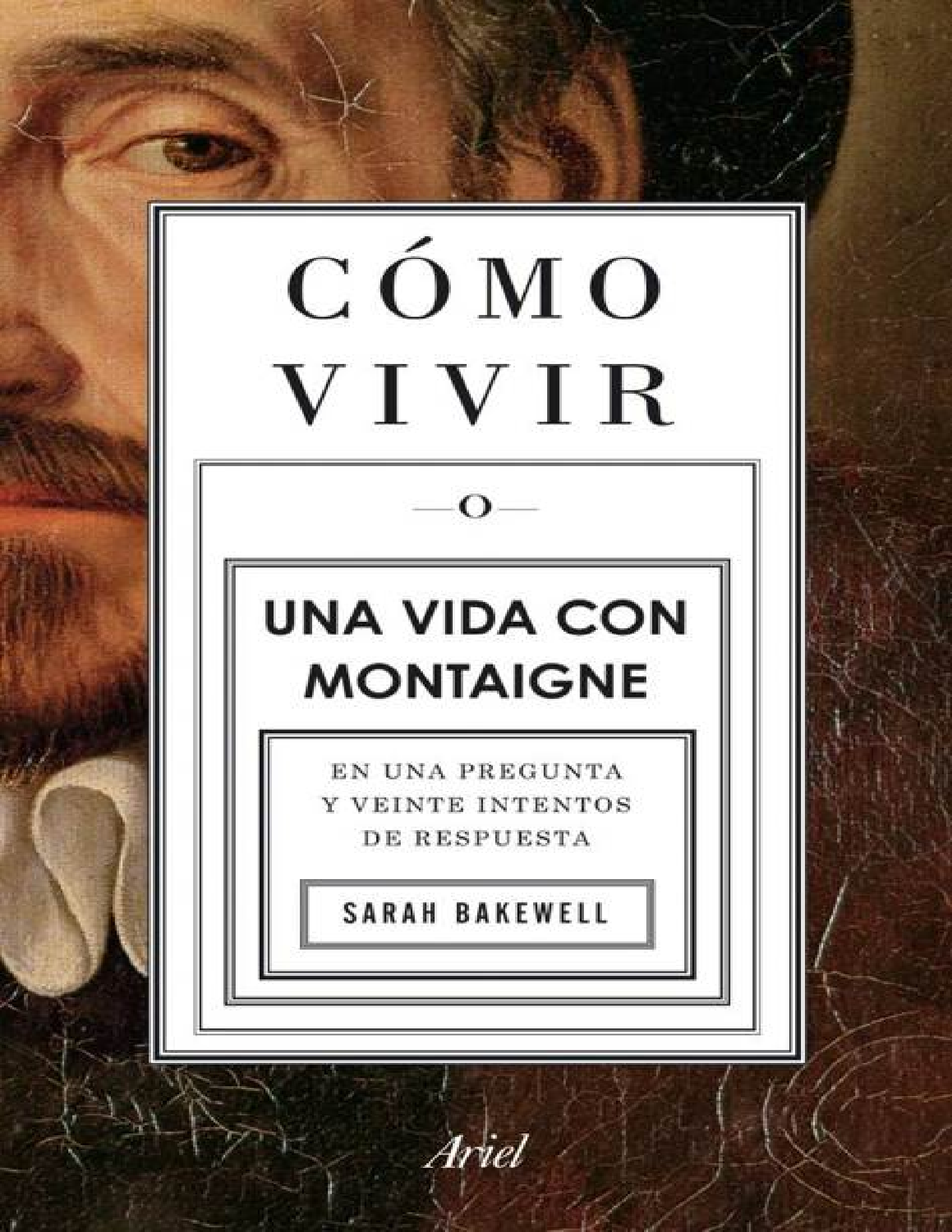




CÓMO VIVIR

—O—

UNA VIDA CON MONTAIGNE

EN UNA PREGUNTA
Y VEINTE INTENTOS
DE RESPUESTA

SARAH BAKEWELL

Ariel



CÓMO VIVIR

—O—

UNA VIDA CON MONTAIGNE

EN UNA PREGUNTA
Y VEINTE INTENTOS
DE RESPUESTA

SARAH BAKEWELL

Ariel

Índice

[Portada](#)

[Dedicatoria](#)

[Pregunta: ¿Cómo vivir? Una vida con Montaigne en una pregunta y veinte intentos de respuesta](#)

[1. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: No te preocupes por la muerte](#)

[2. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Presta atención](#)

[3. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Nace](#)

[4. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Lee mucho, olvida gran parte de lo que has leído y sé lento de entendederas](#)

[5. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Sobrevive al amor y a la pérdida](#)

[6. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Usa pequeños trucos](#)

[7. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Cuestionatelo todo](#)

[8. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Ten una habitación privada en la trastienda](#)

[9. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Sé sociable, convive con los demás](#)

[10. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Despierta del sueño de la costumbre](#)

[11. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Vive con moderación](#)

[12. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Conserva tu humanidad](#)

[13. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Haz algo que nadie haya hecho antes](#)

[14. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Ve mundo](#)

[15. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Haz bien tu trabajo, pero no demasiado bien](#)

[16. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Filsofa sólo por accidente](#)

[17. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Reflexiona sobre todo, no lamentos nada](#)

[18. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Abandona el control](#)

[19. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Sé ordinario e imperfecto](#)

[20. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Deja que la vida sea su propia respuesta](#)

[Cronología](#)

[Agradecimientos](#)

[Nota de la traductora](#)

[Fuentes](#)

[Notas](#)

[Créditos](#)

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Próximos lanzamientos

Clubs de lectura con autores

Concursos y promociones

Áreas temáticas

Presentaciones de libros

Noticias destacadas

PlanetadeLibros.com

**Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:**



Para Simo

Pregunta: ¿Cómo vivir?

UNA VIDA CON MONTAIGNE EN UNA PREGUNTA Y VEINTE INTENTOS DE RESPUESTA

El siglo XXI está lleno de gente que está llena de sí misma. En una pesca de media hora en el océano de *blogs, twits, tubes, spaces, faces, webs* y *pods* sacamos a miles de individuos fascinados por sus propias personalidades y gritando en busca de atención. Todos dan vueltas sobre sí mismos: escriben diarios, chatean y descargan fotografías de todo lo que hacen. Desinhibidos y extrovertidos, miran también hacia su interior como nunca se había hecho. Los blogueros y *networkers* ahondan en su propia experiencia privada, y al mismo tiempo se comunican con sus semejantes humanos en un festival del «yo» compartido.

Algunos optimistas han intentado convertir esta reunión global de mentes en base para un nuevo enfoque de las relaciones internacionales. El historiador Theodore Zeldin ha fundado una página llamada «La Musa de Oxford»,¹ que anima a la gente a redactar breves autorretratos, describiendo su vida cotidiana y las cosas que han aprendido. Los publican para que otras personas los lean y respondan. Para Zeldin, la autorrevelación compartida es la mejor manera de desarrollar confianza y cooperación en todo el planeta, reemplazando los estereotipos nacionales con gente real. La gran aventura de nuestra época, dice, es «descubrir quién vive en este mundo, individuo por individuo». La «Musa de Oxford», por tanto, está llena de textos personales o entrevistas con títulos como:

Por qué una rusa culta trabaja como limpiadora en Oxford.

Por qué ser peluquero satisface la necesidad de perfección.

Cómo escribiendo un autorretrato se demuestra que no eres quien pensabas que eras.

Qué puedes descubrir si no bebes o no bailas.

Qué añade una persona al escribir sobre sí misma a lo que dice en una conversación.

