

SOBRE EL HOMBRE Y SU NATURALEZA RACIONAL: DE SIBIUDA A MONTAIGNE*

ON MAN AND HIS RATIONAL NATURE: FROM SIBIUDA TO MONTAIGNE

Raquel Lázaro-Cantero

Universidad de Navarra

Resumen

El artículo ensaya una suerte de diálogo entre Montaigne y Sibiuda. Aunque ambos autores tienen interrogantes distintos, también comparten intereses comunes. Sibiuda se pregunta por el destino último del hombre y su naturaleza racional; mientras que Montaigne quiere aprender el arte de vivir desde la sola condición humana. No obstante, también ambos están interesados en que el hombre se conozca y no esté extraviado, como fuera de su verdadera patria. Sus respuestas serán contrapuestas, pero todavía en un marco antropocéntrico y antropomórfico de orden cognoscitivo. Sibiuda propone explorar el libro de las criaturas o libro de la naturaleza en sintonía perfecta con el libro de la Sagrada Escritura. En cambio, Montaigne va a proponer un nuevo libro, sus *Ensayos*, que será una síntesis sobre la ciencia del hombre, contrapuesta a la de Sibiuda.

Palabras clave

Sibiuda; Montaigne; hombre; libro; naturaleza

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i, ayuda PID2021-126133NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033, FEDER Una manera de hacer Europa. Existe una primera versión de este artículo en francés: Raquel Lázaro-Cantero, “Dialogue entre Raymond Sebond et Montaigne: comment remédier à l’égarement de l’homme?”, *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne: Montaigne et l’Espagne* 76 (2023): 75-98. La versión actual ha sido revisada y ampliada tanto en el texto como en la bibliografía. Quiero agradecer muy sinceramente a la Dra. María Jesús Soto su invitación a participar en este volumen, que quiere ser un homenaje a la muy querida investigadora y amiga Laura Corso.

Abstract

The article aims to establish a kind of dialogue between Montaigne and Sibiuda. Although both authors pose different questions, they also share common interests. Sibiuda wonders about the ultimate destiny of man and his rational nature, while Montaigne seeks to learn the art of living based solely on the human condition. Nevertheless, both are interested in man coming to know himself and not being lost, as if exiled from his true homeland. Their answers will be opposed, but still within an anthropocentric and anthropomorphic cognitive framework. Sibiuda proposes exploring the book of creatures or the book of nature, in perfect harmony with the book of the Holy Scriptures. Montaigne, on the other hand, proposes a new book –his *Essays*– which will serve as a synthesis of the science of man, in contrast to Sibiuda's approach.

Keywords

Sibiuda; Montaigne; Man; Book; Nature

1. Introducción

Quisiera establecer un diálogo entre Ramón de Sibiuda y Michel de Montaigne. El autor de los *Ensayos* conoce muy bien al catalán, pues ha traducido al francés su obra: *Libro de las criaturas* o *Teología natural*,¹ primero en 1569 y de nuevo en 1581. Montaigne le dedica además el capítulo doce del libro segundo de sus *Ensayos*: “Apología de Ramón Sibiuda”, el más largo de su producción y escrito probablemente en 1578,² dos años antes de que la primera edición de su obra viera la luz. Este capítulo comienza como una defensa del libro

¹ El libro se termina en 1436, poco antes de morir su autor. Sobre los manuscritos, las ediciones, las traducciones y el título de la obra se puede ver: Ramón Sibiuda, *Tratado del amor de las criaturas. Libro tercero de Libro de las criaturas*, traducción, prólogo y notas de A. M. Arancón (Madrid: Tecnos, 1988), 53-56; José Luis Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La teología natural de Ramón Sibiuda* (Granada: Facultad de Teología, 1995), 10-60; Jaume de Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1997), 29-46. Citaré la obra de Sibiuda desde la edición francesa: Raymond Sebond, *Théologie naturelle* (1569; 1581), vol. 1, traducido por M. de Montaigne y editado por A. Frigo (París: Classiques Garnier, 2022). Citaré a partir de ahora como *Théologie naturelle*, número de capítulo y página. Citaré también en pie de página el texto en latín o su referencia desde la edición parcialmente crítica de Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*. Faksimile-Neindruck der Ausgabe Sulzbach 1852, con introducción literaria y edición crítica del prólogo y del título I de F. Stegmüller (Stuttgart/Bad Cannstatt, 1966), anotando en este caso *Theologia naturalis*, título y página.

² Véase Michel de Montaigne, *Los Ensayos* (según la edición de 1595 de Marie de Gournay), prólogo de Antoine Compagnon, editado y traducido por J. Bayod Brau (Barcelona: Acantilado, 2007), 1696. A partir de ahora citaré como *Ensayos*, libro, capítulo y página. Citaré también a pie de página el texto original francés o su referencia desde Michel de Montaigne, *Les Essais de Montaigne*, editado por P. Villey, vols. 2, I et II (París: PUF, 1978), anotando *Les Essais*, volumen, libro, capítulo y página.

de Sibiuda; pero acaba siendo una “presentación metódica” de argumentos y opiniones que contradicen la propuesta especulativa del catalán.³ Sibiuda ofrece un nuevo método y una argumentación que justifiquen razonablemente las verdades de la fe cristiana, de modo que cualquiera las pueda conocer. Montaigne admira y reconoce el esfuerzo intelectual de Sibiuda; sin embargo, está convencido de que la fe es obra de la gracia, y que su verdad se muestra mejor por la caridad y bondad de los creyentes que por la razón.⁴ No obstante, si hubiera que defender la fe, antes que aportar argumentos racionales sobre sus artículos, resultaría mejor mostrar el orgullo, vanidad, presunción y necedad de la razón humana; pues el escepticismo, antes que el racionalismo o el más puro estoicismo, sería el camino más seguro hacia ella.⁵ El francés dedicará casi trescientas páginas a mostrar la falibilidad y el precario juicio de la razón humana.⁶ Ahora bien, ¿qué habría dicho Sibiuda de la obra de Montaigne si la hubiera podido leer? Ensayaremos una respuesta al final de estas páginas.

Para comprender el pensamiento de ambos autores y su relación, quisiéramos establecer un primer punto de partida al que llamo “filosofías en contexto”. La filosofía propiamente no es un saber de contexto, dado que pretende un saber de totalidad y universalidad; frente a esto el contexto aporta siempre un elemento particular: ciñe a un tiempo histórico que aporta sentido. Para quien filosofa, aunque se remonte más allá de la particularidad de espacio y tiempo, el momento histórico en que se inserta su ejercicio del pensar y su búsqueda de sabiduría aporta una perspectiva desde la cual el mundo se le presenta problemático. La perspectiva espaciotemporal hace que la realidad comparezca problematizada de una determinada manera, justificando así el ejercicio mismo del filosofar como interrogante. Aplicando esto a nuestros autores, diremos que

³ Ver Frédéric Brahami, *Le scepticisme de Montaigne* (París: PUF, 1997), 13 y 28.

⁴ *Ensayos*, II, 12, 633 y 635. *Les Essais*, I, II, 12, 440-1 y 442.

⁵ Véase Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, 43, 51 y 53.

⁶ Sirva como ejemplo este pasaje, *Ensayos*, II, 12, 843: “las cosas no residen en nuestro interior en su propia forma y esencia [...] si recibíramos alguna cosa sin alteración, si las aprehensiones humanas fuesen lo bastante capaces y firmes para captar la verdad por nuestros propios medios, dado que esos medios son comunes a todos los hombres, la verdad pasaría de mano en mano del uno al otro. Y habría al menos una cosa en el mundo, entre todas las que existen, que lo hombres creerían con un acuerdo universal. Pero el hecho de que no se vea proposición alguna que no esté sujeta a debate y controversia entre nosotros, o que no pueda estarlo, muestra muy bien que nuestro juicio natural no capta con toda claridad aquello que capta [...] infinita confusión de opiniones”. *Les Essais*, I, II, 12, 562: “Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence [...] si de nostre part nous recevioins quelque chose sans alteration, si les prises humaines estoient assez capables et fermes pour saisir la verité par noz propes moyens, ces moyens estans communs à tous les hommes, cette verité se rejecteroit de main en main de l'un à l'autre. Et au moins se trouveroit il une chose au monde, de tant qu'il y en a, qui se croiroit par les hommes d'un consentement universel. Mais ce, qu'il ne se void aucune proposition qui ne soit debatue et controversée entre nous, ou qui ne le puisse estre, montre bien que nostre jugement natural ne saisit pas bien clairement ce qu'il saisit [...] cette infinite confusión d'opinios”.

sus contextos son muy diferentes, así como las perspectivas desde las que problematizan la realidad; pero, aun con todo, sus interrogantes convergen.

