autor/año	Título de la Obra	Edición	Descripción física	Número topográfico
Bonnefon, Paul (1898)	Montaigne et ses amis: La Boétie, Charron, M. de Gournay / Paul Bonnefon	Nouvelle édition. Editorial: Paris: Librairie Armand Colin	2 v. ; 19 cm.	848.9 B65m
Montaigne, Michel Eyquem (1893)	Montaigne: l'homme et l'oeuvre / Paul Bonnefon	Editorial: Bordeaux: G. Gounouillhou, Éditeur; Paris: J. Rouam Éditeurs	502 p., [1] h. pleg: il., facsimiles, retratos; 23 cm	928.44 M65m2
Montaigne, Michel Eyquem de/André Gide (1939)	Les pages immortelles de Montaigne / Michel Eyquem de Montaigne; choisies et expliquées, par André Gide	Editorial: Paris : Éditions Correa	234 p. ; 18 cm	844.31 P14
Merlant, Joachim (1914)	De Montaigne à Vauvenargues: essais su la vie interiere et la culture du moi	Editorial: Paris : Société Francaise d'imprimerie et la Librairie	420 p. ; 22 cm	914.4 M37d
Montaigne, Michel Eyquem de (1924 - 1929)	Oeuvres completes de Michel de Montaigne / étude, commentaires et notes par le Dr. A. Armaingaud	Editorial: Paris: Louis Conard, Libraire- Éditeur	8 v. ; 18cm	848.3 M65o
Montaigne, Michel Eyquem de (1906 - 1933)	Les essais de Montaigne: publiés d'après l'exemplaire de Bordeaux, avec les variantes manuscrites & les leçons des plus anciennes impressions, des	Editorial: Bordeaux: Imprimerie nouvelle F. Pech	5 v. : facsimiles; 29 cm	844.31 M65e220

	notes, des notices et un lexique / par Fortunat Strowski, sous les auspices de la Commission des archives municipales			
Montaigne, Michel Eyquem de (1834)	Essais / Michel Seigneur de Montaigne	Editorial:[Parí s]: Les Livres de Louis Jou	3 v.: il.; 33 cm	844.31 M65e23
Montaigne, Michel Eyquem de (1893)	Montaigne : l'homme et l'oeuvre / Paul Bonnefon.Editorial:Bordeaux : G. Gounouillhou	Éditeur; Paris: J. Rouam Éditeurs	502 p., [1] h. pleg.: il., facsimiles, retratos; 23 cm	928.44 M65m2
Plattard, Jean (1933)	Montaigne et son temps / Jean Plattard	Editorial: Paris: Boivin & Cie, Éditeurs	297 p.; 23 cm	144 P51m
Seillière, Ernest Antoine Aimé Léon, Barón (1938)	Le naturisme de Montaigne et autres essais / Ernest Seillière	Editorial: Paris: Éditions de la Nouvelle Révue Critique	282 p. ; 19 cm	844.31 S34n
Tavera, Francois (1932)	Le problème humain : l'idée d'humanité dans Montaigne / Francois Tavera	Editorial: Paris: Librairie Ancienne Honore Champion	332 p. ; 23 cm	194 T19p
Thibaudet, Albert (1963)	Montaigne / Albert Thibaudet ; texte établi par Floyd Gray d'après les notes manuscrites	Editorial: París: Gallimard	571 p. ; 21 cm	921.44 M65t
Charron, Pierre (1836)	De la sagesse: trois livres / par Pierre Charron	Edición:Nouv elle édition.Editori al:Paris : Chez Lefèvre Libraire	xxvi, 752 p. ; 22 cm	170 C41d



Efectivamente Nicolás Gómez Dávila, al igual que Núñez, es un lector de Montaigne, inserto en la gran tradición hispánica de lectores de Montaigne, desde Quevedo hasta hoy. Aún está por ver cuál es la influencia concreta del escepticismo Montaigniano en la obra del autor bogotano.

### 3. Capítulo 3: texturas escépticas Montaignianas en Notas

*Juxta hanc nos fieri superlucentem oramus caliginem, et per invisibilitatem et ignorantiam videre et cognoscere ipsum super Deum et scientiam.*  
Pseudo Dionisio Areopagita (Juan Escoto Erígena)

*Quia minus scit hoc, quod se scire putat, quam id, quod se scit ignorare...  
Quicumque se putat aliquid scire, cum nihil sciri possit, amens mihi videtur... Sit  
igitur deus, ab oculis omnium sapientum mundi absconditus, in saecula  
benedictus.*  
Nicolás de Cusa

*For at the first time when thou dost it, thou findest but a darkness; and as it were  
a cloud of unknowing, thou knowest not what, saving that thou feelest in thy will a  
naked intent unto God. His darkness and this cloud is, howsoever thou dost,  
betwixt thee and thy God, and letteth thee that thou mayest neither see Him clearly  
by light of understanding in thy reason, nor feel Him in sweetness of love in thine  
affection. And therefore shape thee to bide in this darkness as long as thou mayest,  
evermore crying after Him that thou lovest. For if ever thou shalt feel Him or see  
Him, as it may be here, it behoveth always to be in this cloud in this darkness.*  
Anónimo, The Cloud of unknowing<sup>19</sup>

*O Stulti & impij, qui posthabentes dona Spiritus Sancti, laboratis, vt à perfidis  
Philosophis, & errorum magistris discatis ea, quæ à Christo & Spiritu Sancto  
suscipere deberetis. An putabitis vos posse ex Socratis ignorantia haurire  
scientia(m) ? ex Anaxagoræ tenebris luce(n)? ex Democriti puteo virtutem ? ex  
Empedoclis insania prudentiam ? ex Diogenis dolio pietatem ? ex Carneadis  
Archésilai stupore sensum ? ex impio Aristotele, & perfido Averroe sapientiam ?  
& Platonicorum superstitione fidem ? erratis admodu(m) valdè , & decipiemini ab  
his, qui fuerunt decepti*  
Agrippa von Nettesheim

*L'esprit humain n'est capable, que de choses mediocres, & tempérées à son  
modelle : les extremitez l'estonne & l'esblouissent. Comme la matiere*

---

<sup>19</sup> When I first begin to reach out to you, my God,/ all that I find is a darkness,/ a sort of cloud of unknowing;/ I cannot tell what it is,/ except I experience in my will/ a simple reaching out to you, Lord God./ This darkness is always between me and my God,/no matter what I do,/ and it prevents me from seeing you clearly/ by the light of understanding in my reason,/ and from experiencing you in sweetness of love in my affection./ So help me to rest in this darkness/ as long as I can,/ always crying out after you, whom I love/ For if I am to experience you/ or to see you at all, in so far as this is possible here,/ It must always be in this cloud/ and in this darkness (Robertson, 1997).

*premiere est incognoissable à faute d'estre, aussi Dieu est incognoissable à force d'estre. La beauté, netteté, clarté, sont moyens propres à se bien gaire voir : Mais la trop grande & esclatante du foleil empesche de le bien voir. C'est ce qu'enfeignent ces tant grands personages, disant que Dieu habite, voire est vne lumiere inaccessible, vn estre infiny, vne presence imperceptible.*

Pierre Charron

En este capítulo se hará: en primer lugar, una radiografía de la variación interpretativa en relación con el escepticismo de Montaigne; en segundo lugar, una tentativa de unificación de dichas variaciones –con la interpretación del profesor Brahami como referente heurístico–, a partir de los contornos más generales presentes en el escepticismo del bordolés y que aquí se denominan texturas escépticas; y, en tercer lugar, una identificación de estas texturas en la obra *Notas* de Nicolás Gómez Dávila, que para el autor es un texto escéptico de corte montaigniano.

## 1. Radiografía de la variación interpretativa en relación con el escepticismo de Montaigne

### 1.1. Entre escepticismo ocasional y escepticismo limitado

Algunos autores relativizan la posición escéptica de Montaigne o la niegan de tajo. Para empezar, la interpretación de Pierre Villey en su obra *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (Villey, 1908) pondría en entredicho la consistencia escéptica de la postura montaigniana en *Los Ensayos*. Según este autor, en la primera mitad del siglo XVI se dieron las condiciones para que hubiese una recepción de la moral pagana: hacia 1550 nos encontramos con la influencia del misticismo platónico, el cual por su idealismo se acoplaba bastante bien con la doctrina cristiana; de esta influencia surgieron algunos poemas, principalmente por el éxito que habían tenido las traducciones de Bembo y de León Hebreo. Sin embargo, el platonismo en Francia no fue más que un vago reflejo del gran platonismo cultivado en Florencia. El epicureísmo, que ya había tenido en Lorenzo Valla un expositor, se extendió por Francia hacia 1560; aunque, por su ateísmo y materialismo, no tuvo posibilidad de acoplarse bien al pensamiento cristiano. Fue duramente atacado por protestantes como Gentillet, Duplessis-Mornay, Patard y La Noue,

únicamente a través de los cuales se tiene noticia de su influencia: no fructificó en obras literarias. Cosa muy diferente pasó con el estoicismo el cual por sus características: defensa de la virtud y creencia en la providencia, se adaptó muy bien a la metafísica cristiana. Esta vinculación se desarrollará con du Vair, pero alcanzará su máxima expresión, al final de siglo, en el neo-estoicismo cristiano de Justo Lipsio o del brocense (y de Quevedo, a comienzos del siguiente siglo).

En este contexto, Montaigne hará su aporte más original: en lugar de hacer una exposición de los sistemas filosóficos antiguos, tomará de éstos el racionalismo, sometiendo a examen las verdades morales, resultando de este ejercicio un “*éclectisme très personnel*”; pero lo suficientemente aclimatado por la tradición y la costumbre, como para no caer en una singularidad individual: entre lo nuevo y lo viejo. Montaigne sería el equivalente en moral de lo que hará Descartes en metafísica: la aplicación metódica de la racionalidad a la vida moral. Así, realizará una adaptación de la moral antigua a la vida moderna, penetrándola hasta el tuétano de las enseñanzas de los filósofos antiguos. La suya, en resumen, será una moral del libre examen. Su originalidad residirá en esta aplicación del racionalismo a la vida moral y en no aferrarse a ninguna escuela: “*Sa morale, un moment stoïcienne, peut-être aussi un moment pyrrhonienne, en fin de compte lorsqu’elle aura atteint son plein développement ne sera plus ni stoïcienne, ni épicurienne, ni pyrrhonienne, elle sera sienne*” (Villey, 1908).

Ahora bien, esta lectura ecléctica se fundamenta en la tesis central de la interpretación de Villey: la lectura cronológica de *Los Ensayos*. Según él, el pensamiento montaigniano tiene tres etapas: una primera etapa estoica después de 1572; en parte por el influjo de La Boétie. Luego, vendría durante 1576 la “*crise sceptique*”, si se acepta que los capítulos escépticos son de esta época, o si se tiene en cuenta que al final de 1576 mandó a acuñar la moneda pirroniana<sup>20</sup>. Esta corta crisis escéptica estaría determinada por la lectura de los

---

<sup>20</sup> Se trata del medallón que Montaigne mandó a grabar con una balanza en equilibrio y con su lema: *Que sais-je?*

textos de Sexto Empírico<sup>21</sup>, autor poco leído durante la Edad Media, hasta la primera publicación latina de su obra en 1562. Se conocen sólo dos manuscritos medievales latinos de las *Hipotiposis Pirrónicas* antes de esta fecha, uno en la Biblioteca Nacional de París, fondos Latinos, manuscrito 14700 (olim St. Victoris 32), en los folios 83 a 132, y el otro, en la Biblioteca Nacional de Madrid, con la signatura 10112. Sobre el primero, dice Mutschmann (1912)

Quam e libro ab archetypo<sup>22</sup> nostro diverso factam esse e variis quas praebet lectionibus elucet neque dubium esse potest, quin ex Graeco statim in Latinum sermonem conversa sit. Nam codex ille miscellaneus saeculo XIV in (...) summa cum arte exaratus, membranaceus, forma maxima (34 x 22cm), binas in singulis paginis columnas praebens, inter alia scripta philosopha in fol. 229 sq. continet Vitam Aristotelis, quae secundum Valentinum Rose editorem (...) “*ex graeca utraque (scil. vita) dedita confusaque opera conflata est ab interprete anonymo saeculo quidem XIII*”. Atque haec quidem vita in aliis quoque codicibus extat, Translatio autem nostra, ni fallor, in hoc solo libro servata est, ubi sub titulo “Pirronie informationes” latens Aristotelique perperam adscripta viros doctos diu effugit, donec a Carolo Jourdain ad lucem protrahata est (Excursions philosophiques et historiques à travers le moyen-âge, Lutetiae, 1888, p. 221 sqq.). Et expressit ea totum opus omissis tantum duobus locis: p. 51, 11-26, ubi interpretem Timonis versus difficiles sane hac spinosos non intellexisse verisimile est, et p. 145, 3-160, 20. Dubitari quidem potest, utrum hanc partem futtili argumentationem et crebris iterationibus molestam quasi supervacaneam ipse interpretes an is demum qui nostrum codicem exaravit, transsiluerit. E quidem crediderim interpretem, ut pote qui tanta fide singula verba vertisset, omnia quae posset reddidisse, scribam autem, qui iam in extremis quae hunc locum antecurrunt paginis miro modo somniavit ad finem operis fetinavisse. Quot ei imprimis animadvertendum duco qui aliquando secunda fortuna aliud Translationis exemplar invenerit.

<sup>21</sup> Los ensayos escépticos, escritos en esta época, serían enriquecidos posteriormente con textos de Diógenes Laercio, Cicerón, Agrippa, Sánchez, et alteri. Véanse para Laercio Pp. 115 - 117, para Cicerón Pp. 98 - 104, para Agrippa Pp. 61 - 62, y para Sánchez Pp. 209 - 210.

<sup>22</sup> Se refiere al supuesto códice “G”, del cual derivarían los cinco códices griegos: el “M”=Monac. Gr. 493 est codex miscellaneus in primis 58 foliis Sexti *ὑποτιπώσεις* continens, in carta Italica s. XIV exeunte haud ineleganter, sed festinante manu exaratus, formae quartae (29 x 21,5cm); el “L”=Laur. 81,11 omnia Sexti opera continent, fol.345, chartaceus, formae quartae (28 x 20,5), binas in singulis paginis exhibet columnas, scriptus a. 1465 a Thoma Prodromita.; y la familia “E”-“A”-“B”, “E”= Parisinus 1964 omnia Sexti opera et *διαλέξεις* quae vocantur usque ad verbum *ποιέοντι* continet, fol. 279, chartaceus, formae quartae (27 x 20 cm), binas in singulis paginis exhibet columnas, s, XV ex.; “A”= Parisinus 1963 omnia Sexti opera et *διαλέξεις* usque ad verbum *ἐπειὸν* continet, fol.327, chartaceus, formae quartae (33 x 22 cm) a. 1534 a Nicolao Sophiano Venetiis exaratus; y “B”= Berol. Phill. 1518, codicis A, quem ambitu specie fide fere adaequat, plane gemellus, fol. 330, chartaceus, formae quartae (32 x 23,5 cm) a. 1542 a Camillo Bartolomeo de Zanettis Brixiano Venetiis scriptus.

El segundo manuscrito es, también, una miscelánea de diferentes textos, fechados probablemente entre 1301 y 1400, se intitula, *Pyrroniarum informationum liber primus* (h. 1-30). *Perspectiva fratris Rogerii Bacum* (h. 35-70v). *Nova compositio astrolabii* (h. 71-75v). *Campanus Astrolabium demonstratum* (h. 78-84v). *Campanus de Quadrante* (h. 84v-86). *Expositio super canones astronomicae* (h. 87-100). *Summulae* (h. 101-131v). El primero, que es el de nuestro interés, es atribuido a Aulo Gelio, como un extracto del capítulo XII de Las noches Áticas. En la primera hoja de guarda se lee: Ex lib ° (difícil lectura) Epicteti philosophi ad Adrianum ex scriptis Zenonis et Chrysippi. Visa autem quas phantasias philosophi appellant...En la siguiente página, en el verso se lee: A. Gellius noctium atticarum Lib XII. Quos Pirrhonis philosophus vocamus (...). El texto de A. Gelio continúa en h. 34 y acaba en h. 34v.: epistola brevitatis elegantissimi filum tenuissimum. (Cfr. Descripción del manuscrito de la Biblioteca Nacional de España). Según Popkin (1983), siguiendo a O.P. Kristeller, este texto es una traducción de las *Hipotiposis pirrónicas*, siendo el mismo quien lo descubriese en 1955. Adicionalmente, cabe destacar dos manuscritos renacentistas, traducidos al latín, de Sexto, uno del *Adversus Mathematicos*, hecha por J Laurencio, que se encuentra en el Vaticano, signatura 2990, en los folios 276-381; y el otro, de las *Hipotiposis* y fragmentos del *Adversus Mathematicos*, hecho por P. De Montagnana, que se encuentra en la Biblioteca Nazionale Marciana, de Venecia, signatura 267 (3460), folios 1-57.

Ahora bien, probablemente Montaigne leyó a Sexto en la traducción de Henricus Stephanus: *Sexti Philosophi Pyrrhoniatarum hypotypōseōn libri 3, quibus in tres philosophiae partes seuerissimè inquiritur. Libri magno ingenii acumine scripti, uariáque doctrina referti Graecè nunquam, Latinè nunc primùm editi, interprete Henrico Stephano*; o en la edición grecolatina de Gentian Hervet de 1569: *Sexti Empirici ... Aduersus mathematicos: hoc est, aduersus eos qui profitentur disciplinas : opus eruditissimum, complectens vniuersam Pyrrhonorum acutissimorum philosophorum disputandi de quibuslibet disciplinis & artibus rationem, Graecè nunquam, latinè nunc primùm editum / Gentiano Herueto Aurelio interprete ; Eiusdem Sexti Pyrrhoniatarum hypotyposeon libri*

*tres ... latine nunc primùm editi, interprete Henrico Stephano ; Accessit & Pyrrhonis vita, ex Diogene Laërtio... ; Item, Claudij Galeni ... contra Academicos & Pyrrhonios, D. Erasmo Roterodamo interprete.* Sin embargo, si se tiene en cuenta que la traducción de 1569 incluye una traslación de *Aduersus mathematicos* de Gentian Hervet, y que Villey (1908) no encuentra ninguna referencia de esta obra *Los Ensayos*, ve más probable que haya usado la edición de 1562.

Montaigne no vuelve a hacer ninguna referencia sobre Sexto Empírico, después de la publicación de *Los Ensayos* de 1580, donde hace una “Pleine adhésion à la philosophie pyrrhonienne dont Sextus était, à ses yeux, le représentat... Il a appelé la secte des sceptiques « le plus sage parti des philosophes »”. Así se tiene que la mayoría de las citas de la *hypotypōseōn* de Sexto se encuentra en la *Apología*, donde la cita alrededor de treinta veces; y los pasajes de 1595, que se le atribuyen a Sexto, en realidad son entresacados de Diógenes y de Cicerón.

Por último, superado el estoicismo y la crisis escéptica, principalmente por la lectura de Plutarco<sup>23</sup>, se da a la construcción de una filosofía asaz personal, que sería una especie de epicureísmo *sui generis*. Es interesante resaltar que, en primer lugar, él no conocería la doctrina epicúrea por Diógenes Laercio, sino, más bien, por el poema de Lucrecio y el tratado de Cicerón *Sobre los bienes y los males*. Y, en segundo lugar, que leyó a Plutarco

---

<sup>23</sup> Es interesante la interpretación que hace Borges (2003) de la relación entre Montaigne y Plutarco: “Michel Eyquem, señor de Montaigne, leía (releía) en su biblioteca las obras menores de Plutarco, vertidas al francés por Amyot (...) No fingiremos haber recuperado increíblemente la hora de la noche, del día o del indistinto crepúsculo; bástenos conjeturar que en aquel momento releía el tratado en que se declara que a los tigres los excita el son del tambor y a los toros el color rojo. Al volver la hoja, su memoria le adelantó la continuación; la había leído muchas veces, y nada tal vez le importaba menos que el influjo de un color o un sonido sobre los animales. A esta comprobación trivial se agregaría otra, que le causó una leve sorpresa; le gustaba leer y seguir leyendo esas cosas no interesantes. Estas cosas me agradan, reflexionó, porque las escribe Plutarco. Montaigne había comprendido que el griego no era sólo un maestro y una doctrina, sino una entonación individual a la que se había acostumbrado, un hombre y su diálogo. Desde aquel instante en que percibió que entre alguien y un libro puede existir una relación de amistad, Montaigne ya era el autor de una obra entrañable. Lo demás está en las enciclopedias. En 1580 aparecieron los *Essais*, el primer libro que deliberadamente busca lo que Plutarco halló en otro país, mediante otra lengua, al cabo de siglos de muerte: el afecto de un hombre desconocido”.

en la traducción de Amyot, ya que si bien es probable que haya tenido una traducción latina, editada en 1560, en Basilea, es claro que hacía uso de la traducción francesa: *Les Vies des hommes illustres, grecs et romains, comparées l'une avec l'autre, par Plutarque de Chaeronée, translattées premièrement de grec en français par maistre Jaques Amyot,...* de 1559, con una segunda edición, con mínimos cambios, de 1565 «*et depuis en ceste seconde édition reveües et corrigées... par le mesme translateur*», y después una tercera que repite la segunda, sin mayores cambios. No se sabe a ciencia cierta cuál de estas ediciones usó, no obstante, Villey demuestra que respecto a *Les oeuvres morales* utiliza la de 1572. El nombre de Plutarco aparece 68 veces en *Los Ensayos*, y no repara en elogios a él y al mismísimo Amyot, de quien dice:

Entre todos nuestros escritores otorgo la palma, y creo que con razón, a Santiago Amyot, no sólo por el candor y pureza de su dicción, cualidades en que sobrepasa a todos los demás, ni por la constancia que puso en un trabajo tan dilatado, ni por la profundidad de su saber, merced al cual le fue posible interpretar felizmente un autor tan espinoso y de difícil trabajo; pues dígaseme lo que quiera, aunque yo no sé griego, veo en las traducciones de Amyot un sentido tan unido y constante, que, una de dos, o penetró de veras las ideas del autor, o merced a un comercio prolongado logró introducir en su alma una idea general de Plutarco; y nada le achacó que lo desmienta ni le contradiga. Mas por cima de todo estimo yo en nuestro autor el haber sabido escoger un libro tan excelente y tan útil para con él hacer a su país valioso presente. Nosotros, pobres ignorantes, estábamos perdidos si este libro no nos hubiera sacado del cenagal en que yacíamos; gracias a él osamos hoy hablar y escribir; las damas son capaces de adoctrinar a los maestros, es nuestro breviario (Montaigne M. , 1912).

En la siguiente tabla se encuentran las veces que se referencia a Plutarco en *Los Ensayos*:

	<b><u>1580</u></b>	<b><u>1588</u></b>	<b><u>1595</u></b>	<b><u>Total</u></b>
<i>Les oeuvres morales</i>	120	123	15	<b>258</b>
<i>Les Vies des hommes illustres</i>	86	46	8	<b>14</b>
<hr/>				
Total	<b>206</b>	<b>169</b>	<b>23</b>	<b>398</b>

Tabla 3-1. Apariciones de Plutarco en los Ensayos. Fuente: Villey, 1908



Desde la perspectiva evolutiva de Villey, el escepticismo de nuestro autor sería circunstancial, sólo un período de crisis. Pero más radical aún, afirmó que no era un verdadero escéptico o, más bien, que fue escéptico sólo en apariencia, incluso ante sus propios ojos, engañándose al creerlo de sí mismo en algún momento. Es más, lo que nos haría pensar que es tal, es lo que *supra* aquél denominó la característica fundamental de la moral de Montaigne: el libre examen, ya que él, al tratar de mantener la autonomía del juicio, y desterrar todo prejuicio, llegaría al punto de casi sumergirse en el océano del pirronismo, pero sin llegar a hacerlo nunca. Por lo tanto, para él, Montaigne no estaría sumido en una incertidumbre incesante, sin que su juicio pudiese hallar un *punctum solidum et fixum*:

Montaigne n'est pourtant pas un véritable sceptique ; il ne flotte pas incessamment dans une incertitude infinie, sans que jamais son jugement puisse rencontrer un point solide où se fixer. Il s'est cru sceptique un moment, et un moment il l'a été dans la mesure où nous sommes ce que nous croyons être quand nous nous trompons sur nous-mêmes. Cela n'a pas duré. Ce qui a duré chez lui et ce qui a fait croire à son scepticisme, c'est une grande circonspection dans le jugement et une extrême prudence à se défendre des préjugés qui envahissent à pleins bords l'esprit de l'homme, du seul fait qu'il appartient à une époque, à un milieu, qu'il est pris dans un engrenage d'habitudes et d'idées. Montaigne est soucieux sans cesse de vider son cerveau de ces préjugés-là ; le vase ne lui paraît jamais assez net, il y revient toujours, il poursuit les moindres taches avec un scrupule jaloux et se tient constamment en éveil contre le flot toujours assaillant. De tous les hommes de son temps, Montaigne est celui qui a eu au plus haut degré le sentiment de la relativité de nos jugements : à certains moments, il l'a eu jusqu'à l'obsession, jusqu'à perdre pied et à se croire emporté dans l'océan du pyrrhonisme (Villey, 1908).

Esta negación del escepticismo de Montaigne se basa, como muy bien lo expresa Raga (2011), en el argumento de que una postura escéptica radical es invivable, argumento que retomarán algunos críticos contemporáneos del supuesto escepticismo de Montaigne:

Tales críticas han vuelto con fuerza en los últimos tiempos y, al hilo de un debate iniciado por el estudioso del escepticismo antiguo Myles Burnyeat, quien volvió sobre la afirmación de que el escepticismo es invivable (...), diversos teóricos se han volcado sobre los problemas morales y políticos del *skepsis* antigua. Annas (...) y Nussbaum (...), entre otras, han señalado que el escepticismo quizás

sea posible teóricamente, pero no deja de ser inmoral (...). Sin embargo (...) tales críticas hacen eco de otras mucho más venerables, emitidas directamente contra los escépticos de tiempos antiguos y a la que éstos, con Sexto Empírico a la cabeza, trataron de responder (Raga, 2016).

Entonces, sin llegar a proponer un escepticismo ocasional, como lo hace Villey, algunos aceptan que el señor de la Montaña es escéptico, pero con restricciones; luego, el escepticismo del bordelés podría ser consecuente, aunque insincero, como lo afirmara, por ejemplo, Levi-Strauss, para quien el escepticismo de Montaigne es “integral al tiempo que categóricamente invivible y que, por eso mismo, aboga por una insinceridad intelectual del pensador francés que permitiera dotar de sentido a la vida”; o inconsecuente e incompleto, como lo afirmara, por ejemplo, Limbrick, quien “defiende la necesidad de una vida basada, al menos, en la probabilidad, abogando por un conocimiento Montañiano del Yo, en contraste con un escepticismo *sui generis* sobre el conocimiento del mundo externo”; o en todo caso, sería un escepticismo limitado: “dentro de estas corrientes interpretativas dominantes se han señalado tales límites en el ámbito de la moral y en el conocimiento del propio Yo, tema central de Michel de Montaigne en los *Essais*” (Raga, 2011).

## 1.2. Debate entre continuistas y rupturistas

Por otra parte, algunos afirman el carácter radicalmente escéptico del Señor de Montaña. Este grupo se divide en dos: los continuistas, que ven a Montaigne como un restaurador del escepticismo antiguo (con sus particularidades), principalmente de corte pirrónico, tal como aparece en las obras de Sexto Empírico; y los rupturistas, que ven en éste a un completo innovador, que cortó sus vínculos con la tradición escéptica antigua y cuyo escepticismo debe ser interpretado en sí mismo, puesto que inaugura una nueva forma de *Skepsis*, irreductible a la clásica; éstos últimos, a su vez, se dividen en irracionalistas fideístas cristianos y racionalistas no fideístas.

La idea de que Montaigne es un escéptico radical pirrónico, es de vieja data. En el diálogo que sostuvo Blaise Pascal con La Maistre de Sacy<sup>24</sup>, probablemente en enero de 1655, y que fue redactado<sup>25</sup> por Fontaine, secretario de éste, aquél lo denomina un “pur pyrrhonien”<sup>26</sup>, pero de un pirronismo particular, un pirrónico católico fideísta<sup>27</sup>. Para él,

---

<sup>24</sup> *La Conversación* fue publicada en 1728 por P. Desmolets. Condorcet y, más tarde, Bossut, lo publicarán como un artículo de *Los Pensamientos*, con algunas supresiones. Saint-Beuve y Victor Cousin denunciarán esta falta, Saint-Beuve restituirá, en parte, los lugares suprimidos o alterados. *La Conversación* no se volverá a editar de manera completa hasta la edición de Faugère y la de Huvet. La primera, siguiendo el texto publicado en *Las Memorias* de Fontaine; y la segunda, siguiendo el texto publicado por Desmolets y copiado según la primera redacción de Fontaine (Cfr. Pascal, 1875).

<sup>25</sup> Algunos se han preguntado cómo un texto redactado por un tercero pudo preservar tan fielmente el pensamiento y estilo de Pascal. Para responder a esta pregunta se han formulado diversas hipótesis: Sainte-Beuve propondrá que no fue Fontaine quien lo redactó, sino el mismo La Maistre; Guyau cree que ni Fontaine, ni La Maistre, ni ninguno de los señores de Port-Royal serían capaces de reproducir con tanta vivacidad el pensamiento de Pascal, por lo cual propone que fue él mismo quien redactó los textos. Como es bien sabido por Nicole y por Havet, Pascal tenía la costumbre de escribir sus discursos filosóficos dictados en Port-Royal; así, Fontaine tomaría el material preparatorio de Pascal e intercalaría las respuestas de M. de Sacy entre las notas dejadas por éste (Cfr. Pascal, 1875).

<sup>26</sup> Para profundizar sobre la influencia de Pascal en la visión de Montaigne como un fideísta escéptico puede leerse Raga: ¿Montaigne Escéptico? La influencia de Pascal en nuestra comprensión de Los Ensayos. *In press.*

<sup>27</sup> Es bastante interesante esta relación entre cristianismo y escepticismo, de la cual Montaigne es uno de los principales exponentes. Pierre Bayle en su *Dictionnaire historique et critique, tome II, II partie P – Z*, en la entrada sobre Pirrón, después de definir el pirronismo como “L’art de disputer sur toutes choses, sans prendre jamais d’autre parti que de sus pendre son jugement”, declara, teniendo en cuenta esta definición, que con razón es detestado por las escuelas de teología, en las cuales ha querido tomar nuevas fuerzas, que él juzga como meras quimeras, sin embargo, podría usarse para obligar al hombre -al reconocer las tinieblas en las que se halla envuelto-, a implorar socorro divino y a someterse a la autoridad de la fe. Así, citará como un ejemplo de este maridaje problemático, que él mismo criticará, a La Mothe le Vayer, quien considera al pirronismo como la secta menos contraria al cristianismo: « *le Parti le moins contraire au Christianisme, & celui qui peut recevoir le plus docilement les mysteres de notre Religion. Il confirme son sentiment par quelques raisons, après quoi il parle ainsi : Ce n’est donc pas sans sujet que nous croyons le Systeme Sceptique, fondé sur une naïve reconnaissance de l’ignorance humaine, le moins contraire de tous à nostre creance, & le plus approprié à recevoir les lumieres surnaturelles de la Foi Nous ne disons en cela que ce qui est conforme à la meilleure Theologie, pus que celle de Saint Denys n’enseigne rien plus expressément que la foiblesse de nostre esprit, & son ignorance à l’égara sur tout des choses divines. C’est ainsi que ce grand Docteur explique ce que Dieu mesme a prononcé para la bouche de ses Prophetes, qui a establi la retraite dans les tenebres. Car cela estant, nous ne sçaurions nous approcher de luy, que nous n’entrions dans ces mysterieuses tenebres, d’où nous tirons cette importante leçon, qu’il ne se peut connoistre qu’obscurament, couvert d’enigmes ou de nuages, & selon que dit l’eschole, en l’ignorant. Mais comme ceux qui ont fait de tout tems profession d’humilité, & d’ignorance, s’acommodent bien mieux que les autres avec ces tenebres spirituelles : Les dogmatiques au contraire, qui n’ont jamais eu de plus forte apprehension que celle de faire paroistre qu’ils ignorent quelque chose, s’y perdent incontinent, & leur presomption d’avoir assez de lumiere d’entendement, pour surmonter toute forte d’obscurité, fait qu’ils s’aveuglent d’autant plus qu’ils croyent s’avancer dans des tenebres que notre humanité ne sçavoit penetrer. Quoi qu’il en soit, je trouve que la Sceptique n’est pas d’un petit usage à une ame chrestienne, quand elle luy fait perdre toutes ces opinions magistrales que Saint Paul destest si fort. Il s’est entendu plus exactement & plus fortement sur cela dans un autre Livre.* »

que Montaigne sea católico, no tiene nada de particular; lo interesante es el tenor de su catolicismo, el cual se mezcla con una moral *pagana* con trazos escépticos y epicúreos.

