



Fermentario V. 17, N° 2 (2023)

ISSN 1688 6151

Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias  
de la Educación, Universidad de la República.

[www.fhuce.edu.uy](http://www.fhuce.edu.uy)

Faculdade de Educação, UNICAMP. [www.fe.unicamp.br](http://www.fe.unicamp.br)

---

Reseña | Revisão | Review

*Máximo R. Núñez<sup>1</sup>*

**DOI:** <https://doi.org/10.47965/fermen.17.2.12>

**Recibido:** 4 de julio de 2022

**Aceptado:** 17 de noviembre de 2022

**Datos del libro:** Andrea Díaz Genis (Comp.) *Diálogos con Montaigne y la formación humana*. Curitiba, Appris, 2022, 271 págs.

---

*«Este libro, más que una reflexión,*

*es una oda a la amistad.»*

*(Díaz Genis, 2022, p. 44)*

---

<sup>1</sup> Licenciado en Ciencias de la Educación y Magíster en Ciencias Humanas, opción Teorías y prácticas en Educación, por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. [maximonunez@gmail.com](mailto:maximonunez@gmail.com)

¿Cómo podríamos considerar esta producción? Al leer los diferentes artículos que componen este libro y el nivel de dedicación que muestran los autores, podemos ver cómo cada uno se ha relacionado con Montaigne, cómo han dialogado desde un sentido homenaje a sus enseñanzas. ¿Qué veremos de este autor en estudio? Como bien menciona Weiler, citado por Diogo Norberto Mesti, algunos solo verán historias cotidianas, otros podrán observar las defensas de las virtudes, de vida buena, y algunos de modo simple lo abandonarán después de haberse servido de su perspicacia y osadía (p. 63).

El libro cuenta con un prólogo de la compiladora, que nos introduce en datos biográficos sobre Montaigne (1533-1592) y demuestra no solo su conocimiento, sino también su admiración, al destacar su valor para la filosofía como forma de vida y haciéndonos descubrir la importancia para la cotidianidad, al despertar en los lectores el deseo de alcanzar una comprensión de las ideas y del contexto y la pertinencia que puede tener, para nuestra actualidad, adentrarse en ideas de este autor francés que toma como referencia la tradición socrática, estoica y escéptica. La mirada y el diálogo hacia autores como Rousseau, Descartes, Pascal, Nietzsche, Heidegger y la tradición latinoamericana, a partir de Oswald de Andrade, nos hacen encarar diferentes respuestas que se suscitan en diálogos que nos posicionan bajo la pregunta ¿cómo vivir?

Montaigne, que será conocido como ensayista, escritor o literato y como filósofo del arte de vivir, debe ser entendido como un alguien que ha habitado el camino de sabiduría, por medio de aquellos ejercicios espirituales de «autoconocimiento, inquietud y cuidado de sí mismo» (p. 17).

El libro consta de doce artículos, que han sido escritos en español, francés y portugués. La finalidad de quienes escriben aquí es entender los *Ensayos* del autor en cuestión como un proyecto educativo y de formación (p. 20). Y es clave tener presente que en estos escritos «no se trata de analizar los aspectos educativos de Montaigne [...], sino realizar un diálogo inédito con Montaigne sobre la formación humana, a partir del intercambio con otros autores y temáticas de la tradición filosófica y educativa» (p. 20).

Embarcarnos en estos artículos implica posicionar la mirada desde una perspectiva desafiante, pues los autores que aparecen en este trabajo buscan dialogar al rescatar el valor de la formación humana adentrándose en nociones que sirven para observar la

contemporaneidad.

El primer artículo de Andrea Díaz Genis, titulado «Diálogos entre Michel de Montaigne y Étienne de La Boétie: el valor formativo de la amistad para la libertad» (pp. 27-46), no solo nos posiciona en el reconocimiento de la amistad entre estas dos personas, sino que nos deja una enseñanza de lo que implica cultivar este tipo de relación y cómo este ejemplo será una forma de entender los ejercicios espirituales (noción que se desprenden de Pierre Hadot y las producciones de la última etapa de Michel Foucault) de cara a una formación para la vida buena, puesto que la amistad es formativa desde un punto de vista ético porque tiene que ver con la respuesta a la pregunta de ¿cómo vivir? Y sabemos que esto era lo que le interesaba a Montaigne, el valor educativo y ético-práctico de la filosofía. La filosofía es una forma de vida que nos ayuda a ser mejores (p. 28).

En este artículo no solo se aprecia la amistad de Montaigne con La Boétie, sino que se establece aquello que hace a la amistad y la diferencia con otro tipo de amor, al enfatizar en qué se nutre y destacar aspectos espirituales, de purificación con esa vivencia, puesto que como señala Díaz Genis «la amistad puede dar placer y puede tener utilidad, pero no se busca por eso, pues es tal, porque *tiene valor por sí misma...*» (p. 30). Esto sin duda enaltece los aspectos afectivos que se desprenden de la consideración de amistad que maneja Montaigne, se entiende que se puede ser amigos porque se mantiene la importancia de cada uno en esa amistad que se va viviendo; es suma, «hay una implicación afectiva, un modo de vida que conmueve, una experiencia que acontece, completa, y que por cierto, implica singularidad...» (p. 31). No cabe duda de que en este sentido, la libertad es lo que embandera la causa de la amistad. Este punto puede nutrirse con el último apartado que presenta la autora, denominado «La amistad de la mano de Aristóteles».

El punto «Los atractivos de la tiranía y los lazos de la servidumbre» acentúa la importancia de poder diferenciar cuáles son aquellas cuestiones que pueden darse por la costumbre y cuáles por la educación y lo relevante de este punto es ver cómo puede esta ser apreciada desde lo que nos hace siervos o sabios y esta última marca el énfasis en darnos cuenta que «nos hace libres, que nos permite mirar para todos lados y aprender de la memoria, para construir realidades diferentes» (p. 34). Desde este punto se intenta

pronunciar qué pretende impedir o pensar cada tipo de educación.