Sibiuda (1385-1436) vive un cambio de siglo, donde se respiran las tesis de Joaquín de Fiore: se extiende la conciencia de que el mundo se acaba.⁷ Ante este horizonte es urgente que la salvación alcance a los más posibles, incluidos aquellos que aún desconocen las verdades de la fe, a fin de que todos se encaminen a su destino último: la vida eterna. La obra de Sibiuda tiene una finalidad marcadamente pastoral; si bien, como advierte Hegel,⁸ es auténtica filosofía, más cerca del neoplatonismo que del estilo abstracto escolástico. Ramón Pou la califica como una filosofía de carácter existencial, marcadamente antropológica, y la sitúa en una línea racional y especulativa, no en la reflexión religiosa.⁹ Sánchez Nogales subraya “la concepción soteriológica, apologética y catequética de la ciencia sibiudiana”,¹⁰ que se trata de una filosofía popular y catequética que, de una parte, lo acerca a la ciencia de Ramón Llull y, de otra, lo distancia de la escolástica.¹¹ También Jaume de Puig i Oliver destaca el trabajo conjunto entre filosofía y teología presente en la obra de Sibiuda, puntualizando que no se trata de una filosofía de la religión, pero sí de una filosofía para la religión, incidiendo una vez más en la intención sibiudiana de corte apologético. Sibiuda hará aportaciones antropológicas, según Puig i Oliver, pero no como humanista, sino como teólogo influenciado por Llull, al tiempo que con un claro intento de agustinizarlas.¹²

Sibiuda está a caballo entre el mundo medieval y el mundo moderno; es propiamente un pensador renacentista que no renuncia a los nuevos aires antropológicos del siglo XV, ni a los nuevos métodos del saber, ni a lo esencial de la revelación cristiana. Alexander Fidora señala, con notable acierto, que la “ciencia del hombre” que nos propone Sibiuda se inserta en una importante tradición medieval, tanto por la referencia a la ciencia como al hombre. Respecto a lo primero, Fidora nos recuerda que la ciencia enlaza con una reflexión metodológica, donde es clave familiarizarse con los principios; con relación al hombre, el mismo autor sale al paso de la objeción sobre si se puede hablar de antropología en la Edad Media, resolviendo que al menos se puede hablar de un interés

⁷ Véase Ramón Pou, “La antropología del *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda”, *An. Sacra Tarragonensis* 42 (1969): 211-270, 213. Según Fiore el mundo llegaría a su fin en el año 1400.

⁸ Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, vol. III, editado por W. Roces, vol. III (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1955), 148.

⁹ Véase Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 251.

¹⁰ José Luis Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La teología natural de Ramón Sibiuda* (Granada: Facultad de Teología, 1995), 323. Sobre el mismo punto insiste el autor también en la página 512.

¹¹ Véase Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 219 y 259-261. Subraya Nogales como a pesar de la notable filiación de la obra del catalán en relación con la del mallorquín, el primero rompe con el farragoso aparato lógico del segundo, acentuando más las razones cordiales, tan propias de la tradición franciscana, que será otra de las importantes fuentes que están a la base de la obra de Sibiuda.

¹² Véase Jaume de Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1997), 269-271.

por preguntas que se pueden llamar antropológicas. El enlace de las dos cuestiones explica que la “reivindicación metodológica es la gran innovación de Ramón Sibiuda que nos permite clasificar su Antropología Filosófica en el sentido moderno de la palabra”.¹³ La tensión entre Teología, Filosofía y Antropología caracteriza la obra del catalán,¹⁴ como también han puesto de manifiesto otros estudiosos, si bien matizando los acentos del racionalismo que Sibiuda expone. Así Sánchez Nogales habla de una “racionalismo apologético” que aporta razones necesarias, y entre las condiciones previas exige la “iluminación divina” y la “limpieza del Pecado Original”.¹⁵ El mismo Fidora señala también que Sibiuda distingue entre conocer y comprender, por lo tanto, llegar al conocimiento de los misterios de la fe no significa agotarlos racionalmente ni que se pueda prescindir de su carácter sobrenatural; no está en su propósito naturalizar la religión, sino que más bien: “reconoce la sobrenaturalidad de las verdades de la fe, aunque parte de la premisa de que a través de la revelación estas han llegado a formar parte de la historia y, con ello, también de la realidad del hombre, por lo cual pueden ser consideradas hasta cierto punto objeto de estudio de la Antropología”,¹⁶ si bien esta cuenta con un fundamento metodológico autónomo.

Ramón Sibiuda es teólogo, filósofo y médico. Enseñó en la Universidad de Toulouse, de la que posiblemente fue rector.¹⁷ Se inserta en las llamadas “filosofías de la concordia”¹⁸ que buscan: superar la crisis de la Iglesia tras el cisma de Avignon, alejarse lo más posible de la última escolástica y renovarla, abrirse a nuevos modos y objetos de conocimiento, ir

¹³ Alexander Fidora, “La relación entre Teología y Antropología filosófica en el ‘Liber creaturarum’ de Ramón Sibiuda”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001): 177-186, 181.

¹⁴ Véase Fidora, “La relación entre Teología y Antropología filosófica en el ‘Liber creaturarum’ de Ramón Sibiuda”, 178.

¹⁵ Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 195.

¹⁶ Fidora, “La relación entre Teología y Antropología filosófica en el ‘Liber creaturarum’ de Ramón Sibiuda”, 185.

¹⁷ Véase Jaume de Puig i Oliver, “Cinc documents tolosans sobre Ramon Sibiuda”, *Arxiu de textos catalans antics* 10 (1991): 298-302, 298. Véase también Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 141.

¹⁸ Véase José Luis Fuertes Herreros, “La ciencia del verdadero conocimiento y del verdadero amor en el *Liber Creaturarum* (Libro de las Criaturas) de Ramón Sibiuda (†1436)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 14 (2007): 63-78, 66, 68 y 73. El Concilio de Basilea (1431-1437) quiere vivificar la cristiandad, neutralizando el averroísmo y nominalismo. Aquel alienta a renovar las Universidades y acentuar la grandeza del conocimiento humano. Se busca ante todo una “filosofía nueva” que explore la vía de la razón, del amor y de la estética. Comenta Fuertes Herrero que se buscaba una “filosofía de la concordia y de la renovación”. En el fondo Basilea alentaba a repensar la modernidad naciente, para promover una filosofía que sirviera a los hombres por el hecho de ser hombres y, al mismo tiempo, a despertar lo divino en él, empujarlo hacia una verdadera sabiduría; bastaría con seguir “los requerimientos de nuestra noble condición”. En este horizonte se insertan las obras de Nicolás de Cusa y Sibiuda. En sintonía con esto, apunta Puig i Oliver: “Sibiuda busca conversiones intel·lectuales”, De Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, 277.

más allá de la doble verdad averroísta¹⁹ y, por último, generar una nueva ciencia centrada en el hombre, para subrayar su dignidad y capacidad intelectual en consonancia con la fe. Este contexto es clave para entender el sentido de la filosofía de Sibiuda en tanto que *ciencia del hombre*.

El contexto de Michel de Montaigne es otro (1533-1592). Ha transcurrido prácticamente un siglo desde la obra y muerte de Sibiuda. Europa ha quedado dividida a raíz de la Reforma protestante. Las consecuencias graves de esta ruptura dentro del mundo cristiano se dejan sentir en el espacio público: de una parte, una violencia extrema en forma de guerras de religión y, de otra, notables gérmenes de corrupción institucional. En este contexto, para Montaigne resulta urgente solucionar el principal problema: cómo vivir.²⁰ En qué consiste el arte de vivir bien en medio de un mundo que externamente se desmorona en sus instituciones, en sus leyes y costumbres.²¹ Montaigne insiste en que no hace filosofía,²² pero es filósofo cuando se compromete en la búsqueda de una sabiduría práctica como forma de vida.²³ Montaigne retoma particularmente la tarea socrática del propio conocimiento: se quiere conocer a sí mismo, Michel de Montaigne, en su condición humana y mal formada, sabiendo que “cada hombre comporta la forma entera de la condición humana”.²⁴ Ahora bien, lleva cabo esta tarea sentando ya algunas premisas de la incipiente modernidad temprana. El ensayista ofrecerá una sabiduría moral de orden

¹⁹ Véase Hans Blumenberg, *La legalidad del mundo* (Barcelona: Paidós, 2000), 65. Véase también Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 8, 201 y 317.

²⁰ Véase *Ensayos*, I, 25, 204 y II, 6, 546. Véase *Les Essais*, I, I, 26, 159 et I, II, 6, 379.