Cómo tener éxito y ser perezoso al mismo tiempo.

Cómo expresa su amabilidad un jefe.

Al describir lo que les hace distintos de «todos» los demás, los participantes revelan lo que comparten con «todos» los demás: la experiencia de ser humano.

Esa idea, escribir sobre sí mismo para crear un espejo en el que otras personas puedan reconocer su propia humanidad, no ha existido siempre. Se tuvo que inventar. Y, a diferencia de otras muchas invenciones culturales, podemos seguir su rastro hasta tropezar con una sola persona: Michel Eyquem de Montaigne; noble, funcionario del gobierno y viticultor que vivió en la zona del Périgord, al sudoeste de Francia, de 1533 a 1592.



F. Quesnel, *Montaigne*, c. 1588. Fotografía copia de un dibujo a lápiz de una colección privada. Bibliothèque des Arts Décoratifs, París/Archives Charmet/The Bridgeman Art Library. Es el retrato más auténtico de Montaigne que se conoce.

Montaigne creó la idea simplemente haciéndolo. A diferencia de la mayoría de los memorialistas de su época, no escribía para que quedase constancia de sus grandes hazañas y logros. Tampoco escribió un relato como testigo presencial de acontecimientos históricos, aunque podría haberlo hecho: vivió una guerra religiosa civil que casi destruyó su país a lo largo de las décadas que pasó incubando y escribiendo su libro. Miembro de una generación despojada del esperanzado idealismo que disfrutaron los contemporáneos de su padre, soportó los sufrimientos públicos centrando su atención en la vida privada. Sobrellevaba el desorden, supervisaba su propiedad, atendía casos en los tribunales como magistrado, y a la hora de administrar Burdeos fue el alcalde de trato más fácil de toda su historia. Y mientras tanto escribía textos exploratorios, libérrimos, a los cuales ponía títulos muy sencillos:

De la amistad
De los caníbales
De la costumbre de llevar ropas
Por qué lloramos y reímos por las mismas cosas
De los nombres
De los olores
De la crueldad
De los pulgares
Cómo nuestra mente se entorpece a sí misma
De la diversión
De los coches
De la experiencia

En conjunto escribió ciento siete ensayos semejantes. Algunos ocupan una página o dos; otros son mucho más largos, de modo que la edición más reciente de la colección completa ronda las mil páginas. Raramente ofrece una explicación ni enseña nada. Montaigne se presenta como alguien que

apuntaba lo que le pasaba por la cabeza cuando cogía la pluma, captando encuentros y estados de ánimo a medida que ocurrían. Usaba esas experiencias como base para hacerse preguntas a sí mismo, sobre todas las grandes cuestiones que le fascinaban, como ocurría también con muchos de sus contemporáneos. Aunque la pregunta no suele expresarse así, se puede resumir en dos simples palabras: ¿cómo vivir?

No es lo mismo que la cuestión ética: «¿Cómo *debería* uno vivir?». Los dilemas morales interesaban a Montaigne, pero estaba menos interesado en lo que debía hacer la gente que en lo que hacía realmente. Quería saber cómo vivir una buena vida, en el sentido de una vida correcta u honrada, pero también plenamente humana, satisfactoria, floreciente. Ese interrogante le llevó tanto a escribir como a leer, porque tenía curiosidad por todas las vidas humanas, pasadas y presentes. Se preguntaba constantemente por las emociones y motivos que había detrás de lo que hacía la gente. Y como él era el ejemplo que tenía más a mano de un humano ocupándose de sus asuntos, se preguntaba mucho por sí mismo.

Esa cuestión práctica, «¿cómo vivir?», se disgregaba en una miríada de preguntas pragmáticas. Como todos los demás, Montaigne tropezaba con las perplejidades más importantes de la existencia: cómo enfrentarse al miedo a la muerte, superar la pérdida de un hijo o de un amigo querido, reconciliarte con los fracasos, sacar el máximo partido de cada momento para que la vida no se te escape sin darte cuenta... Pero también había enigmas aún más reducidos. ¿Cómo evitar ahogarte en una discusión sin sentido con tu mujer, o con un criado? ¿Cómo tranquilizar a un amigo que piensa que una bruja le ha echado un maleficio? ¿Cómo animar a un vecino que llora? ¿Cómo proteger tu hogar? ¿Cuál es la mejor estrategia si te atacan unos ladrones armados que al parecer no están seguros de si matarte o secuestrarte para pedir un rescate? Si oyes por casualidad a la institutriz de tu hija que le está enseñando algo que consideras equivocado, ¿es acertado intervenir? ¿Cómo te enfrentas a un bravucón? ¿Qué le dices a tu perro si quiere salir a jugar, pero tú quieres quedarte en tu escritorio escribiendo un libro?



Salvador Dalí, ilustración de «De los pulgares», en su edición de Montaigne, *Essais*, Nueva York, Doubleday, 1947, p. 161. © Salvador Dalí; Gala-Salvador Dalí Foundation, DACS, Londres, 2009.

En lugar de respuestas abstractas, Montaigne nos dice lo que «él» hacía en cada caso, y lo que sentía cuando lo estaba haciendo. Nos proporciona todos los detalles necesarios para hacerlo más real, e incluso a veces más de los que necesitamos. Nos dice, sin necesidad alguna, que la única fruta que le gusta es el melón, que prefiere las relaciones sexuales echado, en lugar de hacerlo de pie, que no sabe cantar, que le gusta la compañía animada y a menudo se deja llevar por la chispa de la conversación. Pero también describe sensaciones que son mucho más difíciles de reflejar con palabras, o incluso de ser consciente de ellas: lo que se siente al ser perezoso, o valiente, o indeciso, o regodearse en un momento de vanidad, o intentar quitarse de encima un miedo obsesivo. Incluso escribe sobre la simple sensación de estar vivo.²

Explorando todos esos fenómenos a lo largo de veinte años, Montaigne se cuestionó a sí mismo una y otra vez, y construyó un retrato de sí mismo, un autorretrato en constante movimiento, tan vivo que prácticamente se sale de la página y se sienta a tu lado a leer por encima de tu hombro. Puede

decir cosas sorprendentes: muchas cosas han cambiado desde que nació Montaigne, hace casi medio milenio, y ni los modales ni las creencias son siempre reconocibles todavía. Sin embargo, leer a Montaigne es experimentar una serie de conmociones debidas a la familiaridad, que hacen que los siglos transcurridos entre él y el lector del siglo XXI desaparezcan y queden en nada. Los lectores siguen viéndose en él, igual que los visitantes de la «Musa de Oxford» se ven a sí mismos, o aspectos de sí mismos, en la historia de por qué una trabajadora culta rusa acaba como limpiadora o qué se siente cuando uno prefiere no bailar.