Así, de acuerdo con Pascal, el Sr. de Montaña en su afán de buscar una moral que tome sus principios de la razón, sin la ayuda de la luz de la fe, ante un hombre desprovisto de toda revelación, pone todas las cosas en una duda tan general y universal, que incluso duda de que duda, por lo que cae en un círculo perpetuo y sin reposo de incertidumbre, donde todas las opiniones humanas son insuficientes y toda certeza mundana es risible:

Il met toutes choses dans un doute universel & si général, que ce doute l'emporte soi-même ; c'est à dire, s'il doute : & doutant même de cette dernière proposition, son incertitude roule sur elle même dans un cercle perpetuel & sans repos ; s'opposant également à ceux qui assurent que tout est incertain & à ceux qui assurent que tout ne l'est pas ; parcequ'il ne veut rien assurer. C'est dans ce doute qui doute de soi, & dans cette ignorance qui s'ignore, & qu'il appelle sa maitresse forme, qu'est l'essence de son opinion, qu'il n'a pu exprimer par aucun terme positif : Car, s'il dit qu'il doute, il se trahit, en assurant au moins qu'il doute ; ce qui étant formellement contre son intention, il n'a pû s'expliquer que par interrogation ; de sorte que, ne voulant pas dire Je ne sçais, il dit, Que sçais je ? dont il fait sa devise, en la mettant sous des balances qui pesant les contradictoires, se trouvent dans un parfait équilibre, c'est à dire qu'il est pur pyrrhonien (Desmolets, 1728).

Empero, es con esta duda universal que él combatirá a los herejes de su tiempo, demostrando con la razón la impotencia de ésta misma para hallar la verdad, lo cual allana el camino de la fe: a medida que la certeza de la razón se derrumba, la certeza de la fe se reafirma.

Sin embargo, Pascal verá cierto peligro en la moral *pagana* de Montaigne, pues la encuentra, ciertamente, nociva para aquellos que tienen alguna inclinación a la impiedad y los vicios, principalmente por dos razones, en primer lugar, al tratar la naturaleza humana como necesariamente enferma e irreparable (al no partir esta moral de la fe, la revelación y la gracia), humilla al hombre de tal manera que lo precipita a la desesperanza de poder alcanzar algún verdadero bien y de ahí cae insensiblemente en una extrema cobardía, lo cual termina incubando el vicio de la pereza; y, en segundo lugar, la virtud, tal como la

entenderá Montaigne, a saber, como “*naïve, familiere, plaisante, enjoiée & pour ainsi dire folâtrer*”, ya nada tendrá que ver con la verdadera virtud. La regla de acción será para él, en todo, la comodidad y la tranquilidad, siendo el fin el placer de una ociosidad tranquila, algo intolerable para la severidad de la moral cristiana.

Esta interpretación hizo escuela, en 1760, Jean Henri Samuel Formey, en su obra: *Histoire abrégée de la philosophie*, en el capítulo dedicado a los escépticos modernos mantiene una posición similar (aunque reconoce que este escepticismo nuevo es diferente del antiguo y más peligroso, en cuanto está unido al fanatismo, en términos generales mantiene la idea de que Montaigne es un pirrónico).

Formey dice que el escepticismo nace cuando los libres pensadores rechazan las sectas que se fundan en cosas azarosas. Estos espíritus libres al tratar de huir del dogmatismo caen en el extremo opuesto de la duda universal; aquí está la dificultad: en encontrar el justo medio. Entonces, en lugar de seguir el camino ecléctico, se deslizan en el pesimismo de creer que las capacidades humanas son insuficientes para encontrar la verdad: prejuicio tan peligroso como el que querían derruir.

Este escepticismo, para remediar la incapacidad de la razón humana, imagina una fuerza divina que llena el alma y la ilumina, y la conduce al conocimiento de la verdad. Estos escépticos, con las intenciones más puras y rectas, al tratar de limpiar todas las verdades de la escoria de la falsedad y la herejía, terminan destruyendo la religión. De éstos, unos tenían el propósito de reprimir el orgullo del espíritu humano y de aplacar la audacia de aquellos doctores que quieren hacer pasar aserciones gratuitas por proposiciones irrefutables; otros creían que no había mejor medio para la conversión de los herejes que convencerlos de la debilidad de la razón, los cuales utilizaban el escepticismo para hacer valer la autoridad de la iglesia y de la religión.

No obstante, de acuerdo con Formey, la mayoría de los escépticos, a través de esta doctrina, buscan favorecer la impiedad y destruir la revelación, pues son muy raros los verdaderos escépticos, aquellos espíritus que consideran la debilidad de su propio espíritu

en relación con el espíritu humano en general y que dudan por modestia. Para él, los **restauradores** de la secta escéptica, entre los cuales se encuentra Montaigne, incurrieron en todos los “*sophismes grossieres*” y en las “*subtilités pueriles*” de los pirrónicos antiguos. De éste dice que: «est un des Ecrivains les plus ingénieux, les plus séduisants, & par là même les plus dangereux en fait de Pyrrhinisme. Ses *Essais* sont un Ouvrage immortel » (Formey & Schneider, 1760).

En el siglo XX, un representante de este continuismo es el profesor Richard Popkin, quien en su obra intitulada: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*, publicada en 1979, considera que Montaigne es la figura más importante del resurgimiento del escepticismo pirrónico en el siglo XVI y cuyo pirronismo ayudó a crear la *crise pyrrhonienne* de comienzos del siglo XVII. Según él, pensadores como Montaigne, Merssenne y Gassendi, encontraron en Sexto Empírico los argumentos para hacer frente a los problemas de su época y, aunque no desconoce que fueron influenciados colateralmente por lo que del escepticismo puede saberse, a través de Diogénes Laercio, Cicerón, Galeno, Aulo Gelio, San Agustín *et alteri*, considera que la influencia de Sexto fue determinante. Por otra parte, aunque el escepticismo académico tuvo alguna resonancia, será el pirronismo, tal y como lo presenta Sexto Empírico, el que mayor mella haga, por lo tanto, esta crisis se describe mejor como *pyrrhonienne* que como *academicienne*. Gran parte de los escritores de este período, de acuerdo con Popkin, cuando hablan de esceptico, se refieren a pirrónico, y la gran mayoría son de la opinión sextiana de que los académicos no son verdaderos escépticos, sino domáticos negativos.

Así, siguiendo al profesor Popkin, fue Montaigne en quien más profundamente repercutió la teoría pirrónica de la duda completa y mejor la adaptó a los debates religiosos de su época. A partir del análisis de la *Apologie de Raimond Sebond* trata de rastrear los perfiles escépticos de lo que denomina, siguiendo a Villey (1908), su personal *Crise pyrrhonienne* (aunque hay cierta filiación entre el concepto de crisis de Popkin respecto del de Villey, cabe aclarar, que son cualitativamente diferentes, pues para él Montaigne es un verdadero

escéptico pirroniano y reconoce que el escepticismo de Montaigne es anterior y posterior a la *Apología*).

Este ensayo contiene las tres formas de la crisis escéptica que impactará el siglo XVII. En primer lugar, Montaigne se ocupa de la crisis teológica y se detiene en el problema de la regla de fe. A causa de nuestra incapacidad racional para descubrir o justificar una norma del conocimiento religioso, propone el escepticismo total como la mejor defensa de la regla de fe católica, pues al no poder conocer dicha norma y, ante la incertidumbre que ello genera, lo mejor es acoger la tradición y lo que dice la Iglesia, postura claramente conservadora. En segundo lugar, Montaigne lleva más allá la crisis del humanismo occidental. Esta crisis se caracterizó por la imposibilidad de determinar qué teoría es verdadera, debido a la variedad y relatividad de las opiniones humanas: tanto la diversidad de opiniones del mundo antiguo redivivo, como las de la alteridad cultural del Nuevo Mundo recién descubierto; y, en tercer lugar, la crisis más importante, catalizada por Montaigne, fue la del conocimiento científico aristotélico. En este nivel se puso en tela de juicio la posibilidad misma de un conocimiento verdadero, al cuestionar el sensorial, la mismísima verdad de los primeros principios y hasta el criterio del conocimiento; al reducir el conocimiento a las meras apariencias y al proponer nuestra incapacidad de determinar tanto la existencia, como la naturaleza del mundo exterior.

Según Popkin, el tema predominante de este texto es la defensa de una nueva forma de fideísmo<sup>28</sup>: “ el pirronismo católico”. La particularidad de este pirronismo sería servir como una preparación para la fé, una ascesis para la revelación cristiana. Montaigne se vale de todos los análisis y artilugios sextianos, excepto de la crítica de las inferencias y de los signos, para ello. Partiendo de una antropología pesimista, la mayor parte del texto

---

<sup>28</sup> En este texto se entiende por fideísmo: “un grupo de posibles opiniones que van desde: 1) de una fe ciega que niega a la razón toda capacidad de llegar a la verdad, o de hacerla verosímil, y que fundamenta toda certidumbre en una adherencia completa e incondicional a algunas verdades reveladas o aceptadas, hasta 2) la que da a la fe prioridad sobre la razón. Esta última idea niega la razón toda certidumbre completa y absoluta de la verdad anterior a la aceptación de alguna proposición o proposiciones por fe (es decir, admitir que *todas* las proposiciones racionales son dudosas hasta cierto grado, antes de aceptar algo por fe), aun cuando la razón pueda desempeñar alguna función relativo o probable en la búsqueda o explicación de la verdad” (Popkin, 1983).

trata de las locuras de la humanidad, de sus variaciones y desacuerdos y de la superioridad de las bestias sobre los hombres; empero, el ensayo culmina en el océano ilimitado de la duda completa: así, el análisis de la experiencia de los sentidos, que era el principio del conocimiento, le conduce al problema del criterio y éste, a su vez, lo lleva a un círculo vicioso o a una regresión infinita; lo que induce a darse cuenta de que no hay ninguna certidumbre humana o fundamentos fidedignos para las opiniones y que nuestra única opción está en suspender todo juicio a la manera de los pirrónicos.

A la par de todos estos escauceos pirrónicos, Montaigne introduce su tema fideísta; la completa duda nos lleva a la religión basada en la fe, no otorgada por nuestras capacidades, sino únicamente por la gracia de Dios:

La participación grande o pequeña que en el conocimiento de la verdad tenemos, no la adquirimos con nuestras propias fuerzas; Dios nos lo probó sobradamente escogiendo a personas humildes, sencillas e ignorantes, para instruirnos en sus admirables designios. Tampoco alcanzamos la fe por virtud de nuestro esfuerzo, porque la fe es un presente purísimo de la liberalidad ajena. No por la reflexión ni con la ayuda del entendimiento acogemos la religión, sino, merced a la autoridad y mandamientos ajenos. La debilidad de nuestro juicio nos ayuda más que la fuerza, y nuestra ceguera más que nuestra clarividencia. Con el auxilio de nuestra ignorancia, más que con el de la ciencia, logramos tener idea de la divina sabiduría. No es maravilla que a nuestros medios naturales y terrenales sea imposible lograr el conocimiento sobrenatural y celeste: pongamos sólo de nuestra parte obediencia y sumisión, pues como nos dice la divina palabra: «Acabará con la sapiencia de los sabios y echará, por tierra la prudencia de los prudentes; ¿dónde está el controversista del siglo, el sabio, el censor? ¿No redujo Dios a la nada la ciencia mundana? Y puesto que el mundo no llegó al conocimiento divino por sapiencia, plugo a Dios que por la ignorancia y la sencillez de la predicación fueran salvados los creyentes» (Montaigne M. , 1912).

Por otra parte, están los rupturistas que defienden un escepticismo en Montaigne de nuevo cuño, irreductible al antiguo, que se dividen en dos grupos: los fideístas y los racionalistas. Brahami (1997), principal exponente del primer grupo, parte de la evidencia de que el escepticismo, una doctrina originalmente pagana, tuvo que ser alterado profundamente por el cristianismo. Hay que tener en cuenta que la reaparición de los textos de Sexto Empírico



estuvo relacionada con el debate religioso sobre los criterios de la fe, y fueron determinantes en la constitución de un escepticismo cristiano.

Para comprender este nuevo escepticismo en Montaigne propone que se investiguen sus textos explícitamente escépticos. Entonces, el escepticismo montaigniano aparece íntimamente ligado a la teología, pues será en *La Apología de Raimundo Sabunde*, donde el Señor de la Montaña expondrá el escepticismo antiguo y su nueva propuesta. Para Brahami (1997) el escepticismo de Montaigne se transformó al pasar por el prisma teológico de Sabunde; pues éste surgirá como respuesta al dogmatismo del pensador español: “Entre Montaigne et Sexus ou Cicéron il y a la modification chrétienne, la médiation humaniste de Sebond. Cette médiation donne la raison essentielle de la différence radicale entre le scepticisme nouveau qui voit le jour dans les Essais (...)”.

Raimundo Sabunde (13...- 1436) fue un teólogo catalán, Profesor de Sacra Teología, y Maestro en Artes y Medicina en la Universidad de Tolosa. Hacia 1436 culmina su obra *Liber creaturarum seu naturae, in quo tractatur, de homine et natura eius, Auctore Rdo. Magistro Raimundo Sabunde, Studio Tolossano in artibus et medicina magistro et in sacra Theologia egregio professore*, conocida como: *Theologia naturalis* (en la Biblioteca Nacional de Madrid se encuentra el manuscrito en latín de 1436 con la signatura Mss/1552), la cual tendrá una gran influencia durante los siglos XV y XVI. Se difundirá rápidamente, desde 1484 conocerá la imprenta, incluso habrá una adaptación dialogada de Petrus Dorlandus, publicada en 1500, impresa In alma Toletana ciuitate Hispania[rum] primate Impressus [Petrus Hagenbach], intitulada la *Viola animae per modus/ dyalogi: inter Raymu<n>dum Sebu<n>dium: artiu<m>/ medicne: atq<ue> sacre theologie professorem eximium. &/ dominu<m> Dominicu<m> Seminiverbiu<m>. De hominis natura/ (propter que<m> om<m>nia facta sunt) tractans. Ad cognoscen/dum se: Deum: & hominem*, y que fue traducida al francés, por Jean Martin en 1551 y 1565.

La *Theologia* tuvo una gran cantidad de ediciones: fue editada cinco veces antes de que terminara el período incunable y cuatro más, en España, durante la primera mitad del siglo XVI. Conforme con el resumen, en la ficha a la edición latina de 1502, en Nuremberge,

por Anton Koberger, que reposa en B.N.M., la obra fue escrita primero en español y en varias ocasiones traducida al latín. La primera traducción al francés data de 1519 en Lyon, Chez Claude Daulphine, de traductor anónimo. También fue traducida por Montaigne y publicada en 1569: *La Theologie Naturelle de Raymond Sebon docteur excellent entre les modernes, en laquelle par l'ordre de Nature, est demonstrée la verité de la Foy Chrestienne & Catholique, traduite nouvellement de Latin en François, A Paris Chez Gilles Gourbin...*; y fue reeditada en 1581 con algunas correcciones: *La Theologie naturelle de Raymond Sebon, traduite nouvellement en françois par messire Michel, Seigneur de Montaigne, Chevalier de l'ordre du Roy, & Gentil-homme ordinaire de sa chambre, A Paris, Chez Guillaume Chaudiere...*

El padre de Montaigne Pierre Eyquen había recibido un ejemplar de la *Theologia Naturalis*, de Pierre Bunel, como regalo durante su estancia en el Château de Montaigne, quien dijo que le había salvado de la enfermedad del luteranismo, éste, que tenía un vivo interés en la erudición, lo recibió gozoso pero sus escasos conocimientos del latín no le permitían leerlo con fluidez, por lo cual le pidió a su hijo que le realizaré una traducción. Ésta se realizó entre 1567 y 1568 y gustó tanto a su padre que encargó que se imprimiera, sin embargo, no alcanzó a verla impresa, puesto que murió a causa de un cálculo renal el 18 de junio de 1568, cuando Montaigne estaba de viaje en París (*Cfr.* Navarro, 2003 y Popkin, 1983).

A Montaigne le gustaba decir en broma que el original estaba en español, con conclusiones en latín y, en su prefacio, declaró: “j’ay taillé & dressé de ma main à Raimond Sebon, ce grand Theologien & Philosophe Espagnol, un accoustrement à la Francoise, & l’ay devestu, autant qu’il a esté en moy, de ce port farrouche, & maintien Barbaresque, que vous lui vîtes premierement: de maniere qu’à mon opinion, il a meshuy assez de façon & d’entre-gent, pour se presenter en toute bonne compagnie” (Sebon, 1569). No se sabe con certeza qué edición de la *Theologia Naturalis* usó, de acuerdo con Demonet (2015): “On ignore encore quel texte Montaigne a suivi : peut-être l’édition assez « rationaliste » de Richard Paffroed (ca. 1485), ou un manuscrit inconnu, autre que celui de Toulouse

authentifié par notaire à la mort de l'auteur". Finalmente, cabe añadir, que el Concilio de Trento condenó el prólogo de la *Theologia Naturalis*, por excesivo naturalismo.

Ahora bien, si se caracteriza la *Theologia Naturalis* como racionalista: pues su proyecto apologético trata la cuestión teológica, desde la perspectiva de la esencia racional de Dios, pero la lleva más allá, hasta demostrar racionalmente el misterio de la trinidad y la mismísima revelación escrituraria; naturalista: en cuanto la fe no tiene nada de sobrenatural: la obra del evangelio no es más que la realización plena de la naturaleza del hombre en cuanto hombre; y pragmática: porque lo útil es el criterio de la verdad, donde lo útil supone la veracidad de la naturaleza-racional creada por Dios; ocurre, entonces, que Montaigne opondrá al racionalismo, 1) una antropología irracionalista, al naturalismo, 2) una teología de la gracia, y al pragmatismo, 3) una epistemología antipragmática. A continuación se detallarán estos tres numerales:

1) Antropología irracionalista: de acuerdo con esta lectura, la antropología montaigniana se caracterizará por los siguientes elementos:

a) Un fideísmo irracional escéptico: el fideísmo, que según Brahami, es la posición teológica que se rehúsa a articular la fe con la razón y que principalmente rechaza la validez teórica y propedéutica de los *preambula fidei*, funda la fe sobre la fe. Aunque esta posición teológica está lejos de tener una tradición unificada, se puede clasificar en dos grupos: el racionalista, representado por la escuela de Padua, principalmente en la figura de Pomponazzi y su doctrina de la doble verdad; y el irracionalista escéptico, cuyo principal representante es Pierre Daniel Huet<sup>29</sup>. Montaigne pertenecería a esta segunda corriente y se inscribiría en una versión extrema, según la cual la razón no es nada: ésta

---

<sup>29</sup> "Pierre Daniel Huet de Caen, Evêque d'Avranches, a été un des plus savans hommes du siècle passé. Il possédoit à fond les Langues Latines, Grecques, Hébraïques, & toute la Philosophie, sur-tout celle des Anciens. Il fut ennemi déclaré du Catésianisme. Après avoir écrit la *Démonstration Evangélique*, il commença à répandre les semences du doute dans ses *Questiones Alnetanae* ; & à la fin de sa carrière, il se déclara entièrement pour les principes de *Sextus Empiricus*, dans son petit Ouvrage *sur la foiblesse de l'Esprit-humain*, il mourut en 1719" (Formey & Schneider, 1760).

deja de ser la esencia del hombre y se convierte en una pura fantasía, incapaz incluso de conducirnos a la fe, pues ésta es un don de Dios, que Él otorga libremente.

b) La desubstancialización del alma: si la razón es la esencia del alma y ella no es nada, entonces el alma se desubstancializa. El montano rebaja la razón a una mera función animal, ya está lejos de ser la facultad que nos hace *imaginem dei*. Desde una epistemología de corte nominalista, reducirá la razón a palabra o discurso incapaz de captar lo real. Los argumentos escépticos vendrán del ámbito jurídico, teológico y lógico, y terminarán en una crítica radical de la razón como criterio de conocimiento.

c) La destrucción del concepto de Dios de la tradición intelectualista: esta radicalidad alcanzará el concepto mismo de Dios. Montaigne contrapondrá al intelectualismo extremo de Sabunde, un voluntarismo también extremo tocante en la irracionalidad o, más bien, transracionalidad de Dios; lo cual deja como única vía de acceso a la divinidad, la negación. Será cercano, pues, a la teología *apofática*, al estilo de Dionisio Aeropagita, Nicolas de Cusa o, incluso, del mismísimo Agrippa.

2) Teología de la gracia: este Dios en su infinito poder y misericordia tiene la potestad de elevar a la criatura, la cual, se halla caída y manchada, y que por sus propios medios no podría elevarse. Sólo la gracia de Dios la puede salvar. El hombre, entonces, no accede a la fe en cuanto hombre, como un despliegue de su naturaleza, sino que la fe le es donada arbitrariamente y lo eleva a una condición más que humana. La misma razón, que se mostró como una función animal, capaz de producir meras opiniones, débiles, contradictorias (idea solidaria del pirronismo), cobra un nuevo sentido, pues si bien ella no alcanza la verdad, puede ser elevada por la fe y unirse y coincidir con la revelación, iluminándose. He aquí su teología de la gracia.

3) Epistemología antipragmática: Montaigne disocia radical y sistemáticamente la utilidad y la verdad. Él propone una sabiduría animal, útil para la vida; contraria a la razón y a la ciencia que algunas veces se aleja de ésta y muchas veces la daña. Reduce así lo útil a lo

vital animal, lo cual subvierte el pragmatismo de Sabunde, porque hace de la parte animal del hombre el criterio de la existencia humana, lo cual significa que la verdad se da como un instinto y no como un saber. Aquí se revela el escepticismo de Montaigne, pues si el verdadero precio de cada cosa se determina por la vida es porque a la razón se le ha negado toda autonomía substancial y no puede ser pensada por sí misma como si fuese una entidad separada de la vida.

Como se puede ver, el escepticismo de Montaigne se erige contra el dogmatismo de Sabunde. Por ello, encontrará en el pirronismo una doctrina amiga, pues ésta tiene la virtud de vaciar al hombre de sus vanos conocimientos y pretensiones dogmáticas, de humillar la soberbia humana para prepararlo para la fe: luego, la doctrina pirrónica sería la más piadosa y cercana al cristianismo; sin embargo, el Sr. de Montaña no es un pirrónico *stricto sensu*. Pero, ¿cuál sería, entonces, la especificidad del escepticismo de nuestro autor? O, más bien, ¿cómo se desvincula del pirronismo antiguo, qué tiene de nuevo?

El pirronismo tanto en su dimensión práctica como teórica es racionalista, inscrito en la tradición clásica griega. Teóricamente se trata de alcanzar la ciencia, sólo que en usualmente el pirrónico encuentra que no se cumplen las condiciones y devuelve el saber a su estatus de mera opinión. En la praxis, al igual que la tradición racionalista, establece una vinculación, sólo que negativa, entre la teoría y la práctica (pero nunca llega a establecer un hiato) y se compromete con la separación entre el hombre sabio y el vulgar.

La esencia del escepticismo antiguo, tal como es expuesto en los libros de Sexto Empírico, se encuentra en la triada *Isósthénía, Epojé, Ataraxia*. El fin del pensar es alcanzar la *ataraxia* (*id est, vacuitatem à perturbatione*), la tranquilidad del alma, que se encuentra en la relación racional con ella misma, sin referencia a algo exterior. Este fin ético, se logra través de un proceso metodológico, mediado por el azar: “Itide<m> enim Sceptici speraba<n>t quidem se imperturbatu<m> mentis statum adepturos, inaequalitate<m> eoru<m> quae sensu & eoru<m> quae intellectu percipiuntur, distingüendo: quum aute<m> id efficere non potuissent, assensum retinuerum: at hanc assensus retentione<m>

quasi **fortuito** in perturbatus me<n>tis status co<n>sequutus est, ta<n>qua<m> vmbra corpus” (Sexto Empírico, 1562).

La base de este procedimiento dinámico se encuentra, entonces, en la *Isósthénéia*, que consiste en la ponderación por el contrabalanceo de las opiniones, que conduce necesariamente, por la imposibilidad de poderse decidir ante fuerzas iguales en la balanza de los argumentos, a la suspensión del juicio.

Para poder realizar este proceso es necesario suponer, por una parte, un alma substancial que puede hacer el contrabalanceo de las representaciones; por otra, las representaciones deben estar dotadas de cierta estabilidad, una permanente identidad de ellas consigo mismas; sin contar con el carácter intocable del principio de no contradicción, que rige dicha dinámica.

Esta estructura racional tríadica será destruida en el escepticismo de Montaigne. La esencia teórica del escepticismo antiguo pierde toda vigencia, cuando sus supuestos (la identidad de las representaciones, la substancialidad del alma y el principio de no contradicción) entran en crisis, tal como ocurre en la antropología irracional montaigniana. Se tiene, entonces, que, en primer lugar, Montaigne substituye la *Isósthénéia* por la *asthenia*, la cual consiste en la yuxtaposición indefinida de representaciones. En segundo lugar, substituye la *epojé*, por la certeza instintiva, es decir, por la adhesión invencible a las opiniones sin valor epistemológico ni pretensión de verdad. Y en tercer lugar, la *ataraxia* se convierte en un fin imposible, y sólo puede ser pensada en relación con Dios.

Se podría concluir que para Brahami (1997) el escepticismo antiguo, al pasar por el cristianismo, sufrió profundos cambios, no tanto en el empleo de nuevos argumentos, sino en el sentido de éstos, los cuales tendrían un valor meramente instrumental, servirían de camino ascético para abrir un espacio a la fe, un verdadero ejercicio de humillación de nuestra soberbia, de nuestras gigantomaquias racionales.

El otro grupo de rupturistas, los racionalistas, están representados principalmente por Giocanti (2001). Como muy bien hace ver Raga (2011) para esta autora Montaigne no pretende restaurar el escepticismo griego, y es irreductible a las corrientes pirrónicas, lo cual se evidencia en el propio género ensayístico creado por el autor. Para ésta, el escepticismo montaigniano no se reduce a la *Apología*, sino que se halla en el mismo estilo de escritura, que se plantea como un ensayar un pensamiento irresuelto y no como un tratado escéptico, bien estructurado, de tipo sextiano. *Contrario Sensu* de las interpretaciones fideístas, cree que Montaigne encaminó su trabajo a la elaboración de una ética que aparta de sí las verdades reveladas y los sentimientos religiosos. Lejos de descansar en la fe, para esta interpretación, el escepticismo de Montaña es una práctica discursiva y ética que usa a la razón de manera escéptica y que no tiene mayor aspiración que permanecer en la duda insuperable.

En la siguiente figura se resume lo dicho en este numeral: radiografía de la variación interpretativa sobre el escepticismo de Montaigne.

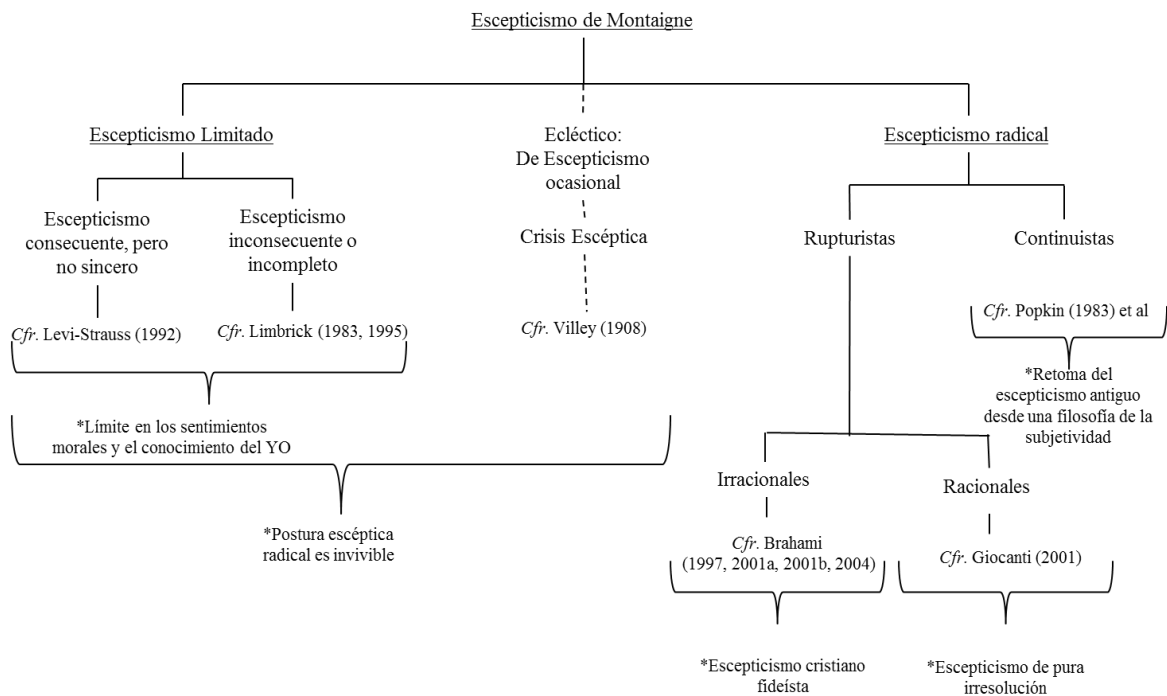


Figura 3-1 Escepticismo de Montaigne. Elaboración propia. Fuente: Raga (2011)

## 2. Texturas escépticas en *Notas*

### 2.1. Unificación de la variación interpretativa o siluetas del escepticismo de Montaigne: texturas escépticas

Se trata de unificar la variación interpretativa, para lo cual se tendrá como referente heurístico la interpretación del profesor Brahami, pero sin limitarse a ella, ni suponiéndola la más acertada. Cabe aclarar, que esta unificación no tiene un valor teórico, sino didáctico. Su función no es alcanzar la expresión de la esencia del escepticismo del bordelés, ambición de por sí desmesurada, sino, más bien, establecer las siluetas que bordean su definición, aquellos elementos generales, con los cuales se podría componer una posible definición, entre otras. Entonces su función sería servir de hito, de mojón, de límite, para poder establecer una relación. Su didacticismo reside en permitir tener unos puntos cuasi estables, desde los cuales se pueda mostrar la posible filiación filosófica de Gómez Dávila (en *Notas*) con Montaigne. También es prudente aclarar que se dejan de lado otras texturas –tales como: la dessubstancialización del alma y la destrucción del concepto de Dios de su antropología irracional; su teología de la gracia; su visión antipragmática de la verdad; su posible nominalismo radical; y su voluntarismo teológico–, cuya presentación excedería el límite de este trabajo, ya sea porque su explicación supone algunas mediaciones, ya sea porque no aparecen de manera conclusiva en el texto que se estudia, sino en el conjunto de la obra de Gómez Dávila.