Más adelante se asientan las nociones de libertad, que se debe entender en el contexto que manejan Montaigne y La Boétie, que pronuncia Díaz Genis para especificar que «cualquier libertad que se digne llamarse a sí misma libre en un sentido positivo, debe ***implicar una ausencia de dominación***» (p. 36), algo que tendrá que ver con el pensamiento, los sentidos y la imaginación. Este punto resulta muy interesante porque, al igual que todo el artículo, dialoga con la actualidad, para evidenciar nociones de la antigüedad.

En el apartado sobre la «Educación para la libertad de Michel Montaigne» se muestra que el saber más importante es «escucharse, conocerse, cultivarse a sí mismo» (p. 39), lo que derivará en la importancia por la ética en este autor, dado que «es la que dicta la forma de vivir, la que nos da sabiduría, la que consigue tranquilizar el alma, o simplemente, [...] afirma la alegría por el hecho de vivir» (p. 40).

Y desde aquí entonces, aprender a fortalecer aquellos aspectos que pueden nutrir no solo lo físico, sino también el alma y no olvidar que «también se debe aprender de la experiencia, aprender a pensar con ella, a partir de ella o en contra de ella» (p. 42).

Este primer capítulo del libro nos ha mostrado que la filosofía en Montaigne es una apuesta por la formación humana y nos ha marcado que este autor en sus ensayos ha mostrado su amor a «la vida, la serenidad...» (p. 43); y también nos ha indicado lo que debiera ser importante para todo aquel que se dedique a la escritura, pues deberá entender que siempre que se produce algo, y esto debe ser un estudio sobre sí mismo, más que cualquier otro tema (p. 39), y la filosofía una aliada desde la niñez, puesto que ayudará a cada uno a pintarse a sí mismo (p. 41).

El segundo artículo, presentado por Diogo Norberto Mesti, lleva por título «Fortis imaginatio: Montaigne entre Sócrates e o estoicismo» (pp. 47-80). Aquí será importante detenerse a pensar cuál es el papel de la imaginación que desempeña este lazo entre Montaigne y los antiguos, para intentar encontrar las ligaduras con Sócrates y los estoicos (p. 47). Y una cuestión central en esto es intentar percibir las dos tradiciones en filosofía de la educación que pueden ser opuestas, «a partir do papel atribuído para a imaginação na educação da juventude, uma mais ligada à retórica e à tópica e outra mais ligada à crítica e à análise» (p. 47).

El autor nos introduce en la imaginación a través de la figura de Sócrates y observar esa tesis que se le adjudica, tan conocida por muchos, que reza: «Solo sé que no sé nada». La imaginación aquí supera esa posibilidad de contradicción a la que nos encierra la tesis, si nos quedamos con la literalidad. La posibilidad de imaginar el valor de esta tesis, nos introduce en el reconocimiento y la diferenciación de Sócrates con los sofistas. Mesti intenta hacer una breve aproximación a esa cuestión de la imaginación con pasajes que pueden ser ilustrados desde la República, el Fedón, Menón «mostrando uma grande intertextualidade e a possibilidades de pensar nessas imagens a partir de níveis não estáticos, mas dinâmicos e que se sobreprotejam» (p. 51).

Al pasar por la apreciación de diferentes términos sobre lo que puede significar la importancia de las imágenes en Sócrates, el autor explicita el valor dialógico de esto como una recurrencia que evidencia la búsqueda de la verdad.

Sobre el estoicismo y el papel en la imaginación, que se presenta de la mano de Watson, se entiende preciso marcar que

as *phantasiai* também desempenham um papel importante no pensamento estoico, sendo essenciais ao desenvolvimento da linguagem, mas não sendo um atributo unicamente humano, pois os animais também possuem fantasia, ainda que marcada pela irracionalidade. Além disso, as *phantasiai* são formadas pela sensação ou pela ausência de sensação (p. 55).

La teoría de la imaginación, que irá a darse en este contexto, difiere del pensamiento platónico, pues los estoicos defienden algunos tipos de imágenes que son generadas por la propia alma (pp. 56-57).

Al salir de la introducción y del contexto del pensamiento antiguo, se abordan ideas sobre Montaigne, para mostrar que «existe uma pluralidade de posições sobre a imaginação em função do contexto argumentativo em jogo e que são herdadas dessas posições gerais socráticas e estoicas» (p. 57).

En este punto, Mesti nos arroja la conclusión de que, en Montaigne, «o exercício livre da fantasia é o principal motor não só de sua escrita, mas também de suas reflexões...» (pp. 57-58); e indica que en sus ensayos, en el capítulo «Aprender a morir», este muestra la cuestión de la imaginación, para poner el énfasis en que este ejercicio conduciría a la ausencia de temor, al vivir bajo las posibilidades de una costumbre, para

controlar el miedo y permitir que así que se obtenga la vida buena, entendiendo que «ele quer nos conduzir à pergunta sobre nós mesmos e sobre como aplicamos os saberes que vamos aderindo ao longo da vida» (p. 63).

Hay una dedicación a la forma en la que se observa Montaigne a sí mismo, como un ejercicio que este hace con relación con la imaginación, al observar que no siempre podrá encontrar para sí justificaciones racionales y lo paradójico aquí, según Birchal — citada por Mesti—, es que «ele se propõe pintar um eu que não pode ser pintado, porque está diluído nas múltiplas perspectivas do caleidoscópio do passado e dos momentos de sua vida» (p. 65). Mesti concordará al indicar que es una pintura sin fin, que se crea en el acto mismo de pintar y que se da en la centralidad de la imaginación; en suma, hablamos entonces de un modo de escritura que muestra un carácter provisorio que pinta particularidades y universalidades de la condición humana, trascendiéndola y posicionándose en una formación humana.

La educación tiene una importancia clave en lo que escribe Mesti, al poner el énfasis en algo que nos puede llevar a conversar con la actualidad, debido al destaque de esa idea de «quem sabe melhor e não quem sabe mais» (p. 66). En sus ensayos, nos indica que la concepción pedagógica de Platón aparece «entera allí» (p. 67), para destacar luego las cualidades del alma y plasmar la importancia de los principios que surgen del educando, más que de los maestros; aquí, el papel de la imaginación es el eje que muestra el giro de la reflexión alrededor de la humanidad en cuanto tal, más que del individuo en sí.

