

Una condición extraordinariamente corporal. Del *moi* de Montaigne al *vrai homme* cartesiano

A wonderful physical condition. From Montaigne's *moi* to the cartesian *vrai homme*

VICENTE RAGA ROSALENY*

Resumen: En diversas ocasiones se ha tratado de establecer una relación entre la obra de Montaigne y la de Descartes, bien como adversarios, bien como precedente el uno del otro o como alternativas por relación al concepto de sujeto. Ambos autores, como la bibliografía especializada ha venido mostrando, están mucho más cerca de lo que solía creerse en el pasado y las deudas intelectuales de Descartes con Montaigne se resumen, además, en una noción de individuo realmente existente y una concepción de la “vida” como alternativa a la filosofía tradicional, que pueden ser de gran interés para el pensamiento actual.

Palabras clave: Antropología, Dualismo, Mecanicismo, Pasión, Vida.

Abstract: On several occasions, attempts have been made to establish a relationship between the works of Montaigne and the writings of Descartes, either as adversaries, either as a precedent one of the other or as alternatives in relation to the concept of subject. Both authors are much closer to what used to be believed in the past, as the specialized bibliography has been showing, and the intellectual debts of Descartes to Montaigne are also summarized in a notion of an existing individual and a conception of “life” as an alternative to traditional philosophy, which can be of great interest for current thinkers.

Keywords: Anthropology, Dualism, Life, Mechanism, Passion.

La tradición recibida: dos precedentes “irreconciliables” de la subjetividad

Que el pensamiento moderno inició con la publicación de las obras más destacadas de René Descartes, el *Discurso del método* (1637) y las *Meditaciones metafísicas* (1641) es ya un tópico de los manuales de Filosofía. Vástago de una época en que la certeza se había convertido en una exigencia irrenunciable, Descartes se enfrentó directamente a una tradición

Recibido: 06/12/2018. Aceptado: 29/06/2019.

* Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Correo electrónico: vraga@unal.edu.co. Líneas de investigación: Filosofía moderna y Escepticismo. Este artículo es un resultado del proyecto de investigación: “Descartes en cuerpo y alma. Una relectura de la antropología cartesiana” (Código 2017-17871), financiado por el SIIU de la Universidad de Antioquia y realizado en el seno del Grupo de Investigación “Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad”. Publicaciones recientes: (2017) “Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo”, *Estudios de Filosofía*, 55, 82-102; en colaboración con Salomón Verhelst Montenegro (2018) “Apuntamientos sobre la recepción del Sr. de la Montaña en español: hitos de España y Colombia”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 23, 11-38.

estancada en una serie de lugares comunes. Frente al aristotelismo escolástico, el francés propuso un modo de pensar que anteponía la certidumbre del *cogito* a cualquier tentativa de establecer un conocimiento basado en los inseguros sentidos.

Las dudas radicales que Descartes planteó al inicio de sus *Meditaciones* constituirían una simple etapa, que despejaba el terreno de los pretendidos saberes previos, en la búsqueda de un nuevo principio, el del *cogito*, entendido como pura conciencia. Obtenida así la certeza deseada, el conocimiento podría asentarse, de acuerdo con una metáfora arquitectónica muy apreciada por Descartes (AT VI, 13-15; Descartes 1987b: 18-20)¹, sobre el *cogito*, punto de apoyo arquimédico en el que fundamentar la Nueva ciencia. Pero, para ello, la *res cogitans* tenía que concebirse como un yo puro, un principio autosuficiente con capacidad de establecerse y auto-validarse sin necesidad de apelar a otras instancias que comprometiesen su autonomía.

En contraste con este panorama, el escritor francés Michel de Montaigne, situado en un momento cronológicamente previo, no gozaría del reconocimiento que tiene el “padre” de la Modernidad en los manuales al uso. *Los ensayos*, editados en diversas ocasiones entre 1580 y 1595, surgieron en las postrimerías del Renacimiento, como una suerte de canto del cisne de dicho período histórico, y suelen ser valorados por su calidad literaria, en la medida en que abrieron paso al género ensayístico, pero no por su contenido filosófico.

Sea como fuere, por una parte, el autor francés trató de emerger en sus textos, poniéndose de manifiesto en ellos como prácticamente nadie antes lo había hecho (Bencivenga 1990: 114ss). Esa sería la meta de todos sus ensayos, pues, aunque traten de las cuestiones más diversas y peregrinas en todo momento, su tema es el de la búsqueda de un “yo” llamado Michel de Montaigne. Por otra parte, como señaló Popkin (2003: 44ss), el ensayista habría recuperado el escepticismo antiguo, olvidado durante toda la Edad Media, especialmente en su ensayo “Apología de Ramón Sibiuda” (II, 12)², lo que dio pie a su difusión generalizada y a la revolución intelectual llevada a cabo por la generación siguiente, con Galileo y Descartes a la cabeza.

Dadas esas concomitancias, y aunque las referencias explícitas de Descartes a la obra de Montaigne son mínimas³, algunos autores han intentado esbozar el vínculo que podría unirlos a ambos, si no textual, al menos intelectualmente hablando⁴. Así, en primera instancia se ha propuesto que *Los ensayos* cuestionan todo saber y, finalmente, no alcanzan

1 Citamos a Descartes siguiendo la edición de sus obras completas realizada por Charles Adam y Paul Tannery (AT), con la cifra romana indicando el volumen y el número de página en arábigo, y a continuación, si procede, con la referencia en español empleada.

2 Nos referimos a Montaigne siguiendo la edición “municipal” de *Los ensayos* a cargo de Villey y Saulnier, con la cifra romana indicando el volumen, seguida del ensayo y la página en arábigo; luego indicamos la página equivalente en la traducción al español de Jordi Bayod.

3 Esto no es tan inusual, puesto que en su obra el pensador francés tiende a discutir los problemas, no las soluciones que otros autores propusieron (a diferencia de lo que era corriente en las universidades escolásticas de su tiempo). En su correspondencia sí suele mencionar nombres, aunque el de Montaigne sólo aparece en una ocasión, en una carta dirigida al Marqués de Newcastle del 23 de noviembre de 1646 donde se opone al benévolo tratamiento dispensado a los animales en *Los ensayos* (AT IV, 575-576).