Estos contornos se experimentan en la interpretación como texturas y no como distinciones teóricas o intuitivas. Es decir, su valor interpretativo es tan incierto como el reconocimiento de un rostro por el tacto. Se reconoce la distinción, pero su forma es sólo posible e imaginada, y tan lábil y sitiada por el error, que se puede abandonar con facilidad, si un relieve se revela más o menos liso o rugoso.



La primera textura que aparece es el fideísmo escéptico y la destrucción de la triada *Isósthénéia, Epojé, Ataraxia* (sobre esto último, valga lo dicho *supra*). Ya sea Montaigne un pirrónico puro (Pascal) o disidente (Brahami), en cualquiera de las interpretaciones, hace un uso instrumental de los argumentos y tropos escépticos, pero con un nuevo sentido: la defensa de la fe. Este uso apologético del escepticismo, lo reviste de un tinte moral cristiano y lo desviste de su ropaje epistemológico: es la doctrina que abaja al hombre de su pretensión desmesurada de ser como dios, a través del conocimiento racional: el pecado de soberbia que nos privó del Edén:

Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terræ quæ fecerat Dominus Deus. Qui dixit ad mulierem: Cur præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier: De fructu lignorum, quæ sunt in paradiso, vescimur: de fructu vero ligni quod est in medio paradisi, præcepit nobis Deus ne comederemus, et ne tangeremus illud, ne forte moriamur. Dixit autem serpens ad mulierem: Nequaquam morte moriemini. Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum (Vulgata, Gn., 3 : 1-5).

Esta soberbia empuja al hombre a continuas babeles epistemológicas, que terminan en su confusión. Toda ciencia puramente humana es vana, Montaigne lo sabe:

Cualquier camino que el hombre siga por sí mismo, Dios consiente que llegue de un modo inevitable a la confusión misma cuya imagen nos representó con sin igual viveza en el justo castigo que infirió a la osadía de Nemrod, aniquilando la vana empresa de la construcción de su pirámide: *Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo*. La diversidad de lenguas con que trastornó aquella obra, ¿qué otra cosa significa sino los perpetuos altercados y discordancia de opiniones y razones que acompañan y embrollan útilmente la contextura vana de la humana ciencia? ¿Quién soportaría nuestro orgullo si fuéramos siquiera capaces de un adarme de conocimiento? (Montaigne M. , 1912).

Este desprecio del conocimiento mundano y de la presunción de sabiduría se encuentra en la raíz misma del cristianismo. Pablo, que inspira la postura de Montaigne en la cita anterior, en su primera epístola a los Corintios, 1:18-21, dice:

Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est: iis autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est. Scriptum est enim: **Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo**. Ubi sapiens? ubi scriba? ubi conquisitor hujus sæculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi?

Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum: placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes.

Entonces, su fideísmo escéptico es, en parte, un anti-intelectualismo cristiano al estilo de Erasmo, por ejemplo (Cfr. Popkin, 1983).

Otra textura sería el ensayo, como verdadera *praxis* (de escritura, pensamiento y vida) escéptica fideísta. Es probable que Montaigne haya sido, junto con Bacon, el primero en usar la palabra para denominar un “nuevo” tipo de texto, con un estilo bien definido, que se apartará del modo académico escolástico; cuyas fuentes pueden estar en los diálogos platónicos, en los estilos literarios de los estoicos, en la *Disputatio retorica* o en las *Leçons* (Cfr. Raga, 2016).

Ya desde el uso de la palabra misma para denominar estos textos, se puede ver el carácter escéptico del género ensayístico. El sustantivo masculino Essay y el verbo Essayer, en el siglo XVI, según el *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que moderne : auquel... sont les mots propres de marine, vénerie et faulconnerie.... Avec une) Grammaire francoyse et latine et le recueil des vieux proverbes de la France. Ensemble le Nomenclator*, compuesto por Aimar de Ranconnet (14.-1559) y revisado y aumentado por Jean Nicot (1530?-1600?), publicado en 1606, editado por D. Douceur, en París, (páginas 259-260), tenían los siguientes significados:

**essay**

*Essay*, m. acut. *Est une tentatoire, qui est espreuve de ce qui est à faire*, Periculi factio, Tentamentum, *L'apprenty fait son essay*, Suae industriae tyro facit periculum, *Selon ce on dit, Faire son coup d'essay*, Aliqua in re quid de suo ingenio, viribus sperandum sit, specimen edere, *Essay se prend aussi pour la piece d'un chef d'oeuvre d'un artisan qui pretend à la maistrise en l'art*, Specimen, argumentum, *Essay se prend aussi pour la preuve qu'on fait à un Prince de son boire et manger, par manger et boire en sa presence de ce qu'on luy sert*, *Juvenal en la 6. Sat exprime les deux en ces vers: Mordeat ante aliquis quicquid porrexerit illa Quae peperit, timidus praegustet pocula pappas. Et tant les apprestes du pain avec lesquelles celuy qui sert pain et viande sur la table, que la petite tasse que porte celuy qui sert à boire, où il verse et taste du vin qu'il donne au Prince, sont par metonymie appelez aussi Essays, ayant couru ce mot quant à la tasse jusqu'aux vinotiers, lesquels avec une d'argent toute semblable, essayent et goustent le vin qu'ils veulent acheter. On dit aussi faire la*

*creance pour le mesme que faire Essay. c. par tel essay faire que le Prince croye qu'il est fidelement servi et sans fraude de poison aux viandes et au vin qu'on luy sert à table, et se fie à ceux qui les luy portent, l'Italien dit Saggio, Lequel mot il a prins de nous, la phrase aussi, Fare il saggio, Praegustatio, Praegustare, Et pour de plus pres suyvre le mot François, dit aussi Assagio, Et l'Espagnol disant Salva, et Hazer la salva, Pour le mesme, represente l'effect de l'essay, qui est que le Prince mange et boive à sauveeté de ce qu'on luy presente à table, estant l'essay une forme de saufconduit au manger et boire.*

*Essay de bled, est espreuve et sonde du poids qu'une mesure de bled poise, de la quantité de farine qu'elle rend, à quelle mesure la farine bultée au bulteau à pain blanc, à pain bourgeois, à pain de brode, revient en fleur de farine, et à quelle mesure le son gras, le gruau, les recoupes, et le son sec. J'en mettray icy un d'une sorte de bled entre plusieurs autres dont à Paris fut fait essay l'an 1548. La mine de bled froment sentore poise six vingts une livre et demie, et en farine avec le son rend huict boisseaux combles, dont la moytié bultée au bulteau à faire pain blanc, est revenuë à deux boisseaux et demi combles fleur de farine, avec deux boisseaux et demi combles son gras. Et l'autre moytié bultée au bulteau à faire pain bourgeois, est revenuë à trois boisseaux combles fleur de farine, et deux boisseaux un quart comble son gras, et tout ledit son meslé ensemble, et fait rebulter pour faire pain de brode, est revenu à un boisseau comble de gruau, un boisseau comble de recoupes, et trois boisseaux son sec. Et en ceste mesme maniere se fait l'essay des autres especes de froment et grains au feur et proportion de ce que la mine de chacun d'iceux poise et rend en farine et son.// Bruvage dont on a fait l'essay, Libata gustu potio, B. ex Tacito. // Cherement acheter l'essay de procez, Tyrocinium litigandi magna mercede facere.*

Y essayer :

#### **essayer**

*Essayer, Tentare, Attentare, Experiri, Facere periculum, Periclitari.//Essayer tout bellement, Praetentare.//Essayer la volonté de ses subjects, Tentare popularium animos, B. ex Liuius. Essayer les beufs, Probare boues. //Essayer le hasard de la guerre, Experiri certamen. // Essayer à prendre, Manibus appetere.// S'essayer premier que d'entrer au combat, Praeludere, vel proludere. //J'ay voulu essayer s'ils se pouvoient dire ainsi, Tentare volui an ita dici possent. //Essayant de tous costez qu'est-ce qu'il pourra faire, Tentabundus.*

Los mismos significados para el verbo y sustantivo en cuestión los encontramos en el *Dictionnaire françois-latin : auquel les mots françois, avec les manieres d'user d'iceulx, sont tournez en latin...* de Jacques Dupuys, editado por G. de Hus, en París, 1573, (página 288). Así, se puede colegir que el concepto ensayo, en el francés de la época de Montaigne, en varias de sus acepciones, al aplicarse a esta forma de escritura y de

pensamiento y de vida, pone de manifiesto la imposibilidad de resolución de un pensamiento y escritura que siempre se ensaya y que plenamente consciente de su inepticia se encuentra en búsqueda incesante, y se humilla en vanos tanteos. Como bien anota Raga (2016): “Ya desde su etimología y las diversas acepciones, el ensayo, concebido y elaborado en las postrimerías del siglo XVI como reacción a las formas de expresión más rígidamente académicas, encajaría bien con la constante experimentación y puesta a prueba, con la búsqueda (*zetesis*) sin término que caracteriza usualmente a la *skepsis*, al mirar con cuidado del escepticismo”.

Esta idea del ensayo, también refuerza el motivo fideísta: se ensaya por impotencia y por incapacidad de la razón. En parte es un acto de humildad, de quien aspira a una vida sencilla, sin lustre: “Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois: elle est tousjours en apprentissage et en espreuve. Je propose une vie basse et sans lustre, c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée que à une vie de plus riche estoffe: chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition”<sup>30</sup> (Montaigne, 1588), de quien se sabe criatura imperfecta, de quien parte de su ignorancia y vuelve inevitablemente a ella, porque la sabiduría toda reside en el Creador, nosotros sólo podemos obtener resultados endebles: si detenemos *la búsqueda* es más por cansancio, que por haber encontrado algo sólido y estable:

Sólo la debilidad individual es lo que hace que nos contentemos con lo que otros o nosotros mismos encontramos en este perseguimiento de la verdad; uno más diestro no se conformará, quedando siempre lugar para un tercero, igualmente que para nosotros mismos, y camino por donde quiera. Ningún fin hay en nuestros inquirimientos; el nuestro está en el otro mundo. El que un espíritu se satisfaga, es signo de cortedad o de cansancio. Ninguno que sea generoso se detiene en cuanto emplea su propio esfuerzo; pretendo siempre ir más allá, transponiendo sus fuerzas; posee velos que exceden, que sobrepujan los efectos: cuando no adelanta, ni se atormenta ni da en tierra, o no choca ni da vueltas, no es vivo sino a medias; sus perseguimientos carecen de término y de forma; su alimento se llama admiración, erradumbre, ambigüedad. Lo cual acreditaba de sobra Apolo hablándonos siempre con

---

<sup>30</sup> No ponemos la traducción española que se ha usado, porque erra el sentido del original.

doble sentido, obscura y oblicuamente; no saciándonos, sino distrayéndonos y atareándonos (Montaigne M. , 1912).

Ahora bien, lo que se ensaya, principalmente, es una vida, la propia vida. Esta es otra textura: el intimismo. *Los Ensayos*, como bien enuncia Navarro (2003), no versan como los escritos de su época sobre materias ajenas, sino sobre el propio autor y cuando habla sobre otros temas, lo importante es cómo los asimila y los transforma al pasar por su prisma. Es Michel la materia de sus libros. Desde el prefacio lo anuncia: “Así, lector, sabe que yo mismo soy el contenido de mi libro”, al punto de considerar este ejercicio como su suma ciencia: “Yo me estudio más que ningún otro asunto: soy mi física y mi metafísica”. Pero al hacer esto, sólo expone su impotencia, su vanidad (en el sentido de *vanitas*, de algo hueco y no como sinónimo de orgullo), su nadería.

No hay en este ensayo de sí ninguna contradicción ni límite a su escepticismo: el escepticismo de Montaigne pasa por la subjetividad, pero por una subjetividad desubstancializada, lábil y fluida, como bien dice Brahami (1997):

L'intériorité n'a plus d'identité assignable, parce qu'elle est informe. S'il est si difficile “de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit, de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes » (II, 6, 378 c), c'est que cette profondeur est non substantielle et non structurée.

Luego, cuando dice en el prefacio al lector: C'est moi que je peins, no se debe entender imprudentemente: C'est *le moi* que je peins. Este intimismo, esta pintura de sí mismo, no es más que un acto de humildad: es el reconocimiento de la nada del sí mismo, que se difumina en cada ensayo.

También se encuentra la textura del vitalismo. Como explica Brahami (1997) el fideísmo de Montaigne se traduce positivamente en un vitalismo radical. Si la razón deja de ser una categoría fundamental para captar la naturaleza, y ésta deja de ser el lugar de la razón, ella deja de entenderse como *Cosmos (mundus)*. Lo que queda, entonces, como única guía de la vida es el instinto, el cual hace de lo real un efecto inventado por la vida, pero una vida entendida como puro flujo, no esencial, y, por lo tanto, que no fundamenta ninguna ontología. El fin primordial al que nos guía la vida por el instinto es la salud, que no es más que lo habitual, y cuyo criterio de reconocimiento es

la voluptuosidad: “La voluptuosidad es el fruto extremo de mi salud” (Montaigne M. , 1912). Este vitalismo es un hedonismo.

La última textura sería el conservadurismo. Éste está emparentado, por una parte, con el conservadurismo pirrónico, que se deriva de su criterio para la acción, de seguir las apariencias, que les permite vivir sin opiniones y sin caer en la inacción, observando las exigencias vitales (*ea quae ad vitam commune<m> pertinent, obseruando*, en la traducción de Estéfano), esto es las leyes y la costumbre, el instinto o lo que enseña la naturaleza, las pasiones y la enseñanza de las artes, siempre y cuando no se adhiera a ellas con dogmatismo:

Κριτήριον autem, id est, instrumentu<m> ad iudicandum, duobus dicitur modis : id quo fides sit rem aliqua<m> esse vel non esse (...) & id quo actiones diiudica<n>tur : qui adhaere<n>tes, in co<m>muni vita, quaeda<m> agimus, quaeda<m> nequaqua<m>. de quo nu<n>c loquimur. Criteriu<m> igitur Scepticae institutionis dicimus esse id quod apparet : quod perinde est ac si pha<n>tasia<m> dicamus. quu<m> enim persuasione<m> & coacta<m> passione<m> afferat, ambigi de ea no<n> potest. Itaque hoc quide<m>, nimiru<m> tale aut tale apparere ipsum subiectu<m>, nemo fortasse indubium vocat : sed de hoc, videlicet an tale sit quale apparet, a<n>bigitur. Appare<n>tibus igitur ac acquiesce<n>tes, ea quae ad vitam commune<m> pertinent, obseruando, opinatione omni liberi viuimus : quia omnis actionis prorsus expertes esse no<n> possumus. Videtur aute<m> haec obseruatio euru<m> quae ad vita<m> commune<m> specta<n>t, triplex[¿?] esse : & partim in naturali instructione versari, partim in impulsu & coactu passionu<m>, partim in co<n>stitutione legu<m> & co<n>suetudinu<m>, aprtim in traditione atriu<m>. Instructione naturali: per qua<m> à natura & se<n>suu<m> & intellectus facultate praediti sum<us>. Passionu<m> coactu: quo sit ut fames ad cibum nos deducat, sitis ad potu<m>. Legu<m> et moru<m> co<n>stitutione: quae facit ut piè agere in vita co<m>muni bonu<m> ce<n>seamus : inpiè agere, malu<m>. Artiu<m> traditione: per quam non inutiles & otiosi sumus in iis quae nobis tradu<n>tur artibus. Haec autem omnia citra opinionem dicimus (Sexto Empírico, 1562).

Por otra parte, es consecuencia de su vitalismo. Para Montaigne el cuerpo político es considerado como un cuerpo viviente y por lo tanto en términos de salud. Como para él no existe el derecho natural, entonces no hay una constitución política verdadera en sí misma, es decir, todas son arbitrarias. La constitución inmemorial es la mejor, porque es la que sanciona la costumbre, es decir, la que sigue el flujo habitual de la vida. La novedad es siempre mala y violenta, porque instaura una ruptura en lo habitual. Sólo una necesidad vital autoriza un cambio. Su conservadurismo es, además, un misoneísmo (*Cfr.* Brahami, 1997).

## 2.2. Ejercitando el tacto: identificación de las texturas en *Notas*

En 1954 aparece en México, por iniciativa de Ignacio Gómez Dávila, en edición privada, la obra *Notas*. Nicolás tocaba los cuarenta y un años. Esta obra que es una compilación desordenada de notas, escolios, glosas, de reflexiones dispersas, sin un tema central ni desarrollo lento y minucioso de un tema, tiene ciertas texturas escépticas de corte montaigniano, que inducen a pensar que hay una filiación entre *Los Ensayos* de Miguel de Montaña y éstas. En este apartado se tratará de identificar algunas de estas texturas.

La primera textura es el fideísmo escéptico y la destrucción de la triada pirrónica. Para Gómez Dávila hay una relación sin contradicción entre religión y escepticismo: él mismo se define como “sensual, escéptico y religioso”. Antes bien, el escepticismo es, algunas veces, la mejor propedéutica a toda apologética cristiana, más aun, es la actitud que se sigue cuando se contemplan las verdades racionales, después de alcanzado el éxtasis místico, la *unionem mysticam*:

El escepticismo no es antipático al espíritu religioso. No solamente ve a veces en él la mejor propedéutica a toda apologética, sino también resulta ser la actitud que asume, cuando contempla las verdades escuetamente racionales desde la cumbre de la experiencia religiosa (N., p. 345).

Además, el escepticismo, habida cuenta de la situación de la conciencia contemporánea, sumida en la desesperación, se convierte en el mejor aliado de la fe, y sólo él nos protege de la blasfemia nacida de la angustia, pues la lenitiva meditación sobre la providencia, que antaño tranquilizaba las almas, es para el bogotano, hogaño un juego “obsoleto y cruel”:

El fondo de nuestra conciencia esconde hoy una desesperación tan fría, tan definitiva y tan desolada, que toda meditación sobre la providencia nos parece un juego obsoleto y cruel. Es extraño que sólo nuestro escepticismo nos impida la blasfemia, y que no tengan hoy la fe y la piedad un más seguro y mejor aliado que la vacilación de nuestras almas (N., p. 96).

Por otro lado, para Gómez Dávila, en clara actitud anti-intelectualista cristiana<sup>31</sup>, la vanidad de la ciencia se vive como la vanidad de *nuestra* ciencia. El reconocimiento de su ignorancia e incapacidad para adquirir, incluso, la más majestuosa ciencia humana, lo abate. A veces sólo lo consuela constatar la permanencia de los problemas: “Para nuestra ignorancia, que agobia sin lograr satisfacer una ciencia majestuosa y soberbia, es a veces consuelo suficiente el constatar la permanencia de los problemas” (N., p. 207), o, consuelo más terrible aún, constatar la nadería de nuestra abundante ciencia, circundada por la noche de la nada: “Ante el acervo de los conocimientos humanos, lo único que impide que nuestra ignorancia nos agobie es el recuerdo de la zona ilimitada de tinieblas que los circunda” (N., p. 165).

Nuestra ciencia es ciencia de nuestra impotencia. En el centro de cada evidencia adquirida se agazapa la posibilidad de su negación y de que nuestra ignorancia nos haga tomar por oro, lo que es oropel: “Todo lo que ignoro me oprime, y mis más patentes evidencias sufren de la sombra que sobre ellas proyecta la sospecha de que mi ignorancia esconda una más pura evidencia que las anula” (N., p. 359). Pero, estas evidencias amenazadas por la *sospecha* de la propia ignorancia, se resuelven inexorablemente en la comprobación de la misma, pues el examen atento de nuestras ideas termina en el incremento de ella y en la ampliación de nuestra incertidumbre: “Cada idea que examino aumenta mi ignorancia y extiende mi incertidumbre” (N., p. 205).

Empero será en este paraje inhóspito y desolado de la conciencia de la propia impotencia, donde brille la luz de Dios. El hombre abajado se arrodilla ante su creador: “Siempre me ha bastado vislumbrar el paisaje de la conciencia desolada, para sentirme arrastrado por un viento de confianza irresistible ante los pies de Dios” (N., p. 97). Sólo cuando el hombre se despoja de su vanidad y soberbia, y se presenta desnudo ante Dios, en absoluta soledad,

---

<sup>31</sup> En otro libro, Textos I, en el ensayo 5, Pp. 45-53, reduce la razón a una mera facultad animal, como también lo hace Montaigne en los *Textes du “bestiaire”*. En este delicioso escrito, dirá que lo que nos hace humanos es la experiencia religiosa de dios.



hay una garantía para la inteligencia: “La soledad absoluta y la desnudez ante Dios son las únicas garantías de la inteligencia” (N., p. 286). Luego, si existe una sabiduría, ésta es infusa, puro don de Dios: “Humildemente acepto que me circunde un ancho silencio; pero **haced, Dios mío**, que las palabras pueblen mi soledad y labren en ella sus ricas mieles” (N., p. 148).

En este escepticismo fideísta la triada pirrónica no es relevante. Gómez Dávila es escéptico, sí, pero escéptico, no metódico (al estilo cartesiano), como lo quiere Volpi en la introducción de *Notas*, sino montaigniano. Gómez substituye la *Isósthénéia* por la *asthenia*, (Cfr. N., p. 173); la *epojé*, por la certeza instintiva (Cfr. N., Pp.. 173 y 477); y la *ataraxia* se convierte en un fin imposible: sólo puede pensarse en relación con Dios: “Que Dios nos venza o que lo conquistemos. La violencia sola nos entrega a Dios o nos lo entrega” (N., p. 225).

Otra textura que aparece es la nota como *praxis* ensayística. Es importante tener en cuenta que denominar ensayos a una colección de notas dispersas no es nueva. Ya desde los orígenes del género ensayístico se encuentra esta relación. Bacon, en la carta al príncipe Henry de Gales, y a quien él tenía pensado dedicar (pero que no lo hizo, porque murió antes de hacerlo) la cuarta edición (la segunda genuina) de *The Essaies of Sir Francis Bacon, Knight, the Kings Solliciter Generall*, publicada en 1612, impresa en Londres, por John Beale, usa el término ensayo, para denominar una colección de notas (*notes*<sup>32</sup>) o reflexiones dispersas, que tienen de novedoso sólo el nombre, pues el referente es antiguo; por ejemplo, las *Cartas a Lucilio* de Séneca, según él, podrían denominarse ensayos, sólo que tienen la forma de cartas:

---

<sup>32</sup> La palabra *Notes* se podría traducir como apuntamientos, reflexiones, notas, observaciones. La palabra no se encuentra en *A Table alphabeticall...* de Robert Cawdrey (primer diccionario de la lengua inglesa), ni en la primera edición de 1604, ni en la cuarta de 1617, impresas en Londres, por I. R y por W. I respectivamente, para Edmund Weauer. La entrada *Nota* del *Thesaurus Linguae Romanae et Britannicae*, de Thomas Cooper, en la edición de 1584, impresa en Londres, en la casa de Henricus Bynnemanus, no es muy útil para el efecto. Según Samuel Johnson en su *Dictionary of the English Language...*, 1768, tercera edición, impresa en Dublín, por W. G. Jones, para Thomas Ewing, la palabra *note* significa en Bacon “State of being observed”.

(...) To write just treatises, requireth leisure in the writer and leisure in the reader, and therefore are not so fit, neither in regard of your Highness's princely affairs nor in regard of my continual service; which is the cause that hath made me choose to write certain brief notes, set down rather significantly than curiously, which I have called Essays. The word is late, but the thing is ancient ; for Seneca's Epistles to Lucilius, if you mark them well, are but Essays ; that is, dispersed meditations though conveyed in the form of epistles (Bacon, Spiers, & Montagu, 1884).

Por otra parte, no sería descabellado decir que los ensayos montaignianos son, a su vez, notas, en todo caso textos marginales: se distingue un centro que tiene valor por sí mismo y un margen con “notas” extravagantes y fantásticas, compuestas sin método y sin otro orden ni proporción que el acaso, cuya gracia reside en la variedad y rareza:

Considerando el modo de trabajar de un pintor que en mi casa empleo, hanme entrado deseos de seguir sus huellas. Elige el artista el lugar más adecuado de cada pared para pintar un cuadro conforme a todas las reglas de su arte, y alrededor coloca figuras extravagantes y fantásticas, cuyo atractivo consiste sólo en la variedad y rareza. ¿Qué son estos bosquejos que yo aquí trazo, sino figuras caprichosas y cuerpos deformes compuestos de miembros diversos, sin método determinado, sin otro orden ni proporción que el acaso? *Desinit in piscem mulier formosa superne*. En el segundo punto corro parejas con mi pintor, pero en el otro, que es el principal, reconozco que no le alcanzo, pues mi capacidad no llega, ni se atreve, a emprender un cuadro magnífico, trazado y acabado según los principios del arte. Así que, se me ha ocurrido la idea de tomar uno prestado a Esteban de La Boétie, que honrará el resto de esta obra: es un discurso que su autor tituló *la Servidumbre voluntaria*. Los que desconocen este título le han designado después acertadamente con el nombre de *el Contra uno* (Montaigne M. , 1912).

Como muy bien expone Navarro (2003), *Los Ensayos* se compusieron a manera de grotescos, naciendo alrededor de *El Discurso de la servidumbre voluntaria* de su amigo Esteban La Boétie, pero la suerte política un poco escabrosa de este opúsculo, lo llevó a desistir de esta idea; Michel vacila cuando nos lo introduce en el capítulo *Sobre la amistad*: en un primer momento hace una presentación de *El discurso*; después excusa los errores de éste, pues se escribió a manera de ensayo, en la primera juventud del autor; y por último, indica las razones por las cuales no lo incluye. En su lugar, publica, en el capítulo siguiente, los 29 sonetos amorosos de La Boétie, que M. de Poifferré le dio a conocer. Sin embargo, con el tiempo la presencia del amigo irá tornándose borrosa. La

cuestión queda saldada, con las catorce tachaduras en la edición de Burdeos, sobre los sonetos de Esteban. El texto del amigo, explícito en un primer momento, va ocultándose y convirtiéndose, cada vez más, en un *texto implícito*.

Como sea, las notas gomezdavileanas son expresión de una escritura y un pensamiento vacilante, plenamente consciente de sus límites y de su mediocridad, propio de alguien que carece de opiniones, que no logra hacerse a un repertorio de soluciones, de alguien que sólo tiene ideas transitorias y fugaces:

Lo que me separa de todos es mi falta de opiniones. En verdad, tarde o temprano todo el mundo forma un repertorio de opiniones y descansa. Los unos opinan sobre Dios y el mundo; otros, más minuciosos, tienen sus remedios favoritos y certidumbres sobre la manera de saludar y de despedirse. Yo carezco de opiniones, sólo tengo breves ideas, transitorias y fugaces, más parecidas a las posadas destartadas, donde descansamos una noche, que a las mansiones espléndidas, donde no sabemos bien si moramos, o si somos prisioneros de su misma magnificencia (N., p. 173).

Su aspiración, más que aceptar su pensamiento y prolongarlo, es, por el contrario, “borrar con cada pensamiento el pensamiento anterior” y que “cada afirmación encierre ya la negación que la elimina” (N., p. 173).

Más aun, a este tipo de pensamiento sólo le conviene la nota –y de ningún modo los géneros más estructurados de la academia–, pues ella capta el carácter inconcluso, de perpetuo ensayo, de *zetesis* continua, de una reflexión henchida de contradicciones:

La exposición didáctica, el tratado, el libro, sólo convienen a quien ha llegado a conclusiones que le satisfacen. Un pensamiento vacilante, henchido de contradicciones, que viaja sin comodidad en el vagón de una dialéctica desorientada, tolera apenas la nota, para que le sirva de punto de apoyo transitorio (N., p. 51).

Además, tiene la ventaja de que “la nota breve no abusa de la paciencia del lector, y simultáneamente permite que lo que deseamos escribir se halle concluido antes que la conciencia de su mediocridad nos impida continuarlo” (N., p. 316). Así, la nota es un doble gesto de humildad.

El escribir es por sí un acto de soberbia: “¡Cuánta presunción revela el solo acto de escribir!” (N., p. 316), pero es, asimismo, la única forma de fijar un pensamiento que en raras ocasiones alcanza la lucidez y que, aunque merezca olvidarse, se resiste a ello, por un ansia secreta: “Escribir es la mejor manera de impedir que nuestros fugaces momentos de lucidez, que los días que hemos logrado ocupar noblemente, se confundan con las irremediables trivialidades de nuestra vida y fluyan, perdidos en su curso, hacia el olvido que merecen pero que rechaza, en nosotros, una ansia secreta” (N., p. 339 y *Cfr.* p. 106). Qué hacer entonces: callar por orgullo o elegir una forma que salve la lucidez y nos recuerde nuestra impotencia y lacere nuestra vanidad: esto es la nota, la forma más cercana al silencio:

Ya que el orgullo me calla, intentaré entregarme a las delicias de una meditación que nada interrumpe. Inicio aquí un desfile monótono. Sin presumir una importancia de que carecen estas notas, las escribo con una sencillez desinteresada, similar a la de nuestra actitud ante las imágenes que preceden al sueño. Las proclamo de nula importancia, y, por eso, son notas, glosas, escolios; es decir, la expresión verbal más discreta y más vecina del silencio (N., p. 50).

En conclusión, ellas son la prueba de una vida que dimitió, pero que a través de ellas aspira secretamente, *sin esperanza*, a salvar la última razón de vivir: el deseo de comprender; por ello, sólo se encontrarán en éstas, unas pocas centellas fugitivas, arrancadas a una estéril inteligencia.

Anhelo que estas notas, pruebas tangibles de mi desistimiento, de mi dimisión, salven de mi naufragio mi última razón de vivir. Imposible me es vivir sin lucidez, imposible renunciar a la plena conciencia de mi vida. Actor desastrado, busco una silla de espectador. No pudiendo contribuir noblemente al drama del mundo, prefiero que se me jubile como inepto a que se me admita como comparsa o figurante. Ciertamente no creo que para pensar, meditar o soñar, sea siempre necesario escribir. Hay quien puede pasearse por la vida los ojos bien abiertos, calladamente. Hay espíritus suficientemente solitarios para comunicarse a sí mismos, en su silencio interior, el fruto de sus experiencias. Mas yo no pertenezco a ese orden de inteligencias tan abruptas; requiero el discurso que acompaña el ruido tenue del lápiz, resbalando sobre la hoja intacta. Última razón de vivir: el deseo de comprender. Secreto

anhelo perdurable. Ambición desmedida, pero ambición consciente de la estrechez del recinto que el destino le otorga. Ambición tenaz, decidida a ocupar el diminuto espacio concedido. No se me oculta la mediocridad de los resultados que cabe lograr, pero me basta la sola actividad del espíritu que piensa. No veo, luego, en estos cuadernos el repositorio de raras revelaciones; me contento con arrancar a mi estéril inteligencia unas pocas centellas fugitivas (N., p. 49).

Y es que en el centro de todo, lo que se ensaya es una vida, en plenitud de conciencia de su fracaso, que vuelve sobre sí. He ahí su intimismo: “Nada más vano, ni más delicioso, que hablar de sí mismo” dice Gómez Dávila (N., p. 173). A él sólo le interesa dejar una voz “inconfundible y pura”, su voz; su imagen: “una sombra que seduzca a unos pocos” (Cfr. N., p. 467). Sin embargo, cree que hasta de esto es incapaz: “El único libro para el cual tengo material suficiente sería la autobiografía de un mediocre; pero desgraciadamente aun ese libro requiere talento para ser escrito” (N., p. 162).