Mesti nos ha mostrado un puente entre el pasado y la actualidad, para recobrar la importancia de estas enseñanzas que dicen mucho para nuestra cotidianeidad, con un centro que evidencia la posibilidad de vivir una vida buena, al reconocer que la filosofía no enseña, para Montaigne, un contenido específico, sino que nos enseña a morir y a vivir bien (p. 66). Y la imaginación, en su modo de vida y de enseñanzas.

El artículo de Nadja Hermann, denominado «Montaigne e Sêneca: a arte de viver» (pp. 107-121), nos introduce en el reconocimiento de la época, con sus abrumadoras pluralidades intelectuales y desde ahí plantea su objetivo de estudio, que no es otro que mantener la atención sobre aquello a lo que Montaigne da lúcida visibilidad frente a las transformaciones catalizadas por la ambivalencia de la época: la vida como

movimiento, uno que es irregular, desigual y de múltiples formas. A partir de esto,

ele avalia se são verdadeiras ou falsas as teorias herdadas sobre a maneira de viver e questiona se tais teorias têm força mobilizadora para oferecer orientações diante das instabilidades da vida, explorando várias respostas, tornando-se cético a qualquer ideal de certeza, ou fundamentação última (p. 108)

posicionándose él mismo como el tema de sus libros, reconociéndose a sí como objetivo de análisis; lo que Green expresa, según Hermann, que «reside precisamente na disposição de subverter suas próprias certezas, e em seus esforços para realizar e representar esta nova forma de pensar na linguagem» (p. 108). Lo que aquí se instala como idea principal entonces es que el modo de ver la vida es el modo de escribir, para hacer de su filosofía un ensayo de vida, o de los modos de vivir.

El segundo apartado del artículo, que la autora ha denominado «Filosofía como arte de viver ou como maneira de viver», mantiene el tenor de lo que se considera filosofía como arte de vivir, una que debe ser aplicada en cada momento. Esto sería introducirse en una elección existencial, de cara a la posibilidad de mirarse y transformarse a sí mismo. La base de este punto radica en la lectura de las «Cartas a Lucilio» y nutrirse al observar esa forma de «terapia da alma e de preparo formativo na formação da virtude» (p. 111), una manera de observar la relación amorosa con la filosofía.

El apartado que se titula «Sêneca e Montaigne: influência, afastamento, vestígios» sigue la línea de lo que hemos presentado anteriormente, es decir, pensar en la filosofía como forma de vida, puesto que Séneca está muy presente en los Ensayos de Montaigne, por medio de aquellos conceptos que lo llevan a un posicionamiento de vida que lo alejan del rigor ético estoico; «assim, Montaigne revela prazer em desfrutar a vida, não aceitando certas abstinências, pois isso lhe permite desfrutar de si mesmo, desviando-se de certa forma de uma ascese moral rigorosa» (p. 115). Lo relevante de este punto es que Montaigne nos ofrece un estilo personal, marcado por un lenguaje espontáneo y casi corpóreo (p. 116), indica Hermann. Es claro entonces que

a influência recebida da filosofia antiga não mantém Montaigne preso ao modelo; ao contrario, leva-o a reinterpretar a relação entre filosofia e o bem viver, para nesse processo, tornar-se um objeto reflexivo de si mesmo, um incansável empreendimento do conhecimento de si... (p. 117).

Presenta Hermann una pregunta clave en su desarrollo: «Há elementos de uma filosofia como arte de viver em Montaigne?» (p. 118). Y su respuesta oscila entre el sí y el no. El énfasis se colocará en la siguiente afirmación: «O princípio da filosofia de viver da antiguidade que prescreve seguir a natureza (sequi naturam), “entregar-se simplesmente à natureza” (III, 13, pp. 1073/485), não é negado, mas Montaigne considera a dificuldade em conhecê-la...» (p. 118). Lo que hemos de tener presente aquí entonces es que

as consideráveis similaridades entre Sêneca e Montaigne são filtradas pelo seu modo de apropriação, e, em alguns aspectos, inteiramente revistas, conferindo à filosofia como arte de viver contornos inovadores, pois inventa uma forma de viver que já não se encaminha exatamente pelos mesmos ideais de bem em Sêneca (p. 119).

En este capítulo hemos observado cómo Montaigne puede ser identificado como un sabio solitario, que no sigue un modelo normativo, puesto que «cada homem traz a forma inteira de condição humana» (p. 119).

Andrea Díaz Genis nos ofrece otro capítulo titulado «Diálogos posibles entre Montaigne y Descartes: dos tradiciones sobre formación humana complementarias» (pp. 123-141). Aquí somos introducidos en una manera de pensar la formación humana por medio de estas dos tradiciones que se complementan y que muchas veces han sido consideradas como antagónicas; dos autores modernos nos hacen pensar nuestra herencia cultural como un valor determinante. Busca la autora de este capítulo la reconciliación de esos dos autores, que en nuestra herencia nos han presentado a uno con predominio sobre el otro. Aquí veremos que «estas dos concepciones, habilitarán dos formas diferentes de valorar el conocimiento y su producción y de entender la formación a partir del conocimiento racional o de la experiencia» (p. 124).

El punto central de este artículo expone una idea contundente, a saber, que «la formación de Descartes [...] entenderá que debe matar la formación de Montaigne [...], que se deberá abandonar un sujeto de experiencia para pasar a ser sujeto de ciencia» (p. 124). Y a partir de esta afirmación, la autora expone diferencias entre los planteos de Montaigne y Descartes, como dos modelos cognitivos que si bien pueden verse como opuestos, nos hace observar su complementariedad, puesto que «las dos modalidades pueden usarse para convencer a otros, uno lo hace por medio de argumentos, y el otro

por su verosimilitud en relación con la vida» (p. 124). El acento se colocará en los elementos que no se descartan, más bien «se enlazan con contextos específicos» (p. 126). Introducirnos en el último Foucault es una oportunidad de entender más sobre estos puntos que se muestran como contrapuestos.