4 Aunque las deudas textuales que Descartes tiene con Montaigne fueron cuidadosamente estudiadas y establecidas ya a principios del siglo XX, al menos por lo que respecta al *Discurso del método*, en la magnífica edición de esta obra llevada a cabo por Gilson (1987a [1925]).

nunca a librarse de la duda. Por ello, aunque Montaigne pone todo en cuestión y se dirige directamente a su interioridad, no encuentra en ella el punto de apoyo que le permita superar el escepticismo heredado de los clásicos. En contraste con esto, Descartes sería visto como aquél que habría extremado las dudas de Montaigne hasta llevarlas a su punto culminante, logrando superarlas gracias a la certeza del *cogito*.

Sin embargo, en *Los ensayos* se pueden encontrar elementos para una interpretación bien distinta que, en lugar de entender a Montaigne como un supuesto precedente fallido, lo vea como una alternativa al cartesianismo. Y es que, no necesariamente las dudas del *moi* de Montaigne han de ser vistas como un paso hacia el conocimiento cierto, sino que, antes bien, es posible entenderlas como parte de una actitud permanente, duradera. En el fondo de dicha lectura se encuentra la interpretación que ciertos estudiosos hacen del tránsito del Renacimiento al Barroco (Toulmin 1992: 45ss). De acuerdo con esto, en la época de Montaigne, y pese a los constantes conflictos bélicos, la sociedad sería más propicia a un dudar tolerante, mientras que tras el asesinato de Enrique IV, poco después del deceso del ensayista, resultaría ineludible buscar certezas inamovibles.

Por último, otros autores consideran que Montaigne sería, más bien, un anti-cartésiano *avant la lettre*, dado que a diferencia del *cogito* universal de las *Meditaciones*, el *moi* de *Los ensayos* es propio de un individuo con su singularidad y características irreductiblemente personales (De Souza 2013: 32). Así, el *cogito* cartésiano “puro” resultaría ser distinto tanto del previo *moi* de Montaigne como del posterior *Self* de Locke (Carraud 2010: 53). Un *ego cogitans* desvinculado del mundo, con el que pasaría a relacionarse indirectamente a través de sus representaciones; atomizado, dado que los otros *cogitos* se vuelven tan dudosos como los referentes objetivos de cualquier representación; y puntual, puesto que sus éxtasis de certeza sólo pueden mantenerse durante el tiempo en que piense, sin referencias biográficas o apelaciones a la dudosa memoria (Taylor 1996: 161-162).

Frente a esta *mens* entendida como conciencia, absolutamente transparente, inmediata, cierta, auto-contenida y sólo accidentalmente conectada con las cosas externas, indudable gracias a su autonomía por respecto del dudoso mundo externo (Rorty 2001: 48ss), el recorrido de exploración en la interioridad de Montaigne es reflexivo: habla de las cosas para hablar de sí, pero no habla de sí sin hablar de los libros, las opiniones, las vidas de otros, puestas a distancia y examinadas en su obra.

El *moi* de Montaigne se explora, porque no sabe quién es (Taylor 1996: 194), sin buscar un saber impersonal o universal, al modo cartésiano, sino apuntando a su propia forma particular. *Los ensayos* inaugurarían así un nuevo modo de reflexión profundamente individual, estrechamente vinculado a las condiciones sociales, biográficas e incluso biológicas de cada uno. Como se ha señalado (Marion 2004a: 237), Montaigne niega explícitamente el acceso humano a un conocimiento de la sustancia: “No tenemos comunicación alguna con el ser (...)” (II, 12, 601; Montaigne 2007: 909), debido a la contingencia de nuestro propio ser mortal, y con ello descalifica también la ambición cartésiana de concluir la propia existencia de un ejercicio del pensamiento. El *moi* de Montaigne recusa el primer principio de que se jacta el *cogito* de Descartes (AT VII, 25; Descartes 2005: 143): si no tengo comunicación con el ser, tampoco tendré acceso a mi propio ser ni a mi existencia, y menos en los términos universales en que se formula la propuesta cartésiana.

Sin embargo, hay algo en lo que coinciden la mayor parte de los intérpretes actuales y es que en ambos autores prima el punto de vista de la primera persona, en una formulación inicial de lo que hoy denominamos perspectiva subjetiva de la conciencia y, adicionalmente, que estos precedentes de la subjetividad aparentemente irreconciliables todavía no puede decirse que constituyan un sujeto propiamente dicho, bien porque falta la substantivación del término, en el caso de Montaigne (Lagréé 2016: 453), bien porque el *cogito* carece del carácter permanente y auto-subsistente de una sustancia propiamente dicha, en el de Descartes (Marion 2004b: 164).

Pero, cabe preguntarse, ¿son estos los únicos puntos de contacto entre *Los ensayos* y el pensamiento cartesiano? ¿Acaso podemos considerar a Montaigne simplemente como un precedente fracasado, o bien como una alternativa al cartesianismo abandonada o incluso como un adversario de Descartes *avant la lettre*? En este artículo vamos a plantear una interpretación distinta, que trace un vínculo, siquiera sea conceptual, mucho más estrecho entre ambos pensadores, a la luz de un aspecto pocas veces considerado, el del papel del cuerpo y sus pasiones, al tiempo corpóreas y mentales, en la reflexión de Montaigne primero y de Descartes después, para poder establecer lo que el pensamiento cartesiano debe al del ensayista francés, más allá de los tópicos y los paralelismos textuales, dando cuenta de su inmarcesible actualidad.

Montaigne como “sujeto” de las pasiones

Aunque Montaigne ha sido objeto de un creciente interés en el campo de la filosofía durante las últimas décadas, lo cierto es que el estudio de la presencia de los fenómenos afectivos, y en concreto de las pasiones, en *Los ensayos* ha sido en gran medida descuidado⁵. Sin embargo, pese a este olvido es posible hablar de una condición humana pasional en Montaigne, dada la importancia que guardan para el autor los fenómenos afectivos en la constitución y desarrollo del ser humano.