²¹ Véase *Ensayos*, II, 12, 638; *Ensayos*, III, 1, 1181; *Ensayos*, III, 2, 1211; *Ensayos*, III, 9, 1410: “La corrupción del siglo se forma merced a la contribución particular de cada uno de nosotros. Unos aportan la traición, otros la injusticia, la irreligión, la tiranía, la avaricia, la残酷, en la medida en que son más poderosos; los más débiles aportan la sandez, la vanidad, la ociosidad –yo soy uno de estos– [...] En una época en la que hacer el mal es tan común, limitarse a hacer algo inútil es casi loable”. Finalmente, *Ensayos*, III, 10, 1525: “Los hombres de hoy en día están tan acostumbrados a la agitación y a la ostentación que la bondad, la moderación, la equidad, la constancia y demás cualidades apacibles y oscuras ya no se perciben”. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 444; *Les Essais*, II, III, 1, 791; *Les Essais*, II, III, 2, 811; *Les Essais*, II, III, 9, 946: “La corruption du siècle se fait par la contribution particulière de chacun de nous: les uns y conferent la trahison, les autres l'injustice, l'irreligion, la tyrannie, l'avarice, la cruauté, selon qu'ils sont plus puissans; les plus faibles y apportent la sottise, la vanité, l'oisiveté, desquels je suis [...] En un temps où le meschambrant faire est si commun, de ne faire qu'inutilement il est comme louable”. Finalmente, *Les Essais*, II, III, 10, 1021: “Nos hommes sont si formez à l'agitation et ostentation que la bonté, la moderation, l'égalité, la constance et telles qualitez quietes et obscures ne sentent plus”.

²² *Ensayos*, III, 9, 1416: “No soy filósofo”. *Les Essais*, II, III, 9, 950: “Je ne suis pas philosophe”. Véase Raquel Lázaro-Cantero, “La ciencia del hombre en Michel de Montaigne: *vox naturae, vox rationis, vox fidei*”, en *Vox naturae, vox rationis. Conocer la naturaleza y la ley en la Edad Media y la Modernidad Clásica*, editado por M. J. Soto-Bruna y L. Corso de Estrada (Hildesheim: Olms, 2016), 189-212.

²³ Véase *Ensayos*, I, 25, 210. *Les Essais*, I, I, 26, 163. Véase también: Joan Lluís Llinàs, “La idea de filosofía en Montaigne. Entorn a un fragment dels Assaigs”, *Taula. Quaderns de pensament* 31-32 (1999): 67-78.

²⁴ *Ensayos*, III, 2, 1202. *Les Essais*, II, III, 2, 805: “chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition”.

natural sin alusión a una fe sobrenatural, sin que la filosofía y la teología trabajen juntas, y posicionándose como escéptico y, por tanto, rebajando con mucho la capacidad y alcance de la racionalidad humana, así como su posibilidad para alcanzar conocimientos científicos. Desconfía de la ciencia.

Si los contextos de nuestros autores son tan diferentes, ¿en base a qué establecer un diálogo entre ellos? Nos atrevemos a decir que por vías distintas, e incluso contrapuestas en algunos puntos, en ambos autores laten tres cuestiones en común que permiten un acercamiento entre ellos:

1. Para ambos es esencial que el hombre se conozca. Pero sobre todo que se conozca experiencialmente, esto es, sin mediaciones ni por autoridades ajenas, sino ahondando en uno mismo, hasta alcanzar un saber de sí y por sí mismo.
2. Desde ese conocimiento ambos autores esperan que el hombre no se pierda, que no ande más en extravío, fuera de su verdadera patria, ajeno a su auténtica casa. Si bien serán distintos los caminos y las soluciones propuestas, ambos autores desean que el hombre aprenda a estar en el lugar y espacio que le es más propio: en sí mismo, y esto comporta el gobierno de las pasiones y algunas virtudes. Para Sibiuda las principales virtudes son el amor, la justicia y la alegría; mientras que en Montaigne las virtudes protagonistas serán la moderación, el orden y la constancia. Ambos previenen contra la tristeza: la pasión que más estorba ser feliz.
3. Sibiuda y Montaigne apuestan por la vía natural para que el hombre salga de su extravío y sea feliz, si bien el modo de concebir lo natural es diferente en ambos autores. Para Sibiuda, lo natural es confiar en el uso de la razón: nada hay más propio y distintivo en el hombre; con la razón asciende hasta el conocimiento de su destino eterno en Dios. El catalán considera al hombre desde su naturaleza racional y en abierta comunicabilidad con lo divino. Montaigne, en cambio, considera que lo natural para el hombre es su condición, donde el alma racional comparece unida al cuerpo, sintiendo siempre el peso de lo material. El hombre, entonces, ha de conocer y reconocer sus límites sensibles para atenerse a ellos y no pretender ir más allá. No es posible razonablemente acceder al Ser, ni cabe comunicación con lo divino, ni desprenderse totalmente de los sentidos. Nuestras imágenes de lo divino siempre sufren de nuestras conjeturas, analogías y representaciones fallidas.

Ahora que hemos establecido los puntos en común del ejercicio dialógico, podemos establecer una suerte de conversación entre ambos autores, a raíz de la cual intentaré mostrar las siguientes tesis:

- a. Frente al libro que propone Sibiuda como camino natural, para que cualquier hombre alcance experiencialmente su conocimiento y el conjunto de verdades que necesita para salvarse de su extravío, a saber, el libro de las criaturas o libro de la naturaleza –en sintonía perfecta con las verdades que muestra el libro de la

Sagrada Escritura–, Montaigne nos va a proponer un nuevo libro, sus *Ensayos*, resultado de tomar sobre sí la tarea de conocerse, no de modo superficial, sino con exhaustividad y seriamente, sometiéndose a un largo retiro intelectual que le permita permanecer dentro de sí, alejado de la ruidosa y fortuita exterioridad del espacio público, que siempre amenaza con sacarnos fuera de nosotros mismos. Especialmente el libro III de *Los Ensayos* constituye una síntesis de la propuesta montaignista como ciencia del hombre centrada en el arte de vivir, frente al camino de ascenso racional hasta Dios desde la observación del mundo creado que brinda Sibiuda.

- b. Con relación a la fe, Montaigne resulta más ortodoxo teológicamente frente a la perspectiva racionalista que Sibiuda aplica a los artículos de la fe; si bien filosóficamente en orden a preparar una suerte de preámbulo racional para la fe, quien resulta más coherente será Sibiuda frente al escéptico Montaigne.
- c. Finalmente, Sibiuda nos abre a un antropocentrismo vinculado al teocentrismo²⁵ y a la divinización del hombre; en cambio, Montaigne esboza un antropocentrismo de orden particular sin vínculo filosófico con el teocentrismo, si bien se adivina por sus “opiniones filosóficas” que cada hombre particular ha de dar culto a la divinidad de algún modo, pues nada más contrario a la natural condición del hombre que el ateísmo. El hombre no está llamado a elevarse filosóficamente hasta lo divino, sino a circunscribirse en los límites de su condición natural del modo más ordenado, constante y alegre posible. En ambos se percibe un antropomorfismo: el mundo se entiende metódicamente –en el caso de Sibiuda–, o bien, se percibe sensiblemente –en el caso de Montaigne– al modo del hombre.

Finalmente, intentaremos dar una posible respuesta de Sibiuda a Montaigne, del mismo modo que Montaigne “ensayó” su propia respuesta al catalán en el capítulo más estudiado y citado de los *Ensayos*: “Apología de Ramón de Sibiuda”.²⁶

2. Sibiuda y la ciencia del hombre

Para Sibiuda, el conocimiento de sí es el objetivo primero que persigue la ciencia del hombre, tal como nos propone en el prólogo de su *Libro de las criaturas*.²⁷ Se trata de una ciencia nueva que se adquiere haciendo solo uso de la razón y se aprende metódicamente. Esta ciencia concierne al hombre en tanto que hombre.²⁸ En esa ciencia nueva cada uno

²⁵ Tesis ya sostenida por Pou; si bien no la extiende comparativamente con Michel de Montaigne. Véase Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 223, 232, 242 y 253.

²⁶ Véase *Ensayos*, II, 12, 628-913. *Les Essais*, I, II, 12, 438-604.

²⁷ Véase *Théologie naturelle*, “Preface de l'autheur”, 96-101. Véase *Theologia naturalis*, “Prologus”, 26*-39*.

²⁸ Véase *Théologie naturelle*, chap. 1, 102-103: “Mais il n'y a rien plus familier, plus interieur et plus propre à chacun, que soy-mesme à soy: il s'ensuit donc, que tout ce qui est verifié de quelque chose

aprende cuál es en esencia su bien. Esta ciencia, a su vez, tiene su núcleo en la ciencia del amor (capítulos 129-173)²⁹ y le exige al hombre un ascenso racional, hasta llegar a alcanzar la unión con la realidad más noble que el hombre es capaz de conocer, y con la cual establecer un vínculo de amor, a saber, Dios en tanto que Creador, Redentor y Dador del ser al hombre, y de todos sus otros bienes.