Más adelante, la autora nos ofrece la posibilidad de remarcar estos puntos de encuentro por medio del pensamiento de Pascal, donde muestra «como la formación para el cuerpo-espíritu que, sin desconocer la *geometrie*, le da valor a la  *finesse*» (p. 129). Hay una forma de mostrar el orden y el desorden por medio del pensamiento de este autor y de Descartes; y al hacer mención al primero establece que

el desorden en la escritura tiene un orden, es el desorden mismo que marcará el orden propio de la sutileza. Las verdades que son de la sutileza tienen su propio orden, pues no se puede racionalizar el mundo; no todo lo que es, es racional (p. 130).

Más adelante, Díaz Genis nos proporciona el valor de la formación de Montaigne y entiende que «es en sí mismo un experimento pedagógico que posteriormente inspiraron las ideas revolucionarias del Emilio de Rousseau» (p. 130). Ver de cerca la formación de Montaigne es entonces apreciar el valor a las lenguas y a la motivación por el conocimiento en sí, al que se lo introduce desde temprana edad, puesto que no radican estas dedicaciones solo al conocimiento científico, sino para la vida misma, al comprender que lo que recibe ha de ser «un saber en función de la ética, un saber que nos debe fortalecer y hacer mejores», donde la clave está en «obtener un sujeto que de todo se sirve para la formación y no solo de los libros, de todas las circunstancias que ofrece la vida cotidiana» (p. 131).

La formación de Descartes resulta relevante en este capítulo porque nos introducirá en la formación de Montaigne, donde se tocará el punto del lugar de la duda y la certeza. Desde aquí se puede observar que «el método cartesiano sería una respuesta a los Ensayos de Montaigne, incluso podríamos decir que es una respuesta a la crítica que el propio Pascal le hace a Montaigne en sus Conversaciones con De Saci» (p. 134). A su vez, Díaz Genis nos marca que hay una serie de dudas que aparecen a través de Montaigne en el Renacimiento tardío y algunas de esas dudas son: «Quizá el hombre no sea capaz de conocer ni sea el centro del Universo [...], nuestro saber se tambalea, muestra insuficiencia [...] y el saber más importante es el ético» (p. 134). A partir de

esto, algunos autores afirman que hay un refugiarse de Montaigne en el yo, algo que toma de las escuelas helenísticas romanas.

En este punto se pasa a observar «la evidencia» que plantea Descartes y que termina con la duda de Montaigne, es decir, «la duda de Descartes es más radical aún, se habla de la falla generalizada de los sentidos, de la percepción del mundo, de la existencia de un genio maligno que nos engaña» (p. 135); bien es sabido que la duda es la puerta hacia la certeza y la existencia de Dios como posibilidad de garantía. Para Montaigne, sin embargo, el escepticismo será una especie de desafío con el cual se podría aprender a vivir; por lo tanto, «en los Ensayos, la duda es sostenible» (p. 135). Desde aquí, la autora nos permitirá apreciar las diferencias en las cuales Descartes y Montaigne consideran al yo, para poder ver dónde se colocan las preocupaciones de cada uno.

El punto «El valor de la experiencia» es más que importante en este artículo, ya que ahí se expone el valor de la experiencia en la Pedagogía de Montaigne y se llega a la conclusión que «el límite extremo de la experiencia, al que hay que acercarse, es la muerte» (p. 137); este será el aprendizaje más importante al que debemos acercarnos, pues nos conecta con la finitud y esa posibilidad de tener una mejor vida. Por tanto, «según Montaigne, el hombre ha de conocer desde su propia experiencia y no desde la experiencia ajena, si quiere estar formado. [...] Cada experiencia dice lo fundamental que debemos escuchar» (p. 138); sin duda alguna, se presenta la experiencia, en este contexto, como una puerta hacia la transformación.

El capítulo rotulado «Paradigmas formativos na história da humanidade: Montaigne y Rousseau revisitados» (pp. 143-153) ha sido compuesto por Neiva Afonso Olivera, Leticia Maria Passos y Fausto dos Santos; estos autores intentan ver cuáles son esas coincidencias que se dan entre las ideas de los filósofos que aparecen en el título; y se proponen como objetivo hablar «a respeito de história das ideias, de formação humana, de modos de filosofar, e de educação...» (p. 143). Esto nos lleva a mirar nuestros contextos educativos y formativos. El capítulo facilita la lectura por medio de seis tesis, que nos someten en los puntos fundamentales de encuentro entre los filósofos.

La primera tesis muestra cómo los puntos de partida ético-antropológico tienen lugar en una tradición humanística fuerte, al tratar a la filosofía «como uma cultura do humano total, em todas suas dimensões e lateralidades» (p. 144). En este punto, se deja entrever

que ambos autores cultivan la sensibilidad, para pasar por el reconocimiento de sí, y las vivencias de las relaciones humanas, mediadas por aspectos de una ética de verdad.

La segunda tesis marca la autenticidad como concepto filosófico como algo que se puede observar en ambos autores, mostrándose tal como son, como se perciben. Y esto se deduce, puesto que «a escrita de si, da (auto)revelação, sem “máscaras”, tal como se é, consiste em um grandioso elemento motriz para a criação do ser que deseja ser tornar» (p. 145); es decir, osar con mostrarse tal cual se es. Lo que vemos, tanto en los escritos de Montaigne como en los de Rousseau, es una escritura de sí que «apontam para descoberta e para catarse do eu, para a coragem embutida no autoconhecer-se, tal como propunha o “conhece-te a ti mesmo” socrático» (p. 145). Todo lo que aquí se presenta, medida por el contexto de la autenticidad, puede ser el paso a estructurar formas de existencias válidas, que no hagan más que mostrar procesos significativos.

La tercera tesis nos posiciona en el reconocimiento de la contradicción como elemento fundamental para la formación humana; es decir, no se renuncia a la racionalidad para dejar paso a la pasión, ni viceversa, puesto que «a união entre razão e emoção, no seio da época moderna, apesar de soar um tanto contraditória, anuncia a presença da dialética, entendida como um processo que visa ao encontro com sua contrariedade» (p. 146). En este punto, los autores entienden que Montaigne dirige su mirada al constante devenir del sí mismo y Rousseau afirma que la formación humana ocurre a partir de ese ser sensible que se desenvuelve.