No obstante, se ha de notar que dicha antropología no surge de la nada, sino que emerge y se va elaborando al hilo de una revalorización de la condición corporal del ser humano en el Renacimiento y en abierto contraste con la tradición aristotélico-escolástica vigente en su tiempo (y todavía en el de Descartes): “Nos las vemos siempre con el hombre, cuya condición es extraordinariamente corporal” (III, 8, 930; Montaigne 2007: 1389). Frente a la concepción hilemórfica en las relaciones cuerpo-alma que planteó la escolástica siguiendo a Aristóteles (Gilson 1984: 143ss), para la que el alma era la forma sustancial del cuerpo, su principio organizativo y vivificador, Montaigne va a valorar de manera inédita los poderes mecánicos y la autonomía dinámica del cuerpo por respecto del alma (Ferrari 2014: 14): “En nosotros se producen, en efecto, muchos movimientos que no parten de nuestro mandato” (II, 6, 375; Montaigne 2007: 541)⁶.

5 Apenas podemos citar unos pocos textos que hayan esbozado el problema (con la salvedad de Ferrari (2014), que lo trata monográficamente), así Lagrange (1980: 31ss), Charpentier (1997: 35ss), Cave (2001: 389ss), Couturas (2007: 877ss) y nuevamente Ferrari (2013: 81ss) constituyen una excepción en la gran laguna existente en los estudios acerca de las pasiones en la obra de Montaigne.

6 Dicho modelo psicofísico, con el alma dividida en tres partes y actuando como forma del cuerpo (tal y como lo entendió Descartes, que unió los diversos tipos de almas en una sola, organizada jerárquicamente), formulado

Y así, si para los intelectuales de su tiempo el alma era, siguiendo principalmente a Aristóteles, el principio de nutrición, crecimiento y movimiento de todo ser vivo (añadiéndose el intelecto y la voluntad en el caso de los seres humanos), no sería éste el caso en Montaigne, para quien el espíritu no seguiría siendo la forma substancial del cuerpo, aquella instancia que dirige todas sus operaciones.

Como ha señalado Gusdorf (1969: 235-236), Montaigne habría contribuido a la historia de la psicología, siendo el inventor de la cosa “misma”. En lugar de someter al espíritu a una rígida estructuración en partes y facultades jerárquicamente establecidas, el ensayista francés dio pie a una nueva aprehensión de la interioridad basada en la introspección y la descripción de los sentimientos: “Siguiendo el ejemplo de Lucilio (...). Éste confiaba sus acciones y sus pensamientos al papel, y se pintaba en él tal como sentía que era” (II, 17, 632; Montaigne 2007: 954-955). Asimismo, en la “Apología” Montaigne cuestionó que el estudio del alma hiciese parte de la teoría de la naturaleza, liberándola así de sus funciones orgánicas y empezando a pensarla como experiencia consciente, como conciencia de las propias vivencias internas (II, 12, 536; Montaigne 2007: 797-798).

Pero resulta relevante aclarar una cosa: Montaigne dista mucho en su escritura y pensamiento de ser un intelectual académico, por ello, aun cuando se opuso claramente al aristotelismo escolástico de su época es casi seguro que no había leído directamente los textos de Aristóteles. Su conocimiento del hilemorfismo aristotélico vendría dado indirectamente, a través de la lectura de la *Theologia naturalis* del teólogo catalán Ramón Sibiuda y su posterior traducción de la obra, del latín al francés, a instancias de su padre (II, 12, 439-440; Montaigne 2007: 629-631), en la que sería su primera incursión en el mundo de la composición literaria.

En concreto, es en el capítulo CV de su obra donde expone Sibiuda esa concepción hilemórfica, de acuerdo con la cual el alma sería el principio biológico general del calor vital y el movimiento, presente en todas las plantas y animales. Asimismo, de ese texto puede derivarse la tradicional división jerárquica de las partes del alma, una más alta, consagrada al razonamiento, y otras más bajas, de carácter apetitivo, que remonta al menos a Platón (1986: IV 435c, 441c), y que Aristóteles amplió y generalizó (1985: 1.13, 1102a27-1103a10; 3.12, 1119b13).

Pero, aunque el conocimiento del pensador griego fuese indirecto, no sucedía lo mismo con el otro referente preciso de sus críticas, Galeno, que habría extendido al campo de la fisiología las tesis del aristotelismo. Como demostró con suficiencia Starobinski (1982: 180ss), Montaigne había leído y manejaba con soltura los principales manuales de medicina de su época (II, 37, 773; Montaigne 2007: 1157-1158). De hecho, no tuvo problema en acoger algunas de las nociones clave del galenismo como el sistema humoral o la idea de la salud como equilibrio (Screech 2002: 37), aunque igual que en el caso del hilemorfismo aristotélico, del que aceptaba la idea de facultades del alma en un sentido deflacionario, lo que critica es tanto su concepción hondamente abstracta, completamente alejada de la experiencia vital del ser humano, como la misteriosa vin-

originalmente por Aristóteles principalmente en el libro II de su *Acerca del alma* (1978) y en el libro primero de las *Partes de los animales* (2000), sería elaborado y codificado por los autores latinos a partir del siglo XIII. En cuanto al anti-aristotelismo de Montaigne cabe revisar Hartle (2009: 55ss) y también Desan (2001: 319ss).

culación causal postulada entre los supuestos actos del alma sensitiva y los movimientos corporales patentes (II, 12, 539; Montaigne 2007: 802-803).

Algo parecido sucede en el caso más concreto de aquella instancia intermedia entre cuerpo y alma, tratada ciertamente por Aristóteles y aún con más detalle por sus herederos estoicos, a saber, las pasiones. Y aunque éstas, como veremos en la siguiente sección al tratarlas desde la perspectiva cartesiana, son algo innegablemente real, su estatuto ha sido discutido desde antiguo. En el caso que nos ocupa, la tradición estoica era la predominante en el Renacimiento y las consideraba desde una perspectiva cognitiva, como juicios errados de los que el sabio, o el hombre guiado por modelos de virtud, podía liberarse⁷.