Sibiuda advierte en el prólogo que no hacen falta otras ciencias previas para aprender la ciencia del hombre: ni gramática, ni lógica, ni metafísica, ni física. La ciencia del hombre aprendida no se olvida, ni se pierde. Se gana con ella no solo el conocimiento de quién es el hombre y quién es Dios, sino también todas aquellas verdades que el hombre necesita para salvarse, contenidas en el libro revelado, la Sagrada Escritura. El libro de la naturaleza y el libro de la Sagrada Escritura coinciden en su contenido de verdad de modo cierto, seguro y según una experiencia interior; de modo que cada uno acaba sabiendo con evidencia y de modo infalible todas aquellas verdades. Este aprendizaje se adquiere, no en virtud de la autoridad de otro, sino por la vía de la interioridad reflexiva y afectiva, partiendo de la observación empírica, pero elevándose especulativamente con una rica argumentación hasta una experiencia sapiencial, también de orden amoroso. La percepción de la que parte Sibiuda es empírica, pero lo percibido va más allá de lo sensible, pues se remonta también a lo espiritual.³⁰

¿Cómo alcanzar todo ello? Aprendiendo a usar la vía natural de la razón. Su método comienza con la observación del mundo externo natural; a partir de ahí, se asciende gradual y comparativamente desde todo lo creado, comenzando por lo inerte (elementos básicos: agua, tierra, etc.), de ahí se pasa a lo vivo (plantas, árboles, etc.), desde lo vivo se

par elle mesme et par sa nature, reste tresbien verifié. Puis que nulle chose creée n'est plus voisine à l'homme que l'homme mesme à soy, tout ce qui se prouvera de luy par luy-mesme, par sa nature et par ce qu'il scrait certainement, de tout celà demeurera-il tres asseuré et tres-esclarcy [...] l'homme et sa nature doivent servir de moyen, d'argument et de tesmoignage, pour prouver toute chose de l'homme, pour prouver tout ce qui concerne son salut, son heur, son mal-heur, son mal et son bien: autrement il n'en sera jamais assez certain. Qu'il commence donc à se cognostre soy-mesme et sa nature, s'il veut verifier quelque chose de soy". Ver *Theologia naturalis*, tit. I, 1-2: "Et quia nulla res magis vicina, magis propinquia, et magis intranea vel intrinseca et propria alteri est, quam ipsamet sibi: et ideo quicquid probatur de aliqua re per ipsamet rem, et per naturam propiam, maxime certum est. Et cum nulla res creata sit propinquior homini, quam ipsem homo sibi, ideo quicquid probatur de homine per ipsum met hominem, et per suam propiam naturam, et per illa quae sunt sibi certa, de illo maxime certum, manifestum et evidentissimum est ipsi homini [...] Et ideo ipsem homo ex sua propria natura debet esse medium argumentum et testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quae pertinent ad salutem hominis, vel ad damnationem, vel felicitatem, vel ad bonum, vel ad malum eius. Alter autem homo namquam erit utilitate certus. Necesse est ergo, quod homo cognoscat seipsum et suam naturam, si aliud velit certissime probare de seipso".

²⁹ La división de la obra de Sibiuda en capítulos es ajena al original; pero es lo habitual en las traducciones y ediciones posteriores del *Libro de las criaturas* o *Teología natural*. También este último título es añadido posteriormente al original.

³⁰ Véase Pou, "La antropología del *Liber creaturarum*", 250.

asciende a lo sensible (animales de todo género y especie) y, finalmente, desde lo sensible a lo racional, esto es, al hombre, única criatura libre de toda la creación visible y su culmen. El mundo es una escala que ayuda al hombre a remontarse más allá de sí mismo para conocerse.

Si comparamos al hombre con todo lo creado, esto resulta siempre inferior a él. Las razones de Sibiuda para avalar esta afirmación son las que luego negará Montaigne. El catalán argumenta que solo el hombre es capaz de entender, pensar y desear, además de existir, vivir y sentir; solo el hombre comprende desde su entendimiento palabras, sentencias y frases, así como el significado de lo que dice. El resto de los animales no logran comprender el significado de los sonidos que oyen.³¹ Sibiuda nos dice que cada criatura es como una letra, si bien la principal es el hombre, y solo él puede llegar a entender y descifrar el mensaje que la entera creación compone: hay que aprender a leer el libro de las criaturas. Frente a esto, Montaigne no negará la razón humana, pero sí cuestiona continuamente que el hombre sepa usarla de modo infalible, alcanzando certezas y evidencias. El hombre particular razonando elabora juicios errados y fluctuantes, variados y cambiantes como el mundo y el hombre mismo: siempre en perpetuo y agitado movimiento.³² Cuando la razón humana pretende alcanzar las esencias de las cosas, o atrapar la realidad en conceptos y categorías universales, hace poesía e inventa filosofías –según Montaigne–, esto es, artificios que no pasan de ser meras opiniones. La razón no puede atrapar el cambio de las cosas, sino verse afectada igualmente por él, pues está unida a un cuerpo sensible.

Sibiuda, por su parte, observa que todo en la naturaleza se ordena al hombre, quien contiene en su ser –integrado de un modo más perfecto y superior– cada elemento anterior de la escala de criaturas.³³ Sin embargo, aun sabiéndose el centro de lo creado, se reconoce igualmente no autosuficiente y ordenado a algo superior, pues se sabe receptor de una inmensidad de dones que no se ha otorgado a sí mismo, comenzando por su propio ser.³⁴ El hombre es centro de lo creado y, a la vez, aprende que su centro es otro, es decir, Aquel ser superior del que ha recibido toda donación, y con el cual guarda una notable semejanza, la cual deduce desde su propia actividad como ser inteligente, volitivo y productor. Como indica Frigo, en la ciencia del hombre de Sibiuda todo se funda en el

³¹ Véase Carlos Mellizo, “La prueba ontológica de R. Sabunde”, *Anuario Filosófico* 18 (1985): 169-179, 170 y 172.

³² *Ensayos*, III, 3, 1221: “La vida es un movimiento desigual, irregular y multiforme”. *Les Essais*, II, III, 3, 819: “La vie est un mouvement inegal, irregulier et multiforme”.

³³ Véase *Théologie naturelle*, chap. 1, 104-105. Véase *Theologia naturalis*, tit. I, 2-4.

³⁴ Véase *Théologie naturelle*, chap. 6, 116-118. Véase *Theologia naturalis*, tit. VI, 12-13.

hombre³⁵ y se hace al modo del hombre.³⁶ Pou se refiere a esta misma idea con el término “hominización”.³⁷ Sánchez Nogales no deja de indicar que en Sibiuda encontramos un antropocentrismo teológico, que ha comenzado por ser una antropología transeúnte, esto es, un itinerario “cuyo verdadero objetivo es Dios y las relaciones del hombre con Dios”.³⁸

El libre arbitrio es lo más excenso que el hombre encuentra en sí mismo. Está compuesto de inteligencia y voluntad.³⁹ En esto radica precisamente su semejanza con Dios. De todos los dones recibidos, la libertad es sin duda el mayor.⁴⁰ Por la libertad el hombre se hace dueño de sí, y puede disponer a favor del resto de criaturas y del Creador lo único que de verdad posee la voluntad, el único don que puede otorgar a otro, esto es, el amor. Reconocer al Dador exige del hombre gratitud y reciprocidad, es decir, caer en la cuenta de cuál es su débito y obligación respecto a Dios. Lo justo es que aquella única propiedad que de verdad poseemos y podemos dar liberalmente, y sin necesidad ni forzadamente, a saber, el amor, se la otorguemos a Dios,⁴¹ quien a su vez nos amó primero, como se muestra por haber dispuesto todo lo creado para servicio y beneficio del hombre. Amar a Dios no es solo una muestra de liberalidad, sino también de justicia.

El amor, según Sibiuda, viene a ser como un árbol con raíz y frutos.⁴² Según sea la raíz, así serán sus frutos. Si la raíz es el amor de Dios –aquí se deja sentir la influencia en Sibiuda de san Agustín–, dado que el amor toma su forma, materia y nombre de lo amado, el hombre que ame desde esa raíz se verá engrandecido, instalado en su dignidad más propia, asimilado a lo divino y disfrutando del fruto que se sigue de la unión con el mayor de los bienes, Dios mismo. La alegría que se sigue del bien amado también toma su forma, por lo que la alegría que se sigue para el hombre de amar a Dios será divina y, por tanto,

³⁵ *Théologie naturelle*, chap. 63, 196-197: “ceste maniere d’argumentation nous est d’autant plus familier, que nous la prenons de nous-mesmes et de nostre propre intelligence, sans qu’il soit besoing de nous mettre en queste d’autres exemples hors de nous ou d’aucunes preuves estrangeres. La consideration et regle de quoy je parle est telle”. *Theologia naturalis*, tit. LXIII, 82-83: “Et iste modus cognoscendi est propinquissimum homini, quia ex propria cogitatione et ex proprio intelligere potest probare omnia de Deo, nec oportet, quod quaeret alia exempla extra se, nec aliquod testimonium quam seipsum. Regula autem, quae radicatur in homine, est ista”.

³⁶ Véase Alberto Frigo, “Introduction”, en Raymond Sebond, *Théologie naturelle*, 30.

³⁷ Véase también, Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 238.

³⁸ Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios*, 264; véase en la misma obra también 451.

³⁹ Véase *Théologie naturelle*, chap. 36, 151-152 y chap. 103, 255-260. Véase *Theologia naturalis*, tit. XXXVI, 46 y tit. CIII, 132-136.