Sus notas versan sobre él mismo y cuando habla sobre otros temas, lo importante es cómo los transforma al pasar por su lente. Él no se propone enseñar nada a nadie, sino ejercitar su vida, para mantenerla en tensión (Cfr. N., p. 439), por lo tanto, lo único que le importa es el conocimiento del que su escualida alma es capaz, del que pasa por su subjetividad: “El que no se propone ni enseñar ni predicar, no tiene por qué preocuparse de la ciencia en sí, sino solamente de la ciencia suya. No es lo que el hombre sabe, sino lo que yo puedo saber que debe importarme” (N., p. 126).

Él mismo definirá su escepticismo no como un rechazo de todo principio, norma o regla, sino como la imposibilidad de recibirlos heterónomamente: para él es necesario que se creen en el flujo mismo de la vida, de su vida: “Mi escepticismo no es un rechazo de todo principio, de toda norma o de toda regla, sino la imposibilidad de recibir regla, norma o principio, de otras manos, y la necesidad de crearlos lentamente dentro del proceso de mi inmediato vivir” (N., p. 108).

Nos extenderíamos si hiciésemos acopio de todas esas bellas reflexiones donde se pinta a sí mismo de manera explícita. Por ejemplo:

La peor situación: sentir la imposibilidad de nuestra ambición simultánea con la imposibilidad de renunciar a ella. // Lo más difícil; resignarse sin amargura, y vivir con dignidad una vida que el destino aleja de toda noble empresa. // Nunca he pedido que las circunstancias exteriores me favorezcan, como aquellos que se lamentan del medio en que nacieron; no he tenido más ambición que la de una grandeza solitaria.// Casi rico, casi buen mozo, casi inteligente, casi con talento; mi vida ha consistido en un perpetuo perder el tren por unos pocos minutos de retraso. // Dichosos los que pueden atribuir a la malevolencia o a la hostilidad del mundo las razones de su fracaso. En lo que me ataño, todos los que mi ambición citó acudieron a la cita, yo he sido el solo a dejar de concurrir (N., p. 162).

Baste con decir, que esta característica de *Notas*, ha dado pábulo para que se vean como cantera irremplazable para obtener datos biográficos del autor, sin entender su sentido profundo: La pintura de una subjetividad vana, rota y totalmente desestructurada, alimentada únicamente por la esperanza de “la injusticia de Dios” (Cfr. N., p. 178), sin el cual no hay mérito posible: “ἀνδρὸς δὲ σπουδὴ γίνεται οὐδεμία”<sup>33</sup> de Teognis— epígrafe a mi biografía” (N., p. 162).

Sobre el vitalismo del bogotano se podrían decir muchas cosas y rastrear diversas influencias, que no disminuirían, sino enriquecerían los esbozos que aquí se hagan. En este horizonte de interpretación, el vitalismo de aquél, es la expresión positiva de su fideísmo y anti-intelectualismo, que privó al universo de racionalidad.

Si para Gómez Dávila “el universo es un sistema de términos inefables; o en el universo se revelan presencias absolutas que se imponen; o la espiritualidad del universo es del orden del espíritu concreto y no del espíritu abstracto; o no hay generalidad idéntica de la razón, sino generalidad distinta del individuo; o el universo es un sistema de individuos, cuya identidad espiritual no elimina la irreductible diferencia. O un monismo esencialmente pluralista” (N., p. 319); entonces éste, no es racional, no es algo transparente y fluido, reductible a la razón, como la ciencia pretende, por lo cual es menester oponer al universo de la ciencia, un universo estético, que salve la densidad sensual, estética y mística del universo, es decir, su calidad de totalidad irreductible:

---

<sup>33</sup> En el original está mal transcrito. La cita es tomada de las Elegías de Teognis, verso 170, (Cfr. Theognis, 1868). Según la traducción de M. Patin (1877): « L'homme par lui-même n'obtient aucune estime ».

Opongamos a la noción de un universo transparente y fluido, de un universo reducible a la unidad y a la sencillez plomiza de un solo principio, la noción de un universo resistente y rebelde, de un universo de carne, de estremecimiento y de angustia. A un universo científico un universo estético, un universo total (N., p. 319).

Esta oposición es necesaria, porque el universo de la ciencia falsea de alguna manera el universo natural, al reducirlo a nuestras necesidades inmediatas: “El universo de la ciencia sólo contiene valores pragmáticos (llamamos hecho, cosa, lo que es susceptible de comportamiento), mientras que el universo natural que intenta reemplazar contiene ricas series de valores” (N., p. 332). Sin embargo, la oposición no es real, sino metodológica, pues la interpretación estética, mística y sensual del universo trasciende, sin negar, la interpretación científica:

Hay una interpretación posible del universo material que trasciende, sin negarla, la interpretación científica. Interpretación milagrosa, inútil y gratuita, superpuesta a una interpretación determinista, útil, y sumisa a nuestra acción. Interpretación que devuelve a la realidad apocada por las necesidades biológicas de nuestra percepción, las ricas penumbras de la experiencia sensual y de la experiencia mística (N., p. 321).

Ahora, este universo carnal, estético y místico, fragmentado y roto, de estremecimiento y angustia, aunque irracional, no nos es ajeno, ya que es un universo total y se puede experimentar *in totum* en cada una de sus partes, porque la totalidad está en la parte y la parte en la totalidad: el universo es más que la mera suma de sus partes, esto último es una vana ilusión de la razón, que induce a la desesperación:

En el mundo todo puede ser dado en cada una de sus partes. // La totalidad del universo existe tanto en el universo entero como en cada uno de sus aparentes fragmentos. // Creer que el universo es la suma de sus partes es sucumbir ante la ilusión de la multiplicidad. Es prepararse a desesperar. Es creer que una ley no es más que los ejemplos de la ley (N., p. 428).

Un espíritu crítico aspira a alcanzar esta unidad, de la cual se engendra la multiplicidad de apariencias (N., p. 261), a través de una experiencia total: ya sea mística, estética, sensual<sup>34</sup> o histórica. Para su posesión no es necesario sumar experiencias, una sola cosa nos la puede revelar en su totalidad: “Nada en el mundo se pierde para nosotros, si tenemos una posesión profunda de una sola cosa” (N., p. 428), más aun, “el conocimiento superior es el que conoce a cada objeto como único y no busca nada más allá del objeto mismo” (N., p. 251).

Además, este universo carnal total, irreductible a un principio racional, es *en apariencia* susceptible de orden, de estructura y de comprensión. Ciertamente no podemos explicar racionalmente el universo, pero éste es capaz de significado y, por tanto, de orden:

Hay cosas susceptibles de explicación y otras capaces de significado. Aquéllas pueden ser descompuestas en elementos simples y se someten al principio de identificación; éstas son indivisibles, bloques absolutos que tan sólo podemos colocar, ordenadamente, en el universo (N., p. 319).

Su estructura, es la estructura paradójica que la belleza y el dolor nos revelan en franca contradicción:

La presencia de la belleza nos parece revelar una estructura del universo que, sin embargo, la constatación del dolor refuta. Pero la presencia del dolor nos parece también revelar una estructura del universo que, a su vez, la constatación de la belleza refuta (N., p. 354).

Y es comprensible: si el tiempo es una categoría de las cosas, luego éste no sería absurdo:

---

<sup>34</sup> En Gómez Dávila la experiencia mística es estética, la experiencia estética es mística, y ambas son experiencias sensuales y eróticas (*Cfr.* N., 335, 313, 128). Dios mismo se experimenta en la sensualidad, a través de una dialéctica carnal: “es a través de lo creado: a través de la belleza de una frase, de una forma, de un volumen; a través de lo que una presencia humana impone con autoridad serena; a través de su nobleza, su orgullo, su esplendor, su sufrimiento, su dicha; a través de la verdad parcial que no se basta; a través de la pasión intelectual que anhela una ascensión áspera, abrupta; es, así, a través de una dialéctica carnal que Dios aparece a mi razón, de manera tan irrefutable como deslumbra mi fe”.



Si el tiempo no es una categoría de las cosas, si el universo no tiene historia, las cosas son en cada momento lo que pueden ser, y el fracaso de una explicación, su imposibilidad lógica, demuestran que el universo es absurdo.

Pero si la historia es categoría del universo, como del hombre, la imposibilidad actual de una solución lógica y satisfactoria no demuestra, sino la pérdida actual de una razón histórica, de un acontecimiento donde yacen las simientes de los hechos actuales como de los absurdos intelectuales y de las imposibilidades lógicas (N., p. 334).

Cabe aclarar que una filosofía de la historia que quiera comprender el universo, debe apoyarse sobre la noción de experiencia total, de manera que salve la riqueza densa y sensual del mundo: “La noción de experiencia total debe ser la construcción epistemológica sobre la cual conviene apoyar una filosofía de la historia que anhela salvar la riqueza densa y sensual del mundo” (N., p. 190) y esto requeriría de una nueva teoría de la percepción: “Creo que no hay conocimiento sino experimental, mas creo que la experiencia total difiere de la experiencia vulgar y requiere una nueva teoría de la percepción” (N., p. 127).

Sea como sea, lo que se quiere es construir un universo humano, henchido de contradicciones, ilógico: “El universo que construimos con la oposición de términos contradictorios no es un universo lógico, pero es un universo humano”. En este universo, la única guía de la vida es el placer: “No se trata, en verdad, de no buscar sino el placer, sino de no ver sino el placer” (N., p. 250). La vida misma se define en términos de placer: “Vivir es un placer que la vida nos rapa de las manos” (N., p. 447).

Para Nicolás: “El placer no es un elemento que pertenezca a ciertas cosas, sino una actitud del espíritu” (N., p. 250), el cual “no consiste en adecuar las cosas a nuestro espíritu, sino en adecuar nuestro espíritu a las cosas” (N., p. 249). Así, “siendo el placer una forma pura, toda materia le conviene, y toda vida (N., p. 250).

Por otra parte, el placer para ser total, debe culminar en la inteligencia, entendida ésta como una mera función animal: “No habremos aprendido a gozar sensualmente el mundo, sino cuando el gesto que palpa se prolongue en arabesco de la inteligencia” (N., p. 254) y a su vez, “La

inteligencia que olvida o desprecia los gestos voluptuosos, desconoce la densidad que presta al mundo la oscura presencia de la carne” (N., p. 54). Entonces, las actividades intelectuales son la forma más pura del placer:

El conocimiento es la faz más pura del placer. // En un alma perfecta, el placer perfecto no es más que el conocimiento perfecto.// (...) Percibir, contemplar y conocer son los grados del placer. // (...) La voluptuosidad auténtica prolonga en esquemas intelectuales la conmoción física en que nace. // (...) Tanto la fruta de sabor delicioso como la idea inteligente son goces sensuales (N., p. 250).

Esta actitud podría entenderse como un hedonismo intelectual, pero no puede reducirse a eso:

Reducir a una especie de hedonismo intelectual la satisfacción que encontramos en comprender, en saber, en pensar, es empresa que nos seduce cuando énfasis y presunción nos repugnan, ya que así explicamos nuestras aficiones con un mínimo de palabras altisonantes, y sin apelar a consideraciones de una sublimidad jactanciosa. Pero ese honrado temor nos desvía, porque un mero hedonismo no basta para reducir a sistema nuestra actitud. Esas aficiones y esos placeres no existen separados de una actividad incesante del espíritu que, insatisfecho con una contemplación pasiva, sin fin aspira, más allá de sí mismo, a un ideal de verdad, de lucidez, de sinceridad y de nobleza. Hay algo en el hedonismo que rechaza todo esfuerzo, algo que nos exige que allí veamos el más bajo nivel de una actividad consciente, como el escalón inmediatamente superior a las tibias aguas de la inconsciencia, y por lo tanto es difícil concebir en ese estado de pasividad, apenas lúcida, la agitación, las tendencias, los conflictos que comporta la vida intelectual, aun en su forma más contemplativa, más aislada y recoleta (N., p. 135).

Su vitalismo (estético, místico y sensual) es, en conclusión, una especie de hedonismo: “La dicha no difiere del placer. La dicha es ese estado del alma donde todas las cosas se piensan naturalmente bajo la sola categoría del placer” (N., p. 250).

Por último, se encuentra la textura del conservadurismo<sup>35</sup>. Para Gómez Dávila hay un tipo de conservatismo que es consecuencia de un escepticismo auténtico. Para demostrar esto, formulará una explicación psicológica, que bien se podría equiparar con el criterio práctico pirrónico de seguir las apariencias. Según él, el escéptico o a quienes “subyuga una irrestricta necesidad de pensar”, necesitan la tranquilidad del mundo exterior, pues no podrían perseverar en la vida, en una doble incertidumbre: teórica (la de sus pensamientos) y práctica (la de la comunidad política). Además, todo cambio social revolucionario implica un dogmatismo, pues el revolucionario, que es un insatisfecho, es alguien que se forma opiniones con facilidad y no sabe dudar de las ideas en que cree. Igualmente, es dogmático un tipo de conservatismo, el del conservador satisfecho, que se oponen al cambio, más por pereza, que por imposibilidad psicológica:

El conservatismo político tiene una doble raíz y hay dos especies distintas de conservadores.

Los unos son conservadores porque la pereza del espíritu, la satisfacción consigo mismo y con su situación, les impide ansiar un cambio cualquiera. A la segunda clase pertenecen los escépticos auténticos o aquellos a quienes subyuga una irrestricta necesidad de pensar. Estos últimos, sobre todo, necesitan la tranquilidad exterior, incapaces de soportar simultáneamente la incertidumbre, el desorden, la agitación, el caos de sus pensamientos y los del mundo. Revolucionario, al contrario, es el insatisfecho o, más bien, el que se forma opiniones con facilidad, piensa superficialmente la compleja estructura de las cosas, y no sabe dudar de las ideas en que cree. Quizá podemos decir que, entre los mediocres, aquellos que lo son menos, serán revolucionarios; y que, entre los grandes espíritus, aquellos que lo son más, serán conservadores (N., p. 209).

Por lo demás, todo cambio, que no obedezca a las necesidades vitales, está condenado a fracasar, pues ejerce violencia al curso natural de la vida, que inevitablemente vuelve a sus cauces, a sus hábitos, pues la comunidad política es como un organismo vivo, que busca la facilidad de sus usos milenarios:

(...) La violencia revolucionaria edifica triunfos triviales sobre horrendos acervos de cadáveres. La masa humana parece ceder a la vigorosa presión que el revolucionario, decidido, frío, cruel y sagaz,

---

<sup>35</sup> No se reconstruirá aquí, lo que sobre el conservatismo piensa Gómez Dávila, sólo nos interesa mostrar que el conservadurismo es una auténtica textura escéptica.

ejerce sobre ella. Ante la aparente y transitoria docilidad de la historia, un árido entusiasmo llena el alma del revolucionario victorioso. El profetismo, plasmado en técnicas policíacas y militares, cree poderse mofar de los espectadores escépticos. La humanidad agradecida se prepara a erigir la sombra de un cenotáfio, donde yazcan las víctimas propiciatorias inmoladas a una empresa en fin triunfal. Pero la tenaz rutina de la historia socava esas construcciones orgullosas y arbitrarias. La tensión, el esfuerzo, la constante vigilancia, fatigan pronto y adormecen las erguidas potencias del alma. Los hombres se acomodan a la nueva facilidad que nace. Lentamente todo vuelve a los viejos usos milenarios. El tiempo recupera su poder perdido. La continuidad histórica invade, con sus aguas poderosas, las anchas tierras laboradas, y, sobre ese suelo que pisó el orgullo del hombre, la posteridad no descubre sino el cadáver de un inocente torturado (N., Pp. 157-158).

Por ello, desconfía de todo lo nuevo. Así criticará con severidad esa identificación ingenua, que el hombre moderno hace, entre lo bueno y lo nuevo, la cual surge del optimismo más rampón, de la vanidad más desaforada y del “olvido de ciertas precauciones elementales de un sano malthusianismo intelectual”:

Nada más peligroso que la nueva actitud del hombre ante sus propias obras. Hasta ayer el hombre miraba con suspicacia toda nueva invención, temía la presencia en ella de algún poder diabólico y exigía que un largo purgatorio purificara esas novedades inquietantes. Hoy un desmedido optimismo, una fe desatada en la benevolencia del destino y en la bondad de la naturaleza humana, lo inducen a acoger jubilosamente todo fruto de su ingeniosidad. Imposible es para el hombre moderno creer que una nueva idea o un nuevo objeto puedan ser perniciosos o perversos, imposible le es renunciar a servirse de ellos porque imagina que desacataría una especie de obligación sagrada. Con todo, nada es menos evidente que esa ingenua identificación de lo nuevo y lo bueno, nada menos seguro que la irrestricta confianza en toda nueva idea. Aceptar sin regla y sin principios todo lo que los hombres inventan, no meditar nunca sobre las consecuencias de esos inventos sino ciegamente someterse a ellas y soportarlas sin intentar medirlas previamente, acoger extáticamente y fomentar los embriones de procesos ignorados, las simientes de situaciones insospechadas, de un semejante olvido de nuestra perversa naturaleza y de una semejante demisión de la inteligencia es que se constituye la actitud del hombre moderno. El mundo actual y sus angustiosos problemas son hijos de una enfermiza exaltación de sí mismo, de un narcisismo entusiasta y del olvido de ciertas precauciones elementales de un sano malthusianismo intelectual (N., Pp. 101-102).

Para concluir, esta sociedad, que ignora los usos milenarios, que la vida misma labra en la historia, sufrirá las mayores violencias, cuando la vida misma imponga su curso natural:

Cierta sana razón biológica a que la vieja sociedad se sometía –sin que fuese necesario ejercer mayor violencia–, por el solo juego de sus instituciones y de sus costumbres, requerirá para restablecerse mañana, cuando su urgencia sea ineludible, una frialdad quirúrgica que me espanta (N., pág. 429).



## 4. Conclusiones

De todo lo anterior se pueden concluir algunas cosas. La primera, es que el escepticismo gomezdaviliano y su relación con Montaigne ha sido muy poco estudiado tanto en el conjunto de su obra, como en *Notas*. El autor cree que ésta última amerita un eje de investigación independiente, donde se ponga de relieve como una obra valiosa en sí misma, allende y aquende de los *Escolios*, donde se analicen sus temas y se ubique aquélla, dentro del conjunto de su pensamiento, lo cual es imposible si se sigue valorando como se ha hecho hasta ahora.

Segundo, Gómez Dávila se inserta en una tradición de autores en español más amplia, en concreto de lectores de Montaigne, lo cual, además, nos permite vincularlo con la ensayística de espíritu montaigniano, colombiana y latinoamericana, del siglo XIX y XX. Esto abriría las puertas a una nueva interpretación de nuestro autor en el escenario de las letras colombianas y latinoamericanas.

Tercero, se pueden identificar en el libro *Notas* algunas texturas escépticas, que revelan una filiación filosófica entre el autor de *Los Ensayos* y el bogotano: se podría decir, incluso, que aquél es un texto de corte escéptico montaigniano, que, más que una simple obra de transición, representa un proyecto filosófico inacabado, pero muy bien determinado.

Si esto es así, ¿hay continuidad, giro o ruptura al interior del pensamiento de Gómez Dávila? Si tenemos en cuenta lo que se induce de lo dicho por Téllez (1955), sobre denominar sus siguientes obras con el título de *Notas*, por qué no lo hizo, qué cambió, por

qué no las tituló de la misma manera. ¿Cómo explicar, entonces, el cambio que hay entre *Notas*, *Textos I* y *Escolios* (sin contar *De iure* o *El reaccionario auténtico*)?, o ¿son todas estas obras expresiones diferentes de un único pensamiento (escéptico), que varía de títulos y formas de expresión? Responder a esta pregunta sería imposible con la interpretación actual del conjunto de la obra gomezdaviliana y en particular de *Notas*, como se dijo en el primer capítulo.

Es claro que los estudiosos de Gómez Dávila reconocen un cambio entre *Notas* y *Escolios*, pero ninguno logra proporcionar una explicación satisfactoria, y otros ni siquiera lo intentan. Unos explican el cambio teleológicamente, teniendo como referente *Escolios*. Por ejemplo, Hoyos (2008) intuye que algo no está bien en la valoración del conjunto de la obra de Don Gómez Dávila, al reducir la obra del autor a sus *Escolios*, pero no logra escapar al prejuicio de leer *Notas* como obra de transición y preparatoria de éstos, lo cual desvía su lectura: de acuerdo con su interpretación, *Notas* serían meras notas de estudio, como quien prepara una gran obra, a saber, *Escolios*. Así, desde una perspectiva genealógica, prestándole atención a los títulos y sus variaciones, trata de evadir el lugar común, pero cae insensiblemente en él; con un agravante, pues ve en esta obra un “tratado justificatorio de la mentalidad reaccionaria”, afirmación gratuita, sin ninguna evidencia textual, pues en las 477 páginas de la edición de Villegas, Nicolás sólo hace mención directa al reaccionarismo dos veces: “el pasado de los reaccionarios...” y a “La incomparable lucidez del pensamiento reaccionario...” (Cfr. N., Pp. 430 y 194). De cualquier modo, sigue siendo relevante su llamado a prestar atención a los títulos de las obras:

Frente a muchos de sus comentaristas y admiradores que consideran como lo central en la obra de Gómez Dávila los cinco tomos de *Escolios*, nos atrevemos a sugerir cierto orden genealógico en su obra, que tome en serio los títulos que él pone a la secuencia. Ésta comienza con las mencionadas *Notas*, que son verdaderas *Notas* de trabajo, de quien ha leído mucho, ha pensado intensamente y tiene el proyecto de una obra importante, por la extensión misma de sus *Notas* (434 [sic] páginas en la edición de Villegas Editores del 2003) y por lo que allí se consigna: el proyecto de una especie de tratado justificatorio de la mentalidad reaccionaria. Desde la primera página se nos anuncia la



característica de estas *Notas*: “aquí no intento ofrecer sino esbozos de ideas, leves gestos hacia ellas” (Gómez, 2003, 43). Ya allí hay pasajes, extractos muy bien redactados, que permiten presagiar el estilo maduro del autor de los *Escolios*, y ciertos núcleos de pensamiento que llevan a conjeturar que el autor pensaba en una gran obra.

Volpi (2007), con mayor profundidad, ve un cambio entre un Nicolás joven (el de *Notas*) y el otro, viejo (el de *Escolios*), pero muy probablemente sumido en la idea teleológica y continuista de uno a otro, lo da por hecho. Al primero, lo ve oscilando entre la sensualidad y la inteligencia. Al segundo, como un católico recalcitrante, un tradicionalista intransigente. El primero, inmaduro, con ideas de leche; el segundo, maduro, con ideas de hueso. Sin embargo, no explica este tránsito o, más bien, la explicación es tácita: el Gómez Dávila joven, prepara al Gómez Dávila viejo:

En la casualidad aparente de su caleidoscopio vertiginoso de aforismos se reconocen algunas configuraciones estables que revelan su visión del mundo: una fe perdurable en Dios, en su omnisciencia y omnipotencia, y una desconfianza igualmente radical en el hombre, al cual considera un problema sin solución humana. Una adhesión tenaz a la antigua raíz del catolicismo, a su espíritu tradicionalista más severo, y un rechazo igualmente obstinado de los valores transitados de la modernidad: la razón, el progreso, la emancipación, la larga marcha de la humanidad hacia lo mejor. Una versión exacerbada del medieval *contemptus mundi* y un rechazo igualmente neto y no negociable de la esperanzada antropología humanística de la *dignitas hominis*. En fin, un tradicionalismo intransigente e intolerante en el que sólo el estilo rescata las ideas, y que culmina en una espeluznante constatación: "Este siglo se hunde lentamente en un pantano de espermo y de mierda. Cuando manipule los acontecimientos actuales, el historiador futuro deberá ponerse guantes" (*Escolios I*, 220)... ¿quizás entonces el suyo es un *contemptus mundi* sólo aparente? ¿Un desprecio que, en realidad, se las agarra contra el mundo moderno? ¿O tal vez es el muelle al que se llegó con la madurez de los años, una vez que se dejaron de lado las que con irónica suficiencia define en un momento dado como "ideas de leche"? Escuchemos su explicación, probablemente autobiográfica: "Como los dientes de leche, existen las ideas de leche. ¿A qué edad comenzamos a cambiarlas?" (*Notas*, 221). La imagen granítica del catolicismo tradicionalista se hace trizas, y se abre así una perspectiva genealógica que explica sentencias por otra parte incompatibles. **El joven Nicolás no es el mismo que el viejo.** En el primero irrumpe, como contrapeso de la inteligencia, una incontenible sensualidad. La carne en su desear inextinguible. La vida como el más poderoso excitante. Ellas son las que mantienen vivo el fuego de la inteligencia: "Mejor no ser nunca nadie, mejor no ser nunca nada que matar en nosotros el deseo, que extinguir nuestra sed" (*Notas*, 23). Por lo tanto, podemos afirmar que "la inteligencia que olvida o

desprecia los gestos voluptuosos desconoce la densidad que presta al mundo la oscura presencia de la carne" (*Notas*, 20). Pero vale también lo contrario: "No habremos aprendido a gozar sensualmente el mundo sino cuando el gesto que palpa se prolongue en arabesco de la inteligencia" (*Notas*, 175). Este es el principio de una metafísica de la sensualidad que percibe como espejismo el inalcanzable punto de equilibrio entre la carne y la inteligencia. Detrás de esta intuición, no hay sólo teoría. Está la vida vivida. Está el mismo Gómez Dávila. "Siento que mi existencia sólo tiene dos puntos de plenitud y de equilibrio (...) Mi ser se cumple sólo en la yerta cumbre de la idea o en el valle bajo y sofocante del erotismo. La meditación más abstracta sobre el espíritu, sus normas, sus principios, o la tibia selva de los gestos voluptuosos. Sólo me conmueve el lívido amanecer que me encuentra desesperado ante el problema insoluble o ante el cuerpo inviolable, que ni siquiera su complicidad traiciona" (*Notas*, 111). Se advierte aquí la inclinación al vértigo, al desequilibrio, a la caída. La sensualidad, fuerza irresistible que ejerce sobre todos los seres vivientes una atracción fatal, se convierte en el pretexto para una exaltación mágica, una ocasión para la trascendencia: "¡Ah! Perderse en una espesa selva tenebrosa y carnal. Aspiramos a una posesión demoníaca, pero solamente hacemos el amor" (*Notas*, 33).

Otros autores sólo describen el cambio desde una perspectiva meramente estilística, ya sea de depuración o cambio radical, o simplemente lo describen como un hecho biobibliográfico. Mejía ve una única actitud estilística, que se depura y decanta:

Encuentro al mismo pensador, profesando la misma honestidad en la factura de la frase y buscando con la misma dedicación que en ella llegue a morar la idea en un cuerpo que no sea otro que el que le resulta apropiado. Con todo, esa lucha se impone aquí metas más amplias y, a pesar de que proclame con insistencia la importancia de la noción de humildad, las pretensiones de este pensamiento no se han moderado aún con la precisión que caracteriza el puntillismo de los *Escolios*. En *Notas* encontramos un talento voluptuoso, una lúcida osadía.

Parecido piensa Efrén Giraldo (2014):

Una de las pruebas de que la dedicación exclusiva a la escritura de fragmentos acaba en una postura radical ante el lenguaje es que, después de la publicación inadvertida de sus dos primeros libros (*Textos I y Notas*), el autor renunció a la forma ensayística compuesta de varios párrafos que desarrollan ideas, y se empezó a inclinar por modestas notas a las que después agrupó bajo la designación de "escolios".

Es acertado que vea en *Notas* un libro de *ensayos* al estilo de Montaigne se podría añadir, sin embargo, no es cierto que el autor haya renunciado al ensayo, pues si *Notas* es un texto de ensayos, él denomina estos ensayos como "notas, glosas, escolios; es decir, la expresión

verbal más discreta y más vecina del silencio” (N., p. 50). Sería más preciso decir que depuró su *praxis ensayística* en una expresión verbal cada vez más discreta, como describe Mejía.

Soto (2007), por su parte, describe los cambios de títulos como mera curiosidad biobibliográfica, pero no los problematiza: “Hernando Téllez, uno de los miembros de la revista *Mito*, donde compartió trabajo con Cote Lemus, Gaitán Duran, Valencia Goekel, entre otros, publicó en 1961 [*sic*], a pesar de Colacho, como le decían los amigos a don Nicolás, apartes de un segundo volumen de *Notas*, volumen que finalmente nunca apareció y cuyos textos debieron pasar a formar parte de sus Escolios publicados posteriormente”; luego añade “fue en los años 50 cuando empezó a publicar su obra. En 1954 publica en México en una edición no comercial (sólo para amigos) su libro *Notas* [N] y en 1959 *Textos I* [T]. En adelante, su obra tomará el título de *Escolios*”.

Para quien estas líneas escribe hay un único proyecto escéptico, con variaciones en sus texturas: unas, algunas veces más rugosas; otras, algunas veces más lisas; con una depuración estilística continua. Estos cambios se experimentan como giros, no como rupturas. Estos giros se pueden dar entre obras o al interior de una misma obra.

Si tomamos la triada *Notas*, *Textos I* y *Escolios*, se considera que entre *Notas* y *Escolios*, teniendo como pivote *Textos*, hay un *giro*. Se pasa de la incertidumbre total al fanatismo. Esta afirmación no debe causar escozor, ya que para Gómez Dávila el fanático es un escéptico que extrema su convicción, precisamente al estar acosado por la duda:

Quien proclama enérgicamente su opinión no demuestra la fuerza de sus convicciones, pues el que no duda poseer la verdad no siente ningún afán de defenderla. El apóstol y el fanático no son hipócritas, no son individuos que sepan manifiestamente la falsedad de lo que predicán, pero sí sospechan la insuficiencia de sus creencias. En verdad, la sospecha es el resorte secreto del apostolado como del fanatismo. La vacilación, la duda, transforman en fanático o en apóstol al neófito asustado. Convertir, o asesinar, son las únicas maneras de suprimir esa indiferencia, o esa hostilidad, cuya mera existencia parece confirmar la sospecha que recelamos, y que nos aterroriza. Quien, al contrario, se siente seguro de la verdad, generalmente se contenta con manifestarla sin ruido. El rechazo furibundo de la verdad, o el ensalzamiento del error, le arrancan sólo una leve sonrisa, o un gesto de compasión (N., p. 139).

Así afirmará que “el fanatismo es sólo el dogmatismo de quienes dudan secretamente de lo que predicán con énfasis” (N., p. 161). Para él el fanatismo engendra la lucidez y es la raíz de toda grandeza (Cfr. N., Pp. 205 y 85). Sólo los presuntuosos censuran el fanatismo: “El presuntuoso censura el fanatismo. ¡Cómo, exclama silenciosamente, puede ser posible que se halle un mundo donde yo no he descubierto nada!” (N., p. 291).

Es equivocado pensar que el fanatismo es una calidad del vulgo, de la plebe, de las muchedumbres; no, éstas no son fanáticas, sino impulsivas, ya que el fanatismo requiere de meditación y de amor a las ideas, éste es, más bien, una de las formas de “la inteligencia perdida en sus propias obras y que no alcanza, así, a adquirir esa conciencia de su naturaleza propia que la separa de lo que meramente hace para que sólo atribuya importancia a su pura esencia” (N., Pp. 431-432).

Y lo más importante, el fanatismo es condición de posibilidad del cristianismo: no se puede ser cristiano, sin ser fanático: “El fanatismo honrado es el que oscuramente cree que la verdad sufre si los hombres la desconocen. Sólo el cristiano puede ser fanático lógicamente, y si deja de serlo es que deja de ser cristiano” (N., p. 314).