Para los estoicos, pues, las pasiones nacían del juicio y por ello podían sanarse e incluso, eso era lo más deseable, suprimirse completamente. Por su parte, en el caso de Montaigne las emociones, a diferencia de lo que creían los estoicos y en consonancia con la autonomía del cuerpo postulada por el ensayista, afectarían directamente al juicio y no esperarían su consentimiento para manifestarse. En claro desacuerdo con la moral estoica, el autor francés defendería que las pasiones se enraízan en procesos fisiológicos impermeables al juicio, que a su vez es alterado por éstas, comprometiendo su rango y posibilidades de acción:

Quienes acusan a los hombres de andar siempre embelesados tras las cosas futuras y nos enseñan a aferrar los bienes presentes y a enraizarnos en ellos, dado que no tenemos poder alguno sobre el porvenir, bastante menos aún que sobre el pasado, tocan el más común de los errores humanos. Si es que osan llamar error a aquello a que nos conduce la propia naturaleza, para servir a la continuidad de su obra (...). Nunca estamos en nuestro propio terreno, nos encontramos siempre más allá. El temor, el deseo, la esperanza nos proyectan hacia el futuro (...) (I, 3, 15; Montaigne 2007: 19).

Así, las pasiones emergen en *Los ensayos* como disposiciones afectivas mediante las que la naturaleza nos empuja para darle continuidad a su obra. Su valor es predominantemente vital, están al servicio de la preservación del organismo biológico y por ello no deben ser condenadas, ni suprimidas. Frente a la doctrina estoica que ataca al hombre apasionado, Montaigne naturaliza las pasiones y les concede una función preservadora de la existencia humana.

Y tras poner de manifiesto su desconfianza por respecto a la eficacia de la razón cuando de controlar directamente las pasiones se trata, Montaigne abogará por un principio moral de raigambre aristotélica, de acuerdo con el cual ha de tenderse a la moderación de las pasiones (“El sabio peripatético no se exime de las pasiones, sino que las modera” (I, 12, 47; Montaigne 2007: 65)) pero, y en eso reside su originalidad, mediante el uso compensa-

7 La posición estoica la sintetiza bien Mario Vegetti (2005: 289-290) cuando dice: “Animales y niños no poseen razón ni pasión; los dioses y los sabios (si existiesen) tendrían razón, pero no pasión; el hombre (de hecho, todos los hombres) tiene en cambio razón y pasión o, de manera precisa, razón y *por tanto* pasión. La definición del hombre como animal racional puede de hecho (e incluso por derecho) convertirse en la de “animal pasional”. La paradoja radica justo en esto. El hecho de reducir la pasión a razón pretendía liberar al sujeto de su sometimiento al lado irracional del alma, y convertirlo así en dueño absoluto de sí mismo, haciendo de su propia pasión una conducta voluntaria y responsable”.

torio de otras emociones, así como a través del cultivo reflexivo de determinados hábitos, de la costumbre (III, 3, 818; Montaigne 2007: 1221).

Esta idea, la de que sólo una pasión puede oponerse eficazmente a otra (especialmente a través del principio de la diversión, tematizado por Montaigne en III, 4), gozó en efecto de gran fortuna a lo largo de los siglos XVII y XVIII, reiterándose en el seno de la moral cartesiana (AT XI, 361-364; Descartes 2006, §§ 44-46; Kambouchner 1995: v. I, 347-348), pero también en las propuestas morales de Bacon, Spinoza o Hume, entre otros (Hirschman 2005: 23-32).

En suma, desde la perspectiva del ensayista francés, que Descartes simplemente ahondará en sus últimos textos, las pasiones proceden tanto del cuerpo como de la mente, y se afectan de manera mutua, en consonancia con un postulado antropológico básico de *Los ensayos* de acuerdo con el cual Montaigne y sus lectores serían una “mezcla” de alma y cuerpo: “¿No podemos decir que nada hay en nosotros, mientras permanecemos en esta cárcel terrestre, que sea puramente corporal ni espiritual, y que es injusto desmembrar a un hombre vivo?” (III, 5, 892; Montaigne 2007, 1334).

Descartes y el *vrai homme*

Por lo que respecta a las pasiones, a las que estaría “sujeto” el *vrai homme* cartesiano, la lectura habitual pasa por postular, inadvertidamente, una aparente contradicción. Por una parte, se crítica la falta de originalidad de Descartes (Taylor 1996: 162), que simplemente habría replicado las nociones centrales del estoicismo moral, apelando a un control racional de las disposiciones afectivas. Por otra, se asevera que el pensador francés habría dejado de lado el cognitivismo emocional y la retórica moral estoica en pro de un genuino mecanicismo (Solomon 1988: 183ss).

Sea como fuere, ambas afirmaciones pueden en realidad debilitarse y terminar conciliándose. Y es que, en primer lugar, aunque Descartes propone una terapia pasional en sus últimos escritos, la apuesta por la moderación y el control indirecto a través del hábito se asemejan más a las estrategias que vimos en la anterior sección, a propósito de Montaigne, que al ideal estoico de eliminación y control directo de las emociones. Y, en segundo lugar, porque, aunque Descartes dice no querer dar cuenta de las pasiones “como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico” (AT XI, 326; Descartes 2006: 50), es claro que a la descripción anatómico-fisiológica une toda una serie de consideraciones morales que desbordan el proyecto mecanicista inicial (Kambouchner 1995: v. I, 91).

Así pues, para hacerle justicia a la propuesta de Descartes, y esclarecer sus vínculos con la de Montaigne, resulta necesario tener en cuenta su auténtico trasfondo y dejar de lado ciertos prejuicios interpretativos. En esa dirección, cabe apuntar que, al igual que sucedía en el caso del autor de *Los ensayos*, también en el de Descartes imperaban las tradiciones aristotélica y estoica en el ámbito de la hermenéutica de las pasiones. Y claramente la segunda era la predominante, principalmente por influjo del cristianismo. Y es que, las pasiones eran valoradas positivamente en el caso del pensador griego y esto no encajaba del todo con los ideales cristianos. Si de acuerdo con los Padres de la Iglesia las emociones estaban vinculadas al pecado original, el ideal del dominio racional de

éstas de la concepción intelectualista estoica, que además las consideraba como errores del juicio, resultaba mucho más acorde con la “sana” doctrina.