⁴⁰ Puig i Oliver señala brillantemente el poder del hombre al tomar conciencia de su diferencia por razón del libre albedrío, no solo respecto a las demás criaturas y otros elementos creados, sino también con relación a la libertad divina. Véase Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, 97, 242 y 273.

⁴¹ Véase *Théologie naturelle*, chap. 110, 111 y 112, 275-279. Véase *Theologia naturalis*, tit. CX, CXI y CXII, 148-152.

⁴² Sobre las raíces del amor véase *Théologie naturelle*, chap. 141, 142 y 143, 318-324; véase *Theologia naturalis*, tit. CXLI, CXLII y CXLIII, 187-192. Véase también, sobre los frutos, *Théologie naturelle*, chap. 147-152, 330-337; véase *Theologia naturalis*, tit. CXLVII-CLII, 198-204.

eterna, permanente e infinita. ¿Acaso no es esta la alegría que siempre anhela el hombre y en la que cifra su felicidad?

Que el hombre no se pierda y se salve de su extravío significa, para Sibiuda, ascender hasta lo divino. Ahí se revela su grandeza, su dignidad y, al mismo tiempo, también su humildad, pues se sabe: de una parte, necesitado de las otras criaturas para ascender en la escala de la creación; de otra parte, en deuda con Dios, que tantos dones le ha otorgado y, finalmente, se reconoce como no autosuficiente, pues sin el Amor de Dios seguiría perdido y fuera de su casa.⁴³ Para ello, las virtudes que ha de practicar son el amor, la justicia y la alegría. Esto supone también el gobierno de las pasiones para evitar los vicios que se le oponen a aquel bien excels: el amor propio, la injusticia y la tristeza.

La ciencia del hombre supone una *sapiencia*, esto es, virtud. Es en la voluntad donde radica nuestro imperio. Dar amor es dar propiamente nuestro imperio y pasar al dominio e imperio de otro.⁴⁴ El amor es comunicación recíproca de dar y recibir.⁴⁵ Al dar el amor, lo damos todo pues, como se dijo, es la única propiedad que el hombre de verdad posee;⁴⁶ luego si diéramos amor y no lo recibiéramos, quedaríamos pobres y desprovistos del único verdadero bien, del cual se siguen todos los demás. Luego, el amor supone saber qué se da y a quién se da, y exige por su propia naturaleza correspondencia. Esta dinámica y naturaleza del amor se vería impedida si el hombre amara algo inferior a sí mismo, pues no cabría ser correspondido y quedaría sumido en la mayor tristeza. ¿Por qué? Porque siendo el hombre en su parte más noble alma espiritual, sólo algo espiritual puede comprender esta dinámica del amor. Es de la naturaleza del amor que aquel que ama queda bajo el dominio y potestad de la cosa amada. Se daría entonces que, si el alma diera

⁴³ *Théologie naturelle*, chap. 1, 103: “il est (l’homme) hors de soy, eslongé de soy d’une extreme distance, absent de sa maison propre qu’il ne vid onques, ignorant sa valeur, mescoignoissant soy-mesme, s’exchangeant pour chose de neant, pour une courte joye, pour un legier plaisir, pour le peché. S’il se veut donc recognoistre, son ancien pris, sa nature, sa beauté primere, qu’il revienne à soy et rentre chez soy: et pour ce faire, veu qu’il a oublié son domicile, il est necessaire que par le moyen d’autres choses on le ramene et reconduise chez luy. Il luy faut une eschelle pour l’aider à se remonter à soy et à se ravori”. *Theologia naturalis*, tit. I, 2: “et quia homo est extra seipsum, et elongatus et distans a seipso per maximam distantiam, nec unquam habitavit in domo propria, seu in seipso, imo semper mansit extra dominum suum et extra se et ex eo quia ignorat seipsum, nescit seipsum, et de tanto est elongatus et distat a seipso, et tantum extra seipsum est, de quanto ignorat seipsum, et quia totaliter nescit seipsum, ideo totaliter est extra seipsum, et per consequens, quia nunquam habitavit in seipso, neque intravit in se, nec vidit se, ignorat se, nescit quid valet, et ideo dat se pro nihilo, scilicet pro peccato, et pro parvo gaudio et modica delectatione. Quia ergo homo totaliter est extra se, ideo si debet videre se, necesse est, quod intret in se et intra se, et veniat ad se, et habitet intra se. Aliter est impossible, quod cognoscat se, nec videat se neque suum valorem, suam naturam, et suam pulchritudinem naturalem. Et quia homo ignorat seipsum a necessitate, et nescit dominum suum, in qua debet habitare, ideo necesse est, quod aliae res ducant eum in seipsum. Verum quia homo est in alio loco secundum naturam, ideo si debet ascendere ad se, necesse est eum habere scalam per quam ascendat ad se”.

⁴⁴ Véase *Théologie naturelle*, chap. 130, 300. Véase *Theologia naturalis*, tit. CXXX, 172.

⁴⁵ Véase *Théologie naturelle*, chap. 133, 304. Véase *Theologia naturalis*, tit. CXXXIII, 175.

⁴⁶ Véase *Théologie naturelle*, chap. 129, 299. Véase *Theologia naturalis*, tit. CXXIX, 171.

su amor a algo inferior a ella, como son las cosas materiales (oro, plata, animales o cosas corporales), quedaría bajo el dominio y potestad de aquellas, de modo que quedaría sumido en la mayor tristeza, pues siendo cosas materiales, no conocen a aquel que les concede su amor, ni le pueden corresponder al no ser espirituales. Análogamente, a como al amor de Dios –máximo bien– le sigue como fruto la alegría en grado superior; también ocurre que, si el hombre amase lo inferior a él, quedaría sumido en la mayor tristeza, pues es un mal para el hombre un amor que no puede ser correspondido, y así es siempre el amor propio, que saca al hombre fuera de su verdadera patria.

Si la raíz de aquel árbol es el amor propio, en el sentido de amor privado y particular, donde cada hombre busca y procura individualmente lo que es suyo, entonces el honor, alabanza y gloria que busca son los propios, y el fruto que se seguirá de ello será la tristeza, pues para lograr aquel honor, alabanza y gloria, el hombre se servirá de los medios que lo procuran: riquezas, fama y honores. Ahora bien, como se dijo, estos bienes no pueden devolverle al hombre amor alguno, están fuera de toda reciprocidad posible y además son caducos, *ergo*, no pueden producir como efecto una alegría duradera, que es la que todos los hombres desean. Pero supone además incurrir en la más injusta injuria hacia el Creador, pues al no reconocer sus dones más nobles y excelsos, el hombre no sabrá agradecerlos y, por tanto, no le dará a Dios lo que le es debido. Cuando el hombre busca bienes particulares y caducos, pone de manifiesto que su amor primero es el amor propio, y por ello queda al margen de lo más universal y eterno, esto es, resulta expatriado y empobrecido.

El hombre busca siempre la alegría más plena. Sabe también que la tristeza –en sus distintas formas: envidia, odio, celos, etc.– estropea siempre el anhelo de felicidad humana. El fruto que sigue de un amor arraigado en el amor propio, en el sentido de particular y exclusivo ya apuntado, siempre es la tristeza. Ambas pasiones, amor y tristeza, son reconocidas por la propia experiencia. La tristeza siempre debe ser evitada; por tanto, el hombre ha de alejarse lo más posible del amor propio, que solo anhela bienes materiales no perdurables, ajenos a la naturaleza liberal propia del amor verdadero. Entre sus frutos aquel amor engendra también la desunión y la guerra que impide la cofradernidad de todas las criaturas, responsabilidad última del hombre. El hombre se pierde, y también pierde a la creación entera, cuando el amor falso domina su voluntad y enajena la capacidad ascendente del libre arbitrio.

En Sibiuda el antropocentrismo se eleva a teocentrismo y el método de la ciencia es antropomórfico: pues en la ciencia del hombre se aprende que todo en la creación se hace análogamente al modo del hombre, según resulte mejor, más útil y beneficioso para el hombre en tanto que hombre, y en un grado siempre superior y más perfecto. El hombre ha de sacudirse la imperfección, lo cual será otro punto de desacuerdo con Michel de Montaigne, como enseguida veremos. Aquella ciencia permite conocer también, como se apuntó arriba, todas las verdades necesarias para la salvación, pues el conocimiento que el hombre adquiere de sí incluye su historia: ha sido creado, ha caído, ha sido salvado, se le han destinado sacramentos y una retribución eterna bajo el estado del cielo, o de castigo

eterno bajo el estado del infierno. La historia de la humanidad ha incorporado muchas nociones reveladas, y sin estas hay partes esenciales del propio conocimiento humano que se ignorarían; hacerlas comprensibles experientialmente por vía racional y afectiva es el propósito de Sibiuda. La indubitable que el catalán busca no se basa en complicadas cábulas de orden lógico, sino en sencillas experiencias que, aun con todo, revelan las más profundas verdades de la ciencia del hombre, cuyo centro es la ciencia del amor. La sabiduría sibiudiana –preñada de verdades sobrenaturales– es un saber acerca del hombre que no se resuelve en clave individualista, sino en clave de comunión universal, lo cual solo es posible, porque la relación amorosa más excelsa, la cual revela la grandeza de la dignidad humana, es entre el Dios y el hombre. Conocerse para el hombre es conocerse en Dios, y desde Dios descender de nuevo en la escala de la creación para confraternizar con todo lo creado.