El periodista Bernard Levin, escribiendo un artículo sobre el tema en *The Times* en 1991, dijo: «Desafío a cualquier lector de Montaigne a no dejar caer el libro en un determinado punto y decir con incredulidad: “¿Cómo sabía todo eso de mí?”». La respuesta, claro está, es que él lo sabía porque se conocía a sí mismo. A su vez, la gente le comprende porque también saben «todo eso» por experiencia propia. Como dijo uno de sus más obsesivos lectores tempranos, Blaise Pascal, en el siglo XVII: «No es en Montaigne sino en mí mismo donde encuentro todo lo que veo ahí».³

La novelista Virginia Woolf imaginó a la gente pasando ante el autorretrato de Montaigne como visitantes de una galería. A medida que pasa cada persona, hace una pausa frente al cuadro y se acerca un poco para atisbar entre los dibujos que se reflejan en el cristal. «Siempre hay una multitud ante ese cuadro, observando sus profundidades, viendo sus propios rostros reflejados en él, viendo más cuanto más miran, sin ser capaces nunca de decir qué es exactamente lo que ven». El rostro del retrato y el suyo propio se funden en uno solo. Para Woolf, así es como la gente responde a los demás, en general:

Cuando nos miramos unos a otros en el autobús y en el metro, nos vemos reflejados en el espejo... Y los novelistas en el futuro se darán cuenta cada vez más de la importancia de esos reflejos, porque, claro está, no hay un solo reflejo, sino un número infinito; ésas son las profundidades que explorarán, ésos los fantasmas que perseguirán.⁴

Montaigne fue el primer escritor en crear una literatura que funcionaba de esa manera deliberadamente, y en usar todo el material de su propia vida, en lugar de pura filosofía, o pura invención. Fue el más humano de los

escritores, y el más sociable. Si hubiese vivido en la era de las comunicaciones masivas en red, se habría asombrado ante la escala en la que se ha hecho posible tal sociabilidad: no docenas o centenares en una galería, sino millones de personas se ven a sí mismos reflejados desde distintos ángulos.

El efecto, tanto en la época de Montaigne como en la nuestra, puede ser embriagador. Un admirador del siglo XVI, Tabourot des Accords, dijo que cualquiera que leyese los *Ensayos* sentía que él mismo los había escrito. Más de doscientos cincuenta años más tarde, el ensayista Ralph Waldo Emerson dijo lo mismo casi con la misma frase: «Me parecía como si hubiera escrito yo mismo el libro, en alguna vida anterior». «Me lo he apropiado tanto», escribía el novelista del siglo XX André Gide, «que parece que sea mi auténtico yo». Y Stefan Zweig, un escritor austriaco al borde del suicidio después de haberse visto obligado a partir al exilio durante la Segunda Guerra Mundial, encontró en Montaigne su único amigo de verdad: «Un “tú” en el que se refleja mi “yo”; la distancia queda abolida». La página impresa se desvanece de la vista y en la habitación entra una persona viva. «Cuatrocientos años se han disipado como el humo.»⁵

Entusiastas compradores de la librería online Amazon. com todavía responden de la misma manera. Uno dice que los *Ensayos* «más que un libro, es un compañero para toda la vida», y otro predice que será «el mejor amigo que hayas tenido jamás». Un lector que tiene siempre un ejemplar en la mesilla de noche lamenta el hecho de que sea demasiado gordo (en su versión completa) para llevarlo todo el día encima. «Hay una vida entera de lecturas aquí», dice otro. «Porque un libraco clásico tan gordo se lee como si lo hubiesen escrito ayer mismo, aunque si en realidad lo hubiesen escrito ayer mismo, ahora mismo estaría todo en la revista ¡*Hola!*!»⁶

Todo eso puede ocurrir porque los *Ensayos* no tienen un sentido muy trascendente, no defienden ninguna tesis, no ofrecen ninguna argumentación. No albergan propósito alguno sobre ti: puedes hacer lo que quieras con ellos. Montaigne deja que su material vaya fluyendo, y nunca se preocupa si ha dicho una cosa en una página y lo contrario en la página siguiente, o incluso en la frase siguiente. Podría haber tomado como lema los versos de Walt Whitman:

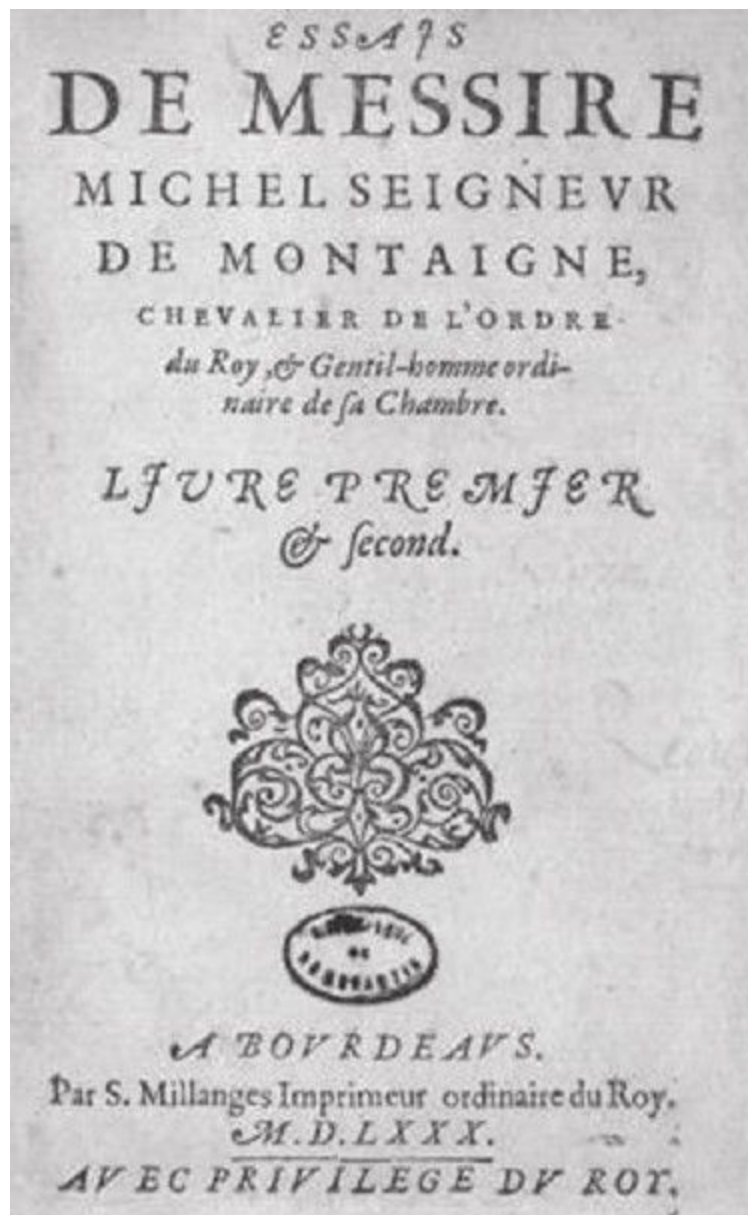
¿Me contradigo acaso?

Muy bien, pues sí, me contradigo.
(Soy amplio, contengo multitudes.)⁷

Cada pocas frases se le ocurre una nueva forma de mirar las cosas, de modo que cambia de dirección. Hasta cuando sus pensamientos son más irracionales y soñadores, los escribe. «No puedo fijar mi asunto», dice. «Anda aturdido y vacilante, con una borrachera natural.»⁸ Todo el mundo es libre de ir con él lo lejos que le parezca deseable, y dejarle vagar sin rumbo fijo a solas, si no. Más tarde o más temprano, vuestros caminos volverán a cruzarse.

Tras haber creado un nuevo género al escribir así, Montaigne creó *essais*, la nueva palabra que lo definía. Hoy en día la palabra «ensayo» produce al caer un eco plúmbeo y aburrido. Recuerda a muchas personas los ejercicios impuestos en el colegio o la facultad para probar que se conocen las lecturas recomendadas: reelaborar los argumentos de otros escritores con una aburrida introducción y una conclusión obvia metidas con calzador en cada extremo. Discursos de ese tipo ya existían en tiempos de Montaigne, pero los *essais* no. *Essayer* en francés significa sencillamente «probar». «Ensayar» algo es probarlo o intentarlo, o darle un giro. Un montaignista del siglo XVII lo definía como disparar una pistola para ver si el tiro sale recto, o montar un caballo para ver si se deja manejar bien.⁹ En conjunto, Montaigne descubría que la pistola disparaba a lo loco y que el caballo galopaba descontrolado, pero eso no le molestaba en absoluto. Se sentía encantado de ver que su trabajo resultaba tan impredecible.