Como dijimos, para la escuela estoica las emociones se vinculaban con juicios de valor que, en este caso, resultaban enfermizos en la medida en que sobrepujaban al yo y daban importancia a lo que por naturaleza sería indiferente. Así, liberarse por completo de las pasiones, eliminarlas de manera estricta, era el objetivo (Knuutila 2004: 76-78) al que apuntaba el sabio (y que en el caso del hombre común podía necesitar, como señala Montaigne en varios de sus textos, de modelos de virtud exagerados y, en última instancia, inimitables).

Para Descartes, sin embargo, aun cuando la razón tenga un papel innegable a la hora de discernir entre aquellos deseos que están en nuestra mano y los que no (AT IV, 264; Descartes 1999: 81), ésta sería incapaz de eliminar directamente las pasiones corpóreas (*apatheia*). De hecho, tal cosa no constituía para el pensador francés ningún tipo de ideal: “No soy de esos crueles filósofos que pretenden que el sabio ha de ser insensible” (AT IV, 201-202; Descartes 1999: 63). En lugar de ello, destacando su dimensión corporal, mecánica, autónoma e involuntaria (como lo expone en detalle en *Las pasiones del alma* y previamente en *El tratado del hombre*), Descartes rechaza cualquier tipo de propuesta de control directo de las mismas.

Siguiendo en esto quizá, aunque fuese indirectamente, a Montaigne, para Descartes la moderación de las pasiones pasaba por la admisión del elemento corporal, que no aniquila el componente mental, pero sí atenúa nuestro control sobre las emociones. Y en el caso cartesiano, más aún, era necesario tener en cuenta el aspecto maquinal del autómatas humano. En ese sentido, tanto los estímulos externos, como determinados patrones fijos en el cerebro, resultado del flujo de los espíritus animales (un tipo de sangre muy sutil o humor que cumpliría el papel que hoy en día atribuimos a los neurotransmisores), podrían oponerse e incluso aniquilar nuestra voluntad consciente.

Aunque para el pensador francés resultaba posible controlar indirectamente las pasiones, de ahí su dimensión terapéutica, mediante la atención y el desarrollo de determinados hábitos (cerca de la noción de costumbre omnipresente en Montaigne). Gracias a esto se pueden contrapesar las emociones, atenuando las que nos perjudican y dando mayor impulso a las que nos benefician (aunque, como le indica a su correspondiente Chanut: “al examinarlas, las he encontrado buenas casi todas” (AT IV, 538)).

Pero, ¿cómo entiende Descartes, y en esa misma dirección Montaigne, las pasiones? En primer lugar, y tras haberse liberado del predominio de la concepción del alma aristotélica (como hiciese Montaigne) reivindicando en su lugar el carácter autónomo del cuerpo y la reducción del espíritu a conciencia, las pasiones se entienden como un intermediario, por su carácter dual, entre lo mental y lo corpóreo (Kambouchner 1995: v. II, 325). Son así percepciones provocadas en la conciencia por la afección del cuerpo, propio o de los otros, pero con mi carne como intermediario necesario, o generadas en la mente, pero dirigidas asimismo a mi cuerpo, pudiendo modificar mis estados corporales. Así, puede decirse que se “sienten” en la mente, pero proceden de un “afuera”, de aquello que no es mi conciencia, aunque pueden “emocionarla” como ningún otro pensamiento logra hacerlo (AT XI, 349-350; Descartes 2006: §§ 27-29).

La cuestión que sigue entonces es la de qué papel le asigna Descartes a cada una de esas dimensiones, cuerpo y espíritu, al tratar de las pasiones. Sin duda, el cuerpo es el origen primero de la dimensión afectiva del ser humano; pero, entonces, ¿cabría pensar en el espíritu como una suerte de espectador fantasmal encabalgado en una máquina perfectamente autónoma, que se dedica simplemente a observar el modo en que las pasiones se suceden? No sería eso lo que, de acuerdo con algunos autores (Marion 2013: 23-24), parece derivarse de los últimos escritos del pensador francés. Antes bien, puede decirse a partir de la obra postrera y de la correspondencia tardía de Descartes que éste trató de concebir la pasividad de las sensaciones y las pasiones como un modo más, el último, de la *res cogitans*.

Ciertamente, ya en las *Meditaciones metafísicas* se señala la existencia de modalidades que requieren del cuerpo, como en la Segunda Meditación, al indicar que el *cogito* no sólo piensa o quiere, sino que también imagina y siente. Pero, es en la última de sus obras, así como en su correspondencia con Isabel de Bohemia, donde se despliega la reflexión cartesiana, mostrando tanto que imaginación y emociones son modalidades de la mente, como que requieren del cuerpo para poder desarrollarse.

El entendimiento por sí mismo, en tanto que modo mental, no padece, ni se emociona de ninguna manera. Tampoco los cuerpos extensos del mundo externo, por sí solos, son capaces de sentir pasiones. Sin embargo, la inextricable unión de ambos, que se da en el ser humano verdadero, tiene como piedra angular precisamente a las pasiones: gracias al modo de la pasividad sufrimos con nuestro cuerpo, somos uno con él. Nuestra conciencia se ve afectada por el cuerpo (como pone de manifiesto, por ejemplo, la constricción que el dolor ejerce sobre nosotros, el modo en que se nos impone) y nuestra carne es sintiente en la medida en que está ligada a una mente pasivamente afectada por su cuerpo. Es posible concebir, pues, al espíritu separado del cuerpo (o al menos eso parecía pensar el autor francés) en el plano teórico, pero no vivir a distancia de mi carne, si estamos hablando de un verdadero ser humano.⁸

Lo que Descartes le debe a Montaigne

Tras lo expuesto en las dos secciones anteriores parece claro que, sin poder hablar de una influencia textual directa de la antropología pasional de Montaigne en la cartesiana, sin duda existen muchos puntos en común y una corriente de simpatía fluye de uno a otro autor, yendo más allá de las diferencias generacionales y contextuales. Más aún, como algún estudioso ha sugerido (Céard 2003, 299ss) el empleo constante por parte de Montaigne del término “resorte” en *Los ensayos*, así como diversas formulaciones semejantes, llevan a pensar en la adhesión del autor francés a un “modelo de corte mecanicista”. Así, tal y como Montaigne entiende el movimiento corporal, en su independencia del alma aristotélica, y en su estrecha relación con la disposición de los órganos, puede abogarse por la presencia de una suerte de mecanicismo *avant la lettre* en su obra.