La cuarta tesis nos presenta la importancia por el viaje como modo de formación. «As viagens são vistas pelos filósofos como oportunidades de crescimento e de construção de si» (p. 147), en el entendido que el viaje nos saca de nosotros mismos y nos encuentra con la alteridad. Más allá del encanto por el viaje en sí, la clave está en reconocer al sujeto que puede permitirse ser distinto por algunos instantes. Entrar en la belleza del paisaje, en la libertad de los lugares que nos invitan a experiencias de encuentros con nosotros mismos; de eso tratan estos viajes, del despertar de la conciencia filosofante; «Montaigne y Rousseau marcam o potencial formativo conquistado por meio de viagens e reportam o quão determinantes experimentações desse tipo pode proporcionar ao eu a capacidade de (trans)formação, típica da passagem

terrena» (p. 148). Es claro que esta experiencia educativa del viaje parte de la noción de lo intransferible.

La quinta tesis resulta valiosa en relación con los paradigmas de formación, puesto que los autores a los que se hace mención en este artículo, comparten la idea de que las comparaciones pueden implicar prácticas despreciables, corroborando la corrupción humana; «Montaigne e Rousseau concordam que o foco da vida humana, no plano ideal, deveria mirar no desenvolvimento de si [...]. Nisso, a comparação com outros seres humanos, a vaidade e a inveja funcionaram como paradigmas antiformativos, gerando uma (de)formação humana» (p. 149). En cierta medida, esta idea ha de sumarse a lo que plantea Montaigne de que vivir comparándonos con otros causa más perjuicios que beneficios, algo que en Rousseau aparece al destacar el valor de la propia sustancia, como una manera de evitar las comparaciones, lo que se verá enriquecido, en este artículo, con referencias al Emilio.

Y la sexta tesis establece que la educación debe ser el despertar para la filosofía, la literatura, la música y las artes. Tanto Montaigne como Rousseau enunciaban que la transformación, por medio de la educación, permite el reconocimiento de que los libros son «letra viva» de la vida, a lo que podríamos agregar, para la vida. Aquí, entonces, lo que se defiende son aquellos paradigmas de una formación para la autonomía.

Esta aproximación nos trae una mirada al mundo que se llena de posibilidades para una formación, donde lo crítico nos permite comprender nuestra condición.

El artículo de Benedetta Bisol, denominado «A matéria de meu livro: Montaigne e a formação de sí» (pp. 155-177), comienza por establecer las particularidades que se han de entender en las nociones de educación y formación, como dos términos clave que es necesario distinguir para adentrarse en una discusión y una valoración pertinentes acerca de una mirada a la educación actual; tal vez el lugar común de estos términos ha de ser la posibilidad de lo que se muestra como centro de observación, al apelar a la historia descentralizada como resolución de conflictos. Mirar los posicionamientos antagónicos podría ser propicio para entender el sentido más profundo de una formación que aspira a ser un elemento destacado para un mundo mejor.

La mirada a la realidad actual de Brasil, por ejemplo, es una interesante perspectiva de diálogo con Montaigne, lo que permite el reconocimiento de un proceso complejo, pero

que bien pueda posicionarnos en un presente desafiante, para así enfatizar en esas apreciaciones que pueden conducirnos a una reconstrucción conceptual.

El apartado que se menciona como «Para uma história conceitual da formação: formação como *Bildung*» comienza con la importancia de la «*paideia grega e a humanitas latina*» (p. 158). Esto nos enmarca en el reconocimiento de que no existe un único modelo de formación, donde lo estático no es reflejo de los conceptos que se toman para poder entender las diferentes prácticas; esto facilitará apreciar el valor de otras modalidades de teorización y modelos educativos, lo que «permite indicar una perspectiva metodológica de como abordar a questão da formação...» (p. 159). En suma, la clave será proyectar, elaborar y evaluar las prácticas educativas, lo que busca, según las épocas, compatibilizar «com a formação como projeto político-institucional...» (p. 160).

Los autores intentan exponer la relevancia del término *Bildung*, para ver las connotaciones que comprende, sus procesos y sus implicancias, puesto que «ela não se deixa, [...], definir por determinações objetivas: é algo que pertence essencialmente à natureza do ser humano: por um lado, ela é vocação/destinação» (p. 161). Y esto es para poder establecer que cada ser humano realiza su formación desde una perspectiva histórica y política determinada, al buscar un equilibrio como forma de concreción de esta, para encerrar en sí un concepto ambivalente, según algunas literaturas que aquí se exponen.

En el apartado «Montaigne e a formação. Pistas de leitura» aparece la importancia de algunos términos que se muestran en los Ensayos, para observar así el énfasis del autor y llegar a la comprensión del papel de la educación, a partir de ejemplos extraídos de la lectura de los antiguos, sin postular un ideal de esta. Y se entiende, en este contexto, que «formação significa, em outras palavras, reconhecer a deferença entre um saber construído de forma livre e autônoma em um saber feito por preferências assumidas aleatoriamente» (p. 166). Pero se ha de destacar que, en Montaigne, es central el pensamiento «de um viver, e de um retrato desse viver na escrita» (p. 167).

En este apartado, se posiciona una mirada que enaltece la formación como el antídoto de un conocimiento doctrinario y para destacar la figura del docente, se entiende que los métodos que no despiertan la voluntad de aprender terminan por empobrecer el

incentivo a la dedicación; la filosofía ha de ser presentada como accesible para los niños, y, bien podríamos decir aquí, para los estudiantes en general.

Para concluir, se presentan algunas afirmaciones que el lector podrá ver que se desprenden de estas páginas y que de modo permanente nos llevan a una confrontación con la actualidad:

A formação nunca serve instrumentalmente à mera resolução de conflitos. [...]. Formação nunca coincide plenamente com «educação». [...], formação nunca é também apenas iniciativa aleatória ou arbitrária de uma singularidade [...]. Formação autêntica se daria, de acordo com essas posições, recuperando o antigo ideal de formação (pp. 172-173).

Otro artículo que se presenta en esta producción es «Nietzsche-sobre o martírio da coerência», de Lúcia Schneider Hardt (pp.179-200). Desde esta producción, hay una mirada al campo de la filosofía y de la educación con relación al quehacer cotidiano y la trayectoria de la formación humana para así poder capturar una dimensión estética como resultado de las investigaciones.