Quizá nunca hubiese planeado crear una revolución literaria unipersonal, pero viéndolo retrospectivamente, sabía lo que había hecho. «Éste es el único libro del mundo de este tipo», decía, «un libro con un propósito loco y extravagante».¹⁰ O más bien, por lo que parecía, sin ningún propósito en absoluto. Los *Ensayos* no se escribieron en un orden claro, de principio a fin. Fueron creciendo lentamente mediante incrustaciones, como un arrecife de coral, desde 1572 a 1592. Lo único que los detuvo al final fue la muerte de Montaigne.



Montaigne, *Essais*, Burdeos, S. Millanges, 1580.

Mirándolo de otra manera, no se detuvo nunca. Siguió creciendo no mediante la escritura interminable, sino mediante una lectura interminable. Desde el primer vecino o amigo del siglo XVI que hojeó un borrador en el escritorio de Montaigne hasta el último ser humano (u otra entidad consciente) que lo extraiga de los bancos de memoria de una futura biblioteca virtual, cada nuevo lector significa un nuevo *Ensayo*. Los lectores se acercan a él desde sus perspectivas privadas, contribuyendo con

su propia experiencia de la vida. Al mismo tiempo, estas experiencias están moldeadas por amplias tendencias, que van y vienen en formación pausada. Cualquiera que revise cuatrocientos treinta años de lectura de Montaigne puede ver que esas tendencias van creciendo y van desapareciendo como nubes en el cielo, o multitudes en un andén de ferrocarril entre trenes de cercanías. Cada forma de leer parece natural mientras está en escena; luego, aparece un nuevo estilo y el antiguo parte, a veces quedando tan anticuado que apenas resulta comprensible para cualquiera que no sea historiador.

Los *Ensayos* son por tanto mucho más que un libro. Es una conversación que ha durado siglos entre Montaigne y todos aquellos que han llegado a conocerlo: una conversación que cambia a lo largo de la historia, y que empieza casi de nuevo cada vez con esa exclamación de: «¿Y cómo sabe todo eso de mí?». Sobre todo, sigue siendo un encuentro entre dos personas, entre escritor y lector. Pero también sigue existiendo una charla paralela entre lectores: conscientemente o no, cada generación se acerca a Montaigne con unas expectativas que derivan de sus contemporáneos y sus predecesores. A medida que avanza la historia, la escena se llena más y más. En lugar de ser una fiesta privada se convierte en un gran banquete lleno de vida, con Montaigne como involuntario maestro de ceremonias.

Este libro trata de Montaigne, el hombre y el escritor. También trata de Montaigne, la larga fiesta: esa acumulación de conversaciones compartidas y privadas a lo largo de cuatrocientos treinta años. El viaje puede ser extraño y lleno de baches, porque el libro de Montaigne no se ha deslizado con suavidad a lo largo del tiempo como un guijarro en un arroyo, volviéndose cada vez más suave y pulido a medida que avanza. Ha ido dando tumbos sin tomar ninguna dirección en concreto, recogiendo detritus, a veces enganchándose en extrañas rebabas. Mi relato también va con la corriente. Anda «aturdido y vacilante», con frecuentes cambios de rumbo. Al principio se ciñe más ajustadamente al hombre mismo: la vida de Montaigne, su personalidad y su carrera literaria. Más tarde, diverge hacia historias que atañen a su libro y sus lectores, hasta los más recientes. Como éste es un libro del siglo XXI, resulta inevitablemente dominado por un Montaigne del siglo XXI. Como decía uno de sus adagios favoritos, no podemos escapar de nuestra perspectiva: sólo podemos andar con nuestras propias piernas, y sentarnos con nuestro propio culo.^{[11](#)}

La mayoría de los que acuden a los *Ensayos* buscan algo en ellos. Puede que busquen entretenimiento, o ilustración, o bien comprensión histórica, o algo mucho más personal. Como aconsejaba el novelista Gustave Flaubert a un amigo que se preguntaba cómo acercarse a Montaigne:

No lo leas como hacen los niños, por diversión, ni tampoco como los ambiciosos, para instruirte. No, debes leerlo *para vivir*.^{[12](#)}



Anónimo, *Montaigne*, c. 1590. Óleo sobre cobre. Colección privada.

Impresionada por esta orden de Flaubert, tomo como guía la pregunta del Renacimiento «¿cómo vivir?» para encontrar el camino en la maraña de

la vida y la vida póstuma de Montaigne. La cuestión sigue siendo la misma, pero los capítulos toman la forma de veinte respuestas distintas, cada una de ellas, una respuesta que podemos imaginar que Montaigne habría dado. En realidad, él normalmente respondía a las preguntas a su vez con una lluvia de preguntas y una profusión de anécdotas, que a menudo señalaban en distintas direcciones y llevaban a conclusiones contradictorias. Las preguntas y los cuentos que contaba eran sus respuestas, o bien otras maneras de intentar responder las preguntas.

De forma similar, cada una de las veinte preguntas posibles de este libro tomará la forma de algo anecdótico: un episodio o tema de la vida de Montaigne, o de las vidas de sus lectores. No habrá soluciones claras, pero estos veinte «ensayos» o intentos de respuesta nos permitirán escuchar fragmentos de una conversación más larga, y disfrutar de la compañía del propio Montaigne, el más jovial de los interlocutores y anfitriones.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: No te preocupes por la muerte

AL BORDE DE LOS LABIOS

A Montaigne no siempre se le dieron bien las reuniones sociales. De vez en cuando, en su juventud, mientras sus amigos estaban bailando, riendo y bebiendo, él se sentaba apartado, como si hubiera caído en desgracia. Sus compañeros apenas le reconocían en esas ocasiones: estaban más acostumbrados a verle flirteando con mujeres, o debatiendo animadamente alguna nueva idea que se le había ocurrido. Se preguntaban si se habría ofendido por algo que habían dicho. En realidad, como confió más tarde en sus *Ensayos*, cuando estaba de ese humor él apenas era consciente de lo que le rodeaba. En las fiestas, pensaba en algo espantoso que había oído contar recientemente, quizá en un joven que, tras abandonar una fiesta similar unos pocos días antes quejándose de un poco de fiebre, había muerto de las fiebres casi antes de que sus compañeros de juerga hubiesen superado la resaca.¹ Si la muerte podía hacer jugarretas semejantes, entonces sólo una finísima membrana separaba al propio Montaigne del vacío en cualquier momento. Le asustaba tanto perder la vida que no podía disfrutarla cuando aún la tenía.

A los veintitantos años, Montaigne sufrió de esa morbosa obsesión porque había pasado demasiado tiempo leyendo a los filósofos clásicos. La muerte era un tema del cual los antiguos nunca se cansaban. Cicerón resumía sus principios con claridad: «Filosofar es aprender a morir».² Montaigne mismo un día tomaría prestada esa dura sentencia para el título de un capítulo.



Danza de la muerte de H. Schedel, *Nuremberg Chronicle*, f. CCLXIIIv. Morse Library, Beloit College.