Entonces, se puede entender a profundidad el epígrafe con el que abre sus *Escolios* en 1977, tomado de la segunda parte, capítulo octavo, al final (página 213, volumen 1, de la edición de 1857) de *Madame Bovary* de Flaubert, cuando el boticario, un escéptico radical, dice al notario de una viejita, casi sorda, que en gesto votivo piensa dar su galardón para que digan algunas misas en su favor: “Quel fanatisme! exclama le pharmacien en se penchant vers le notaire” . (Flaubert, 1857). Qué fanatismo... su proyecto del reaccionario auténtico, qué fanatismo su guerra de guerrillas contra la modernidad decadente... qué fanatismo, qué fanatismo

Sea como sea, esto requiere de una investigación más profunda. En futuros estudios sería interesante reconstruir la postura escéptica de conjunto de Gómez Dávila, tanto a partir de sus obras, como de los libros relacionados con Montaigne de su biblioteca, reconstrucción en la cual se evalúe genéticamente el escepticismo del autor y sus posibles

transformaciones o giros o, lo cual es una posibilidad, se demuestre si finalmente abandonó su postura escéptica.



**A. Anexo: Traducción del poema de  
Dominico Baudio “A la heroica guerrera  
María de Gournay” y de su apéndice en  
prosa sobre la forma y fondo de Los  
Ensayos, tomados de Dominici Baudi.  
Poemata. Nova editio et prioribus  
Auctior. Amstelodami. Apud Ioannem  
Ianssonium. 1640. Páginas 75; 662-664.  
Acompañada de una breve**

**Introducción**<sup>36</sup>

**Autores:** Salomón Verhelst Montenegro, Estudiante del Máster en Filosofía de Universidad Nacional de Colombia, e-mail: salomon\_verhelst@hotmail.com & Vicente Raga Rosaleny, PhD Universitat de València, profesor del Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Medellín, e-mail: vicente.raga@udea.edu.co

**Resumen:** se traduce por primera vez al español el poema en loor de Marie de Gournay y su apéndice en prosa, donde Baudio hace un comentario apologético sobre la forma y el fondo de *Los Ensayos*. Se acompaña de una breve introducción sobre la persona de Baudio, su lectura de Montaigne y cómo ésta se recibió en la España del Renacimiento.

**Palabras claves:** Dominico Baudio, Recepción, Montaigne.

---

<sup>36</sup> Agradecemos al PhD. Ronald Álvarez, quien hizo el análisis, traducción e identificación de los textos griegos y al profesor Diony González Rendón, quien hizo una revisión y corrección minuciosa de nuestra traducción latina.

**Abstract:** It is translated for the first time to Spanish the poem in praise of Marie de Gournay and its prose appendix, where Badius makes an apologetic comment on the form and content of the *Essays*. It is attached a short introduction on Badius, his reading of Montaigne and the Spanish Renaissance reception.

**Key Words:** Dominicus Badius, Reception, Montaigne

Dominique Baudier, más conocido como Dominicus Badius (o Baudio en español), nació en el seno de una familia protestante en 1561, en la ciudad de Lille, que por aquel entonces formaba parte de los Países Bajos, y murió en Leiden en 1613. En la Universidad de esa última ciudad, este flamenco se educaría siguiendo la estela de uno de los humanistas más destacados de su tiempo, el neo-estoico Justo Lipsio (1547-1606), con un pequeño intermedio de formación teológica cerca de Teodoro de Beza (1519-1605), el gran humanista y teólogo calvinista, en Ginebra, Suiza.

Tras la terminación de sus estudios, cabe destacar una larga estancia de diez años en Francia, donde entraría en contacto con el galicanismo, esto es, con las corrientes disidentes del catolicismo francés, así como, desde una perspectiva literaria, con la poesía francesa de la Pléyade. Finalmente, desde 1602 hasta su muerte, este humanista ocuparía diversos cargos docentes, como profesor de retórica, derecho e historia en su *alma mater* de Leiden, además de cultivar la poesía en latín bajo la influencia de Lipsio y Erasmo de Rotterdam (1466-1536), entre otros (*cf.* Saulnier 1945).

El interés de Baudio por la obra de Michel de Montaigne (1533-1592), *Los Ensayos*, se enmarca precisamente en el contexto de la recepción de la poesía francesa de la época en los Países Bajos, y de la cercanía discipular de Dominicus Badius al maestro Lipsio, amigo personal y gran lector de Montaigne. Dos son los textos que testimonian este interés de Baudio por la obra del escritor francés: por una parte, una carta programática, fechada en abril de 1588, que encabeza la edición de los *Poemata* del amigo de Baudio, Adriaan van Blijenburg (1532-1582), donde el humanista flamenco defiende el valor y la dignidad de la poesía (*cf.* Millet 2007).



Y, por otra parte, un poema sin fecha dedicado a Marie de Gournay (1565-1645), hija de alianza o heredera intelectual de Montaigne, que a petición de la viuda de éste, realizaría la muy influyente edición póstuma de *Los Ensayos* de 1595. El poema, en el que Baudio elogia a la editora de la obra de Montaigne, y hace eco del prefacio de ésta en defensa del autor francés, lo publicó en sus propios *Poemata* de 1607, añadiendo un apéndice en prosa, donde hizo un comentario apologético sobre la forma y el fondo de *Los Ensayos* (cf. Millet 1995). Ambos textos, el poema y su apéndice en prosa, se traducen y ofrecen por primera vez en español, tras esta breve introducción al contexto de los mismos.

Por lo que respecta al primer texto, la epístola que antecede a los poemas de Blijenburg, trata de mostrar la utilidad de los versos en el dominio de la política, y para ello Baudio recuerda, entre otros, al fenecido Étienne de la Boétie (1530-1563). Este destacado pensador político, empleado de manera polémica en el campo protestante (bien conocido es el uso por parte de los hugonotes de su famoso *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* para atacar a la monarquía católica francesa), había sido el amigo íntimo de Montaigne. Con la temprana muerte de La Boétie, de la que Montaigne dejó un estremecedor testimonio (cf. Montaigne 1962), este último tomó a su cargo el cuidado de la memoria del “hermano” perdido, editando sus poemas latinos y franceses, sus traducciones y escritos varios (y probablemente ese inesperado deceso estuvo detrás del inicio de la escritura de *Los Ensayos*, en los que, en un primer momento, el autor buscó conservar la imagen del amigo fraterno).

La Boétie, magistrado y poeta, había sido, pues, cuidadosamente homenajeado por Montaigne, al que, como menciona Baudio, nada menos que Justo Lipsio denominaba el “Tales francés” (cf. Blijenburg 1588), apodándole con el mismo epíteto que el humanista flamenco había recibido de parte de sus contemporáneos (el de “Tales” de los Países Bajos). Con ello se evidencian varias cosas: primero, que Baudio conocía a Montaigne gracias a la difusión de su obra llevada a cabo por Lipsio (cf. Magnien 1996); segundo, que la dedicación a las musas y a la vida pública de La Boétie (y en menor medida de Montaigne), eran un reflejo de lo que constituía el ideal de vida del discípulo de Justo Lipsio, y de ahí la relevancia que tiene el pensador francés en su epístola programática; tercero y último, que el rechazo a la servidumbre voluntaria que caracterizó el pensamiento

político del joven Étienne de la Boétie era asumido como un programa válido para la causa protestante en los Países Bajos y, en ese sentido, su heterodoxia, como la del también católico, y hasta cierto punto complaciente con la monarquía, Montaigne, resultaban inspiradoras (aunque con la mención elogiosa a Montaigne también se deja ver que Baudio hace caso omiso de las evidentes críticas y oposición del perigordino a las innovaciones protestantes en *Los Ensayos*).

En cuanto al segundo texto en el que se manifiesta la recepción de la obra de Montaigne, el poema dedicado a Marie de Gournay y su apéndice en prosa (*cf.* Bavdi 1640), publicados en los *Poemata* de Baudio en 1607, ha de leerse en el seno de un importante debate entre dos estilos de escritura latina, el ciceroniano y el senequista (*cf.* Millet 1995). Siguiendo a Erasmo, y en la línea del propio Montaigne, así como de Lipsio, para Baudio, el autor que hace gala de un latín ciceroniano se estaría plegando a una retórica escolar y conformista. Frente a esto, y sin llegar al senequismo que sus críticos achacan a Justo Lipsio, Baudio optaría por una vía intermedia, buscando una expresión más directa y natural, sin dejar de lado, tanto en prosa como en poesía, el tratamiento de temas sustanciales.

Tal concepción de la poesía, de la que Baudio es explícito defensor, la encuentra también en la elocuencia de los escritos de Montaigne, que abogan asimismo por la verdad y la fuerza de un estilo que vaya ligado al temperamento personal de cada autor. La admiración de éste por la obra de Montaigne, como en el caso de la de Lipsio, es tal que, en consideración al elevado genio de ambos humanistas, permite pasar por encima de sus respectivos defectos y debilidades.

Sin embargo, como sucedía en el caso del primer texto, donde el elogio de Montaigne se realizaba al precio de desconocer las posiciones políticas de éste, explícitamente anti-reformistas, en este caso la fascinación por la retórica desinhibida y “adulta” de *Los Ensayos* pasa por alto lo que para nosotros hoy en día resulta más novedoso y perdurable en Montaigne. Así, es en las veladas referencias a los defectos de estilo y contenido presentes en el comentario de Baudio, donde se evidencia que éste desconoció la importancia del yo emergente en el auto-retrato de *Los Ensayos* y su vínculo con un estilo que toma su fuerza de los antiguos, pero para mejor mostrarse en aquello que ya es

plenamente moderno. La influencia de Montaigne en Baudio sería, en ese sentido, tan limitada y su recepción tan parcial que aunque fuera de los primeros humanistas en notar la heterodoxia del autor francés, no pudo ubicar su novedad en el panorama del pensamiento de su tiempo, ni avizorar la importancia filosófica del mismo para las generaciones venideras.

En suma, aunque en los breves textos de Baudio, que ahora traducimos, aparece una de las primeras valoraciones de la obra de Montaigne atentas a su carácter heterodoxo, el autor no llega a profundizar plenamente en su novedad y aportes filosóficamente más significativos. Ciertamente, en *Los Ensayos* Dominicus Badius encuentra un eco de su aprecio por la libertad (política e individual), sirviéndole sobre todo la franqueza del perigordino, como modelo para su propio estilo poético. Asimismo, siguiendo en esto a Lipsio, predomina en su valoración, la dimensión moralizante, de corte estoico, que sin duda está presente en muchos de *Los Ensayos* de este *Tales francés*. Pero, tanto en su elogio de la ética estoica, como en el aprecio de la elocuencia personal y moderna, de corte erasmiano, presentes en la obra de Michel de Montaigne, Baudio tiene más en cuenta los elementos tópicos y superficiales, que aquellos que verdaderamente cimentarían la merecida fama del pensador francés (entendidos aquí como audacias y licencias, o defectos, disculpables por la talla intelectual del homenajeado autor, a cuya defensa se suma Baudio, siguiendo el ejemplo de Marie de Gournay).

Por otra parte, respecto a la recepción en español del poema y del apéndice en prosa de Baudio, sabemos que el Licenciado Diego de Cisneros lo menciona en términos poco elogiosos en su *Discurso del Traductor cerca de la persona del señor de Montaña, y los libros de sus Experientias y varios Discursos*, compuesto en Madrid, hacia 1637. En este texto que pretende ser una valoración de la religiosidad de la persona, doctrina y estilo del Señor de Montaña, y que termina siendo, al mismo tiempo, un elogio y una condena, se opone tanto a la defensa de Marie de Gournay, como a la de Baudio, haciéndoles algunas concesiones. No sabemos si leyó directamente a Baudio (Marichal cree que no, que es lo más probable); quizá simplemente supiera de él, por la referencia que aparece en la Prefación apologética de Gournay. Por lo cual, su referencia estaría mediada por el texto de la prestigiosa Dama y sólo podría entenderse en relación con él.

Ahí, la Dama, refiere que se ha encontrado con dos o tres nuevas objeciones contra su padre espiritual, por parte de Baudio, autor que ella respeta por su ingenio, y por obligación, pues él la había honrado con elogios (aquí hace referencia tanto al poema (elogios), como a la nota en prosa (objeciones)). En primer lugar, Baudio desmiente a Montaigne, porque se queja de su flaca memoria, cuando no la tiene tal. En segundo lugar, le redarguye de vanidad, por aquello de que no podía retener los nombres propios de sus familiares, sino por los de su nación. En tercer lugar, si bien el Montano domina las metáforas, se deja llevar por la licencia, a la manera de los grandes oradores. En cuarto lugar, le hace querrela de que reputa la ciencia por indigna de su nobleza, porque en diversos lugares predica su ignorancia. Y, en último lugar, Baudio sugiere que algunos pasajes de *Los Ensayos* contra la religión deben ser borrados.

En su Prefacio, la Dama responde a cada una de estas objeciones. A la última, que es la de nuestro interés, pues es en la que se detendrá Cisneros, responde Gournay: “Baudio (...) debía notar, en que consistían estos lugares contra la misma Religion, que dize merecen ser borrados de nuestras Experiencias [hace referencia a *Los Ensayos*] (...). Mas como es mucha verdad, que siendo este libro enemigo professo de la Huquenoteria, quanto mas le accusa en el articulo de la Religion Baudio Huguenote, tanto mas engradece su triumpho, y le declara digno de alabanza en la misma materia” (Miguel de Montaña *Experiencias y varios Discursos* 18r)

Cisneros se opondrá a la idea de Gournay de que *Los Ensayos* son enemigos profesos de la herejía (huguenoteria), pues para el Licenciado, más bien, éstos proponen y enseñan los fundamentos principales de ella; sin embargo, estará de acuerdo en la discreción de esta Dama al solicitarle a Baudio que aclare qué lugares de *Los Ensayos* deberían ser eliminados. En efecto, coincide con Baudio en que deben ser borrados algunos pasajes, pero los que Cisneros habría de anotar, serán muy diferentes de los de Baudio, porque éste profesa en Holanda la herejía y Cisneros en España la “verdadera religión”:

Y dixo bien Baudio, que ay algunos lugares en estos libros, que merecen ser borrados, si bien no seran los mismos estos, que notò Baudio, y los que yo he notado, porque Baudio professa en Holanda la Heregia, y yo en España [^donde nací] La Religion Catholica Romana. Por donde advierto la discretion desta Dama, en dezir à Baudio, que debia notar en que consistian

estos lugares, que hallaba en estos libros contra la misma Religion, y que merecen ser [Fol. 31v] borrados dellos. Porque declarandose Baudio en esta materia, si los lugares notados fuesen contra la Religion Catholica, hazia contra si, pues debia alabar, lo que es contra la Religion, que el impugna. Y si estos lugares fuesen contra la Heregia, no los debia imputar contra un escriptor enemigo, si ella tenia por Catholico, o sabia que lo era; de manera que en este caso, antes engrandece Baudio la gloria del Señor de Montaña, y lo declara por mas digno de alabanza entre los Catholicos, en la misma materia, que pretende desacreditarle, o infamarle (Miguel de Montaña *Experiencias y varios Discursos* 30r-31v).

Entonces, Cisneros, con el fin de satisfacer a Gournay y a los lectores, procura hacer lo que no hizo Baudio: anotar los puntos contrarios a la religión en *Los Ensayos*. A lo que dedicará buena parte de su *Discurso*.

En conclusión, pues, podemos decir que los textos que ahora vertemos al castellano resultan interesantes por sí mismos, en tanto que ejemplo paradigmático de lo que fue la primera recepción de *Los Ensayos* de Montaigne, en la Europa renacentista, y especialmente en el contexto de las luchas de religión. Pero, además, iluminan de manera muy interesante, el trasfondo de la recepción inicial de la obra del pensador francés en lengua española. Como es bien sabido, *Los Ensayos* de Montaigne, tras algunos intentos iniciales (el más completo de ellos, el del mencionado Diego de Cisneros, que llegó a verter al español el primer volumen de la obra), quedaron sin traducir a nuestro idioma hasta finales del siglo XIX. La censura eclesiástica y la inclusión de la obra de Montaigne en el Índice de la Inquisición son la causa manifiesta, pero la valoración de Baudio, y en última instancia del propio Cisneros, pueden darnos algunas claves no evidentes de tan desafortunada prohibición. En ese sentido, la traducción que ofrecemos aquí contribuye a esclarecer un episodio del borrascoso entorno en el que emergió el moderno pensamiento occidental, del que todavía somos deudores y con el que aún podemos entrar en diálogo.

### **Bibliografía**

Bavdius, Dominicus. *Poemata*. Amstelodami: Apud Ioannem Iansonium, 1640.

Blijenburg, A. van. *Poemata*. Leyde: J. Paetsius, 1588.

- Magnien, M. «Montaigne et Juste Lipse: Une double méprise?» *Juste Lipse (1547-1606) en son temps. Actes du colloque de Strasbourg, 1994*. Ed. C Mouchel. Paris: Honoré Champion, 1996. 423-452.
- Marichal, Juan. «Montaigne en España.» *Nueva revista de filología hispánica* (1953): 259 - 278.
- Millet, O. «Dominicus Badius lecteur de Montaigne.» *Montaigne and the Low Countries (1580-1700)*. Ed. K. A. E. Enenkel y M. S. Smith. Leiden: Brill, 2007. 119-140.
- . *La première réception des Essais de Montaigne (1580-1640)*. Paris: Honoré Champion, 1995.
- Montaigne, M. de. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1962.
- Montaña, Miguel de. «Experiencias y varios discursos de Miguel de Montaña.» Trad. Diego de Cisneros. 1634 - 1637. Manuscrito mss/5635 BNE.
- Saulnier, V.-L. «Les dix années françaises de Dominique Baudier (1591-1601), étude sur la condition humaniste au temps des guerres civiles.» *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*. Vol. 7. 1945. 139-204.

**A la heroica guerrera María de Gournay<sup>37</sup>**

Montano aquél, cuyo augusto nombre florece  
En los labios de la fama, no resplandece más  
Por su fulgor, que por tus amores.  
¡Ninfa de padre aún vivo, del siglo y de las costumbres gloria,  
Prodigio sin tacha, que estás libre de deshonor.  
¡Cuánto el generoso ardor suscitó en la inexperta juventud,  
Y el amor en absoluto te arrastró al amor vulgar,  
Para que tú, virgen, a un hombre proveyo  
Eligieras para ti, por una piadosa y rigurosa ley,  
Sin fijarte en la más pura belleza ni acechando las riquezas,  
Sino sólo atendiendo a las cualidades de tan prestante varón,  
Y a su alma divina, que habitaba como un huésped distinguido,  
En una vivienda angosta, de cuerpo caduco!  
Animado por esta alabanza de tu virtud,  
También yo mismo, víctima de tu amor por el venerable Montano,  
Como un rival inocente, ardo por ti,  
Virgen nunca antes vista, ni conocida por su voz,  
Sino por el esplendor de su intelecto, al que conviene principalmente  
Que las nobles almas juzguen con mesura.  
Entonces, si gustas de mantenerte fiel a tus costumbres,  
Oh Sirena de los Francos, décima del coro de Musas,  
Dígnate en compensación apreciar a este adorador tuyo,  
O, si nuestra suerte no concibe tanto bien,  
Por lo menos, lo que evitar no puedes, ni debes querer,  
Tolera de buen agrado que se te venera.

---

<sup>37</sup> El poema, de acuerdo con el título (*iambicorum libri ii*) de la página y la métrica, está escrito en trímetros yámbicos.

**/662/Notas pág. 25. Vers. 2**

Montano aquel] De ningún escritor se han hecho juicios tan diversos o, más bien, adversos, que de Miguel de Montaña, al que en este poema rememoro. Hay quienes su ingenio, estilo y juicio con alabanzas elevan hasta el cielo; algunos con mezquindad los rebajan, y consideran al hombre a duras penas digno de tal honra, como para que los eruditos lo juzguen de otra manera, más que para engrosar el número de aquellos que abusan de su tiempo libre y de las letras sin mesura. Yo no me arrogo tan alto derecho, como para querer que a nadie se le arrebatase la libertad de juzgar: sin embargo, no puedo ordenar a mis afectos, que no me enoje seriamente contra quienes tratan de abatirlo con tanto desprecio. Abunda aquél ciertamente en vicios, pero éstos rara vez se descubren, salvo en ingenios preclaros y excelentes. Además, esto se compensa ampliamente con las muchas virtudes, entre las cuales aquellos vicios lisonjeros pueden mantener un puesto meramente honorífico. Así como ciertas hierbas no nacen, si no es en un suelo muy fértil y feraz, de igual manera aquella exuberancia brota de una cierta redundancia y de la generosa prodigalidad de su carácter. Es difícil que se levanten por encima de la mediocridad los ingenios que se contienen entre los límites de las artes y preceptos escolásticos. Esta alabanza ansiosa y famélica quede para los doctos indolentes. ¡Aquel héroe nuestro está tremendamente en desacuerdo con este enfermo! El fin del escrito y del prefacio del autor lo vindican de toda calumnia entre los censores benignos y eruditos, que saben que no se le puede poner límite al esfuerzo ajeno. Aunque no soy divino, sin embargo, me atrevería a afirmar que a la mayoría de quienes lo vituperan se les pasa por la cabeza que querrían ser capaces de eso mismo. La misma variedad y tanta disimilitud de juicios demuestran que no es un hombre vulgar. Ambas partes tienen/663/ defensores, pero me parece más civilizado adherir a la opinión de aquéllos que se declaran más benévolos y partidarios. En efecto, puesto que la mente humana es más proclive a la envidia y a la murmuración, vicios por los cuales se favorece la falsa apariencia de libertad, entonces deben evitarse con más cautela, y más ha de acogerse el elogio de la benevolencia, la cual,



sin embargo, ha de estar libre de la deshonra servil de la adulación. Si se lleva la palma en escribir y hablar adecuadamente, aquél que es capaz de poner en palabras sus pensamientos con la máxima facilidad y el mejor resultado, a duras penas puede nadie compararse en esta facultad con nuestro Montano. Sus opiniones y concepciones repelen a la plebe: su discurso tampoco suena en absoluto algo bajo y abyecto, cuando expone hechos banales y puestos en el día a día corriente. Él concilia la dignidad y el esplendor, con palabras sacadas del habla cotidiana. Se podría decir que es alguien que pasa, por adopción, de la plebe a los senadores. Él domina las metáforas, salvo por el hecho de que a veces yerra al atreverse a seguir demasiado el ejemplo de los grandes oradores en ellas. Aunque no pienso que se lo pueda criticar por dicha injuria ni que se lo pueda defender con ningún pretexto, he anotado unas pocas cosas, como si

Te sorprendieras por dispersos lunares en un cuerpo egregio. A menudo el título anuncia en el encabezado una cosa, y el diligente y atento lector se topa con otra cosa distinta, agazapada; sin embargo, no es sin deleite, sino con auténtico goce como uno se ve engañado, y lo felicita por su error. Cosa solemne es que los grandes ingenios deliren, entonces nuestro autor produce en abundancia maravillas, cuando se desvía del propósito. Puedes también volver esto en vicio, ya que cuando uno busca únicamente que parezca que no está buscando nada, su artificio se hace demasiado manifiesto en ocasiones, y se entrega a su afán por permanecer en la sombra. Aunque de la misma manera, en todas partes, aspira a la gloria de la dicción fortuita, y nada peor teme que argüir sin querer: sin embargo, aparecen en muchos sitios no vagos, sino expresísimos signos de un ejercicio más elaborado. Que, también, evite por todas partes la opinión de la ciencia y la doctrina, como crimen indigno de su nobleza, /664/ despierta bastante sospecha de astucia e ironía, entre aquellos que han gustado las artes patricias. Considero que esto lo llevó a cabo con el propósito de alcanzar mayor fama de su destreza que si, parapetado con escoltas inexistentes o exiguas de las ciencias, fuera soltando por doquiera sus opiniones de manera tan abundante y pomposa. Esto es verdaderamente demasiado pretencioso y de jactancia pueril: que muchas veces se lamente para nausea e irrisión del leyente, de que tiene enteramente una memoria lábil y nula. Sin embargo, qué buen nombre tienes, oh Montano;

tu genio me dispense: “(pues) no me convencerás, ni siquiera si me convences”<sup>38</sup>. Con el testimonio particular tú mismo te despojas de todo crédito, cuando entretejes en perfecta unión en tus escritos, a tantos selectísimos poetas y tantos dichos de sabios, como si los tuvieras listos a la menor seña, a la manera de un mosaico. Ciertamente, entonces, ¿qué más inane, qué *búsqueda de mayores ambiciones mezquinas*<sup>39</sup> puede pensarse, que lo que dice de no acordarse de los siervos, si no los llama por los nombres de sus oficios. Me parece oír en el escenario al personaje Eumolpo de Petronio, el que, sin duda, tenía un grupo tan grande de esclavos, que podía tomar Cartago. Hace gala del deseo de una gloria que desdeña por el aspecto, de manera más manifiesta, que si lo pusiera ante sí a la vista de todos. Podría haberse creído, debido al error de unos hombres simples, que no penetran en los sentimientos que se esconden bajo piel de zorro, que él fue injusto a su dignidad, ya que suele intercalar un poco más acciones bajas e insignificantes minucias de su vida; yo pienso al contrario, que él nunca ha tenido una opinión más elevada de su persona ni otra más humilde de su posteridad, si creyó que le correspondía a él ocuparse de que supieran, por ejemplo, a qué hora solía sestar. Ciertamente, de las otras cosas prefiero callar antes que violar el pudor, no sea que, mientras observo con más atención las pústulas ajenas, me pillen a mí ejerciendo de “médico de otros, lleno de llagas”<sup>40</sup>. Sobre la religión del varón no me corresponde juzgar, concierne a los inquisidores esta indagación sobre el herético error; los cuales, si están tan libres de ocupación propia, que quieran enmendar su libro, no cabe duda de que encontrarán algo que puedan extraer con su implacable pluma. Con todo, no sin mérito, nuestro “Tales Belga”, Justo Lipsio, lo denomina “Tales Gálico”.

---

38 Texto tomado de Aristófanes (Pluto, 601) sin la palabra γὰρ (pues): οὐ γὰρ πείσεις, οὐδ' ἦν πείσης. El texto está con abreviaciones en el original. Cabe anotar que las tres citas que aparecen son de carácter gnómico.

39 Esta palabra se encuentra en un texto de Teofrasto: *Caracteres morales*. Es un compuesto que deriva de la palabra μικροφιλοτιμία “ambición mezquina”. Se trata de un adjetivo comparativo: μικροφιλοτιμότερον “que busca mayores ambiciones mezquinas”.

40 Trímetro yámbico tomado de Eurípides (Fr. 1086, TrGF V, R. Kannicht): ἰατρὸς ἄλλων αὐτὸ ἔλκεσι βρύων. En el original la palabra βρύων está mal escrita, aparece como βουων.



Montaigne's work. We show the Manuscript's prologue never printed, with a previous introduction about Diego de Cisneros life, the difficulties of the text and some reflections on the problems linked to the Spanish translation of Montaigne in that historical period. The prologue, which we transcribe, allows us to clarify some of the reasons why the work of Montaigne took centuries to be fully translated into Spanish, despite the early attempts to do that.

**Keywords:** Amendment, Censorship, Inquisition, Renaissance.

Es muy poca la información que hay sobre Diego de Cisneros; se sabe que nació en Valderas, un municipio del sur de la Provincia de León, en el año 1584; probablemente de familia conversa, eligió el sacerdocio, una de las típicas carreras, además de la abogacía, por las cuales optaban los cristianos nuevos. Ingresó a los carmelitas descalzos, que no exigían la limpieza de sangre. Su nombre de religioso era Fray Diego de la Encarnación. Hacia 1624 era lector de teología en la Universidad de Douay. En ese año publica su primer libro: *De Grammatica francesca en Hespañol, tres libros*, a Don Balthasar de Zúñiga, hijo del Marqués de Mirabel, Embaxador del Rey Cathólico en Francia. Por el P. Fr. Diego de la Encarnación, Carmelita Descalzo, Valderano, Lector de theologia. Con licencia y aprobación de los superiores. En Douay, en la Empreñta de Balthasar Belleró, Al Compás de Oro. Anno MDCXXIII; y que será reeditada en 1635, en Madrid, con dedicatoria al inquisidor Pedro Pacheco.

Entre 1624 a 1629 se encuentra en Bruselas, como excarmelita, bajo la protección del Marqués de Bedmar: Don Alfonso de la Cueva, Presbítero Cardenal de la S.I.R, donde él es capellán, según consta en la dedicatoria *Al ilvstrisimo, i reverendísimo señor, el señor don Alonso de la Cueva*, fechada el 15 de noviembre de 1628, en la obra publicada en 1629: *Escala mistica de siete grados de mortificación* Por Diego Cisneros, Sacerdote Teologo, Natural de Valderas. Al ilustrísimo, & Reverendisimo Señor, El Señor/ Do<n> Alonso de la Cueva, Cardenal de la S.I.R, en Bruselas, en casa de Godofredo Schoeuarts. Según Marichal (1992) en estos años también publica otra obra de tema religioso: *La confesión*.

Una vez Bedmar abandona Bruselas, no le sigue, sino que se instala en Rouen, donde se conectará con el Inquisidor Don Pedro Pacheco, por cuya orden y respecto se hizo la traducción del primer libro de *Los ensayos* de Michel de Montaigne, del francés al español. Ésta se inició el 11 de mayo de 1634 y la concluyó el 12 de septiembre de 1636. El manuscrito, *Experientias y varios discursos de Miguel, señor de Montaña*, que efectivamente comprende sólo el libro I, hasta el ensayo LVII inclusive (de los tres que componen la edición francesa de *Los ensayos*), se conserva en la actualidad en la sala de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, signatura Mss. 5635.

A la traducción le precede una vida del autor «sacada quasi del todo de sus escritos», la advertencia del autor al lector, y una «praefation apologetica» de Montaigne elaborada por su hija de alianza, o heredera intelectual, y responsable de la edición póstuma de *Los ensayos*, Marie de Gournay. Finalmente, antes del texto principal propiamente dicho se encuentra un prólogo del traductor acerca del autor y su libro, escrito del 16 al 28 de agosto de 1637 y firmado y rubricado por él en Madrid, con el título de *Discurso del Traductor cerca de la persona del Señor de Montaña, y los libros de sus Experientias y varios Discursos*, cuyo contenido transcribimos por primera vez de manera íntegra, pues Juan Marichal (1953) en el artículo: Montaigne en España, hace una transcripción parcial de este texto.

Ciertamente, el autor francés ya era bien conocido por algunos intelectuales españoles del siglo XVII, como Balthasar de Zuñiga, embajador en Francia y Flandes que, según parece, tradujo diversos ensayos, aunque el manuscrito con sus traducciones se ha perdido. O también Quevedo, que en diversos pasajes de su obra transcribe casi literalmente textos de *Los ensayos*, y que incluye explícitamente a Montaigne en al menos dos de sus escritos, a saber: *Nombre, origen, intento, recomendación, y descendencia de la doctrina estoica, defiéndose Epicuro de las calumnias vulgares*, publicado en 1635 y en *Visita y anatomía de la Cabeza del Eminentísimo Cardenal Armando Richelieu*, texto editado por primera vez en 1932 por Astrana Marín (y cuya autenticidad se ha debatido, aunque en la actualidad, estudiosos como Riandière La Roche (1984) se decantan por confirmar la atribución a Quevedo).