8 Referencias claras al respecto podemos encontrar en Llinàs (2014: 40) y en Lázaro (2012: 44 y 2009: 173ss), que explícitamente inciden en la vinculación entre la concepción unitaria de la identidad cartesiana y la propuesta de Montaigne.

De este modo, si bien para Montaigne es el alma la que siente el dolor, no es menos cierto que esto sólo es posible gracias al buen funcionamiento del cuerpo al que está unida:

Y no podía creer que, con tan gran aturdimiento de los miembros y tan gran desfallecimiento de los sentidos, el alma pudiera mantener fuerza alguna en su interior para reconocerse. Y que, de este modo, no tenían razón alguna que les atormentase y que les pudiese hacer juzgar y sentir la miseria de su condición; y que, por consiguiente, no eran muy de compadecer (II, 6, 375; Montaigne 2007: 540).

Y en ese sentido se asemeja nuevamente a Descartes, para quien el dolor, que depende del espíritu, se distingue de los movimientos corporales, pero al tiempo está vinculado inextricablemente a ellos, hasta el punto de que un mal funcionamiento corporal puede turbar dicha sensación o extinguirla (como indica, por ejemplo, en una carta a Mersenne del 11 de junio de 1640 (III, 85)).

En esa dirección iría una de sus nociones clave, que puede contarse asimismo entre las deudas intelectuales de Descartes con Montaigne, la de los movimientos involuntarios en el ser humano, que testimonian primero la vacuidad heurística del modelo anímico aristotélico escolástico, ya que en ellos el cuerpo se mueve con independencia del alma, y en segundo lugar la relación de autonomía y dependencia simultáneas entre cuerpo y mente. Esta noción, que recorre *Los ensayos* (con especial incidencia en el I, 12, I, 21 y II, 6) anticipa el debate cartesiano entre unión y distinción de forma perspicua:

Todo el mundo sabe por experiencia que hay partes que se mueven, levantan e inclinan con frecuencia sin su permiso. Pues bien, estas pasiones que no nos afectan sino superficialmente no pueden llamarse nuestras. Para hacerlas nuestras, el hombre ha de estar del todo implicado en ellas; y los dolores que el pie o la mano sienten mientras dormimos no son nuestros (II, 6, 376; Montaigne 2007: 542)⁹.

Es seguro que Descartes no dependió de Montaigne a la hora de situar los diversos problemas anatómicos y fisiológicos que le preocuparon centralmente en su aplicación de las concepciones mecanicistas al ámbito de los seres vivos (Bitbol-Hespériès 1990, 31ss). Sin embargo, no deja de ser significativo que ni la investigación médica de los tiempos de Montaigne, ni la contemporánea a Descartes, pese a conocer la existencia de los movimientos involuntarios, hubiesen pensado en emplearlos para ejemplificar la idea de lo que el cuerpo puede en ausencia del alma. Es necesario, pues, suponer una concepción de la

9 Puede compararse éste, entre muchos otros, con el siguiente pasaje de *El tratado del hombre*: “Deseo, digo, que sean consideradas todas estas funciones sólo como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómatas, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas. Por ello, no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida” (AT XI 202; Descartes 1990: 109).

corporalidad y sus vínculos con la mente humana semejante en ambos autores, al menos en sus elementos básicos¹⁰.

Por otra parte, en relación con esta ideación compartida del cuerpo y sus pasiones, así como de su simultánea autonomía y vinculación con la conciencia, emerge otra deuda relevante, al hilo de la pasión-virtud central para Descartes, la de la “generosidad” (AT XI, 447-454; Descartes 2006: §§ 153-161). El término “generosidad orgullosa”, que constituye un hápax en *Los ensayos* (Ferrari 2014: 299), remite por un lado, sin duda a la magnanimidad (*megalopsychia*) aristotélica (Traverso 1974, 114-115), pero por otro, también anticipa la pasión cartesiana mencionada¹¹: “Se produce, ciertamente, no sé qué satisfacción por actuar bien que nos regocija por dentro, y una generosidad orgullosa que acompaña a la buena conciencia” (III, 2, 807; Montaigne 2007: 1205).

No puede decirse, sin embargo, que Montaigne haya elaborado todo un sistema moral en torno a dicha noción, y en eso se distanciaría de Descartes. Pero, eso no supone un obstáculo que impida hablar de una suerte de ética intencional laxa en su obra, la clave de la buena vida, de la sabiduría para el ensayista francés quien, como indicaba en la cita recién mencionada, apunta a la buena conciencia, a la intención firme a la hora de hacer el bien, como elementos moralmente relevantes. Curiosamente, los mismos que caracterizan a la generosidad en la definición cartesiana: “siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores” (AT XI, 448; Descartes 2006, § 153).

Pero, además, la generosidad orgullosa de Montaigne se caracteriza por gozar de una libertad completa, de pensamiento y de palabra, hasta el punto de la imprudencia, e incluso de la impudicia. Y lo mismo sucede en el caso de Descartes para el que la justa estima de sí en que consiste la generosidad se extrema al punto de considerar que lo único que nos pertenece plenamente es nuestro libre albedrío. En ambos, pues, y aquí culmina la enumeración de lo que Descartes le debe a Montaigne, la generosidad es concebida estructuralmente como una relación, con la intención firme de comportarse bien al establecer dicho vínculo, libremente conformado, con el dinero, con uno mismo y, sobre todo, con los otros. Y esto supone tanto una apertura a la alteridad,¹² explícitamente abordada por los estudiosos de Montaigne, normalmente olvidada por los exégetas de las obras cartesianas, como una redefinición de la identidad del *moi* de Montaigne y del *vrai homme* cartesiano.

Como indicamos anteriormente, la noción de forma sustancial aristotélica había sido puesta en cuestión por ambos autores, como lo habría sido en el fondo el propio concepto de sustancia, inalcanzable para Montaigne en tanto que no tenemos comunicación alguna

10 Es probable que ambos pensadores estén recurriendo a una noción común al concebir la idea de los movimientos involuntarios, la de las pre-pasiones (*propathēiai*) estoicas. De acuerdo con dicha teoría, formulada claramente, por ejemplo, en *Sobre la ira* de Séneca (2011: II, 2, 1 y II, 3, 4), hay reacciones fisiológicas involuntarias que anuncian las pasiones (como las lágrimas, los temblores o el enrojecimiento) sin necesariamente conducir a ellas, y sin que quepa controlarlas racionalmente. Más información al respecto de tal noción y su lugar en la concepción moral estoica puede consultarse en Inwood (1985: 175ss; 1993: 164ss).