Pero si sus problemas empezaron con un exceso de filosofía a una edad impresionable, no acabaron sólo porque se hiciera mayor. Al llegar a los treinta, cuando tenía que haber conseguido una perspectiva mucho más serena, la sensación de Montaigne de la opresiva proximidad de la muerte se hizo más fuerte que nunca, y más personal. La muerte pasó de abstracción a realidad, y empezó a segar con su guadaña a casi todos los que le importaban, acercándose mucho a él mismo. Cuando tenía treinta años, en 1563, su mejor amigo, Étienne de La Boétie, murió de la peste. En 1568 falleció su padre, probablemente de complicaciones tras sufrir un ataque de piedras en el riñón. La primavera del año siguiente, Montaigne perdió a su hermano menor, Arnaud de Saint-Martin, en un absurdo accidente deportivo. Él mismo se acababa de casar entonces: la primera hija de su matrimonio sólo viviría dos meses, y moriría en agosto de 1570. Montaigne perdería cuatro hijas más: de las seis que tuvo, sólo una

sobrevivió y llegó a adulta. Esta serie de pérdidas convirtieron la muerte en algo menos nebuloso que una amenaza, y no resultaban nada tranquilizadoras. Sus temores eran más fuertes que nunca.

La pérdida más dolorosa, al parecer, fue la de La Boétie: Montaigne le quería a él más que a nadie. Pero la más terrible debió de ser la de su hermano Arnaud. Cuando sólo tenía veintisiete años, Arnaud recibió un golpe en la cabeza con una pelota mientras jugaba a la versión de entonces del tenis, el *jeu de paume*. No debió de ser un golpe muy fuerte, y no mostró su efecto de inmediato, pero cinco o seis horas más tarde perdió el conocimiento y murió, presuntamente por un coágulo o hemorragia. Nadie podía esperar que un simple golpe en la cabeza segase la vida de un hombre saludable. No tenía sentido, era algo mucho más amenazador personalmente que la historia del joven que había muerto de fiebre. «Con tan frecuentes y ordinarios ejemplos sucediendo ante nuestros ojos», escribió Montaigne de Arnaud, «¿cómo podemos librarnos de la idea de la muerte, y que no nos parezca que a cada momento puede agarrarnos por el cuello?». ³

Librarse de esa idea era algo que no podía hacer, ni tampoco quería hacer. Todavía estaba bajo el influjo de los filósofos. «Que nada ocupe nuestra mente tan a menudo como la muerte», exhortaba en un ensayo temprano sobre el tema:

En cada momento, debemos pintarla en nuestra imaginación en todos sus aspectos. Ante el tropiezo de un caballo, la caída de una teja, el pinchazo más leve, en seguida debemos rumiar: bueno, ¿y si esto fuese la propia muerte? ⁴

Si uno se representaba las imágenes de su muerte a menudo, decían sus sabios favoritos, los estoicos, no le cogería por sorpresa. Sabiendo que estabas preparado, podías sentirte libre de vivir sin temor. Pero Montaigne averiguó que era lo contrario. Cuanto más intensamente imaginaba los accidentes que podían ocurrirles a él y a sus amigos, menos calma sentía. Aunque consiguiera, fugazmente, aceptar la idea en abstracto, nunca podía acostumbrarse a ella en detalle. Su mente se llenaba de visiones de heridas y fiebres, o de gente llorando ante su lecho de muerte, y quizá con el «contacto de una mano conocida» apoyada en su frente, para decirle adiós. Imaginaba que el mundo se cerraba en torno al agujero donde había estado

él: sus posesiones eran reunidas y sus ropas distribuidas entre amigos y sirvientes. Esas ideas no le liberaban, sino que le aprisionaban.⁵

Afortunadamente, esta constricción no duró. Al cumplir los cuarenta y los cincuenta Montaigne se había liberado y sentía una gran alegría. Fue capaz de escribir entonces sus ensayos más fluidos y vitalistas, y no mostró ya señal alguna perdurable de ese estado de ánimo morboso de su juventud. Sólo sabemos que existió porque su libro nos lo cuenta. A partir de entonces se negó a preocuparse por nada. La muerte son sólo unos pocos momentos malos al final de la vida, escribió en una de sus últimas notas; no vale la pena sentir ansiedad alguna por ella.⁶ De ser el más lúgubre de sus amigos pasó a ser el más despreocupado de los hombres de mediana edad, maestro en el arte de vivir bien. La cura la encontró en un viaje al centro de su problema: un dramático encuentro con su propia muerte seguido por una extensa crisis de la mediana edad que le condujo a la escritura de sus *Ensayos*.

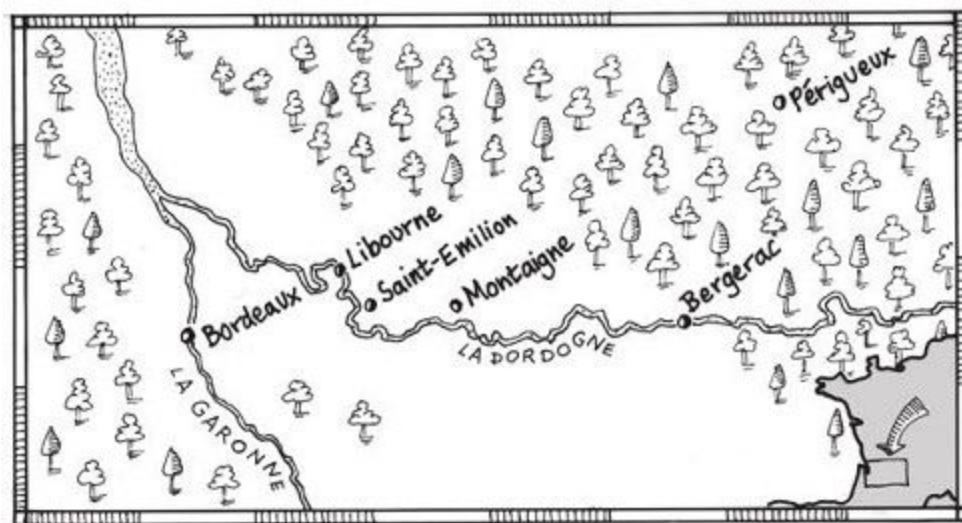
El gran encuentro entre Montaigne y la muerte sucedió un día, en algún momento entre 1569 o principios de 1570 (el momento exacto no está claro) cuando estaba fuera haciendo una de las cosas que normalmente disipaban su ansiedad y le daban una mayor sensación de huida: cabalgar.⁷

Tenía unos treinta y seis años por aquel entonces, y muchas cosas de las que huir, le parecía. Tras la muerte de su padre, había heredado plena responsabilidad sobre el castillo y la propiedad de su familia en Dordogne. Era una tierra muy bonita, en una zona cubierta, como ahora, de viñedos, colinas suaves, pueblos y trechos boscosos. Pero para Montaigne significaba la carga del deber. En la propiedad siempre había alguien tirándole de la manga, pidiendo algo, encontrando faltas en las cosas que había hecho. Era el *seigneur*: todo iba a parar a él.

Afortunadamente, no solía ser difícil encontrar cualquier excusa para estar en otro lugar. Como hacía desde que tenía veinticuatro años, Montaigne trabajaba como magistrado en Burdeos, la capital regional, a unos cincuenta kilómetros, de modo que siempre había motivos para ir allí. Luego estaban los remotos viñedos de la propiedad de Montaigne, esparcidos por diversos terrenos en el campo, a kilómetros de distancia, y muy útiles para hacer visitas, si se sentía inclinado a ello.⁸ También hacía visitas ocasionales a los vecinos que vivían en otros castillos de la zona, ya que era importante mantener las buenas relaciones. Todas esas tareas

ofrecían excelentes justificaciones para hacer una cabalgada por los bosques, un día soleado.