Asimismo, Fernando Bouza (2008) encontró recientemente en la Biblioteca de Ajuda, en Portugal, una nueva traducción manuscrita, que incluye los 19 primeros ensayos de la obra de Montaigne, y que pudo llevarse a cabo en fechas similares a las de la traducción de Cisneros, aunque el autor probablemente fuera de nacionalidad portuguesa, dado el gran número de lusitanismos presentes en el texto (en concreto Bouza se la atribuye a Gerónimo de Ataíde, debido a que el manuscrito, *Pruebas de Miguel de Montaña*, se menciona en el inventario de su biblioteca, realizado en 1634).

Todo ello es muestra del gran interés que suscitaba la obra de Montaigne en el ámbito hispano y la necesidad de una traducción, para la que además existían ya las condiciones idóneas. En primer lugar, aunque difícilmente circulara la primera versión al inglés de *Los ensayos* de John Florio (1603), debido a la mayor presión de la censura inquisitorial española sobre los libros provenientes de Inglaterra o Alemania, el propio Cisneros menciona el uso de otras traducciones que circulaban en la época, en concreto la anteriormente citada de Zúñiga, y probablemente la italiana de Naselli (1590), así como «varias impresiones del mismo libro en Frances». Según Marichal (1953) la edición de *Los ensayos* que utilizó Cisneros fue: *Les Essais de Michel, seigneur de Montaigne, édition nouvelle enrichie d'annotations en marge, corrigée et augmentée d'un tiers... plus la vie de l'auteur extraicte de ses propres escrits. Paris: Chez M. Nivelle, 1617 (1)*.

En segundo lugar, una de las principales dificultades para que *Los ensayos* de Montaigne terminaran de calar en España residía en el desconocimiento de la lengua del país vecino (Aranzueque, 2011). Pero el Licenciado Diego de Cisneros era la persona adecuada para dicha tarea, dado que ya en 1624, como se dijo *supra*, había publicado «en Douay, Vniuersidad del Condado de Flandes» una *Gramática francesa en Español*, «para aprender francés con methodo doctrinal breue y claro» (Cisneros, 1635). Y así, pese a las dificultades que presenta el francés de *Los ensayos*, de las que Cisneros habla en su prólogo: «que habiendola intentado muchos hombres graves, y doctos en las lenguas [italiana, y Española] desistieron della, o no pudieron hazer cossa que sirviesse. Como [el Traductor Italiano, que se dexa capitulos enteros; y] el señor Don Balthasar de Zuñiga, del consejo de su Magestad, y su Embaxador en Francia y Flandes (*tachado*) traduxo algunos capitulos deste Auctor, que andan manuscritos; pero con tantas faltas, y corrales,

que no se dexan entender bien, ni se goza el fructo, que se pretende de la lectura», pudo culminar con éxito la traducción del primer volumen.

Sin embargo, y pese a que el inquisidor Pedro Pacheco «Canonigo de la Sancta Iglesia Cathedral de Cuenca, del consejo de su Magestad, y de los supremos de Castilla y de la General Inquisition», amigo de Quevedo (quien quizá mediase directamente en este caso (Marichal, 1953)), dio su aprobación para el inicio de la traducción de Cisneros, ésta nunca fue editada y, al menos por los manuscritos conservados, jamás pasó del primer volumen. Así, hubo que esperar hasta finales del siglo XIX para encontrar la primera versión española de *Los ensayos*, realizada por Constantino Román y Salamero, pese a los intentos tempranos, y aparentemente tan bien encaminados, de traductores como Cisneros.

Lo curioso es que, probablemente, el propio prólogo del traductor nos dé indicación de los motivos por los cuales su empresa, que llegó a tener las «correspondientes licencias inquisitoriales para la impresión otorgadas por el Vicario L. Lorenzo Iturrizaga y el Licenciado Pedro Blasco, que llevan fecha de 1 de septiembre de 1637 y del 9 del mismo mes y año, respectivamente» (López Fanego, 1981), nunca obtuvo las licencias civiles y permaneció como manuscrito, sin alcanzar a ver la imprenta.

Y es que, lo primero que llama la atención es el apresuramiento del mismo: el texto sólo contaba con el primer volumen traducido y ya se buscaba su impresión con un prólogo del traductor, que anticipaba la aparición de los otros dos gruesos volúmenes. Quizá para entender esto deba tenerse en cuenta que para el año en que el Licenciado Cisneros acomete su empresa, la obra de Montaigne llevaba tres o cuatro años en los Índices de libros problemáticos para la ortodoxia católica, si bien todavía de manera poco clara; aparecerá en *Index* de Zapata de 1631, página 400, con asterisco, es decir, en la clase tercera: de obras de autor incierto: «\* FRANCISCO [sic] de Montagnes./ Su libro intitulado, *Les Essais*».

Esto no era una novedad, se sabe que ya en vida de Montaigne éste tuvo dificultades con la censura vaticana. De hecho, su único viaje extenso tuvo como destino Roma, donde los censores católicos deseaban interrogarle a propósito de algunos términos recurrentes, ya

desde la primera edición de *Los ensayos*, como la noción de «Fortuna», y críticas heterodoxas, como sus consideraciones sobre la incapacidad humana de orar adecuadamente. Ciertamente en vida de Montaigne tal episodio no tuvo mayores consecuencias, y el propio autor francés dejó sin suprimir en las sucesivas ediciones los pasajes problemáticos, limitándose a añadir un párrafo en un ensayo especialmente sensible, donde hacía profesión de ortodoxia y sumisión a la Iglesia católica (Smith, 1981 y 1991).

Precisamente eso explica la «praefacion apologetica» elaborada por Marie de Gournay para la edición póstuma de *Los ensayos* de 1595, en la que se insiste en la ortodoxia católica del texto de Michel de Montaigne. Prefacio que el Licenciado Cisneros consideraba insuficiente en su prólogo porque, como dice en el mismo: «si bien muestra ser catholico Romano en su persona, La doctrina, que propone en estos libros no es todavia confor {CW. me en} [Fol. 30r] me en algunas cossas à la de la sancta Iglesia Romana y tienen necessidad de leerse con mucha cautela, y en algunas propositiones necessita de correction y emienda».

Y este es, quizá, el rasgo más destacado de la traducción de Cisneros, que explícitamente alude al hecho de que corrige y enmienda «Las propositiones malsonantes, y las menos bien sonantes, y el modo de hablar licencioso, o duro». Esto, que podría parecer inconcebible en nuestros días, no era una práctica desconocida por los humanistas del Renacimiento. No se trataba tan sólo de corregir los textos para que coincidiesen con la verdad de la fe de los creyentes más intransigentes, sino que tal práctica constituía toda una técnica de análisis e interpretación de las doctrinas consignadas en los textos: el anteriormente citado Quevedo, por ejemplo, la ponía en juego y también, entre muchos otros, un destacadísimo erudito como Justo Lipsio, amigo personal de Montaigne y uno de los impulsores de la corriente neo-estoica que atravesó el humanismo renacentista (y a la que el autor francés no fue ajeno, aunque quizá más por influencia de su fraternal amigo Etienne de La Boétie, el famoso autor del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*).

Sea como fuere, en el prólogo del traductor, el Licenciado Cisneros, no sólo señala que ha traducido y enmendando las frases y palabras del autor francés, para hacerlas coincidir con



la ortodoxia católica, sino que se dedica a justificar su proceder enumerando «algunas de las proposiciones, que tengo notadas en este libro. 1 que publico traducido, las quales con las demas van corregidas en la traduction y emendadas de manera que no puede ofender la doctrina, ni queda offendido el sentido, ni la intention del Autor, y sin borrar quasi nada, como ven, el curioso, que lo quisiere examinar confiriendo el original frances con la Traduction Española».

Con el contexto que hemos ido esbozando puede aventurarse entonces que la traducción y el apresurado prólogo de Cisneros buscaban anticiparse a la censura, garantizando que la obra, aunque originalmente en francés tuviera elementos problemáticos, no presentaba en su traslación española disonancias relevantes para la ortodoxia católica. Sin embargo, como señala López Fanego (1981, 1986), desafortunadamente, quizá la advertencia del traductor tuvo justo el efecto contrario. En realidad el texto de Cisneros le mostró a la Inquisición española el riesgo doctrinal imbricado en los discursos y experiencias del señor de Montaña, acelerando la intervención de la censura.

Un dato confirmatorio al respecto de esta hipótesis puede verse en el hecho de que *Los ensayos* reaparecieran en el Índice de Sotomayor de 1640, en una categoría mucho más peligrosa: la segunda clase, a saber, la de «los libros que se prohíben absolutamente, o no se expurgando, o en que se pone alguna caucion o explicacio<n>, por tener dotrina no sana, o sospechosa, o que puede causar ofension, sin que los Autores se ayan apartado de la Iglesia, ni que por esso se les cause nota en sus personas» (Sandoval, 1612), y otro lo representaría la evidencia de que el libro nunca llegó a imprimirse, ni la traducción a continuarse, pese a la generosa valoración final del traductor, por lo que respecta a la ortodoxia de la fe católica de Montaigne: «En esta misma Protestation se fundan las excusas particulares, que tienen las proposiciones de menos buena doctrina, que se hallan en estos libros. Porque la primera y mayor es la buena y catholica intention del Auctor, que protesta ser catholico Romano. La segunda, que por ser catholico, no propone nada, que sea contra la Fe, dogmatizando, ni assentandolo por verdadero, sino solo como por modo de disputa. Estas dos excusas declara el mismo expressamente en su Protestation. La tercera es, que habla este Auctor en estas proposiciones segun el juicio y sentido de la

razon, o passion humana no mas. Y assi no pudo dexar de apartarse o oponerse en algo al juicio de la doctrina de la Fe, y de la sancta Iglesia».

De los Índices de la Inquisición española, *Los ensayos* pasarían al Índice general en Roma, y aunque hasta el *Index* de Rubin y Cevallos de 1790, no se cerró la cuestión de Montaigne, pues ya aquí se condenaría *in totum*, sin espera de expurgación, lo cierto es que tuvieron que pasar más de dos siglos de ausencia de una traducción española. El texto que ahora presentamos en su transcripción íntegra resulta pues fundamental para entender algunos de los problemas más importantes de la recepción de Montaigne en España y, como señala muy apropiadamente Adolfo Castañón (1988), «la ausencia ubicua de Montaigne» en nuestra tradición ensayística hasta tiempos muy recientes.

La traducción de Cisneros, de acuerdo pues con nuestra interpretación, tuvo el indeseado efecto de acelerar el proceso censor y bloquear durante mucho tiempo la posibilidad de leer a Montaigne en nuestra lengua, en lugar de revertir las tendencias inquisitoriales. El prólogo al lector realizado por el mismo traductor, siendo, como señala López Fanego (1986) el primer estudio serio y fundamentado acerca de las creencias religiosas de Montaigne, en toda Europa, y tomando la delantera a la poco caritativa lectura de Pascal (en sus *Pensamientos* y, sobre todo, en su *Conversación con el señor de Sacy*), puso en evidencia de manera demasiado clara los problemas doctrinales de sus escritos, para las creencias de la época, y ni siquiera una traducción enmendadora como la de Cisneros, logró poner coto a las preocupaciones y la acción de la censura.

#### Notas

- (1) Como es bien sabido, la edición póstuma, de 1595, llevada a cabo por Marie de Gournay a instancias de la viuda de Montaigne fue considerada canónica durante siglos, pero contiene diversas adiciones y correcciones respecto de la tercera y última edición realizada en vida de Montaigne, en 1588 y, sobre todo, en relación con el Ejemplar de Burdeos, una edición de 1588 con anotaciones manuscritas del autor francés que se conservaba en la Biblioteca Municipal de Burdeos y que sirvió de base, a principios del siglo XX, para la Edición Municipal de *Los ensayos* de Fortunat Strowski, que, convenientemente editada por Pierre Villey, ha venido sustituyendo a la de Gournay hasta nuestros días. Es de notar que en la actualidad se ha suscitado un encendido debate acerca de cuál de las dos ediciones es la más respetuosa con los designios del autor (la discusión filológica, con Michel Simonin y Jean Céard como

valedores de la edición póstuma, y André Tournon como defensor de la Municipal, ha dado pie tanto a coloquios como a diferentes ediciones de la obra en Francia) y el panorama hispano no ha sido ajena al mismo (baste tener en cuenta que la edición de *Los ensayos* publicada por Acantilado en 2007 sigue la edición póstuma, mientras que la bilingüe de Círculo de Lectores de 2014 opta por la Municipal). Por todo ello, una revisión de ediciones diversas, así como de otras traslaciones a la misma lengua, o a alguna distinta, resulta más que aconsejable al emprender una traducción tan compleja.

### Referencias bibliográficas

ARANZUEQUE, G. La voz de lo impreso. La recepción de Michael de Montaigne en el barroco cortesano hispano. (Contexto mercantil y cultura escrita), *Revista de Hispanismo Filosófico*, 37 – 76, 2011.

BOUZA, F. Cuando era Montaña. *ABC*, pág. 6, 2008

CASTAÑÓN, A. La Ausencia Ubicua de Montaigne: Ideas para una historia del ensayo hispanoamericano. *Vuelta*, 261, 86 – 88, 1998.

CISNEROS, D. de, (1635). *De gramatica Francesa en Español. Tres libros*, Madrid, En la Emprinta del Reyno, 1635.

CISNEROS, D. de, *De Grammatica francesca en Hespagnol, tres libros...* Por el P. Fr. Diego de la Encarnación, Carmelita Descalzo, Valderano, Lector de theologia, Con licencia y aprobación de los superiores, En Douay, en la Emprinta de Balthasar Bellerio, Al Compás de Oro, 1624.

CISNEROS, D. de, *Escala mistica de siete grados de mortificación*, Por Diego Cisneros, Sacerdote Teologo, Natural de Valderas. Al ilustrísimo, & Reverendisimo Señor, El Señor Do<n> Alonso de la Cueva, Cardenal de la S.I.R., en Bruselas, en casa de Godofredo Schoeuaerts, 1629.

LÓPEZ FANEGO, O, Actualidad de Montaigne. Los Essais, una traducción por hacer. *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 4, 25 – 34, 1981.

LÓPEZ FANEGO, O, Montaigne y la inquisición: una coincidencia con Cervantes. *Anales Cervantinos*, 149 – 162, 1986.

MARICHAL, J, La España de Quevedo, ABC literario, Madrid, 11 de Septiembre de 1992. Página 15, 1992.

MARICHAL, J, Montaigne en España. *Nueva revista de filología hispánica*, 259 – 278, 1953.

MONTAIGNE, M. de, *The Essayes or Morall, Politik and Millitarie Discourses* (V. Sims, Ed., & J. Florio, Trad.), London, 1603.

MONTAÑA, M. de, *Experiencias y varios discursos de Miguel de Montaña* (D. de Cisneros, Trad.), 1634 - 1637.

MONTAIGNE, M. *Les Essais de Michel, seigneur de Montaigne, édition nouvelle enrichie d'annotations en marge, corrigée et augmentée d'un tiers... plus la vie de l'auteur extraicte de ses propres escrits*, Paris, Chez M. Nivelles, 1617.

QUEVEDO VILLEGAS, F. de, Epicteto y phocilides en español con consonantes. con el origen de los Estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro, contra la comun opinion, Madrid, A costa Pedro Coello Mercader de libros, 1635.

RIANDIÈRE LA ROCHE, J, Francisco de Quevedo y Villegas: Visita y Anatomía de la Cabeza del Eminentísimo Cardenal Richelieu, *Criticón*, 19 – 113, 1984.

RUBÍN DE CEVALLOS, A, *Indice último de los libros prohibidos y mandados expurgar para todos los Reynos y Señorios del Catolico Rey de las Españas... Don Carlos IV : contiene en resumen todos los libros puestos en el Indice Expurgatorio del año de 1747 y en los Edictos posterio*, Madrid, Imprenta de Don Antonio Sancha, 1790.

SANDOVAL Y ROXAS, B. de, *Index librorum prohibitorum et expulgatorum...* Madrid, Apvd LvdoVICVum Sanchez Typographvm Regivm, 1612.

SMITH, M, *Montaigne and Religious Freedom. The Dawn of Pluralism*. Genève, Droz, 1991.

SMITH, M, *Montaigne and the Roman Censors*, Genève, Droz, 1981.

SOTOMAYOR, A, *Novissimus index librorum prohibitorum et expurgandorum pro catholicis Hispaniarum Regnis Philipi III, iussu ac studiis*, Madrid, 1640.

[Fol. 29r] {HD. Madrid agosto. 16 de 1637.} [^Advierta el impressor que este discurso se ponga al fin del libro luego despues de la praefacion Apologetica, antes del indice de los capitulos=]. Discurso del Traductor (^Prologo del traductor al lector acerca del autor de.) cerca de la persona del señor de Montaña, y los libros de sus Experiencias y varios Discursos.

Antepuse à este discurso (*tachado*) la Praefacion Apologetica de aquella sabia Dama que se estima solò por Hija del Señor de Montaña, sin serlo mas de por respecto de afficion, y por lo que ella declara en su misma Praefacion. § 3. Porque lo primero se entienda, que el argumento, y materia de estos libros es el mismo Auctor, como el declara en su Prologo §.2. Y assi en cuantos propositos trata y puntos toca los exemplifica, y applica à si mismo, à sus inclinaciones, à sus costumbres, y à los successos de su vida. Por donde el Compendiador della anduvo discreto en ser breve; porque si se quisiera alargar, hubiera de copiar estos libros, por la razon que he tocado. Y por la misma le [^parecio à la Dama que hizo la Praefacion, citada. §. 28. De ella, que del todo se podia excusar].

[2] Lo segundo para assegurar, y acautelar al lector en materia de la Religion del Auctor y doctrina de sus libros; en que el Compendiador no hubiera de ser corto, si fuera zeloso Catholico, como no lo fue, por serlo, la Dama que hizo la Praefacion. §. 15. della. Pero el Com- [Fol. 30v] pendiadador no reparò; porque comumente en Francia no dexa reparar en esto la libertad de conscientia, que saca los entendimientos del sancto captiverio de la Fe, y Doctrina de la iglesia Catholica y Romana, como se vé en muchos escritos de Auctores Franceses, por catholicos que sean en sus personas. Pudiera probar esto con muchos exemplos de libros particulares, pero por la brevedad no pondre aqui sino dos. El primero, del libro, que compuso Monseñor Pedro de Berull, superior de la congregation del Oratorio en Francia, y despues Cardenal, cuyo titulo es; Discursos del Estado, y Grandezas de JesuCristo en sus mysterios de la Encarnacion y Trinidad. En el qual, entre otras muchas libres proposiciones, tengo notadas mas de sessenta, que son malsonantes, y peligrosas, y algunas errores conocidos y condenados, como pruebo claramente en las observations latinas, que tengo escritas cerca destas proposiciones, y espero en Dios

saldran à luz para su gloria y desengaño de las almas, que reciben la doctrina deste Auctor, con opinion de sanctidad de su persona.

[3] El otro sea de los libros deste mismo Auctor que traduzco. Porque si bien muestra ser catholico Romano en su persona, La doctrina, que propone en estos libros no es todavia confor {CW. me en} [Fol.30r] me en algunas cossas à la de la sancta Iglesia Romana y tienen necessidad de leerse con mucha cautela, y en algunas propositiones necessita de correction y emienda. Que este Auctor sea en su persona, y su intention Catholico, Apostolico, y Romano, se prueba de la protestation de la Fe y obediencia à la Iglesia Catholica y Romana, que hizo y escribiò en el libro.1. destes Propositos. Cap. 56. §. (*tachado*).1. donde se puede ver: que no ponderò la Dama su hija en su Praefacion, como debiera, como consta del §.15.citado.

[4] Quanto à la doctrina destes libros, es por la mayor parte seglar, y prophana, pero el estylo, y modo de esbribir es siempre en todo seglar y prophano, sin cultura Christiana, antes con resabios de alguna licencia gentil. Y assi no es mucha verdad, lo que dize la Dama citada en el mismo lugar, à saber, que este libro es enemigo professo de la Heregia; pues antes propone y enseña los fundamentos principales della. Y dixo bien Baudio, que ay algunos lugares en estos libros, que merecen ser borrados, si bien no seran los mismos estos, que notò Baudio, y los que yo he notado, porque Baudio professa en Holanda la Heregia, y yo en España [<sup>^</sup>donde nací] La Religion Catholica Romana. Por donde advierto la discretion desta Dama, en dezir à Baudio, que debia notar en que consistian estos lugares, que hallaba en estos libros contra la misma Religion, y que merecen ser [Fol. 31v] borrados dellos. Porque declarandose Baudio en esta materia, si los lugares notados fuesen contra la Religion Catholica, hazia contra si, pues debia alabar, lo que es contra la Religion, que el impugna. Y si estos lugares fuesen contra la Heregia, no los debia imputar contra un escriptor enemigo, si ella tenia por Catholico, o sabia que lo era; de manera que en este caso, antes engrandece Baudio la gloria del Señor de Montaña, y lo declara por mas digno de alabanza entre los Catholicos, en la misma materia, que pretende desacreditarle, o infamarle.

[5] Pero por satisfacer à esta Dama y à los demas que toparen en esto, procurare hazer lo que no hizo Baudio; porque debemos Los Catholicos à la Verdad, lo que los Hereges à la falsedad, y dissimulation. Propondré aqui algunas de las proposiciones, que tengo notadas en este libro. 1 que publico traducido, las quales con las demas van corregidas en la traduction y emendadas de manera que no puede ofender la doctrina, ni queda offendido el sentido, ni la intencion del Autor, y sin borrar quasi nada, como ven, el curioso, que lo quisiere examinar confiriendo el original frances con la Traduction Española.

[6] La primera destas proposiciones sea, la que pone en cap. 11. Cerca del fin, por estas palabras: El {CW. genio} [Fol.31r] genio de Socrates era por ventura cierto impulso de voluntad, que le sobresaltaba, sin el consejo de su discurso. En una alma bien purificada, como la suya, y dispuesta con el continuo exercicio de la sabiduria y virtud, es verosimil, que estos impulsos, aunque temerarios y maldigeridos, son siempre importantes y dignos de ser seguidos. Cada uno siente en si alguna manera de tales agitations con una apprehension prompta, vehemente y repentina. Y concluye el capitulo diziendo; que se puede juzgar, tener estos impulsos, alguna cossa de inspiration divina. Aprueba el Auctor claramente, que se deben seguir, sin otro examen, los impulsos, y movimientos repentinos y vehementes del propio espiritu, o del genio assistente; que es muy peligrosa y dañosa doctrina. En la qual se han engañado y lo estan, muchos en Alemania Francia y otras partes y fueron dellos los Alumbrados en España. Los quales tienen estos impulsos por inspiraciones como divinas, y revelaciones particulares porque se gobiernan, y las siguen sobre y contra las leyes comunes de Dios y de la Iglesia; que es el fundamento principal de los errores nuevos y antiguos. Y en esto està el mal, no en sentir estos impulsos, sino en consentirlos, y seguirlos, sin el examen y juicio de los superiores de la iglesia, à quien toca.

[7] La segunda, en el cap. 19 § 5. al medio, dize; [Fol.32v] Lo otro porque à todo mal passar, puede poner fin la muerte, quando quisieremos, y cortar cabo à todos otros inconvenientes. No està en nuestro querer el morir, si no queremos dessesperar. Y assi dezir, que puede poner fin la muerte, quando quisieremos, y cortar cabo, es induzir la desesperation, o supponerla por licita; que es doctrina barbara y gentilica.



[8] La tercera, en el cap. (*tachado*) mismo. 8. 22. hablando de una alma señora de sus passiones, dize; Esta hase hecho señora de sus passiones y appetitos, señora de la licencia, de la vergüenza, de la pobreza, y de todas las demas injurias de la fortuna. Ganemos este señorío, los que pudieremos. En esto consiste la verdadera y soberana libertad. Aquellas palabras; señora de la licencia, de la vergüenza, son del error de [\*Schuvenfeldio] (1) y de los que se gobiernan por los impulsos del proprio espíritu, como los Alumbrados, que conceden al alma, que tienen por perfecta, licencia para todo lo que sele antoja, aunque sea contra las leyes de Dios y de su Iglesia. Porque dizen, que estas almas no estan sugetas à ellas, por governarse ya por los dones del Espiritu sancto, y sus inspiraciones y impulsos, como tocamos arriba §.6. cerca de la primera proposition.

[9] La quarta, en el cap. 22. §. 11. dice; Los milagros son segun la ignorantia, que tenemos de la {CW. naturaleza} [Fol.32r] naturaleza, no segun el ser de la misma, naturaleza. Es error claro y cierto; porque los verdaderos milagros, de que se debe hablar, y habla el Auctor, son obras proprias de Dios, sobrenaturales, esto es, sobre el ser y poder todo de la naturaleza, no segun el, y menos segun la ignorantia del juicio humano, sino segun las fuerzas de la gracia, y virtud divina. Pero el Auctor se inclinò à los Calvinistas de su provincia, que niegan los milagros, o que no ay hoy ninguno verdadero en la Iglesia Catholica.

[10] En el mismo cap. §.16. y es la quinta proposition, dize; Las leyes de la conscientia, que dezimos nazen de la naturaleza, nazen de la costumbre. Es error tambien; porque no es la costumbre regla primera de las leyes de la conscientia, ni lo puede ser, sino la naturaleza, esto es, La ley natural divina. Y conforme à esta regla se juzga de la bondad, y malitia de las costumbres humanas, y de las demas leyes positivas, divinas y humanas. eclesiasticas y civiles, como lo enseña la doctrina Catholica, y La sagradaTheologia.

[11] La sexta, en el cap. 25. §. 14. dize que el maestro haga al discipulo, que lo passe todo por el cedazo de la razon, y que no assiente cossa en su cabeza por sola auctoridad y en credito. Mala y perniciosa doctrina, contraria à la comun de todos los Philosophos, y à la que ense- [Fol.33v] ña La Fe divina. De Pythagoras se escribe, que hasta los siete años de

oÿr, no consintia à ninguno de sus discipulos que pidiesse razon de la doctrina, sino que diesse fe y credito por sola su auctoridad. Y es principio assentado, y cierto de todos los sabios, Oportet addiscentem credere: Es necesario que el que aprende crea. Y lo suppose Aristoteles claramente lib.1. Poster. Cap. 2. Ex. 5. alfin, adonde dize; Magis enim necesse est credere principÿs, aut omnibus, aut quibusdam. Porque mas necesario es creer los principios o todos, o algunos. Y veése por experientia en todas las scientias, y artes liberales y mechanicas, que el que las comienza à deprender, comienza à creer, lo que le enseñan, sin razon alguna, mas de por sola la auctoridad del maestro; y lo confirma S. Agustin. Lib.6. Confess. Cap.5. Y en la doctrina de las cossas divinas es mucho mas necessaria la fe, y que se reciban por sola auctoridad y credito, quanto ellas exceden mas la comprehension de la razon natural. S. Paulo, escribiendo à los Hebreos cap. 11. Vers. 5. dixo; Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum: Pero sin fe es imposible aggradar à Dios: porque es necesario creer el que se llega à Dios. Y Isaias. Cap. 7. Vers. 9. dize; Si non credideritis non permanebitis: Si no creyeredes, no permaneceréis. Los LXX. leen, Non intelligetis, no en {CW. tendereis.} [Fol.33r] {HD. M.d. Agosto.19.1637.} tenderéis. Y en la colacion del Abbad Nestor dixo el Abbad Moysen lib. 1. cap.30. Numquam ad rationem veritatis intrabit, quisquis à discussione coeperit erudiri: Nunca entrará à la razon de la verdad, qualquiera que comenzare à ser enseñado por la discussion. Y el mismo Auctor enseña contra si esto mismo adelante cap.26. En el qual trata, que es locura referir al proprio saber el juicio de lo verdadero y de lo falso; pues quanto mayor lo será, que el maestro enseñe à su discipulo, à que passe todo, lo que le enseñaren por el juicio de su razon y que no assiente cossa en su cabeza por sola auctoridad y en credito?

[12] La séptima, en el cap.27. §. 15. refiere el Auctor, que preguntando à Cayo Blosio, si mandandole su amigo Tiberio Graccho poner fuego à los templos, le obedeceria? Respondio, que si. Y aprueba esta respuesta, y la defiende; no obstante, que parece sacrilega, y contra la sententia comun recibida, que dize; Amicus usque ad aras. Amigos hasta los altares. Porque las leyes de la amistad particular deben estar subordinadas al bien de la Religion y culto de Dios, y al publico, o à lo menos no ser contrarias, como en el caso propuesto à Cayo Blosio.

[13] La octava, En el mismo cap. §. 19. tratando que entre los amigos todos los bienes deben ser en efecto comunes, pone entre estos bienes las mugeres, y los hijos. Lo qual es, contra las [Fol.34v] leyes del matrimonio y contra la natural y necessaria education, y institution de los hijos, para la perfecta y debida conservation y multiplication de la especie humana. Pero en esto inclinase el Auctor al getilismo barbaro, o al error de los hereges Adamitas antiguos, y modernos, que hazen las mugeres comunes y por consiguiente los hijos.

[14] La nona, En el mismo cap. §. 22. dize; La unica y principal amistad rompe por todas otras obligaciones. El secreto, que he jurado de no descubrir à otro, lo puedo comunicar, sin ser perjuro, al que no es otro, que es yo. No es pequeño este error, pues quiere que la union de la amistad rompa todas las demas obligaciones, aunque sean como la del juramento de secreto, que espara con el mismo Dios, cuya violacion es grandissimo sacrilegio. El fundamento deste error, que el secreto jurado se puede comunicar al amigo, es, que el amigo unico no es otro, sino yo mismo. Y es engaño, porque si bien no es otro en el affecto, lo es en el efecto, voluntad y persona. Y la obligation de guardar el secreto jurado, no la contraxo el amigo en el affecto, en que es uno mismo con su amigo, sino en el efecto de su voluntad libre y persona, en que es otro distinto real y personalmente. Si no es que queramos poner entre los hombres la perfection de la amistad, que no es possible sino solo entre las divinas Personas, entre las quales no ay natural y real {CW. mente} [Fol.34r] mente sino una misma naturaleza, una misma voluntad, y un mismo entendimiento con distinction real de las Personas entre si. Mas esta perfection es impossible à las criaturas.

[15]La dezima, En el cap.30. §.20. aprueba la Polygamia en los Cannibales, y es error de luthero, de los Anabaptistas, que lo toman de los nuevos Judios, de quien tambien lo tomò Mahoma, y los que le siguen. Y dize, que las mugeres de los Cannibales barbaros, procuran y ponen su cuidado en tener las mas compañeras que pueden por ser argumento del valor del marido. Las nuestras gritaràn à milagro, mas no lo es. Es una virtud esta propriamente matrimonial, de orden mas alto. Y en la Biblia Lia, Rachel, Sara y las mugeres de Jacob, sirvieron à sus maridos con sus criadas. La Polygamia es prohibida por derecho divino,

natural y positivo, por ser contra los fines y substantia del matrimonio y contra su institution, assi en la ley natural como en la Escripta y Evangelica. Y assi no puede ser naturalmente, que la muger propria quiera tener compañera en un marido, que es todo suyo, y por consiguiente no puede ser ya de otra, pues no puede ser dos, y uno. Ni es argumento de la virtud del matrimonio la pluralidad de las mugeres, antes lo es de su torpeza y luxuria, pues segun las leyes divinas y humanas le basta à un hombre una muger: ni tampoco es virtud propria- [Fol.35v] mente matrimonial de orden mas alto, que la muger procure y grangeè otras para sumarido, y que en esto muestre su zelo y amor: antes es vicio bestial de mas baxa especie, pues da materia de ser mas luxurioso al marido, y de que se divida el amor coniugal en muchas, y que aya menos para las mismas, que procuran ya mas en quien se empleè. A los exemplos de las mugeres sanctas de los Patriarchas, y de otras assi del pueblo de los Hebreos, como de los Gentiles: se responde, que no pudieron ser licitos sin dispensation divina, la qual tuvieron los sanctos Patriarchas, y otros muchos del pueblo de los Hebreos. Y despues se extendio à los mas de aquel pueblo, y quieren algunos doctores, que se aya tambien comunicado à los gentiles de aquellos tiempos, que no apruebo, pues en ellos cessa la causa, que corre en los Hebreos, que era la multiplication del pueblo de Dios. De manera que no hazia licita La Polygamia, que las mugeres diessen otras à sus maridos, sino la dispensation divina, o la ignorantia barbara invencible en los gentiles de aquellos tiempos.