Ese conocerse en Dios queda lejos de la inmanencia y del panteísmo racionalista spinoziano, donde el hombre queda exiliado de su sustancia individual, y donde el amor a Dios es solo intelectual, es decir, se limita a comprender racionalmente el orden de las causas y de las cosas. Frente a esto, cuando Sibiuda explica la naturaleza propia del amor insiste en que se trata de una fuerza unitiva, transformativa, mutativa y conversiva,⁴⁷ de modo que el amante pasa a tomar la forma, materia y nombre de la cosa amada. La ciencia de Sibiuda es práctica y sabrosa: quien la alcanza es porque la experimenta, la goza y la saborea. Se entiende cuán atractivas resultaban sus páginas para los místicos del XVI, quienes lo leían ávidamente. Según Montaigne, Sibiuda era leído por las damas; pero no solo, tanto Diego de Estella en sus *Meditaciones del Amor de Dios* como Juan de los Ángeles en *Triunfos del Amor de Dios* copian párrafos enteros de Sibiuda que incorporan a sus obras.⁴⁸ Deja constancia detallada de ello el breve, pero magnífico trabajo de Révah, quien explica que la deuda de estos autores con el catalán pasa por Juan de Cazalla.⁴⁹ También San Ignacio de Loyola era un aficionado lector de Sibiuda, a él se debe muy probablemente que su obra fuera sacada del *Índice*, permaneciendo en este solo su prólogo, que resultaba del todo pretencioso respecto a las posibilidades que tenía la razón de lograr un conocimiento infalible, evidente y absolutamente cierto de todas las verdades concernientes a la salvación y contenidas en la Escritura Santa. Conviene recordar, sin embargo, que solo porque Sibiuda previamente conoce las verdades reveladas puede extraerlas razonando de la lectura del libro de las criaturas. Es en este punto donde Sibiuda resulta teológicamente más heterodoxo que Montaigne, luego volveremos sobre ello. Puig i Oliver no duda en defender la ortodoxia de Sibiuda, si bien se acompaña en ocasiones de algunas expresiones ambiguas.⁵⁰

⁴⁷ Véase *Théologie naturelle*, chap. 130, 301. Véase *Theologia naturalis*, tit. CXXX, 172.

⁴⁸ Véase Ana Martínez Arancón, “Prólogo”, *Tratado del amor de las criaturas*, 51.

⁴⁹ Véase Israel Salvador Révah, *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI^e siècle: La théologie naturelle de Raymond Sebond* (Lisboa: Academia Das Ciencias de Lisboa, 1953).

⁵⁰ Véase Puig i Oliver, *La filosofía de Ramon Sibiuda*, 271.

Aun con todo, Sibiuda esclarece racionalmente de modo sencillo y claro el núcleo salvífico de la fe en su esencia, esto es, la naturaleza del Amor de Dios, pues Dios mismo es el amigo bueno y verdadero para el hombre, a quien confiere con su amor su dignidad más propia, de la que se sigue su mayor felicidad.⁵¹ Quizá sea el único punto en el que Montaigne concedería algo a Sibiuda, pues para el francés la caridad muestra la verdad de la fe cristiana, no tanto el hecho de argumentar sus artículos de fe racionalmente, aunque admire el esfuerzo del catalán y lo valore, como se dijo arriba. Si algo se destaca de Sibiuda, según Pou, es su metodología,⁵² punto que también destacamos al comienzo en Fidora, Sánchez Nogales y Puig i Oliver. No solo aventura Sibiuda la primera antropología de la modernidad incipiente, sino que esta se confecciona desde un doble camino donde se combina el método experimental comparativo junto a la contemplación que se sigue de la vía unitiva y transformativa amorosa.

3. Montaigne: el arte de vivir conforme a la condición humana

¿Qué nos va a proponer Montaigne para alcanzar el conocimiento de sí y dónde ha de habitar el hombre para no andar extraviado? Montaigne no explora, como Sibiuda, la naturaleza humana,⁵³ sino la condición humana. Lo hace también experiencialmente y en su propia particularidad. El hombre que no se conoce en profundidad, se extravía. ¿Cuándo ocurre? “El alma turbada y conmovida se pierde a sí misma si no se le brinda un asidero, y hay que proporcionarle siempre un objeto al que atenerse y sobre el cual actuar”.⁵⁴ ¿Qué objeto es ese sino uno mismo para sí mismo? Pues no hay mejor ocupación que forjar la propia alma y cultivar los propios pensamientos.⁵⁵ Ahora bien, es costumbre

⁵¹ Véase *Théologie naturelle*, chap. 141, 319: “Car puis que l’amour convertit nostre volonté en ce que nous aymons premierement, il convertit, il change et transforme totalement l’homme en Dieu et en sa volonté: il fait l’homme divin, il le fait un avec son createur, et coust entre-eux une amitié inviolable. D’autant que la vertu divine est tres-communicable à toutes choses et tres-universelle, et qu’autant s'estend l'amour que la chose premierement aymee: par consequent l'amour de Dieu estend nostre volonté à toutes choses, la rend commune, universelle et tres-communicable, et fait embrasse les creatures non en contemplation de sa nécessité ou besoin, mais pour ce seul respect qu'elles sont à son createur”. Ver *Theologia naturalis*, tit. CXLI, 188: “et quia amor convertit voluntatem nostram in rem primo amatam, ideo convertit, mutat et transformat totaliter hominem in Deum et in suam voluntatem; et sic facit hominem divinum, unum cum Deo, amicum Dei. Et quia Deus est communissimus et universalissimus ad omnia, ideo quia tantum se extendit amor, quantum res amata, sequitur, quod amor Dei facit voluntatem nostram communem et universalem, communicabilem et extensibilem ad omnia; ideo amat non propter necessitatem et indigentiam; sed quia Dei sunt”.

⁵² Véase Ramón Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 266.

⁵³ Concepto ampliamente criticado por Montaigne. Véase Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, 79.

⁵⁴ *Ensayos*, I, 4, 30. *Les Essais*, I, I, 4, 22: “L’ame esbranlé et esmeuë se perde en soy mesme, si on ne luy donne prisne: et faut toujours luy fournir d’object où elle s’abutte et agisse”.

⁵⁵ Véase *Ensayos*, III, 3, 1223. Véase *Les Essais*, II, III, 3, 819.

mirar a otra parte antes que a nosotros mismos, pues somos causa continua de insatisfacción al ver nuestra miseria.⁵⁶

El mundo hay que vivirlo y utilizarlo tal como lo encontramos,⁵⁷ pero no podemos dedicarnos a contemplar ni a observar el mundo como propone Sibiuda, pues si ocupásemos nuestros pensamientos en lo general, atendiendo a las causas y procesos universales del universo –que, además, funcionan muy bien sin nosotros–, olvidaríamos “nuestro caso”, lo que nos toca más de cerca, no solo el hombre, sino cada hombre particular.⁵⁸ Montaigne nos invita a que nos ocupemos de nosotros mismos, pues “[n]ada tengo mío salvo yo mismo [...] esta posesión es en parte defectuosa y prestada”⁵⁹. Montaigne ansía el propio conocimiento, el cual no tiene un contrapunto de grandeza como en el caso de Sibiuda, sino más bien un gran contenido de miseria que Michel de Montaigne deja consignado en su propio libro: “mi libro y yo andamos acordes y al mismo paso”.⁶⁰ Montaigne muestra la nulidad de la condición humana a base de ensayarse a sí mismo en su escritura; nulidad patente para todo aquel que se atreva a conversar consigo mismo, siempre y cuando el alma ande replegada sobre sí. Quien se conoce, puede aprender a gobernarse, y en esto reside la auténtica sabiduría. Como si fuera un discípulo de Sócrates, invita a examinar la propia vida y a no esparcirse hacia fuera, sino a ceñirse y retenerse a sí mismo y en sí mismo, de modo que nada ni nadie nos arrebate desde fuera. Que cada uno sea el juez más severo de sí, porque se conozca bien.

Si el hombre anda en el ajetreo del mundo exterior, o bien su alma está engañada por sus pasiones, o bien su espíritu perdido sin objeto al que atender, entonces se desboca y alumbría quimeras y monstruos.⁶¹ Para que el hombre no se extravíe, ha de permanecer dentro: “me mantengo en mí mismo”.⁶² Hay un hombre interior a descubrir, distinto del hombre exterior.⁶³ Este está volcado en las costumbres y negocios del mundo. Pero, advierte nuestro autor, aunque nos hubiéramos librado de la corte y del mercado, o de otras ocupaciones domésticas: “no nos hemos librado de los principales tormentos de nuestra vida: la ambición, la avaricia, la irresolución, el miedo y las pasiones no nos

⁵⁶ Véase *Ensayos*, III, 9, 1495. Véase *Les Essais*, II, III, 9, 1000.