En los caminos del bosque, los pensamientos de Montaigne podían vagar tan a sus anchas como él quisiera, aunque se veía invariablemente acompañado por sirvientes y conocidos. La gente raramente iba sola en el siglo XVI. Pero podía espolear su caballo y alejarse de aburridas conversaciones, o abstraer su mente para poder disfrutar de sus ensoñaciones, contemplando la luz que brillaba a través del dosel de los árboles, por encima del camino del bosque. ¿Era cierto, se preguntaba, que el semen del hombre procede de la médula espinal, como decía Platón? ¿Podía un pez rémora realmente ser tan fuerte como para no dejar avanzar a un barco sólo apretando los labios contra él y succionando? ¿Y qué hay del extraño incidente que había visto en casa el otro día, cuando su gata miró intensamente hacia un árbol hasta que un pájaro cayó muerto, justo entre sus garras? ¿Qué poder tenía esa gata?⁹ Tales especulaciones eran tan absorbentes que Montaigne a veces olvidaba prestar atención al camino y a lo que estaban haciendo sus compañeros.



Las regiones de Dordogne y Périgord de Francia. Mapa de Sandra Oakins.

En aquella ocasión, él iba avanzando tranquilamente por los bosques con un grupo de hombres montados, todos o la mayoría empleados suyos, a unos cinco o seis kilómetros del castillo.¹⁰ Era un camino fácil y no

esperaban problema alguno, de modo que había elegido un caballo tranquilo, no demasiado fuerte. Llevaba unas ropas corrientes: pantalones, una camisa, un jubón, probablemente una capa. Tenía la espada a su costado (un noble jamás iba a ninguna parte sin ella) pero no llevaba armadura ni ninguna otra protección especial. Sin embargo, siempre existían peligros fuera de la ciudad o de los muros del castillo: eran comunes los salteadores, y Francia estaba inmersa en aquel momento en un estado de ilegalidad entre dos estallidos de la guerra civil. Grupos de soldados sin empleo merodeaban por el campo, buscando cualquier botín que pudieran obtener para sustituir su paga perdida durante el interludio de paz. A pesar de la ansiedad que le provocaba la muerte en general, Montaigne habitualmente se mostraba tranquilo ante los riesgos concretos. No retrocedía ante cualquier desconocido sospechoso como hacían otros, ni se sobresaltaba al oír ruidos no identificados en el bosque. Sin embargo, la tensión que le dominaba debía de estar presente en él también, porque cuando un gran peso cayó con estruendo hacia él desde atrás, su primer pensamiento fue que le habían atacado deliberadamente. Parecía un disparo de arcabuz, el arma de fuego que existía en aquel tiempo.



A. Alciato, *Emblemata*, Padua, P. P. Tozzi, 1621, Emblema LXXXIII: *In facile à virtute desciscentes* («fácilmente desviado del rumbo correcto»), mostrando una rémora que sujeta a un barco. Wellcome Library, Londres.

No tuvo tiempo de preguntarse por qué le iba a disparar alguien con un arcabuz. El objeto mismo le golpeó «como un rayo»: el caballo fue abatido y el propio Montaigne salió despedido. Se dio un fuerte golpe contra el suelo a unos metros de distancia, y de inmediato perdió el conocimiento.

Allí estaba echado el caballo, derribado y sin sentido, y yo a diez o doce pasos de distancia, muerto, caído de espaldas, con la cara toda magullada y despellejada, y la espada, que sujetaba en mi mano, a más de diez pasos de distancia, el cinturón hecho trizas, sin más movimiento ni sentido que un leño.

La idea del arcabuz se le ocurrió más tarde; de hecho, no hubo ningún arma implicada. Lo que sucedió fue que uno de los sirvientes de Montaigne, un hombre musculoso que iba cabalgando tras él en un caballo muy potente, espoleó a su montura a todo galope por el camino «para demostrar su atrevimiento y ponerse a la cabeza de sus compañeros», conjeturaba Montaigne. No se dio cuenta de que Montaigne estaba en su camino, o quizá calculó mal la anchura del paso y creyó que podía pasar. El caso es que «se abatió como un coloso encima del hombre y el caballo más pequeños».

Los demás jinetes se detuvieron, consternados. Los sirvientes de Montaigne desmontaron e intentaron reanimarlo; él seguía inconsciente. Le levantaron y, con dificultad, empezaron a trasladar su cuerpo desmadejado hacia el castillo de nuevo. De camino, él volvió a la vida. La primera sensación que tuvo fue que había recibido un golpe en la cabeza (y la pérdida de conocimiento sugiere que así fue); sin embargo también empezó a toser, como si hubiese recibido un golpe en el pecho. Viendo que luchaba por respirar, sus hombres le colocaron en una posición erguida e hicieron lo que pudieron para seguir trasladándole en aquel ángulo tan incómodo. Varias veces vomitó coágulos de sangre. Era un síntoma alarmante, pero la tos y los vómitos ayudaron a mantenerle despierto.

A medida que se aproximaban al castillo recuperó cada vez más la conciencia, aunque todavía se sentía como si se estuviera deslizándose hacia la muerte, y no emergiendo a la vida. Su visión seguía borrosa; apenas podía distinguir la luz. Era consciente de su cuerpo, pero lo que veía no resultaba consolador, porque sus ropas estaban manchadas con la sangre que había vomitado. Sólo tuvo tiempo de preguntarse por el arcabuz cuando se deslizó de nuevo hacia la semiinconsciencia.

Durante el tiempo que siguió, según le dijeron más tarde los testigos, Montaigne se retorció. Se desgarraba el jubón con las uñas, como para librarse de un peso. «Tenía el estómago oprimido por la sangre coagulada; mis manos volaban hacia él por sí solas, como ocurre a menudo cuando sentimos un picor, contra la intención de nuestra voluntad.» Parecía como si estuviera intentando desgarrarse su propio cuerpo, o quizá apartarlo de sí para que su espíritu pudiese partir. Todo ese tiempo, sin embargo, la sensación interior que tenía era de tranquilidad:

Me parecía que mi vida pendía sólo del borde de mis labios. Cerraba los ojos para, según me parecía, ayudarla a salir, y me complacía en mi creciente languidez y dejándome ir. Era una idea que flotaba solamente en la superficie de mi alma, tan delicada y débil como el resto, pero en realidad, no sólo libre de angustia, sino mezclada con la dulce sensación que tienen aquellos que se dejan vencer por el sueño.

Los sirvientes seguían llevándole hacia la casa, en aquel estado de languidez interna y de agitación externa. Su familia notó la conmoción y corrió hacia él «con las exclamaciones habituales en estos casos», como diría él más tarde. Preguntaron qué había ocurrido. Montaigne era capaz de dar respuestas, pero no coherentes. Veía que su mujer andaba con dificultades por el camino lleno de baches y consideró pedirles a sus hombres que le dieran un caballo para que lo montase. Se podría pensar que todo esto tenía que proceder de un «alma plenamente despierta», escribió. Sin embargo «el hecho es que yo no estaba allí en absoluto». Él había viajado muy lejos. «Esos eran pensamientos vanos, nebulosos, desencadenados por las sensaciones de los ojos y los oídos. No venían de mi interior»... *chez moy*, un término que habitualmente significa «en casa». Todos sus actos y sus palabras estaban producidos de alguna manera sólo por el cuerpo. «El alma contribuía sólo en sueños, tocada muy ligeramente, como lamida y espolvoreada por la suave impresión de los sentidos.» Montaigne y la vida, al parecer, iban a separar sus caminos sin reproche alguno y sin despedidas formales, como dos huéspedes borrachos que abandonan una fiesta demasiado aturridos para decir adiós.