«Vivemos so o desígnio da coerência; a pesar de jamais encontrá-la, vivemos como se fosse realizá-la plenamente. Deparamo-nos com isso em todo lugar: na política, na educação, em nós mesmos» (p. 180). Estas son las líneas del primer apartado al que nos enfrenta la autora, para prometer, a partir de esto, conversar con Montaigne, Nietzsche y Bernhard. Desde aquí se llegará a la idea de martirio, sin adherir a una irracionalidad como forma de habitar el mundo sin responsabilidades; y hemos de reconocer que «somos um aglomerado de sentimentos, por vezes temos coragem, mas também por vezes somos incapazes de controlar os sentimentos como o medo e a vergonha. Somos também o impublicável» (p. 180).

El ensayo de Montaigne, que se toma como punto de partida, muestra que es «difícil encontrar em toda Antiguidade uma dúzia de homens que tenham orientado sua vida em obediência a determinado princípios, o que é o fim principal da sabedoria» (pp. 180-181). Esto nos lleva a reconocer que «flutuamos, às vezes vagarosamente, às vezes com violência, e o também nos conduz» (p. 181), lo que nos lleva a defender con énfasis algunos principios, que no siempre resultan en juicios específicos y descifrables; en virtud de que dudamos en tomar partido, no decidimos nada con libertad, de forma absoluta y coherente.

Nos proporciona Schneider una idea sobre Montaigne que bien podemos tomar para tiempos actuales y que, para mantener la simpleza de comprensión, guarda una rica recomendación: no juzgar a los otros por los actos exteriores, dado que deberíamos ahondar en aquello que marcamos, en los afectos y sentimientos; desde aquí hemos de reconocer que nos enfrentamos a nuestra incapacidad de «medirnos» y que «não temos parâmetros e instrumentos para mensurar nossa subjetividade, bem como a dos outros» (p. 184), lo que nos deja como conclusión que nuestra interioridad no es fija ni coherente, ya que «quem se examina de perto raramente se vê duas vezes no mesmo estado» (p. 185). Desde aquí hemos de embarcarnos en un desafío clave: distinguir.

El apartado «A razão e os conceitos múmias» nos abre un diálogo entre Nietzsche y Montaigne, algo que ha de ser una clave frente a lo que se ha planteado con anterioridad, como los conceptos universales, duraderos son «a última fumaça de uma realidade que se evapora» (p. 186). Desde este punto, entonces se presentan cuatro tesis de Nietzsche, que ayudarán a delimitar la distinción de la cual se hablaba antes y que arriba en una forma de amar al mundo tal cual es.

Este apartado, rico en ideas sobre el egoísmo y las distinciones sobre moralidad, el espíritu libre, nos hace partícipes de una afirmación de Nietzsche en relación con Montaigne: «Encontra-se outra vez com o gosto dos antigos, que está muito acima do gosto de sua época, “contêm mais pensamentos reais do que todos os livros dos filósofos alemães reunidos» (p. 190).

El punto central aquí y que guarda relación con el título es que «o martírio existe sempre que enclausuramos o pensamento em totalidades fechadas e coesas, aptas a suportar o peso do incontestável» (p. 191), lo que nos dará facultades para valorar la idea de que es necesario aprender a ver más allá de nosotros.

Los filósofos presentados en este artículo «têm em comum o exercício da crítica, que se concretiza enfrentando as tradições filosóficas e morais, a forma de viver, tradições familiares e políticas» (p. 197), revelándose en sus pensamientos, sus vidas mismas. Muestran una lucha sobre una determinada moralidad, que pretende mostrarse como coherente. Para ellos, «parece que foi preciso aniquilar um tipo de moral para libertar a vida. Ser capturado pela moral implica submeter-se ao martírio da coerência...» (p. 198).

Rosana Silva de Moura nos trae «A finitude incontornável: ensaiando com Montaigne e Heidegger» (pp. 201-219). Aquí, la forma en la que nos adentramos en la finitud del ser marca un posicionamiento sobre la formación, lo que estructura «uma experiência formativa desse tipo é da ordem das singularização porque pede uma solidão, um modo de ser que não possui afinidade institucional, por conta do caminho solitário, mas que, ainda assim, é mundo» (p. 203) y desafía a la filosofía de la educación para mantenerse atenta y en escucha, preservándose dentro del juego temporal. Y «desde uma perspectiva hermenêutica, toda elaboração de algo precisa levar consigo e mostrar, em alguma medida, a compreensão do seu lugar» (p. 205). Por lo tanto, el tema de la finitud son modos de ser a partir del tiempo. Pero se tratamos da formação humana pelo ângulo da finitude, Montaigne y Heidegger nos dizem mais, dada uma possibilidade interpretativa ontológica, explícita neste, mas ausente naquele» (p. 205).

En este artículo, nos orientamos a observar una formación que proyecta un ideal pedagógico-formativo, con fuerte acento humanístico; algo que la autora pondrá en sintonía frente al pensamiento de Gadamer y Montaigne, en su apartado «Ritmo, tempo e (de)cadência do mundo no hoje». Aquí, también hay un detenimiento en el lenguaje, como una evidencia de esa finitud que se intenta mostrar.

«Volátil e fugaz, passageira. Prosaica e profana. Perene, na obra» (p. 210). De esta misma manera se puede observar el ensayo, que cuenta con «uma compreensão do modo de estar no mundo que é abandono e acolhimento; estranheza e familiaridade» (p. 210). Tal vez esto sea una especie de ubicarnos en la interpretación misma del lenguaje y que nos orienta a entender el sentido de la finitud, por medio de una relación entre vida y muerte, para reconocer que «somos seres finitos per si e não há fuga desse destino. Nesse sentido, trata-se de uma finitude incontornável. [...] somos esse destino» (p. 210).

Es claro que esta idea de la finitud nos lleva a la apreciación sobre las nociones de la muerte y es por esto que podemos comprender que «o filosofar de Montaigne está imerso em uma orientação destituída do carácter resolutivo de qualquer coisa que diga respeito ao humano» (p. 212). Comprender el tema de la muerte es un gesto distintivo de lo humano, afirma Silva.