11 Véase la comparación minuciosa que establece Kambouchner entre la *magnanimitas* aristotélica y la generosidad cartesiana (1995: v II, 212-217, 232-248).

12 Aunque existen otras perspectivas, como la de Arana (2005: 37, 46), e igualmente la de González-Romero (2012), que entienden que la constatación de la alteridad más que una apertura supone un cuestionamiento del solipsismo en el que nos encerraría el Descartes de las *Meditaciones*.

con el ser, y difícil de atribuir en su sentido tradicional al *cogito* de Descartes, pese a su uso léxico, por la carencia de independencia y subsistencia del *cogito*, que sólo existe mientras piensa, y por la gracia divina que supuestamente conecta esos puntuales éxtasis de certeza. Pero si esto es así, teniendo en cuenta que no es posible hablar de una *identidad* de lo que subsiste a través de los cambios, si no hay permanencia de algo constante (con toda claridad en Montaigne, matizadamente en Descartes), y menos en el ámbito práctico, si se atiende a la centralidad de la libertad de la voluntad en ambos autores, podría postularse más bien una *ipseidad* como nueva noción de “sujeto” compartida por los generosos.

En ambos casos, el generoso no sería aquél que tiene ciertas cualidades permanentes que lo identifican como persona, esencialmente, sino el que a través de sus actos libres se mantiene firme en sus buenas intenciones, en su propósito de hacer lo mejor a su alcance y de guardar su palabra. No en vano ésta, bajo la forma de la promesa, es central en Montaigne:

Dado que nos entendemos por la única vía de la palabra, si alguien la falsea, traiciona la sociedad pública. Es el único instrumento por medio del cual se comunican nuestras intenciones y nuestros pensamientos, es el intérprete del alma. Si nos falla, dejamos de estar unidos, dejamos de conocernos entre nosotros. Si nos engaña, destruye toda nuestra relación y disuelve todos los lazos de nuestra sociedad (II, 18, 886-887; Montaigne 2007: 1006).¹³

Más aún, esa libertad de la voluntad que caracteriza al *moi* de *Los ensayos* y al *vrai homme* de *Las pasiones* es la que permite pasar de la soledad del *cogito* a la comunidad de los posibles generosos. No sólo la cuestión de la identidad se transformaría y transmitiría de Montaigne a Descartes en términos de una *ipseidad* no sustancial, sino que los otros escaparían también a la homogeneización que reduce la realidad a inteligibilidad, pasando de ser simples realidades objetivas de mi mente a verdaderos *alter egos*, tan libres en su actuar como yo, de usar bien o mal su voluntad, de mantenerse firmes o no en sus intenciones. El *cogito* sale así del laberinto de la identidad para convertirse en el *vrai homme* de la “vida”, pero todo eso se lo debe, al menos conceptualmente hablando, Descartes a Montaigne y a su *moi* metafísicamente insustancial, pero vitalmente innegable.

Conclusión

En los últimos años ha resurgido el interés por las pasiones en el pensamiento moderno, sin embargo, son pocos los trabajos que trazan una explícita relación conceptual entre dos autores tan destacados como Montaigne y Descartes. En este caso dicho recorrido ha desembocado en una noción difícil de manejar en filosofía, la de la “vida”: “(...) Cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstentemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo” (AT III, 692; Descartes 1999: 36). Pero tanto en el caso de

13 En relación con la cuestión de la promesa, seguimos a Ricoeur (1996: 118-120), asimismo acompañamos a este pensador en relación con la noción de la “identidad como sí” o *ipseidad*, frente a la concepción de la “identidad como mismidad” o *idemidad* (Ricoeur 1992: 316).

Descartes como en el de Montaigne ésta designa aquello que no es objeto de un pensamiento teórico, pero que en su uso se siente y experimenta.

Esto puede entenderse, y así ha sucedido, como una renuncia a la filosofía. Así lo expresa Leibniz en una conocida sentencia, por lo que respecta a Descartes: “En efecto, no encontraba modo alguno de explicar cómo el cuerpo hace pasar algo al alma ni cómo una substancia puede comunicar con otra substancia creada. Descartes había abandonado aquí la partida, hasta donde podemos saber por sus escritos” (Leibniz 1982: 467). Y lo mismo sucede en el caso de Montaigne, que lo asevera con claridad meridiana: “No soy filósofo” (III, 9, 950; Montaigne 2007: 1416).

Así, parecería que ambos coinciden en abandonar, el primero de entrada, el segundo de salida, la reflexión filosófica por una suerte de ciencia empírica, y cambiar el estudio reflexivo del ser humano, que culminaría en el sujeto trascendental kantiano, por la atención al hombre empírico¹⁴. Pero, Descartes y Montaigne no tienen por qué inclinarse ante uno de los cuernos del dilema, sino que la solución consiste más bien en ver la “vida” como la apertura a un modo distinto de hacer filosofía, que partiendo de Montaigne y pasando por Descartes llega hasta Pascal, para el que: “Burlarse de la filosofía es en realidad filosofar” (Pascal 2012: 513-4).

En ese sentido, atender a la filiación conceptual entre Montaigne y Descartes en relación con el cuerpo, con su compartida conclusión de la importancia de la vida en tanto que oportunidad para repensar la filosofía resulta formalmente relevante en nuestros días. Quizá, releendo el *corpus* textual de ambos, y dejando de lado los prejuicios que los separan, podamos iniciar un nuevo ciclo, teórico y práctico, ahora que el actual, como sucedió con el pensamiento escolástico en su momento, empieza a mostrar tantos síntomas de agotamiento.