Su confusión continuó cuando lo llevaron al interior de la casa. Todavía se sentía como si le hubiesen conducido por el aire en una alfombra mágica, en lugar de ser transportado por las manos de los sirvientes. No sentía dolor alguno, ni preocupación alguna a la vista de aquellos que estaban a su alrededor en estado de emergencia. Lo único que sentía era pereza y debilidad. Sus sirvientes le llevaron a la cama; se quedó allí echado, completamente feliz, sin un solo pensamiento en la mente aparte de lo placentero que era descansar. «Sentí una infinita dulzura en ese reposo, porque me había visto espantosamente sacudido por aquellos pobres hombres, que se habían tomado las molestias de transportarme en sus brazos por un camino muy largo y malo.» Rechazó toda medicina, seguro de que estaba destinado a irse. Iba a tener «una muerte muy dichosa».

Esta experiencia fue mucho más allá que las imaginaciones anteriores de Montaigne sobre la muerte. Fue un viaje real al territorio de la muerte. Estuvo muy cerca de ella, la tocó con los labios. Pudo «probarla», como una persona que prueba un sabor poco familiar. Fue un ensayo de la muerte. Un ejercicio o *exercitation*, la palabra que usaba al explicar la experiencia. Más tarde pasaría mucho tiempo recreando aquella sensación mentalmente, reconstruyéndola con la mayor precisión posible para aprender de ella. La fortuna le había regalado la oportunidad perfecta para probar el consenso filosófico sobre la muerte. Pero era difícil estar seguro de que había dado con la respuesta correcta. Los estoicos, ciertamente, habrían mirado con recelo sus resultados.

Parte de la lección era correcta: a través de su *exercitation* había aprendido que no hay que temer la propia no existencia. La muerte puede tener un rostro amistoso, tal como prometían los filósofos. Montaigne la había mirado a la cara, pero no la había mirado lúcidamente, como debería hacer un pensador racional. En lugar de marchar hacia delante con los ojos abiertos, comportándose como un soldado, había flotado hacia la muerte con un pensamiento apenas consciente, seducido por ella. Al morir, se daba cuenta entonces, uno no encuentra la muerte en absoluto, porque te has ido antes de que ella llegue. Mueres de la misma forma que te quedas dormido: dejándote llevar. Si las demás personas intentan sujetarte, tú oyes sus voces sólo «en los bordes del alma». Tu existencia está atada por un hilo. Sólo pende del borde de tus labios, como decía él. Morir no es un acto para el que uno pueda prepararse. Es un ensueño sin rumbo.

A partir de entonces, cuando Montaigne leía sobre la muerte, mostraba menos interés en las muertes ejemplares de grandes filósofos y más en las de la gente corriente, especialmente aquellos que morían entre la confusión, perdidos en el «debilitamiento y el estupor». En sus ensayos más maduros escribió admirativamente acerca de hombres como Petronio y Tigelino, romanos que murieron rodeados de bromas, música y conversaciones cotidianas, de modo que la muerte sencillamente fluyó hacia ellos entre la animación general.¹¹ En lugar de convertir una fiesta en una escena mortal, como Montaigne había hecho en su imaginación juvenil, ellos convirtieron sus escenas de muerte en fiestas. Le gustaba sobre todo la historia de Marcelino, que evitó una muerte dolorosa por enfermedad mediante un suave método de eutanasia. Después de ayunar varios días, Marcelino se introdujo en un baño caliente. Sin duda estaba ya debilitado por su

enfermedad; el baño, sencillamente, le quitó con el vapor los últimos alientos de su vida. Se desmayó poco a poco y luego murió. Mientras se iba, murmuró con languidez a sus amigos el placer que estaba experimentando.

Uno podría esperar un placer en la muerte como el de Marcelino. Pero Montaigne había aprendido algo más sorprendente: que se podía disfrutar de la misma sensación deleitosa y flotante cuando hasta tu cuerpo parece estar convulso, agitándose con lo que a los demás les parece tormento.

Este descubrimiento de Montaigne iba en contra de sus modelos clásicos. También desafiaba el ideal cristiano que dominaba su propia era. Para los cristianos, el último pensamiento de uno debía ser encomendar sobriamente nuestra alma a Dios, no un deleitoso «¡aaaaah!» La propia experiencia de Montaigne no parecía incluir ningún pensamiento sobre Dios. Ni tampoco se le ocurrió que morir ebrio y rodeado de mozas pudiese poner en peligro la otra vida cristiana. Estaba más interesado en su comprensión puramente secular de que la psicología humana, y la naturaleza en general, eran los mejores amigos del moribundo. Y ahora le parecía que las únicas personas que solían morir tan valientemente como los filósofos eran aquellos que no conocían ninguna filosofía en absoluto: los campesinos ignorantes de sus propiedades y pueblos. «Nunca he visto a uno solo de mis vecinos campesinos meditando sobre la compostura y seguridad con la cual pasará su última hora», escribía, aunque él no tenía por qué haberse enterado, si lo hubieran hecho.¹² La naturaleza se hacía cargo de ellos. Les enseñaba a no pensar en la muerte excepto cuando se estaban muriendo, y muy poco incluso entonces. Los filósofos encontraban difícil dejar el mundo porque intentaban mantener el control. De modo que nada de «filosofar es aprender cómo morir». La filosofía parecía más bien una forma de enseñar a la gente a «desaprender» la habilidad natural que todo campesino tenía por simple derecho de nacimiento.

En aquella ocasión, a pesar de su voluntad de irse flotando, Montaigne no murió. Se recuperó, y a partir de aquel momento, vivió de una manera un poco distinta. Desde su ensayo de muerte asumió una lección de filosofía decididamente antifilosófica, que resumió de la siguiente forma despreocupada:

Si no sabes cómo morir, no temas: la naturaleza te dirá qué hacer en el momento, de manera plena y suficiente. Ella hará ese trabajo para ti a la perfección, así que no te preocupes por eso.¹³

«No te preocupes por la muerte» se convirtió en su respuesta fundamental y más liberadora a la pregunta de cómo vivir. Le permitió hacer sencillamente eso: vivir.

Pero la vida es más difícil que la muerte. En lugar de una rendición pasiva, exige atención y gestión. También puede ser más dolorosa. El placer de derivar por la corriente del olvido de Montaigne no duró mucho. Cuando volvió plenamente a la vida, dos o tres horas más tarde, se encontró invadido por dolores, con los miembros «golpeados y magullados». Sufrió después varias noches, y hubo consecuencias a largo plazo. «Todavía noto el efecto conmocionado de esa colisión», afirmaba, al menos tres años más tarde.

Su memoria tardó más en volver que sus sensaciones físicas, aunque pasó varios días intentando reconstruir el acontecimiento interrogando a los testigos.¹⁴ Nada encendió en él ninguna chispa hasta que todo el incidente volvió a su mente de pronto, con una conmoción que fue como si le golpease un rayo: el mismo «rayo» del impacto inicial. Su regreso a la vida fue tan violento como el accidente: todo sacudidas, impactos, relámpagos y truenos. La vida se introdujo muy hondo en su interior, mientras que la muerte había sido una cosa ligera y superficial.

A partir de entonces, intentó llevar parte de la delicadeza y el optimismo de la muerte a la vida. Hay «malos momentos» en todas partes, aseguraba en un ensayo posterior.¹⁵ Lo mejor es «pasar por este mundo un poco más ligeramente, por la superficie». Mediante ese descubrimiento del deslizamiento y la deriva perdió gran parte de su miedo, y al mismo tiempo adquirió la nueva sensación de que la vida, a medida que pasaba a través de su cuerpo (su vida en particular, la de Michel de Montaigne), era un tema de investigación muy interesante. Seguiría haciendo caso de sensaciones y experiencias no por lo que se suponía que tenían que ser, o por las lecciones filosóficas que se pudieran extraer, sino por el efecto que producían. Se dejaría llevar.