[16] La undezima, En el cap. 53. §. 1 dize; No es un singular argumento de imperfection, no poder assentar nuestro contento en cossa alguna, y que aun elegir, lo que nos conviene con la imagination, y con el desseo, no esté en nuestra mano? Esto es [Fol.35r] derechamente contra el libre albedrio del hombre, el qual niegan Los Calvinistas despues del pecado. Y à este error se inclina el Auctor, por ser comun entre los hereges de Francia y Alemania.

[17]La duodezima; En el mismo lugar, luego despues de lo dicho añade, De que es gran prueba la grave disputa, que siempre ha habido entre los Philosophos por hallar el summo bien del hombre, y dura aun, y durará eternamente sin resolution, y sin acuerdo. Engañase mucho este Auctor, lo primero, porque todos los Philosophos gentiles que trataron desta disputa, supponian que habia este summo bien del hombre, que es su ultimo fin, como se

puede ver en Aristoteles lib.2 Ethic. Desde el principio, y en Ciceron lib. de finibus, y otros que trae S. Agustin. Lib. 9 de Civitate. quasi en todo el libro. Lo segundo, porque es cierto de Fe, que todos los bienes criados, ni de por si, ni juntos pueden ser el summo bien y ultimo fin del hombre, y lo prueban con evidentes razones los Philosophos christianos catholicos, y los Theologos con S.Thomas. 12. Quaest. 2 art.8. Lo tercero, porque es tambien cierto de Fe, que solo Dios, nuestro Señor es absolutamente el summo bien y ultimo fin del hombre. Y se prueba de la sagrada Escritura, Psalm.143. vers.15. Beatum dixerunt populum, cui haec sunt; beatus populus, cuius Dominus Deus eius: Bienaventurado llamaron [Fol.36v] al pueblo, que tiene estas cosas; bienaventurado el pueblo, cuyo Señor es el Dios del. Psalm. 72 vers. 26. Pars mea Deus in aeternum: Mi parte es Dios para siempre. Jeremiae 9. Vers. 23 Non gloriatur sapiens in sapientia sua, et non gloriatur fortis in fortitudine sua, et non gloriatur dives in divitijs suis; sed in hoc gloriatur, qui gloriatur, scire, et nosse me. No se glorie el sabio en su sabiduria, y no se glorie el fuerte en su fortaleza, y no se glorie el rico en sus riquezas sino en esto se glorie, el que se gloria, saber, y conocerme à mi. Joannis cap. 17. Vers. 3. Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum. Pero esta es la vida eterna, que te conozcan à ti solo Dios verdadero. dixo Christo, nuestro Señor. Pruebase tambien de la Extramag del Papa Benedicto XI que refiere Castro de Haeresibus verbo Beati. Adonde define, que nuestra bienaventuranza consiste en la vision y fruicion de Dios en si mismo, luego el mismo es nuestro summo bien. Y confirman esta verdad todos los Padres Doctores de la Iglesia, particularmente S. Gregorio Nysseno lib. De Beatitudinibus, in. 6, y la colige de aquella promessa de Christo, Matth. Cap. 5. Vers. 4. Hecha à los limpios de corazon; quoniam ipsi Deum videbunt, Porque los mismos veran à Dios. Y S. Agustin. {CW. lib.22.} [Fol.36r] Lib. 22 de Civitate. cap.30. adonde trae otros muchos testimonios. De manera que entre los Philosophos Christianos y Catholicos no ay disputa sobre esta materia, sino total acuerdo y resolution, assi segun la lumbre de la Fe, como segun la evidencia de la razon natural. Puede ser que este Auctor, como poco Theologo, aya ignorado este acuerdo, y resolution comun; o quiso hablar con ignorantia de meraria gentil, como suele otras vezes.

[18] Parece que bastará esto para desengaño de la Dama citada. Y para reprehension de su descuido en esta materia; porque siendo tan versada en la lición de estos libros, como ella pondera en su Praefacion. §. 29. Y siendo tan sabia y catholica, y juntamente tomando se para si sola el saber entenderlos, y la auctoridad de mudar nada en ellos, (pues dize en el lugar citado estas palabras; Despues de mi no pertenecerà Jamas à nadie poner la mano en esto con la misma intention; por quanto ninguno lo harà con la misma reverentia, o tiento, ni con el mismo abono del Auctor, ni el mismo zelo, ni por ventura con tan particular conocimiento del libro) como no vio los lugares referidos de tan mala doctrina, y otros muchos, que callamos por la brevedad de este (*tachado*) discurso? Si los viò, como no reparò en ellos, y los corrigiò y emendò con su auctoridad, y nos excusàra deste trabaxo? Y si ella ciega con la passion, o afficion de hija y tam- [Fol.37v] bien por ser poco theologa, como su Padre, no los viò, ni corrigiò, como quiere que no pertenezca jamas à otros Theologos y desapassionados verlos, repararlos y corregirlos con reverentia, tiento, abono, Zelo y particular conocimiento mas de la verdad y pureza de la doctrina que deste Auctor, à que el se sujeta, como debe, y lo protesta en el lugar, que le citamos. §. 3.?

[19] Y es argumento claro que la passion de hija pervirtio el buen juicio desta Dama, porque quien, sino ella, que hubiera visto con attention la doctrina destes libros, se atreviera à dezir, que la buena dicha hizo [<sup>un</sup>] presente (à la Fe y Religion Catholica en Francia) proprissimo para este menester, de proveèrle de una persona de tan grandiosa sufficientia, que la confirmasse con su approbation. Y añade alli mismo en el §. 15 de la Praefacion; En effecto si la Religion Catholica al nascimiento deste varon, supiera quan excelente habia de ser, que rezelos tuviera por ventura detenerle por contrario? Y no fueran sin causa estos rezelos, como lo muestra la doctrina y propositiones referidas deste libro. Y lo confirma la sententia de S. Agustin, in Psalm. 124. Aliquanto ab initio expositionis, que dize; Non fecerunt haereses nisi magni homines. No hizieron las heregias sino grandes hombres. Y declare esto mas al proposito S Hieronymo. lib. 2. in {CW. Oseam.} [Fol.34r] {HD. M.d. Agosto. 21. 1637.} Oseam cap. 10 [<sup>non longè ab initio.tom.5.</sup>] diziendo; Nullus potest haeresim struere, nisi qui ardentis ingeny est, et habet dona naturae, quae à Deo artifice sunt creata. Ninguno puede levantar una heregia, sino el que es de ardiente ingenio, y tiene dones de naturaleza, que criò el artifice Dios. A los que

S. Agustin llama grandes hombres para hazer heregias, S. Jheronymo qualifica de ardiente y vivo ingenio con dones y perfecciones de la naturaleza, no de la gracia ni de las scientias y virtudes sobrenaturales que la supponen y siguen. Como el Señor de Montaña, à quien su hija alaba de una sufficientia y talento natual tan grande, que sin haber aprendido las scientias, las podia enseñar [<sup>^</sup>§. 22. de su Praefacion. Y se debe entender esto por exception de ninguna, como habla esta Dama], aunque fuesse la Logica, que sola hizo discipulo à S. Agustin; y la Theologia sobrenatural, que excede toda sufficientia natural humana y Angelica, tomando sus principios propios, no de la lumbre natural de la razon sino de la sobrenatural y divina de la Fe. Tan grande, que esta sufficientia engendra la scientia, la Zela, la juzga, sin exceptar scientia alguna, y que el suficiente, lo es tambien para ignorar; en el mismo §.22. y esto postrero se prueba bien de lo mismo que vamos refiriendo, porque todas son ignorantias desta sufficientia y lo mostraremos claro aquí despues. Tan grande finalmente, que su discurso [*Fol.38v*] en estos libros tiene estos de suyo, que no diran, dize esta Dama §.26. Sino que agota los manantiales del juicio, y que juzga tan comprehensivamente, que no dexa mas que juzgar [<sup>^</sup>Y en el §.15. dize que en estos escritos de su Padre, parecia, no solo la sabiduria del Auctor, sino una composition tan alta, que no podria caer vicio en el, ni faltar la virtud.] Quien no vé en esto el extremo de passion, por no dezir la ignorantia desta Señora, en que muestra ser muger y afficionada con excessos?

[20] Acabamos de dezir, como esta Dama haze à la sufficientia madre de la scientia, porque la engendra; y superior à ella, porque la zela, y la juzga, y esto sin exceptar scientia alguna. Mas como no es possible esta sufficientia, que no sea scientia, la misma Dama declarando en que consistia esta sufficientia dize en el § 23. ansi; llamo scientias de Colegios y Escuelas, o comunes todas las que no son del hombre, y de la vida, como la Philosophia, o Theologia Moral, que consiste en la facultad de obrar, razonar, y juzgar rectamente conforme à la razon y leyes. Doctrina, que en suma para fundarla y constituir la se han formado todas las otras, o son de ninguno, o de poco fructo. Por lo qual quien tiene esta en alto grado, como este mismo sabio, de quien hablamos puede, como le pareciere, o cuidar, o no hazer caso de todas las otras, que, en los que ignoran esta, se llaman

Sophisterias Escholasticas, y simples adornos, o por mejor dezir, ventajas no necessarias, y superfluas. Y poco despues añade; Quanto mas dignamente que en adquirir las (*tachado*) scientias (*tachado*), que acabo de dezir, se empleò, el que {CW. se} [Fol.38r] se ensalzò à un grado tan alto por medio de una sola, sabiamente escogida, dedicandola todo su cuydado, que el Vulgo de los sabios divide entre ella y las demas sus compañeras. Porque la falta de aquellas no le podia causar defecto alguno, ni sufre assistentia, que no pudiesse sin menoscabo despreciar. Coligese desta doctrina lo primero, que la sufficientia tan universal y tan alta de su Padre desta Dama consistia en la Philosophia, o Theologia Moral, que es scientia, que no excluye, ni se oppone à las otras. Lo segundo, que esta sufficientia no engendra la scientia, pues la Philosophia o Theologia Moral no engendra las otras scientias, ni las zela, ni las juzga, mas de en aquello que ellas se meten à tratar de las materias morales; y lo mismo tienen todas las scientias, unas con otras, quando unas tratan de las materias proprias de otras. Exceptò en lo natural la Metaphysica, o Theologia natural, que juzga de todas las demas scientias y artes naturales, y prueba sus primeros principios, por ser la sabiduria natural suprema, porque procede en la consideration de su obiecto por altissimas causas, y principios universalissimos, y absolutamente primeros. Y assi los Philosophos antiguos definieron esta sabiduria por estas palabras; Es scientia de las cossas divinas, y humanas, y causas destas cossas. Est rerum [Fol.39v] divinarum, et humanarum, causarumque, quibus hae res continentur, scientia. Ciceron lib. 2, de Officÿs. Paulò ab initio. Y lib.4 Tusculam. Quaestion. aliquantó à fine, dize, Esse rerum divinarum, et humanarum scientiam, cognitionemque, quae cuiusque rei causa sit. Ex quo efficitur, ut divina imitetur, humana omnia (*tachado*) inferiora virtute ducat. Que es scientia de las cossas divinas, y humanas, y conocimiento de la causa de cada cossa. De que se sigue, que imita las cossas divinas, y las humanas todas inferiores guia con virtud. Y el mismo lib.1. de Officÿs ad finem, dize Princeps omnium virtutum est illa sapientia, quam Sophiam Graeci vocant. Prudentiam enim, quam Graeci Phrónesin dicunt, aliamquandam intelligimus. La Princessa de todas las virtudes (entiende, del entendimiento, que son las scientias) es aquella sabiduria, que los Griegos llaman Sophia (cuya definicion es la propuesta) Porque la Prudentia, que los mismos Griegos llaman Phrónesin, entendimos ser otra distincta.



[21] Como lo es tambien en lo natural la Philosophia Moral. Porque la sabiduria natural, de que agora hablamos, es puramente especulativa, y esta Philosophia es puramente practica. La qual es tambien distincta mucho de la Prudentia natural; porque no es propriamente scientia, sino arte. La razon es porque {CW. esta} [Fol.39r] esta Prudentia es inmediato principio directivo de las operationes humanas libres y contingentes. Y la Philosophia Moral es mediato principio de las mismas operationes; porque no lo es de cada una en particular, como la Prudentia, sino de todas en general, tratando, proponiendo y señalando Las reglas comunes de obrar en orden al ultimo fin del hombre, y de su vida y felicidad. Y en esto consiste la differentia essential de las scientias practicas, y de las artes [^Y assi no dixo bien esta Dama §.23.que la Philosophia, o Theologia Moral consiste en la facultad de obrar, mas no consiste sino en la facultad directiva de las operationes humanas; y no aun en la facultad directiva dellas proxima, y immediata à ellas, que esta es la Prudentia; sino en la remota y mediata, como queda declarado, y diremos mas luego]. De manera que la prudentia suppose sus principios morales, y reglas comunes de obrar de la Philosophia Moral; y esta examina, propone, y aprueba estas reglas en orden al ultimo fin de la vida humana, que es el primer principio de obrar en lo moral. Pero la consideration scientifica deste principio primero de obrar, que es el summo bien y ultimo fin del hombre, toca en lo natural à la Sabiduria natural, de que hablamos; porque ella sola trata y considera los primeros principios y causas universalissimas y altissimas de todas las cossas, por ser todas ellas su obieto adaequa-do, en quanto son y participan la comunissima razon de ser. Y claro está que el fin, y mas el ultimo, es la principal causa y principio de las cossas mas nobles, como son las libres y humanas, que obran por el, y le orden [^an] essential y formalmente [^à el] en quanto buenas, o malas. Por don- [Fol.40v] de la dependientia, que tiene la Philosophia Moral de la Sabiduria natural, es tan essential, que no es possible ser perfecto, ni buen Philosopho Moral, el que no fuere buen Metaphysico o Theologo Natural. Porque si esta Sabiduria no le enseña à conocer el summo bien y ultimo fin verdadero del hombre, como podra con toda la Philosophia Moral conocer las reglas necessarias para dirigir, y encaminar à el las acciones humanas? Como sobra distinguir las buenas, que le llevan à el, de las malas, que la descaminan del, y le despeñan en su perdition? Como se podra navegar el mar desta vida y llegar al puerto de la

salud y felicidad, o de que sirvan las agujas, y el arte de navegar, sino se conoce el norte, o no se acierta con el? La variedad de opiniones, y errores de los philosophos antiguos cerca del ultimo fin del hombre procedio de la falta, que les hizo esta Sabiduria natural para conocerlo; y desta falta procedieron otras infinitas contra la Philosophia Moral, que [<sup>^</sup>fue] tan varia, falsa y errada en ellos como el principio que ponian por ultimo fin. Y assi los que erraron cerca deste principio, o no se resolvieron en el, o no acertaron con el verdadero, no fue possible, que tuviessen esta Philosophia [<sup>^</sup>ni virtud] verdadera, sino alguna sombra, a imagen falsa, y engañosa della.

[22] Agora {CW. esta} [Fol.40r] esta Dama declara, que la sufficientia de su Padre consistia en la Philosophia o Theologia Moral, y que no habia estudiado entre las demas scientias La Metaphisica, o Sabiduria natural §.22. Y el mismo muestra bien la falta desta sabriduria, pues si la tuviera no dixera la proposition, que referimos, y impugnamos arriba §.17. que siempre ha habido grave disputa entre los Philosophos por hallar el (*tachado*) summo bien del hombre, y que dura, y durarà eternamente sin resolucion y sin acuerdo. En lo qual claramente suppone, que el mismo tenia duda y no estaba cierto de haber hallado este summo bien, que es el ultimo fin del hombre. Pues como podia sin este fundamento necessario y essential, no solo haber subido à tan alto grado de perfection en la Philosophia Moral [<sup>^</sup>y virtud] pero ni haber alcanzadolas verdaderamente? No es impossible, que sepa el arte de navegar, el que no sabe conocer el norte? Como pudo dexar de ser vano [<sup>^</sup>y vicioso] el estudio desta scientia ((*tachado*)) si, tratando ella de juzgar de las acciones humanas conforme à razon, (*tachado*) caminar al ultimo fin y alcanzar el summo bien, (*tachado*), y delas leyes (*tachado*), [Fol.41v] (*tachado*) que por respecto al ultimo fin son reglas de las mismas acciones (*tachado*) el que trata de aprender esta scientia, ignora o no tienen assentadamente sabido, qual sea el summo bien y ultimo fin? Si para conocer este fin, es necessaria, en lo natural, La Theologia Natural o Metaphisica, como se ha probado como pudo el Padre desta Dama, ni otro alguno ser [<sup>^</sup>perfecto] Philosopho, o Theologo Moral, sin ser Metaphysico?

[23] Y si la Metaphisica no se alcanza perfectamente sin la Physica, que es primero segun el orden de la Naturaleza, y despues es La Metaphisica, como este mismo nombre lo significa; no solo necesario que el Padre desta Dama fuesse Metaphysico, sino Physico, o

gran Philosopho Natural para ser lo Moral. Porque como puede entender bien la scientia de las acciones humanas, en quanto buenas y malas, y las leyes, que son las reglas dellas, en quanto tales, el que no sabe la scientia natural de la substantia y ser dellas y de sus principios naturales; de que trata la Physica o Philosophia Natural que no estudiò, ni aprendiò su Padre desta Dama, como ella suppose §. 22.? Y si la Philosophia, o Theologia Moral consiste (como quiere {CW. la misma} [Fol.41r] {HD. M.d. Agosto 24. 1637.} la misma Dama §23 citado) en la facultad de razonar y juzgar rectamente conforme à la razon y las leyes, en las materias todas, que se comprehenden en la latitud de su objeto, como puede hazer esto perfectamente y sin error sin La Logica, y Dialectica, y Rhetorica, y Grammatica, sabidas y estudiadas con todo cuydado? Porque la Logica enseña à juzgar y saber perfectamente, y sin peligro de error; La Dialectica à razonar y disputar en todas materias; La Rethorica à persuadir los affectos, como la Logica à formar los conceptos y juicios y discursos del entendimiento, y la Dialectica à declararlos con palabras, y discursos vocales; La Grammatica à hablar congruamente, y esta congruidad consiste, en que los conceptos, y affectos del alma se digan propria, breve y claramente. Quien no vee que sin estas quatro facultades es humanamente imposible alcanzar con perfection ninguna de las otras scientias, y menos La Philosophia, o Theologia Nartural? En la qual lo que se trata, y comprehende es quasi infinito, y immenso, y del todo necessario en gran parte; y assi los errores son mas faciles y mas dañosos en particular y en comun à todos los hombres, Reynos y Republicas del mundo.

[24] Yo confieso, que el modo y estylo tan improprio, tan (*tachado*) prolixo, y tan confuso y oscuro conque estas facultades se aprenden en las Escuelas [Fol.42v] y Colegios en todas partes, puede hazer las inutiles, como se experimenta, y por consiguiente despreciables, como lo son para muchos, y para el Padre desta Dama y para ella. Hallo S. Thomas estas mismas faltas aun en el modo de enseñar la sagrada Theologia, y para remediarlo y emmendarlo dize, que compuso la Summa desta Theologia con la brevedad y claridad que suffre la materia, assi lo escribe en el Prologo de la Primera Parte desta Summa. Pero los tiempos y la variedad de los ingenios, y la confusion de los entendimientos apassionados ha resucitado del abismo de la ignorancia humana el mismo modo de escribir y enseñar

impropio, largo y consiso en la Theologia y entodas las demas scientias. De manaera que para emendarlo no se sibastàra el mismo S. Thomas; si bien me persuado hiziera mucho en en esto el acuerdo de las mismas Escuelas, o Colegios; porque conformandose todos en enseñar cada scientia con propiedad, brevedad y claridad, seria gran cossa, mas quien se pondra en esto? Entretanto no pienso que merecen tanta reprehension, los que desprecian estas scientias y tratan solo de la practica, que les enseña à saber vivir consigo, y con Dios y con sus proximos. Y este pienso que fue el pensamiento desta {CW. Dama} [Fol.42r] Dama y de su Padre, que no es tan malo como tiene la apparientia; porque no condena las scientias, sino el modo de enseñarlas y aprenderlas, y lo que ella llama Philosophia o Theologia Moral en su Padre, no es sino La Prudentia para saber vivir entre los hombres, adquirida con la continua licion de libros doctos, y de escogida erudiction, y con las experientias proprias de su vida y successos della (*tachado*) y de sus amigos y conocidos. Y se confirma de lo que ella dize; que la Philosophia de su Padre consistia en la facultad para obrar, razonar, y juzgar, y lo notamos arriba §.21.

[25] Dixe arriba §.21. que en lo natural son distinctas scientias la Sabiduria, o Theologia Natural, y la Philosophia, o Theologia Moral. Porque en lo sobrenatural no son distinctas, sino una misma scientia y habito de Theologia. Porque la Theologia sobrenatural procede de los principios de la Fe divina, mediante el discurso de la razon humana. Estos principios son todas las proposiciones immediatamente reveladas de Dios, Las quales revive y creè la Fe por ser immediatamente reveladas. Y estas proposiciones unas son puramente especulativas, porque son solo para conocer las verdades y mysterios, que Dios nos revela, otras son puramente practicas, porque son tambien [Fol.43v] y principalmente para obrar otras verdades que Dios nos revela, y que consisten en la operation. Como que Dios es Trino en Personas y uno en essentia, es proposition y Verdad espepectativa: y que sin la Fe deste Mysterio no nos podemos salvar, es proposition y Verdad practica, y ambas convienen propria y formalmente, en que son immediatamente reveladas por Dios, y por este motivo formal las recibe y creè la misma Fe. Y assi es de todas las demas proposiciones y Verdades reveladas por si immediatamente. Estas proposiciones toma y suppone por sus principios el discurso de la razon humana, y dellos saca y colige por evidente consequentia y demonstration muchas conclusiones scientificas y verdades, que

segun los principios, de que proceden, unas son especulativas y otras practicas; y assi la scientia actual y habitual, que se engendra en el entendimiento por estos discursos del es juntamente especulativa y practica propria y formalmente, segun los principios que toma de la Fe, y todas estas conclusiones y actos del entendimiento cerca dellas son una misma scientia y habito, porque todos tienen el mismo unico motivo formal, que es el ser verdades mediatamente reveladas, pues proceden de las inmediatamente reveladas por evidente consequentia {CW. y discurso} [Fol.43r] y discurso de razon. En lo qual se ve clara la differentia que ay entre la Fe y la Theologia, que aquella es de las verdades reveladas por si y immedatamente sin discurso de razon, y esta es de las reveladas virtual (*tachado*) y mediatamente, y que proceden de las otras por evidente discurso. Y porque las verdades reveladas immeditamente son propriamente sobrenaturales, tambien las que se coligen dellas por discurso de razon son en su manera sobrenaturales, y por consiguiente tambien se llama La scienia de las segundas verdades sobrenatural, que es la sagrada Theologia Natural, la qual no por esto es habito sobrenatural, ni infuso divinamente, antes es humanamente adquirido y natural en su substantia y entidad. Y de la misma manera que La Theologia Natural se distingue de la Sobrenatural, (*tachado*) dezimos, que la Theologia Moral natural se distingue de la Sobrenatural; si bien en lo sobrenatural no son scientias distinctas sino una misma, assi como es una misma la Fe de adonde la Theologia sobrenatural procede, como habemos declarado.

[26] Y podemos añadir aquí otra differentia propria y clara entre estas scientias; que la Theologia Natural tienen por su obieto adaequado el ente real en toda su latitud y comprehension, y porque entre todo lo que es, es Dios el ente principal, es el obieto principal de la scientia. Y la Philoso- [Fol.44v] phia moral, en lo natural, trata de los medios para caminar al ultimo fin del hombre, y de los principios intrinsecos de estos medios, que son los habitos de las virtudes, y de los principios extrinsecos dellos, que son las leyes humanas. Mas assi como en la constitution del ultimo fin y summo bien del hombre està esta Philosophia sin la lumbre de la Fe sujeta à los errores y confusiones de la razon humana y sus passiones, assilo está en la de los medios y principios dellos para caminar al ultimo fin Verdadero, que es Dios; De manera que en pocos o en ninguno de los

Philosophos antiguos, que ignoraron la doctrina de la Fe divina fue esta Philosophia verdadera y perfecta scientia. Pero la sagrada Theologia tiene por objeto propio y adaequado al mismo Dios, y comprehende las dos mayores perfectiones, à saber, de primer principio y ultimo fin de todas las cossas. Y assi en quanto considera à Dios, como principio primero de todas las cossas; tambien las abarca su consideration como efectos, que manaron desta primera fuente infinita de todo ser; y es especulativa formalmente. Y en quanto mira à Dios, como al ultimo fin de todas las mismas cossas, y que les comunica su bondad, tambien se accupa en volver las à su fin, y en tratar de los medios intrinsecos y extrinsecos para encami {CW. narlas} [Fol.44r] narlas à el, particularmente las racionales y humanas; [^y es practica formalmente]. Pero esto ya parece ageno del presente proposito, y assi solo notare aquí, que la definition de la sabiduria, que propusimos arriba§.20. conviene con excelencia singular à la Theologia sobrenatural, como se entiende de lo dicho.

[27] y lo toca S. Basilio Magno in. Cap.5. Isaiae. in illud; Vae qui sapientes estis. Vers. 21 (tachado) y en la Homilia, sobre el principio del libro de los Proverbios, paulò ab initio, dize; Est enim sapientia Divinarum, humanarumque rerum, et eorum, quae rerum sunt causa, scientia. Porque la sabiduria es scientia de las cossas Divinas y humanas, y de las que son causa de las cossas. Y la divide despues en la sabiduria, que llama Theologia, la qual suppose ser natural y sobrenatural, (tachado) trayendo para estos varios lugares de las sanctas Escrituras (tachado) conque se confirma lo que habemos dicho arriba. Y dividela en la sabiduria, que llama humana, que consiste en la experientia de las cossas desta vida, como el mismo Doctor dize. [^y añade; secundum quam sapientes dicimus artium quarumlibet utilium scientes. Según] (tachado) la qual (tachado) llamamos sabios à los que saben qualesquiera artes provechosas para el uso de la vida. La mayor y mas necessaria de todas estas artes es la de saber vivir con todos que es la Prudentia [^como notamos arriba §. 24.al fin] y esta es la sabiduría [Fol.45v] que en tal grado de perfection, como quiere esta Dama, pudo adquirir su Padre con las experientias de las cossas y sucesos de la vida, en que ella consiste, como enseña S. Basilio Magno. Mas no pudo alcanzarla en mayor perfection, que se colige de sus experientias, como de suyo es manifiesto. Y advierto que no se puede, ni debe llamar esta Prudentia Sabiduria, pues no lo

es. Antes si las cosas humanas son en si verdaderamente, aquello que son para con Dios, esta sabiduria del mundo es locura. S. Paulo. 1. Ad Corinth. Cap. 3. vers. 19. lo dize por estas palabras; Sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum. Porque la sabiduria deste mundi es locura para con Dios. Y pruebalo con un lugar de Job, cap. 5. vers. 13. que dize de Dios, qui apprehendit sapientes in astutia eorum. Que coge à los sabios en su astutia. Adonde llama astutia à esta sabiduria; y que astutia humana ay, que para con Dios no sea locura? Y en el mismo sentido dixo Christo, nuestro Señor en esta materia, en el cap. 16. ver. 8. de S. Lucas; Filij huius saeculi prudentiores filijs lucis in generatione sua sunt. Los hijos deste siglo mas prudentes son en su generation que los hijos de la luz. Quiere dezir, mas astutos; porque en la verdadera prudentia no pueden ser mas prudentes que los hijos de la luz, que son los justos, hijos de Dios por gratia y charidad. {CW. 28. si la}

[Fol.45r] {HD. M.d. Agosto.26.1637.}[28] Si la Prudentia del mundo, para saber vivir con los hombres, es por la mayor parte astutia, es fuerza, que las experiencias, que la enseñan, tengan mucho de malitia. Por lo qual Christo nuestro Señor juntamente nos enseñó la Prudentia de serpientes, y la simplicidad de palomas; Estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae. Matth. Cap. 10. vers. 16. Sed pues prudentes como las serpientes, y simples como las palomas. Que glossò S. Paulo à los romanos cap. 16. vers. 20. diziendoles; Volo vos sapientes esse in bono, et simplices in malo. Quiero que seais sabios en lo bueno, y simples en lo malo. Prudentes como las serpientes para lo bueno, y con esto no caereis en el vicio contrario de la astutia, que es para lo malo. Y simples como las palomas en lo malo, que no se os pegue ni en la intention, ni en las obras, y con esto no las inficionara la malitia humana. Y para evitar perfectamente, como se requiere, esta malitia nos aconseja el mismo Apostol 1ª. ad Thessalonicens. cap. 5. vers. 22. que nos recatemos no solo de lo malo, sino de lo que tiene apparentia dello. Ab omni, dize, especie mala abstinete vos: o Ab omni especie mali, como leen otros. Absteneos de toda apparientia mala o de mal. Si las experiencias de la vida proprias o ajenas no son con esta simplicidad y recato, no pueden enseñar Prudentia, sino astutia, y malitia. El Padre desta Dama parece que apprendiò [Fol.46v] de las experiencias proprias de la vida y de las ajenas por medio

de la lición, Las proposiciones que notamos arriba §.6 hasta el 17. y otras muchas que vera leyendole el que notare nuestras correcciones, las cuales contienen mucha malitia y astutia viciosa. Y quanto [^mas] por menudo escribiò sus experientias, notando hasta las circunstancias de las acciones y partes deshonestas, tanto mas faltó en la simplicidad y honestidad Christiana. Porque como enseña S.Pablo. ad Ephesios. Cap.5.vers.12. no debemos comunicar y ser participantes en las obras infructuosas de las tinieblas de la gentilidad y ignorantia humana, sino antes reprehenderlas; Quae enim in occulto fiunt ab ipsis, turpe est et dicere . Porque las cossas que ellos hazen en oculo, tambien es torpe dezirlas. Citando mas escribirlas, y enseñarlas por escripto.

[29] Y à lo que cerca desto responde esta Dama en favor de su Padre §10. y 16. Digo, que el escribir cossas de amores, y torpe de suyo, y la confession particular y publica de los propios defectos y ignorantias es licita [^lo primero] quando es con confesion propria y verguenza [^reconociendolos con humildad. Porque el que dize sus faltas sin humildad y confusion, no las confiessa, pues no las accusa, antes las aprueba y confirma, gloriandose en ellas, y pretendiendo alabanza por ellas, o fama y reputation para ser conocido por ellas] {CW. como} (*tachado*) [Fol.46r] (*tachado*) como (*tachado*) este Auctor, que si bien dize y escribe de si, no es contra si; no dize sus defectos y propiedades y passiones singulares con propria confusion, sino con libertad y alguna dissolution, Para que, (como el declara en su Prologo. §.1.) sus parientes y amigos, sabiendole perdido por su muerte, pudiessen hallar en este libro algunos dibuxos de su condition y humor; y por este medio conservassen mas entera y viva la noticia que tenian del. Este intento es ambicioso y vano, sin excusa. Lo segundo, quando estas cossas se escriben sin peligro probable de escandalo. Porque lo que se ignora sin culpa (*tachado*), nunca o pocas vezes se enseña, o se aprende sin ella, en materia [^particularmente] que es (*tachado*) ocasionada y peligrosa de suyo. Las cossas malas, de que sin culpa se ignoran exemplares, que alguno las aya cometido, es mucho mas difficultoso el arrojarse à cometerlas; y solo saber que otro las cometiò, provoca al delicto y lo haze no solo possible, sino facil. De manera que en estas materias, que tienen apparentia, y peligro de mal, no es licito hablar tan por menudo [^porque] es enseñar à peccar al innocente, que (*tachado*) las ignora. Quanto à lo demas que sobre este



punto [^§. 18. Hasta el 21. De la praefacion] escribe esta Dama, conformandose con esta doctrina, lo alaba, en el grado que debo, y ella merece, por su gran discrecion y sabiduria.