Bibliografía

- Alquié, F. (1991), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF.
- Arana, J. (2005), *Los filósofos y la libertad*. Madrid: Síntesis
- Aristóteles (2000), *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. (Trad. E. Jiménez y A. Alonso). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. (Trad. J. Pallí). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1978), *Acerca del alma*. (Trad. T. Calvo). Madrid: Gredos.
- Bencivenga, E. (1990), *The Discipline of Subjectivity: An Essay on Montaigne*. Princeton: Princeton U. P.
- Bitbol-Hespériès, A. (1990), *Le Principe de vie chez Descartes*. Paris: Vrin.
- Carraud, V. (2010), *L'Invention du moi*. Paris: PUF.
- Cave, T. (2001), ‘Outre l’erreur de nostre discours’. L’analyse des passions chez Montaigne. F. Lecercle y S. Perrier (eds.), *La Poétique des passions à la Renaissance. Melanges offerts à Françoise Charpentier* (pp. 389-406). Paris: Champion.
- Céard, J. (2003), Montaigne anatomiste. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 55, pp. 299-315.

¹⁴ Así lo entiende Faye (1998: 294-319) en cuanto a Montaigne, y Alquié (1991: 310), en referencia a Descartes, entre otros.

- Charpentier, F. (1997), La passion de la tristesse. *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 9, pp. 35-50.
- Couturas, C. (2007), Passions. P. Desan (ed.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne* (pp. 877-879). Paris: Champion.
- De Souza, T. (2013), Regard sur soi, l'esprit qui connaît: figures de la subjectivité chez Montaigne et Descartes. *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 25/1-2, pp. 31-38.
- Desan, P. (2001), 'Ce tintamarre de tant de cervelles philosophiques': Montaigne et Aristote. P. Desan, *Montaigne dans tous ses états* (pp. 319-330). Fasano: Schena.
- Descartes, R. (2006), *Las pasiones del alma*. (Trad. J. A. Martínez y P. Andrade). Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (2005), *Meditaciones metafísicas*. (Trad. V. Peña). Oviedo: KrK.
- Descartes, R. (1999), *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. (Trad. M. T. Gallego). Barcelona: Alba.
- Descartes, R. (1996), *Œuvres complètes*. (Ed. Ch. Adam y P. Tannery). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (1990), *El tratado del hombre*. (Trad. G. Quintás). Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (1987a), *Discours de la méthode*. (Ed. E. Gilson). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (1987b), *Discurso del método*. (Trad. E. Bello). Madrid: Tecnos.
- Faye, E. (1988). *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*. Paris: Vrin.
- Ferrari, E. (2014), *Montaigne. Une anthropologie des passions*. Paris: Classiques Garnier.
- Ferrari, E. (2013), Une expérience mécaniste entre Montaigne et Descartes: l'exemple des mouvements involontaires. *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 25/1-2, pp. 81-92.
- Gilson, E. (1984), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- González-Romero, F. (2012), *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*. Universidad Pontificia Comillas: Madrid.
- Gusdorf, G. (1969), *Les Sciences humaines et la pensée occidentale. La révolution galiléenne*, vol. 3, t. 2. Paris: Payot.
- Hartle, A. (2009), Breaking with Aristotle: Montaigne's Modern Project. *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 21, pp. 55-65.
- Hirschman, A. (2005), *Les Passions et les intérêts*. (Trad. P. Andler). Paris: PUF.
- Inwood, B. (1993), Seneca and Psychological Dualism. J. Brunschwig y M. C. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* (pp. 150-183). Cambridge: Cambridge U. P.
- Inwood, B. (1985), *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- Kambouchner, D. (1995). *L'Homme des passions, v. I: Analytique; v. II: Canonique*. Paris: Albin Michel.
- Knuuttila, S. (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lagrange, A. (1980), L'homme et le monde dans l'édition des *Essais* de 1580. La passion et les passions. *Bulletin de la société des Amis de Montaigne*, 3-4, pp.31-52.

- Lagrée, M.-C. (2016), Montaigne on Self. P. Desan (ed.), *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 453-470). New York: Oxford U. P.
- Lázaro, R. (2012), La actualidad de Michel de Montaigne en el debate contemporáneo sobre la identidad. *Taula*, 44, pp. 39-53.
- Leibniz, G. W. (1982), *Escritos filosóficos*. (Trad. E. de Olaso, R. Torretti y T. E. Zwank). Buenos Aires: Charcas.
- Llinàs, J.-Ll. (2014), La integración de la experiencia de la unión en la filosofía. F. Jaran (ed.), *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes* (pp. 69-87). Valencia: Pre-textos.
- Marion, J.-L. (2013), *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2004a), Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo*? V. Carraud y J.-L. Marion (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie* (pp. 229-266). Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2004b), *Sur le prisme métaphysique de Descartes*. Paris: PUF.
- Montaigne, M. de (2007), *Los ensayos*. (Trad. J. Bayod). Barcelona: Acantilado.
- Montaigne, M. de (2004), *Les Essais*. (Ed. P. Villey y V.-L. Saulnier). Paris: PUF.
- Pascal, B. (2012), *Obras*. (Trad. C. R. de Dampierre). Madrid: Gredos.
- Popkin, R. H. (2003), *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. New York: Oxford U. P.
- Platón (1986), *República*. (Trad. C. Eggers). Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (1996), *Sí mismo como otro*. (Trad. A. Neira). Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1992), La identidad narrativa. (Trad. T. Domingo). *Diálogo filosófico*, 24, pp. 315-324.
- Rorty, R. (2001), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. (Trad. J. Fernández). Madrid: Cátedra.
- Screech, M. (2002), *Montaigne et la mélancolie: La sagesse des Essais*. (Trad. F. Bourgne). Paris: PUF.
- Séneca (2011), *Sobre la ira*. (Trad. F. Navarro). San Cristóbal de la Laguna: Artemisa ediciones.
- Solomon, R. (1988), On emotions and Judgements. *American Philosophical Quarterly*, 25, pp. 183-191.
- Starobinski, J. (1982), *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard.
- Taylor, Ch. (1996), *Fuentes del yo*. (Trad. A. Lizón). Barcelona: Paidós.
- Traverso, E. (1974), *Montaigne e Aristoteles*. Firenze: Le Monnier.
- Toulmin, S. (1992), *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*. (Trad. B. Moreno). Barcelona: Península.
- Vegetti, M. (2005), *La ética de los antiguos*. (Trad. M. J. Rico). Madrid: Síntesis.