⁵⁷ Véase *Ensayos*, III, 10, 1510. Véase *Les Essais*, II, III, 10, 1012.

⁵⁸ Véase *Ensayos*, III, 9, 1419. Véase *Les Essais*, II, III, 9, 952. Véase también *Ensayos*, III, 13, 1602: “Me estudio a mí mismo, más que cualquier otro asunto. Esta es mi metafísica, esta es mi física”. *Les Essais*, II, III, 13, 1072: “Je m'estudie plus qu'autre sujet. C'est ma metaphisique, c'est ma phisique”.

⁵⁹ *Ensayos*, III, 9, 1443. *Les Essais*, II, III, 9, 968: “Je n'ay rien mien que moy et si en est la possession en partie manque et empruntée”.

⁶⁰ *Ensayos*, III, 2, 1203. *Les Essais*, II, III, 2, 806: “Icy, nous allons conformément et tout d'un train, mon livre et moy”.

⁶¹ Véase *Ensayos*, I, 8, 45. Véase *Les Essais*, I, I, 8, 33.

⁶² *Ensayos*, III, 10, 1498. *Les Essais*, II, III, 10, 1004: “Je me tiens sur moy”.

⁶³ El yo siempre resulta extraño a sí mismo: siempre en movimiento, Véase Jesús Navarro Reyes, *La extrañeza de sí mismo: identidad y alteridad en Michel de Montaigne* (Sevilla: Fénix, 2005), 135.

abandonan”.⁶⁴ El hombre es un animal miserable,⁶⁵ afirma Montaigne, si bien intenta paliar con su razón esta condición paupérrima que siempre le acompaña. Pero el francés se propone justo “desenmascarar al hombre”, mostrar qué es cuando está desprovisto tanto de la razón, que crea artificios, como de la fe, que le instala en una seguridad y certeza que le son ajenas y prestadas de modo habitual.

Montaigne busca al hombre común, distinto del vulgar: un hombre exterior perdido y descuidado de conocerse. Para el hombre común, la vida no es un ascenso, sino un aprender a vivir en orden y constancia según moderación y circunscrito a los límites de su condición natural.⁶⁶ Esta es corporal, no solo anímico-espiritual, si bien no desconoce que su parte más noble es el alma; pero el alma en unión con el cuerpo se sabe afectada por las pasiones, los sentidos, las enfermedades, los humores cambiantes, etc. Montaigne no quiere extirpar las pasiones del hombre, ni erradicarlas al modo estoico; sabe que lo más difícil es moderarlas, y ese límite ha de ser aprendido. Desde ellas, el hombre no se ha de remontar ni elevar, sino circunscribirse, pues quien se conoce sabe que “las inclinaciones naturales se ayudan y fortalecen mediante la educación, pero apenas se modifican ni superan”.⁶⁷

Ahora bien, lo que más destaca del hombre es su loco y terco orgullo que le lleva a preferirse a sí mismo frente a los otros hombres, y a sentirse totalmente diferente de los animales y, en cambio, asemejarse lo más posible a Dios. Montaigne no ahorra esfuerzo en la descripción de la condición humana:

Pero, para volver a mi asunto, tenemos a nuestro favor la inconstancia, la irresolución, la incertezza, el dolor, la superstición, la inquietud por el futuro, incluso después de nuestra vida, la ambición, la avaricia, los celos, la envidia, los deseos desordenados, insensatos e indomables, la guerra, la mentira, la deslealtad, la maledicencia y la curiosidad... sin duda hemos pagado un alto precio por esta hermosa razón de la cual nos ufanamos.⁶⁸

El hombre, a diferencia del animal, puede ir en contra de sus inclinaciones naturales, hasta de las más nobles. En este sentido, el animal es superior al hombre, según Montaigne.

⁶⁴ *Ensayos*, I, 38, 324. *Les Essais*, I, I, 39, 239: “nous ne sommes pas deffait des principaux tourmens de nostre vie, l'ambition, l'avarice, l'irresolution, la peur et les concupiscences ne nous abandonnent”.

⁶⁵ Véase *Ensayos*, I, 29, 270. Véase *Les Essais*, I, I, 30, 200.

⁶⁶ Véase *Ensayos*, II, 29, 1058. Véase *Les Essais*, I, II, 29, 705.

⁶⁷ *Ensayos*, III, 2, 1210. *Les Essais*, II, III, 2, 810: “Les inclinations naturelles s'aident et fortifient par institution; mais elles ne se changent guiere et surmontent”.

⁶⁸ *Ensayos*, II, 12, 709. *Les Essais*, I, II, 12, 486: “Mais pour revenir à mon propos, nous avons pour nostre part l'inconstance, l'irresolution, l'incertitude, le deuil, la superstition, la solicitude des choses à venir, voire, apres nostre vie, l'ambition, l'avarice, la jalouse, l'envie, les appetits desreglez, forcenez et indomptables, la guerre, la mensonge, la desloyauté, la detractation et la curiosité...nous avons estrangement surpaïé ce beau discours dequoy nous nous glorifions”.

El hombre se conoce en diálogo con otros hombres; en ellos y desde ellos se mide: mira sus costumbres, aprende sus historias en los libros, dialoga con los autores que le parecen más afines: Sócrates, Séneca, Plutarco, etc. Ahora bien, cada uno ha de examinar sin frivolidad su propia particularidad, y entonces encontrar su propia medida y ser fiel a ella. Michel de Montaigne emprendió un retiro intelectual en la torre de su castillo⁶⁹ y, alejado de los negocios del mundo con sus guerras y la ambición de gloria, se descubre flaco, débil y cambiante; pobre en su saber y aquejado siempre por lo corporal. Montaigne se desenmascara primero a sí mismo al describir a su yo sin hablar de su génesis.⁷⁰

A diferencia de Sibiuda, Montaigne aplica la única lógica de la que se sabe capaz: la distinción. Aplicada a la comparación del hombre con animales⁷¹ y con Dios mismo –ese método tan querido por el catalán–, aquel siempre sale perdiendo. Respecto a los animales, no resulta superior como proponía Sibiuda, sino que nos asemejamos a los animales más de lo que quisiéramos y, de lo que quisiéramos y, aun con todo, estos parecen superiores al hombre en algunas destrezas y habilidades. Luego, lejos de considerar que el hombre es el culmen de la creación, este debiera reconocer más bien su nulidad e impotencia. Montaigne se aleja del antropocentrismo al que apunta el cristianismo: ¿cómo un ser que no es dueño de sí mismo pretender ser dueño y emperador del universo?⁷² Sibiuda podría puntualizar aquí que ese antropocentrismo no es egoísmo, sino precisamente un modo de encuentro⁷³ con el resto de la creación, a la que el hombre le presta voz para alabar al Creador y manifestar su fin último y más exelso.

Cuando el hombre aparece sin máscaras, y muestra las contradicciones y fluctuaciones de su propia vida, entonces se evidencia que: “La presunción es nuestra enfermedad natural y original. El hombre es frágil y la más calamitosa y orgullosa de las criaturas [...] Se iguala a Dios, [...] y se distingue de las demás criaturas”.⁷⁴

Con relación a la comparación entre el hombre y Dios, destaca su desemejanza, pues no solo desconocemos la esencia divina, sino que además su eternidad es del todo ajena a nuestra vivencia temporal. El hombre está aquejado de orgullo y vanidad, notas prácticamente ontológicas, que le alejan radicalmente de la bondad divina. ¿Cuál sería la solución? Reconocer su debilidad, renunciar a su presunción y ajustarse a su condición natural.⁷⁵ Así dejaremos de adivinar quién es Dios a costa de someterle a nuestras

⁶⁹ Véase Jesús Navarro Reyes, *Pensar sin certezas. Montaigne y el arte de conversar* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007), 47-82.

⁷⁰ Hugo Friedrich, *Montaigne* (París: Gallimard, 1968), 156.

⁷¹ Véase Daniel Ménager, *Montaigne et la “culture de l’âme”* (París: Classiques Garnier, 2022), 34.

⁷² Véase *Ensayos*, II, 12, 649. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 450.

⁷³ Véase Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 227.

⁷⁴ *Ensayos*, II, 12, 654. *Les Essais*, I, II, 12, 12, 452: “La presumption est nostre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fraile de toutes les creatures, c'est l'homme, et quant et quant la plus orgueilleuse [...] il s'egale à Dieu, [...] il se trie soy mesme et separe de la presse des autres creatures”.