Heidegger será una pieza fundamental en estas líneas que buscan comprender el

«fenómeno de la muerte», como una ontología de la finitud; es decir, «la muerte es la posibilidad de la imposibilidad de la existencia, del “no ser” absoluto del “ser ahí”» (p. 214), mostrándonos la estructura de un mundo desde donde esto se pronuncia y se establece como escenario formativo; lo que significa, «assim como morte e mundo, formação humana implica a compreensão de uma presença desde sempre de uma não totalidade, que se torna determinante» (p. 215).

Este artículo nos ha mostrado que el ensayo es una forma de extender la frontera del sentido, para expandir sus formas y presuponer la comprensión del mundo; y Montaigne nos ha enseñado, junto con la autora, la potencia infinita de la finitud del ensayo (p. 216).

El artículo de Gláucia Figueiredo y Lucía Falero, titulado «Deleuze-Montaigne: por una defensa de la plástica pedagógica en educación» (pp. 221-236), comienza con una afirmación que resulta muy interesante de destacar y que al hacer referencia a Montaigne establecen que «sus ideas y su acción no se amoldaron a los esquemas hegemónicos de aquel momento». Y agregan que «aprender es un tema que lo llama en el que insiste constantemente» (p. 221). Esto podrá ser relacionado con el pensamiento de Deleuze, para entender la noción que desarrolla sobre «un aprender libre de fases y competencias construidas por el campo de la psicología» (p. 221). Desde aquí y salvando las distancias temporales, nos adentramos —según las autoras— en una nueva configuración pedagógica.

Hay una introducción a la consideración del término identidad, que viene de la mano de los antiguos, para lograr entender aspectos de la filosofía de la representación, lo que nos permitirá encontrar «cambios importantes en las formas de comprender el mundo, la naturaleza, la existencia» (p. 223), y, a partir de esto, se podría entender que «la operación de la representación reduce la diferencia porque reconoce solamente una parte menor de esta que es la diferencia entre los cuerpos, o sea, las particularidades» (p. 223). Observar desde aquí la filosofía de la diferencia, de la mano de Deleuze, sería introducirnos en «la “voz” común a todos los seres que dice no a la identidad y afirma el devenir» (p. 224); entonces, se habrá de observar que el autor mencionado no está en contra de la identidad, lo que nos pondrá a considerar nociones sobre diferencia, repetición y generalidad.

Al mirar un mejor acercamiento a Montaigne, desde lo que se menciona con anterioridad, «el punto de encuentro de las dos filosofías está en el mecanismo de aprender, en cómo se aprende» (p. 224); eso será una excusa perfecta para que las autoras nos posicionen en un ensayo clave para entender el pensamiento de Montaigne: «De la educación de los hijos», entre otros. Aquí se busca mostrar cómo el autor señala el desempeño del entendimiento y la razón, siendo estos clave para el aprendizaje y la sensibilidad, para visibilizar «cómo el discípulo se vincula a los insumos y, por ende, cómo el docente promueve dicho relacionamiento, suscitando apertura, curiosidad e incluso el reconocimiento de la propia ignorancia» (p. 226), lo que deja claro el posicionamiento del aprendizaje, alejado de la acumulación y la reproducción.

En el apartado «Experiencia y aprendizaje» nos embarcamos en la noción de aprendizaje de Deleuze, quien establece que «aprender es un acto subjetivo operado y animado por el problema» (p. 227), lo que nos lleva a aceptar la idea de que aprender «es un espacio intermedio entre el no-saber y el saber, es efectivamente un pasaje vivo entre uno y otro» (p. 227). Esto visibiliza la idea de «estar inmerso en la experiencia para aprender», lo cual nos lleva a apreciar que «se aprende haciendo» (p. 229).

Más adelante nos encontramos con una idea que es clave para entender lo que se viene presentando, y es que «la preocupación de Deleuze por querer hacer que las propias condiciones de la experiencia en general devengan en condiciones de experiencia real» (p. 231), si hacer que el autor destaque el arte de la experienciación, para focalizar “el ser de lo sensible”, en lugar de obtener, de forma única, el efecto de la representación (p. 232).

Este artículo nos ha ubicado, entre otras cosas, en la manera de «aprender a pensar y de ahí pensar el acto de aprender como un problema singularmente pedagógico» (pp. 232-233), donde se han de conjugar las «formas y las fuerzas del aprender» (p. 233), lo que establece la importancia del descubrimiento del sí mismo, en este camino, para saber que se defiende la educación, desde la perspectiva de Montaigne, entendiéndola como «un objeto que se debe visitar constantemente, no es algo cristalizado/estático, lo que puede parecer obvio a todos aquellos que trabajamos con ella como un oficio» (p. 234). Lo que se defiende en estas líneas es que «el conocimiento es movimiento, es vida, no necesariamente contenido» (p. 234).

Ivan Maia de Mello, con su artículo «Montaigne, Oswald de Andrade e a antropofagia» (pp. 237-251), nos introduce en una breve historia que marca el sentido de su presentación; de esta manera podemos observar escenas antropofgicas en el contexto de Montaigne, para cuestionar que «se os europeus supostamente civilizados não seriam mais bárbaros que os “selvagens canibais” [...] uma vez que estes o impressionaram espiritualmente pelas virtudes apresentadas» (p. 238).

La primera afirmación de Montaigne con la que nos encontramos ubica con precisión su perspectiva comprensiva o considerada, por decirlo de alguna manera, puesto que afirma: «Não vejo nada de brbaro ou salvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra» (p. 238). Esto nos coloca en lo que el autor considera salvaje, es decir, aquellos pueblos que se desenvuelven de modo natural, en oposición a los pueblos europeos. Y esto lo lleva a observar otro punto importante: ve el exceso de la intervención humana en el curso natural de los acontecimientos y que se pueden relacionar a la producción de la vida en sociedad, «como algo que pode perverter o processo como  gerada uma forma social de existència...» (p. 238).