[Fol.47v] [30]Consta de lo dicho, que la sabiduria, o Prudentia del Señor de Montaña tuvo mucho de astutia humana, y las experiencias harto de malitia, de manera que no solo podia caer vicio en el, y faltar la virtud, contra lo que su hija le alaba §15. Sino que cayeron vicios y faltaron virtudes, como habemos mostrado. No solo esto però en las experiencias, que propone y materias y (*tachado*) [^assuntos] que trata, no observa orden, ni methodo alguno de doctrina; antes de proposito huye, y se divierte, saltanto de repente de unas cossas à otras, quasi en cada capitulo, y haze galanteria y se precia de esta libertad y licencia, que estiende tambien à las palabras, phrasses y modos de hablar. Lo qual no puede dexar de confessar su hija, y por mas que en su Praefacion procura defenderle, halló una de dos grandes faltas, o ambas juntas por mejor dezir. Una de temeridad, que quiso escribir como loca y descariadamente, y como dizen à desbarrar sin limite. Otra de flaqueza, sacando della esfuerzo para escribir con tanta libertad, porque aunque quisiera, no supiera escribir de otra manera, por no saber las artes y scientias necessarias para esto, como habemos dicho §19. y los siguientes hasta el 23.

[31] Todo lo dicho bien considerado, junto con la {CW. difficul} [Fol.47r] dificultad del lenguaje Francés, que usa, antiguo, y desusado en gran parte, haze la traduction difficultosissima. De manera que habiendola intentado muchos hombres graves, y doctos en las lenguas [^italiana, y Española] desistieron della, o no pudieron hazer cossa que sirviesse. Como [^el Traductor Italiano, que se dexa capitulos enteros; y] el señor Don Balthasar de Zuñiga, del consejo de su Magestad, y su Embaxador en Francia y Flandes (*tachado*) traduxo algunos capitulos deste Auctor, que andan manuscritos; pero con tantas faltas, y corrales, que no se dexan entender bien, ni se goza el fructo, que se pretende de la lectura. El desta traduction, si tuviere alguno, se debera al Señor Don Pedro Pacheco, Canonigo de la sancta Iglesia cathedral de Cuenca, del consejo de su Magestad, y de los supremos de Castilla y de la General Inquisition, por cuya orden y respecto se hizo; y assi se dedica y consagra à su Nombre Ilustrissimo, por ser yo todo suyo. La instantia grande de muchos hombres principales y curiosos, à quien no se puede resistir, ha hecho apresurar

esta impression, y interrumpir la traduction, de manera que ha sido forzoso imprimir el libro. 1. solo sin los dos que le siguen en el Auctor; y le seguiran en la impression, que se hara despues desta, porque se quedan acabando de traducir y adornar en la forma, que sale este primero. En el qual sobre haber puesto mucho trabaxo y cuydado en la traduction, sirviendome de varias impressiones del mismo libro en Frances, porque en otra lengua, [Fol.48v] no se que nadie le aya traducido, mas de en la forma, que notè arriba, ni menos impresso; lo primero he corregido, y emendado Las propositiones malsonantes, y las menos bien sonantes, y el modo de hablar licencioso, o duro. Lo segundo he ajustado los lugares griegos, latinos, italianos y franceses de otros auctores, que cita y refiere este. (*tachado*) he puesto a la margen las citas que (*tachado*) he hallado en las impressiones francesas [mas correctas, y añadido] (*tachado*) algunas breves notas, que me parecieron necessarias para la inteligencia mayor del texto. Lo tercero, he traducido los lugares que cita de otros auctores latinos y griegos y los demas, de manera que los versos hago versos españoles, y la prosa [dexo en prosa] (*tachado*) [Pero la traduction en verso es muy difficultosa, y no es obra possible al Francés] por no ser su lengua tan capaz como la nuestra. Y assi la Dama, de que habemos hablado, si bien lo quiso intentar en algo, no pudo, (*tachado*) proseguir, ni acabar, aunque confiessa que le dieron la mano los Señores Bergeron, Martiniera, Mashard, y Biñon, personas graves y doctas. §. 28. dela Praefacion (*tachado*).

[32] Quien reparare con attention en estas cossas, verà, que no he deservido à esta Dama, antes me debe estar agradecida, pues he honrado, y acreditado mas à su Padre, que ella misma, si bien ella se lo debia, mas que yo. Por {CW. que} [Fol.48r] que la doctrina de su libro libre, y malsonante le hazia sospechoso, o vario en la de la Fe, que es la de la Iglesia Romana, y mas no se sabiendo de su Protestation, que su hija ignoraba, pues en caso necessario no la alega, ni pondera, como notamos. §.3 De manera que esta Protestation, que yo alego y pondero, prueba como este Auctor fue Catholico Romano en su persona, Y sirve tambien para usar de la licencia, que por ella nos da para corregir y emendar sus faltas, no obstante la reservation dellas, que haze esta Dama para si por sola su autoridad, como vimos §.18. Y en esta misma Protestation se fundan las excusas particulares, que tienen las propositiones de menos buena doctrina, que se hallan en estos libros. Porque la

primera y mayor es la buena y catholica intencion del Auctor, que protesta ser catholico Romano. La segunda, que por ser catholico, no propone nada, que sea contra la Fe, dogmatizando, ni assentandolo por verdadero, sino solo como por modo de disputa. Estas dos excusas declara el mismo expressamente en su Protestation. La tercera es, que habla este Auctor en estas proposiciones segun el juicio y sentido de la razon, o passion humana no mas. Y assi no pudo dexar de apartarse o oponerse en algo al juicio de la doctrina de la Fe, y de la sancta Iglesia, que de ordinario, levantandose sobre el humano, o le excede, o le contradize corri- [Fol.49v] giendo sus yerros, y alumbrando las tinieblas de nuestras passiones. Coligese de aquí, que no puede excusar la censura de temerario por lo menos, el que pudiendo y debiendo hablar segun el sentido y juicio verdadero de la Fe, y de la Iglesia, excluyendo este, habla segun el de la razon, o passion humana. Vicio y error, que reprehende S. Joan cap.3 vers.19. quando dize; Dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem. Quisieron mas los hombres las tinieblas, de la razon humana, que la luz, de la verdad Christiana. El mismo Auctor confiessa en esto su temeridad en su Protestation, como della consta; y assi es digno de perdon y de que estos libros corregidos se comuniquen à todos. Porque los Catholicos no hallaran cossa que offenda su fe y piedad, antes algunas de edificacion y buen exemplo. Los doctos varia erudition; Los Politicos y Estadistas gran razon de Estado; los Cavalleros y Cortesanos enseñanzas de Cavallería y Corte; y todos los hijos de este siglo desengaño para saber vivir consigo, y con los otros; los ignorantes y escrupulosos finalmente, si no hallaren que deprender, espero (*tachado*) no hallaran en que tropezar, ni de que se offender. De manera que estos libros sin la correction, y estudio nuestro podian ser (*tachado*) al Auctor de descredito, à los lectores, à muchos peligrosos, y dañosos, à otros escan {CW. dalosos} [Fol.49r] {HD. M.d. Agosto. 28. 1637.} dalosos, à otros inutiles, y vanos; con ella examinados, desechando lo malo, y menos (*tachado*) bueno, nos quedamos con lo escogido y perfecto. Conforme à la regla Apostolica, 1ª.Thessalonicens. cap.5.vers.21. que dize; omnia probate, quod bonum est tenete. Probadlo todo, tomadlo que es bueno. Coligimos de aqui un ilustre y breve elogio del Señor de Montaña; Varon noble y Catholico [<sup>ciudadano</sup> Romano, cavallero de la orden de Sancti spiritus de Francia, y Frances de nation,] Sabio y Prudente con insigne erudition y menuda y larga experientia de Estado y Corte. Y la licion de sus libros pueda

con excelentia excusar à qualquiera la de Plutarco, y Seneca, y Plotino, Y otros de los antiguos grandes Philosophos. Como han reconocido los grandes ingenios, que los han visto en Frances; y lo reconoceran y experimentaron agora mejor, los que los leeyeren corregidos y adornados de nuevas Flores [de poësia Española] (*tachado*), para que no tenga España en esta materia, que invidiar en Francia, A Dios, en Madrid à 28.de Agosto de1637.=

El Ldo. Diego de Cisneros

*Notas*

- (1) Palabra de difícil transcripción. Por el contexto parece referirse a un nombre propio. Juan Marichal, en su afamado artículo: Montaigne en España, publicado en: Nueva Revista de Filología Hispánica, Año 7, No. 1/2, Homenaje a Amado Alonso: Tomo Primero (Jan. - Jun., 1953), pp. 259-278, donde hace una transcripción parcial de este texto, propone Sweertio. Se lee Suve-Feldio, quizá haga referencia a Gaspar Schuvenfeldio, que aparece citado en el *Novvus index librorum prohibitorum et expurgatorum editus... D. Antonii Zapata...*, 1631, Regla II, como uno de los autores que son o fueron cabezas o caudillos de Hereges como «Martín Lutero, Huldrico Zuinglio, Juan Calvino, Baltasar Pacimontano, Gaspar Schuvenfeldio, y otros semejantes». Aparece en el índice como: Gaspar Suvencfeldius, seu, Schuvenfeldius, seu Schuvenckfeldt, silesius medicus, Obijt circa annum 1560. Theol. Haeresiarcha, qui Germanice, et Latinè multa scribebat ab anno 1527, usque ad, 1660 [sic]. Dux Schuvenfeldianorum. Según Ventura de Raulica, en su libro Las bellezas de la Fe, traducido por D. Ildefonso José Nieto, en el Tomo II, Madrid, 1860, los «Schuvenkfeldianos, de Gaspar Schuvenkfeld, que teniendo por dogma comun que la humanidad de Jesucristo habia sido engendrada por el Espíritu Santo, y que el Bautismo (la pluma se resiste á escribir esta blasfemia) es un baño de cerdos, se subdividieron en otras cuatro sectas».

## Bibliografía

- Abad, A. (2008). *Pensar lo implícito. En torno a Gómez Dávila*. Pereira: Postergraph.
- Abad, A. A. (2010). Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad. *Ideas y Valores*, 131-140.
- Agrippa von Nettesheim, H. (1584). *Henrici Cornelii/ Agrippae/ Ab Nettesheym,/ De incertitudine et/vanitate scientiarum declama-/tio ivestiua, ex postre-/ ma Authoris reco-/ gnitione*. Coloniae: Apud Theodorum Baunium, sub signo Arboris.
- Anonymous. (1922). *A book of contemplation which is called the Cloud of Unknowing, in which a soul in oned with God*. (E. Underhill, Ed.) London: J.M.Watkins.
- Aranzueque, G. (2011). La voz de lo impreso. La recepción de Michael de Montaigne en el barroco cortesano hispano. (Contexto mercantil y cultura escrita). *Revista de Hispanismo Filosófico*, 37 - 76.
- Bacon, F., Spiers, A., & Montagu, B. (1884). *Bacon's essays and Wisdom of the ancients*. Boston: Little, Brown, and company.
- Barguil, N. (2013). *El arabesco de la inteligencia: para una poética de Nicolás Gómez Dávila*. Bogotá.
- Bavdi, D. (1640). *Poemata*. Amstelodami: Apud Ioannem Iansonium.
- Bayle, P. (1697). *Dictionnaire historique et critique, tome II, II partie P – Z*. Rotterdam: Chez Reinier Leers.
- Blijenburg, A. v. (1588). *Poemata*. Leyde: J. Paetsius.
- Borges, J. (1988). *Biblioteca Personal*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J. (2003). *Textos recobrados 1956 - 1986*. Buenos Aires: Emecé.
- Bouza, F. (2008). Cuando era Montaña. *ABC*, pág. 6.
- Brahmi, F. (1997). *Le scepticisme de Montaigne*. Paris: PUF.
- Brahmi, F. (2001a). Des esquisses aux Essais, l'enjeu d'une rupture. En F. Moureau, *Le scepticisme au XVI et au XVII siècle*. Paris: A. Michel.

- Brahami, F. (2001b). *Le travail du scepticisme*. Paris: PUF.
- Brahami, F. (2004). Scepticisme. En P. Desan, *Dictionnaire de Michel de Montaigne*. Paris: Champion.
- Castro, A. (1928). Escepticismo y contradicción en Quevedo. *Humanidades (La Plata, 1921)*, 18, 11 - 19.
- Cawdrey, R. (1604). *A Table alphabeticall....* London: Printed by I. R for Edmund Weauer.
- Charron, P. (1595). *Les trois veritez*. A Bovrdeavs: Par S. Millan. Imprimeur/ ordinaire du Roy.
- Cisneros, D. d. (1635). *De gramatica Francesa en Español. Tres libros*. Madrid: En la Empronta del Reyno.
- Cooper, T. (1584). *Thesaurus Linguae Romanae et Britannicae*. Londini: In ædibus Henrici Bynnemani.
- Costaín, J. (06 de 06 de 2014). *Cien años de soledad: el centenario de Gómez Dávila: Semblanza del pensador colombiano y un poema que sólo circuló en un libro de edición cerrada*. Obtenido de El Tiempo: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-12822457>
- Covo, J. (06 de 06 de 2014). *El Tiempo*. Obtenido de El Tiempo: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/ensayo/nicolas.htm>
- de Cusa, N. (1959). *Opera Omnia* (Vol. 4). (P. Wilpert, Ed.) Hamburgo.
- Demonet, M. (25 de 09 de 2015). *Montaigne à l'oeuvre*. Obtenido de Montaigne à l'oeuvre: <https://montaigne.univ-tours.fr/montaigne-traducteur-de-sebond/>
- Desmolets, P.-N. (1728). *Continuation/ des/ memoires/ de litterature/ et d'histoire/ Tome V. Partie I-II*. Paris: Chez SIMART, ruë sant Jacques au Dauphin.
- Dupuys, J. (1573). *Dictionnaire françois-latin: auquel les mots françois, avec les manieres d'user d'iceulx, sont tournez en latin...* Paris: G. de Hus.
- Empírico, S. (1562). *Sexti Philosophi Pyrrhoniæ hypotypōseōn libri 3, quibus in tres philosophiæ partes seuerissimè inquiritur. Libri magno ingenii acumine scripti, uariáque doctrina referti Graecè nunquam, Latinè nunc primùm editi, interprete Henrico Stephano*. (H. Stephanus, Trad.) Hvldrici Fvggeri typographus.
- Empírico, S. (1569). *Sexti Empirici ... Aduersus mathematicos : hoc est, aduersus eos qui profitentur disciplinas : opus eruditissimum, complectens vniuersam Pyrrhoniæ acutissimorum philosophorum dispuntandi de quibuslibet disciplinis & artibus rationem, Graecè nunquam...* Antuerpiae: Ex officina Christophori Plantini.

- Empírico, S. (1912). *Sexti empirici opera*. (H. Mutschmann, Ed.) Lipsiae: B.G. Teubneri.
- Erígena, J. E. (1865). *Patrologiae cursus completus... Joannis Scoti, Opera quae supersunt omnia* (Vol. 122). (J. -P. Migne, & H. J. Floss, Edits.) Paris: Ex Typis J. -P. Migne.
- Feijoo, B. (1753). *Cartas/Eruditas, y curiosas,/en que, por la mayor parte,/se continua el designio/del Theatro critico/Universal,/impugnando, o reduciendo a dudosas/varias opiniones comunes...* Madrid: Imprenta de los herederos de Francisco del Hierro.
- Fernández, E. (2003). La interioridad de Richelieu anatomizada por Quevedo. *Bulletin Hispanique*, 215 - 229.
- Flaubert, G. (1857). *Madame Bovary: mœurs de province* (Vol. 1). (E. Boilvin, Ed.) Paris: Michel Lévy frères.
- Formey, J., & Schneider, J. (1760). *Histoire abrégée de la philosophie*. Berlin: Chez J.H. Schneider.
- Frame, D. (1955). *Montaigne's discovery of man. The humanization of a humanist*. Nueva York: Columbia U. P.
- Galindo, M. (2001). Un pensador aristocrático en los Andes: Una mirada al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila. *Historia Crítica*, 13-26.
- Gelio, A. (1301 - 1400 (¿?)). *Pyrroniarum informationum liber primus (h. 1 30)*. MSS/10112.
- Giocanti, S. (2001). *Penser l'irrésolution. Montaigne, Pascal, La Mothe le Vayer*. Paris: Champion.
- Giraldo, C. (2007). Nicolás Gómez Dávila, entre la tradición y la innovación. *Paradoxa*, 41-59.
- Giraldo, E. (29 de 05 de 2014). *Nicolás Gómez Dávila: la estética, el escolio y el ensayo*. Obtenido de aprendeenlinea: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaudea/article/viewFile/18438/15846>
- Goenaga, F. E. (2007). : La Tumba Habitada. Una reflexión sobre “La Modernidad” en la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Paradoxa*, 17-29.
- Gómez Dávila, N. (Abril-Junio de 1988). De iure. *Revista del Colegio de Nuestra Señora del Rosario, LXXXI(542)*, 85.
- Gómez Dávila, N. (Abril-Junio de 1995). El reaccionario auténtico. *Revista de la Universidad de Antioquia(240)*, 16-19.
- Gómez Dávila, N. (2002). *Textos I*. Bogotá: Villegas editores.

- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas editores.
- González, B. (1635). *Memorial del Dr. Blas González de Rivero a Felipe IV en nombre de los libreros de los Reynos de Castilla y Leon, por si y en nombre de todos los hombres doctos, y profesores de cie(n)tia*. Madrid.
- Gutiérrez, C. (2008). La crítica a la democracia en Nietzsche y Gómez Dávila. *Ideas y Valores*, 111-125.
- Hoyos, G. (2008). Don Nicolás Gómez Dávila, Pensador En Español y Reaccionario Auténtico. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 1085-1100.
- Johnson, S. (1768). *Dictionary of the English Language....* Dublín: Printed by W. G. Jones for Thomas Ewing.
- Kinzel, T. (2007). Nicolás Gómez Dávila, Henry Thoreau: el romanticismo y el arte de la lectura. *Paradoxa*, 29-41.
- Lamaitre, E. (1990). *Contra viento y marea: la lucha de Rafael Núñez por el poder*. Bogotá: Caro y Cuervo.
- Lavina, S. (2012). La idiosincrasia antimoderna de Nicolás Gómez Dávila. *Eikasia*, 263-275.
- Levi-Strauss, C. (1992). Releyendo a Montaigne. En C. Levi-Strauss, *Historia de Lince*. Barcelona: Anagrama.
- Limbrick, E. (1983). Le scepticisme provisoire de Montaigne. En F. Moureau, R. Grandroute, & C. Blum, *Montaigne et Les Essais 1580 - 1980*. Paris-Genève: Champion-Slatkine.
- Limbrick, E. (1995). La relation du scepticisme avec la subjectivité. En E. Kushner, *La problematic du sujet chez Montaigne*. Paris: Champion.
- López Fanego, O. (1981). Actualidad de Montaigne. Los Essais, una traducción por hacer. *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 4, 25 - 34.
- López Fanego, O. (1986). Montaigne y la inquisición: una coincidencia con Cervantes. *Anales Cervantinos*, 149 - 162.
- López, L. C. (1984). *Obra poética*. Bogotá: Circulo de lectores.
- Magnien, M. (1996). Montaigne et Juste Lipse: Une double méprise? En C. Mouchel (Ed.), *Juste Lipse (1547-1606) en son temps. Actes du colloque de Strasbourg, 1994* (págs. 423-452). Paris: Honoré Champion.
- Marichal, J. (1953). Montaigne en España. *Nueva revista de filología hispánica*, 259 - 278.



- Marquínez, G. (2012). La filosofía latinoamericana . En M. e. al., *La filosofía en Colombia* (págs. 423-449). Bogotá: El Búho.
- Mejía, J. (2013). *El trabajo discreto*. Youtube. Recuperado el 30 de 05 de 2014, de Youtube: <http://www.youtube.com/watch?v=Rgp48E00w8>
- Mejía, J. F. (2000). Zuleta, Cruz; Vélez y Gómez; Dávila: Tres Lectores Colombianos de Nietzsche. *Universitas Philosophica*, 257-304.
- Millet, O. (1995). *La première réception des Essais de Montaigne (1580-1640)*. Paris: Honoré Champion.
- Millet, O. (2007). Dominicus Badius lecteur de Montaigne. En K. A. Enenkel, & M. S. Smith (Edits.), *Montaigne and the Low Countries (1580-1700)* (págs. 119-140). Leiden: Brill.
- Molina, T. (2011). *La crítica a la democracia liberal en la obra de Nicolás Gómez Dávila*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Molina, T. (2015). *El problema del historicismo en textos I de NGD*. Bogotá: Tesis. Universidad Javeriana.
- Montaigne, M. de (1912). *Ensayos de Montaigne / seguidos de todas sus cartas conocidas hasta el día; traducidos por primera vez en castellano con la versión de todas las citas griegas y latinas que contiene el texto, notas explicativas del traductor y entresacadas de los principa*. París: Casa Editorial Garnier Hermanos.
- Montaigne, M. de (1962). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Montaigne, M. de (1588). *Essais*. Paris: Chez Abel L'Angelier.
- Montaña, M. de (1634 - 1637). Experiencias y varios discursos de Miguel de Montaña. (D. de Cisneros, Trad.)
- Navarro, J. (2003). Lo propio y lo ajeno: génesis de los Ensayos de Montaigne. *Cuadernos sobre Vico 15-16*, 271 - 290.
- Nicot, J., & Ranconnet, A. (1606). *Thresor de la langue francoyse tant ancienne que moderne : auquel... sont les mots propres de marine, vénerie et faulconnerie.... Avec une) Grammaire francoyse et latine et le recueil des vieux proverbes de la France*. Paris: D. Douceur.
- Núñez, R. (1874). *Ensayos de crítica social*. Rouen: Imprimerie De E. Cagniard.
- Olano, J. (2010). Aproximación al pensamiento de Nicolás Gómez Dávila sobre los derechos fundamentales. Revisión de su obra De Iure. *Revista de derecho, Universidad del Norte*, 239-282.
- Ortiz, G. (2013). El campo Político en los escolios de Nicolás Gómez Dávila. *Mediaciones*, 46-62.

- Pascal, B. (1875). *Entretien avec de Saci sur Épictète et Montaigne*. (G. M, Ed.) Paris: Librairie C. Delagrave.
- Pascal, B. (2006). *Conversación con el Sr. de Saci*. (A. Villar, Trad.) Salamanca: Sígueme.
- Patin, M. (1877). Sentences de Théognis de Mégare traduites en français par M Patin. En *l'Annuaire de l'Association pour l'encouragement des Etudes Grecques en France* (págs. p 219-259). Paris: Au siège de l'Association.
- Pizano, F. (6 de 03 de 1988). Semblanza de un colombiano universal. Las claves de "Colacho" Gómez. *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 9-20.
- Plutarque. (1565). *Les Vies des hommes illustres, grecs et romains, comparées l'une avec l'autre, par Plutarque de Chaeronée, translatées premièrement de grec en français par maistre Jaques Amyot, ... et depuis en ceste seconde édition reveües et corrigées... par le mesme tr.* (J. (-1. Amyot, Trad.) París: de l'Imprimerie de Michel de Vascosan.
- Plutarque. (1572). *Les oeuvres morales & meslees de Plutarque ([Reprod.]) / translatees du grec en françois par Messire Iacques Amyot, ...* (J. Amyot, Trad.) París: de L'imprimerie de Vascosan.
- Popkin, R. (1983). *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Espinoza*. (J. Utrilla, Trad.) México: F.C.E.
- Porras, J. Á. (1889). *La poesía del Sr. Núñez*. Bogotá: Eustasio A. Escovar.
- Quevedo, A. (1999). ¿Metafísica aquí? *Ideas y valores*, 79-88.
- Quevedo, F. de (1635). *Epicteto/ y phocilides/ en español con/ consonantes./ con el origen de los/ Estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la/ defensa de Epicuro, contra la/ comun opinion*. Madrid: A costa Pedro Coello Mercader de libros.
- Quevedo, F. de (1908). *Obras satíricas y festivas de D. Francisco de Quevedo Villegas*. Madrid: Librería de Perlado Páez y Ca.
- Quevedo, F. de (1946). *Epistolario completo de Don Francisco de Quevedo Villegas/ Francisco de Quevedo y Villegas; edición crítica [de] Luis Astrana Marin, con extensas anotaciones, apéndices, documentos inéditos y una acabada bibliografía*. Madrid: Instituto Editorial Reus.
- Rabier, M. (2013). Biblioteca gómezdaviliana: Las fuentes bibliográficas del pensamiento de Nicolás Gómez Dávila (I) . *Revista Interamericana de bibliotecología*, 235-248.
- Rabier, M. (2014). Nicolás Gómez Dávila y las paradojas del conservadurismo. *La razón histórica*, 26, 226 - 243.

- Rabier, M. (2016). Biografía intelectual del "Nietzsche colombiano". *Boletín Cultural Bibliográfico*, 206-207.
- Raga, V. (2016). ¿Montaigne Escéptico? La influencia de Pascal en nuestra comprensión de Los Ensayos. *In press*.
- Raga, V. (2009). A propósito del multiculturalismo. Una mirada del renacimiento sobre el ciudadano en una sociedad global. *Astrolabio*(9), 163 - 172.
- Raga, V. (2010 - 2011). *Escepticismo, ironía y subjetividad en los essais de Michel de Montaigne*. Valencia: Universitat de Valencia Servei de publicacions.
- Raga, V. (2011). El debate entre los antiguos y los modernos. A propósito de las interpretaciones del escepticismo de Michel de Montaigne. *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 44, 263 - 286.
- Raga, V. (2016). *Escepticismo y modernidad: una relectura del pensar escéptico en Michel de Montaigne*. Medellín: UDEA.
- Raga, V. (2016). Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo. *In press*.
- Riandière La Roche, J. (1984). Francisco de Quevedo y Villegas: Visita y Anatomía de la Cabeza del Eminentísimo Cardenal Richelieu. *Criticón*, 19 - 113.
- Robertson, J. (1997). *Praying with the English Mystics*. Great Britain (Glasgow): Triangle.
- Rodríguez, E. (2009). El romanticismo de Nicolás Gómez Dávila: entre la reacción y la insubordinación. *Nómadas*, 165-181.
- Salazar, R. (2012). Romanticismo y positivismo. En G. Martínez, *La filosofía en Colombia* (págs. 233 - 302). Bogotá: El búho.
- Sandoval y Roxas, B. d. (1612). *Index librorum prohibitorum et expulgatorum...* Madrid: Apvd Lvdoovicvum Sanchez Typographvm Regivm.
- Saulnier, V.-L. (1945). Les dix années françaises de Dominique Baudier (1591-1601), étude sur la condition humaniste au temps des guerres civiles. En *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (Vol. 7, págs. 139-204).
- Sebon, R. (1569). *La Theologie Naturelle de Raymond Sebon docteur excellent entre les modernes, en laquelle par l'ordre de Nature, est démontrée la verité de la Foy Chrestienne & Catholique, traduite nouvellement de Latin en François*. (M. Montaigne, Trad.) Paris: Ches Gilles Gourbin demeurant deuant le college de Cambray ruë S. Jean de Latran à l'enseigne de l'esperance.
- Sebon, R. (1581). *La Theologie naturelle de Raymond Sebon, traduite nouvellement en françois par messire Michel, Seigneur de Montaigne, Chevalier de l'ordre du Roy, & Gentil-homme*

- ordinaire de sa chambre*. (M. Montaigne, Trad.) Paris: A Paris, Chez Guillaume Chaudiere, ruë S. Jaques, à l'enseigne du Temps, & de l'Homme Sauvage.
- Sebundius, R. (1500). *Viola anime per modus dyalogi inter Raymundum Sebundium,... et Dominum Dominicum Seminiverbium, de Hominis natura (propter quem omnia facta sunt) tractans, ad cognoscendum se, Deum et hominem*. Toledo.
- Serrano, J. (2011). La libertad en la obra de Nicolás Gómez Dávila. *Nueva Época*, 119-142.
- Serrano, J. (30 de 05 de 2014). *La religión democrática*. Obtenido de E-Prints Complutense: <http://eprints.ucm.es/15034/>
- Serrano, J. (2015). *Democracia y nihilismo*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
- Serrano, J. (2015). *Democracia y nihilismo. Vida y obra de Nicolás Gómez Dávila*. Pamplona: Eunsa.
- Serrano, J. (Marzo de 2015). *Democracia y nihilismo* Youtube. Obtenido de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=7gwb99qpLOM>
- Serrano, J. M. (2013). La sombra y la nada. En torno a un escolio de Nicolás Gómez Dávila. *Pensamiento y cultura*, 16-2, 72 - 99.
- Soto, D. (2007). Nicolás Gómez Dávila, un exiliado de la modernidad. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 23-42.
- Téllez-Núñez, A. (2007). Nicolás Gómez Dávila y las ciencias jurídicas (paráfrasis). *Vniversitas* , 319-352.
- Theognis. (1868). *Elegiae; e codicibus Mutinensi Veneto 522 Vaticano 915 edidit Christophorus Ziegler*. (C. Ziegler, Ed.) Tubingae: In libraria H. Laupp.
- Tovar, L. (2012). Tradicionalismo y neoescolástica. En G. Marquinez, *La filosofía en Colombia* (págs. 303 - 352). Bogotá : El búho.
- Turrado, A., & Colunga, L. (Edits.). (1999). *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (Décima ed.). Madrid: B.A.C.
- Urbanek, K. (2007). En torno a Nicolás Gómez Dávila. *Paradoxa*, 69-73.
- Vega, F. (1975). *Aspectos de Núñez*. Cartagena: Corralito de Piedra.
- Veres, L. (2008). La censura de libros en los siglos XV y XVI. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 40.
- Villey, P. (1908). *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne: Les Sources & la Chronologie des essais*. Paris: Librairie Hachette.

- Vives, J. (1978). *Epistolario/ Juan Luis Vives; edición preparada por José Jiménez Delgado*. Madrid: Editora Nacional.
- Vives, J. L. (entre 1783 y 1790). *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera Omnia distributa et ordinata in argumentorum classes praecipuas a Gregorio Majansio...; item vita Vivis scripta ab eodem Majansio ; liberaliter editionis impensas sufficiente Excellentissimo Domino D. D. Francisco Fa* (Vol. 7). Valencia: Valentiae Edetanorum In Officina Benedicti Monfort.
- Volpi, F. (2005). *Nicolás Gómez Dávila: el solitario de Dios*. Bogotá: Villegas.
- Volpi, F. (2007). Entre pocas palabras. *Paradoxa*, 7-17.
- Zuluaga, C. G. (2015). Códigos estéticos en el pensamiento. *Discusiones Filosóficas*(26), 129 - 150.