⁷⁵ Véase *Ensayos*, II, 12, 734. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 500.

analogías –tan útiles para Sibiuda– y conjeturas.⁷⁶ En este punto de la “Apología de Ramón de Sibiuda”, Montaigne se inclina por una definición naturalista de Dios (en consonancia con su idea también natural de hombre), más acorde –según el francés– con un uso verosímil y no artificioso de la razón:

Dios como potencia incomprensible, origen y conservadora de todas las cosas, absoluta bondad, absoluta perfección, que acogía y aceptaba favorablemente el honor y la veneración que los humanos le rendían bajo cualquier semblante, bajo cualquier nombre y bajo la forma que fuese.⁷⁷

Apenas podemos referirnos a Dios sin impregnar su imagen con nuestra imperfección, sueños y desvaríos, pues “la razón humana se extravía en todo, pero especialmente cuando se inmiscuye en las cosas divinas”,⁷⁸ y en cuanto nos apartamos del sendero común, o de la vía trazada y trillada por la Iglesia, nuestra razón se enreda y se traba, y fluctúa sin acierto entre las opiniones humanas.

Bien podría ser esta la sentencia montaignista frente al intento racionalista de Sibiuda, quien –como se advirtió– resulta un mal teólogo, dado que no cita la Sagrada Escritura ni a los Padres de la Iglesia, ni lleva a cabo una profundización especulativa de la fe, sino un intento piadoso y doctrinal de catequesis, además de resultar heterodoxo⁷⁹ por pretender explicitar racionalmente el contenido de los artículos de la fe.⁸⁰ En este punto, Montaigne se mantiene más ortodoxo por lo que toca precisamente a los límites de la razón, incapaz de dar cuenta por sí sola de los dogmas; si bien al francés no le disguste ver expuesta la doctrina cristiana.⁸¹

⁷⁶ Véase *Ensayos*, II, 12, 755. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 512.

⁷⁷ *Ensayos*, II, 12, 755. *Les Essais*, I, II, 12, 513: “Dieu comme una puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes chose, toute bonté, toute perfection, recevant et prenant en bonne part l'honneur et la reverence que les humains luy rendoient sous quelque visage, sous quelque nom et en quelque maniere que ce fut”.

⁷⁸ *Ensayos*, II, 12, 769. *Les Essais*, I, II, 520: “l'humaine raison [...] ne fait que fourvoyer par tout, mais specialement quand elle se mêle des choses divines”. Véase también: Nicole Cazauran, “Montaigne acteur et spectateur dans l'Apologie de Raymond Sebon”, *Études Montaignistes en hommage à Pierre Michel*, con la colaboración de C. Blum y de F. Moureau (París: Librairie Honoré Champion, 1984), 69-78.

⁷⁹ Según explica Blumenberg, Sibiuda se ganó la fama de heterodoxo en Trento, justo por invertir la acentuación tradicional de los libros: el de la naturaleza y el de la Revelación, Blumenberg, *La legalidad del mundo*, 64.

⁸⁰ Véase Frigo, “Introduction”, 50-54. Véase también Pou, “La antropología del *Liber creaturarum*”, 216 y 264.

⁸¹ “[...] la foi ne se conçoit que par elle-même, et il est vrai contre Sebond, que la raison ne peut ni la fonder ni même l'étayer. Mais les pensées de Sebond ne sont pas impies car elles tournent l'esprit de l'homme vers la divinité et sont susceptibles d'entrer au service de la foi, non comme un préalable, mais comme le simple accompagnement intelectuel d'une foi qui se joue avant et ailleurs”, Brahami, *Le scepticisme de Montaigne*, 51.

Con Montaigne, cada hombre particular aprende que es cambio, movimiento y fragilidad; incapaz de remontarse más allá de los sentidos: en ellos comienza y acaba su conocimiento. Cada uno percibe la realidad a su modo y según sus facultades.⁸² El hombre ha de aprender que no es el ser más perfecto del universo, ni mayor, ni mucho menos el más sabio. Montaigne parece tirar por tierra tanto el antropocentrismo como el antropomorfismo, así como cualquier opción de deificación por la sola fuerza de la razón. El francés está convencido de que mientras estamos en esta vida cambiante nada nos puede elevar por encima de nuestra débil condición humana, anclada en lo corporal y siempre herida por la vanidad. ¿Qué mayor orgullo que asemejarse a Dios y diferenciarse de los animales? Solo la gracia llevaría a cabo una elevación tal, pero desde el ejercicio de la razón, que se extravía con frecuencia en su juicio y opinión fluctuantes y variados, resulta del todo imposible.

El hombre común que busca Montaigne, para quien desea una sabiduría práctica y vital, siempre está buscando la verdad, pero nunca la alcanza de modo definitivo y acabado.⁸³ La forma de vida que nos propone Montaigne para evitar el extravío del hombre cuenta con elementos estoicos al estilo senequista, como es la firmeza de juicio; también con elementos epicúreos, como aprender a moderarse y circunscribirse, y disfrutar alegremente de todo lo que nos sale al paso. Todo ello en un marco escéptico y particular. El sabio aprenderá a disfrutar de los placeres modestos de la vida cotidiana, donde siempre cabrá una jerarquía; pero no osará remontarse más allá de su corporal y mediocre condición humana, pues bien aprovechada esta contiene elementos suficientes para disfrutar de la vida que se nos ha dado aquí y ahora. El hombre común vive en paz con su condición imperfecta.⁸⁴

4. A modo de conclusión

Sibiuda nos invita a ascender y elevar la vida humana hasta su más alta perfección mediante el amor, que no solo nos alcanza una alegría verdadera si se arraiga en el amor de Dios, sino que también nos permite crear vínculos de comunidad con las otras criaturas –según un *ordo amoris*– y vivir la justicia con el Creador, rindiéndole honor y alabanza en nombre de todo lo creado. Quien se pierde en el amor más exelso y elevado llega a su verdadera patria. Esto se aprende por propia experiencia. El hombre anda perdido cuando su alma ama cosas más bajas que él, pues le encierran bajo su dominio y potestad, y le impiden el uso más digno de su libertad. Externamente, el hombre se halla ante una naturaleza que, si aprende a observar y contemplar como mensaje de Dios, le será de gran ayuda y utilidad en orden a descubrir su verdadero bien. Si bien para ello necesita la gracia

⁸² Véase *Ensayos*, II, 12, 907. Véase *Les Essais*, I, II, 12, 599-600.

⁸³ Véase Pedro José Chamizo Domínguez, *La doctrina de la verdad en Michel de Montaigne* (Málaga: Universidad de Málaga, 1984).

⁸⁴ Véase Jordi Bayod, *La vida imperfecta: una introducció a Montaigne* (Barcelona: Quaderns Crema, 2022), 15-18 y 243. Véase también Friedrich, *Montaigne*, 40.

del bautismo y una iluminación especial, de modo que el libro de la naturaleza, en su sentido último y en consonancia perfecta con la Revelación, solo logra leerlo el bautizado.

Montaigne, en cambio, nos invita a restringir lo más posible la forma de vida a la propia del hombre común en su condición natural (anímico-corporal) en el tiempo, sin pretender una elevación de nuestra condición, pero sí aprendiendo a mesurarla con orden y constancia. El hombre no se puede perder a sí mismo, salvo en una auténtica amistad quizá. El hombre, siempre miserable e imperfecto, no se puede perder de su interior y ha de examinarse ahí, no a la luz de las criaturas, ni según un modelo divino, sino en un interior variado y flaco.

Sibiuda apunta al destino último del hombre tomado en su naturaleza común; mientras Montaigne apunta a aprender a vivir en la cotidianidad de este mundo en el que discurre la condición humana. Pienso que ambos coinciden en que cualquier posible elevación solo sería posible por la fe y la gracia. La filosofía de Sibiuda encamina a la fe, mientras que la de Montaigne apunta a una forma de vida que nos quiere enseñar a manejar el mundo en el que estamos, de modo que nos resulte útil, y aprendamos a vivir en él tal como se nos da aquí y ahora. En Montaigne, fe y razón están separadas, y la filosofía queda reducida a mera opinión, por tanto, discutible, interpretable y cambiante.

Ambos se mueven en un mundo antropocéntrico pero con acentos cambiados: particular el del francés –razón de su introspección psicológica y su moderación privada– y sin referencia al teocentrismo; universal el del catalán y vinculado con un teocentrismo que quizá haría decir al catalán: “Montaigne, la amistad perfecta –libre, voluntaria e indivisible– se nutre de comunicación y acuerdo de voluntades, en ella la benevolencia torna beneficencia y olvido de sí por razón del amigo”, tal era la experiencia del francés respecto a su amigo Étienne de La Boétie.⁸⁵ En ambos autores se siguen dando formas de antropomorfismo: en Montaigne, en el orden cognoscitivo, pues todo se conoce al modo de nuestras facultades; en cambio, en Sibiuda, en el orden metódico, pues todo se conoce desde el hombre, en el hombre y según su regla.

Raquel Lázaro-Cantero
rlazaro@unav.es

Fecha de recepción: 30/03/2025

Fecha de aceptación: 18/05/2025

⁸⁵ Véase Vicente Raga, *Una casa fundada en el mar. Michel de Montaigne y las pasiones* (Madrid: Guillermo Escolar, 2025), 143-155.