La felicidad que se desprende de la «simplicidad natural elevada» de los pueblos nativos es valorada en Montaigne, al apreciar la vivencia del ocio y el respeto a todos los miembros del grupo, además de no estar inmersos en cuestiones comerciales, jerarquías políticas y discrepancias de riquezas, etc.; es decir, se observan ciertas virtudes que representan a todos. Tal vez el contrapunto que se observa puede girar alrededor de la agresividad y la cordialidad, y desde aquí Montaigne expresa que «podemos, portanto, qualificar esses povos como bárbaros, em dando apenas ouvidos  inteligncia, mas nunca se os compararmos a ns mesmos, que os excedemos em toda sorte de barbaridades» (p. 240).

Montaigne ve en los pueblos nativos una tica vigorosa, consistente y menos bárbara que los europeos, puesto que gestos como el coraje contra los enemigos y la gentileza que muestran con las mujeres son una evidencia de virtudes. Y la antropofagia es interpretada por el autor como un ritual de venganza y no una forma de alimentación.

Mientras se lee el apartado que se denomina «Antropofagia de Oswald de Andrade», observamos que «constitui-se como um movimento contra a desumanizan de seres e

povos oprimidos, assujeitados, subalternizados, em defesa de outras humanidades possíveis, mais integradas com a biosfera, tal como vivem os povos originários, ligados intimamente à terra» (p. 242); esta idea es la que se puede desprender de la filosofía antropofágica de Andrade.

Oswald de Andrade establece que la «cultura antropofágica descrita por Montaigne sería, [...], o que abriria as portas de uma nova idade do ócio, a reapropriação do ócio por meio da apropriação dos meios técnicos para liberação dos trabalhadores em favor do gozo do ócio» (p. 245). Es claro entonces que el ocio ha de ser el principal tabú que debería ser transmutado en tótem.

Este punto tiene un encuentro relacional a la mirada de la historia de la colonización portuguesa con la religiosidad jesuítica, que manifiesta «a primeira luta titânica, no mundo moderno, entre o ócio e o negócio» (p. 246). Y, nos enfrente a la siguiente pregunta: ¿qué utopías puede entender un pueblo con ideas que nos son propias, puesto que cada una de ellas devela una forma de vida? Esto ha de someternos a una revisión histórica crítica de nuestros orígenes, apropiándonos de nuestros saberes ancestrales y lleva a observar lo nuevo no como una amenaza, sino como una comprensión de una forma de ser en el mundo.

Y el artículo denominado «Pensar el ensayo como proyecto vital. Un estudio en Montaigne», de Gabriela Ferreira Olaso (pp. 253-268), comparte con nosotros «Un ensayo decolonial sobre civilización y barbarie y sus efectos en la educación», llevándonos a ver la confrontación que realiza Montaigne, en forma pionera, sobre «algunos discursos etnocéntricos que se difundirán como percepción de la alteridad...» (p. 253).

Se presenta como recurso fundamental, en este escrito, la noción de salvajismo a la que nos enfrenta Montaigne. Desde aquí observamos la civilización moderna, «que guarda relación con la construcción de la modernidad, de un sujeto moderno y europeo antes que con la percepción del otro, sean los nuevos hombres, pueblos y mundos los que se enfrentan desde 1492» (p. 254).

Nos encontramos con un ensayista que nos posiciona a «repensar la noción de experiencia y de conocimiento, así como reflexionar sobre cómo se produce un pensamiento y una sabiduría sobre la vida» (p. 254). Si bien esta noción es corriente en

este libro, aquí se sostiene una idea de experiencia que jerarquiza cierta racionalidad, «efectuando una oposición antagónica y excluyente entre salvajismo y la barbarie, ante lo propio y civilizado» (p. 254). Y nos hace entender que, «cuando el autor se estudia a sí mismo y se ensaya, se posiciona como otro de sí; luego, coloca su pensamiento como uno entre otros» (p. 255), lo que guardará una rigurosa relación con el cuerpo y con la naturaleza que se logra vivenciar.

En el apartado «Un saber de experiencia», al hacer mención a cuestiones históricas, se reconoce que «el proceso de conocimiento se transforma al punto que se pierde una tradición de formación humana que Montaigne revivificó sobre el conocimiento de sí a partir del análisis de la propia vida y de los acontecimientos cercanos» (p. 255), asumiéndose que la experiencia humana cuenta con características singulares, irrepetibles e irreversibles con relación al aprendizaje, enmarcándose este aspecto en cuestiones de acontecimientos y no de actos empíricos externos, afirma Ferreira. Esta línea de pensamiento se establece con el fin de que «se ubique en la operación de quitar lo salvaje de un sujeto civilizado» (p. 258).

Estas líneas presentadas nos permitirán observar la postura que maneja la autora en relación con su estudio decolonial sobre la civilización y la barbarie, para manifestar que «se trata de un conocimiento que transforma al individuo que lo procura pues lo modifica tanto en el proceso de búsqueda como luego, cuando se comprende y se incluye dentro de otros aprendizajes y conocimientos que constituyen a cada uno» (p. 259).

Adentrarnos en este planteo es reconocer que «“el pensador se hace entonces escenario de la experiencia del pensar” y se ocupará entonces “de su relación con lo que la cultura le destina como saber”» (p. 261).

Hemos visto que para dialogar sobre la formación humana, en el contexto de Montaigne, es necesario asumirse en una «autoinvestigación exacta y sincera», al producir un cambio en el sujeto, y entonces este «se modifica ya que el aprendizaje genera sabiduría e identidad, pues el saber humano humaniza» (p. 266).

Todos los artículos que componen este producto final sincronizan sus intereses permitiéndonos problematizar aspectos de la actualidad y en diálogos con filósofos que nos llevan a apreciar de forma significativa el pensamiento de Montaigne. Es una

producción académica rica, confrontativa con la actualidad y develadora de aspectos que pretenden sostenerse en nuestros pensamientos pedagógicos, con la referencia de una formación humana anclada en el conocimiento de sí. Esto nos ha embarcado en la idea de que «escrever um livro sobre a formação é também ser formado pela própria escrita ensaística na medida em que tematizar a vida é tentar encontrar os elos da formação humana no meio dos valores, das descrições, das experiências» (p. 66).