Era como una nueva disciplina para él, que se apoderaría de su rutina diaria y, mediante su escritura, le daría una forma de inmortalidad. Así, hacia la mitad de su vida, Montaigne dejó su comportamiento habitual y se sintió renacido.

Pregunta: ¿Cómo vivir?
Respuesta: Presta atención

EMPEZAR A ESCRIBIR

El accidente de caballo, que tanto alteró las perspectivas de Montaigne, duró sólo unos pocos momentos en sí mismo, pero podemos desarrollarlo en tres partes y extenderlas a lo largo de varios años. En primer lugar está Montaigne tirado en el suelo, agarrándose el estómago mientras experimentaba euforia. Luego, uno encuentra a Montaigne en las semanas y meses que siguieron, reflexionando sobre la experiencia e intentando reconciliarla con sus lecturas filosóficas. Finalmente, tenemos a Montaigne unos pocos años más tarde, escribiendo sobre todo aquello y sobre un montón de cosas más. La primera escena le pudo ocurrir a cualquiera; la segunda, a cualquier joven sensible y educado del Renacimiento. Es la tercera la que hace único a Montaigne.

La conexión no es tan sencilla. No se incorporó en la cama e inmediatamente se puso a escribir sobre el accidente. Empezó los *Ensayos* un par de años después, en torno a 1572, y aun entonces, escribió otros capítulos antes de llegar al de la pérdida de conciencia. Cuando llegó a éste, sin embargo, la experiencia le hizo intentar un nuevo tipo de escritura, apenas probado por otros escritores: la de recrear una secuencia de sensaciones como si se sintieran desde dentro, siguiéndolas instante a instante. Y ahí sí que parece que existe un nexo cronológico entre el accidente y otro punto de inflexión en su vida, que abrió su camino hacia la literatura: su decisión de dejar su trabajo como magistrado en Burdeos.¹

Montaigne hasta el momento había llevado dos vidas paralelas: una urbana y política, la otra rural y gestora. Aunque administraba la propiedad del campo desde la muerte de su padre en 1568, había continuado trabajando en Burdeos. A principios de 1570, sin embargo, puso a la venta su magistratura. Había otros motivos además del accidente: acababan de rechazarlo para un puesto al que se había presentado en los tribunales

superiores, probablemente debido a que le habían bloqueado unos enemigos políticos. Habría sido más usual apelar en contra de esa decisión o pelear, pero por el contrario, él renunció. Quizá lo hizo por rabia, o desilusionado. O quizá su propio encuentro con la muerte, en combinación con la pérdida de su hermano, le hizo cambiar de opinión sobre la forma en que deseaba vivir su vida.

Montaigne había trabajado trece años en el *parlement* de Burdeos cuando dio este paso. Tenía treinta y siete años, quizá de mediana edad para los estándares de la época, pero no viejo aún. Sin embargo pensaba en sí mismo como alguien que se retira, que deja la corriente dominante de la vida para empezar una nueva existencia, más reflexiva. Cuando se acercaba su trigésimo octavo cumpleaños, señaló la decisión, casi un año después de haberla tomado, haciendo que pintasen una inscripción en latín en una sala anexa a su biblioteca:

En el año de Cristo de 1571, a la edad de treinta y ocho años, el último día de febrero, aniversario de su nacimiento, Michel de Montaigne, muy cansado de las servidumbres de los tribunales y de los empleos públicos, aún entero, se retira al seno de las Vírgenes sabias [las Musas], donde tranquilo y libre de toda preocupación pasará lo poco que le quede de vida, ahora ya consumida en más de la mitad. Si el destino lo permite, completará esta morada, este dulce y ancestral retiro, y se consagrará a su libertad, tranquilidad y placer.²

A partir de entonces Montaigne viviría para sí mismo, en lugar de vivir para el deber. Quizá hubiese subestimado el trabajo que suponía ocuparse de las propiedades, y todavía no hacía referencia alguna a lo de escribir ensayos. Hablaba sólo de «calma y libertad». Sin embargo, ya había completado algunos proyectos literarios de menor importancia. A regañadientes había traducido una obra teológica a petición de su padre, y después había editado un fajo de manuscritos dejados por su amigo Étienne de La Boétie, añadiendo dedicatorias y una carta suya describiendo los últimos días de La Boétie. Durante esos pocos años en torno a 1570, sus escarceos con la literatura coexistieron con otras experiencias: la cadena de pérdidas y su propia cercanía a la muerte, el deseo de salir de la política de Burdeos y la añoranza de una vida pacífica... y algo más también, porque su mujer estaba embarazada de su primer hijo. La expectativa de una nueva

vida coexistía con la sombra de la muerte; juntas, le atraieron hacia una nueva manera de ser.

El cambio de marchas de Montaigne desde mediados a finales de los treinta años se ha comparado con las crisis más famosas de cambio de vida en la literatura: la de don Quijote, por ejemplo, que abandonó su rutina para embarcarse en la busca de aventuras caballerescas, y la de Dante, que se perdió en los bosques «en medio del camino de la vida».³ Los pasos de Montaigne por el bosque enmarañado de su propia mitad de la vida y su descubrimiento del camino para salir de ella dejan una serie de huellas, marcas de un hombre que se tambalea, titubea y luego sigue andando:

Junio de 1568 – Montaigne acaba su traducción teológica. Su padre muere, hereda las propiedades

Primavera de 1569 – Su hermano muere en un accidente de tenis

1569 – Su carrera en Burdeos se estanca

1569 o principios de 1570 – Casi muere

Otoño de 1569 – Su mujer se queda embarazada

Principios de 1570 – Decide retirarse

Verano de 1570 – Se retira

Junio de 1570 – Nace su primera hija

Agosto de 1570 – Muere su primera hija

1570 – Edita las obras de La Boétie

Febrero de 1571 – Coloca la inscripción de su cumpleaños en la pared de su biblioteca

1572 – Empieza a escribir los *Ensayos*



Château de Montaigne. De F. Strowski, *Montaigne*, París, Nouvelle Revue Critique, 1938. La torre de Montaigne está abajo a la izquierda.

Habiéndose comprometido a lo que esperaba que fuese una nueva vida contemplativa, Montaigne tuvo muchos problemas para conseguir que fuese como él quería. Después de su retiro, eligió una de las dos torres en las esquinas del complejo de su château para que sirviese de retiro a todos los efectos y centro de operaciones, y la otra torre quedó reservada para su esposa. Junto con el edificio principal del château y los muros que las unían, estas dos piezas en un rincón incluían un jardín sencillo, cuadrado, situado entre campos y bosques.

El edificio principal ha desaparecido hoy en día. Se quemó en 1885, y fue reemplazado por un nuevo edificio con el mismo diseño. Pero por suerte

el fuego no tocó la torre de Montaigne: sigue esencialmente sin cambio alguno, y se puede visitar aún. Caminando a su alrededor no resulta difícil ver por qué le gustaba tanto. Desde el exterior parece muy agradable y rechoncha para ser una torre de cuatro pisos, ya que tiene unos muros tan gruesos como los de un castillo de arena. Originalmente fue diseñada como defensa; el padre de Montaigne la adaptó para usos más pacíficos. Convirtió la planta baja en una capilla, y añadió una escalera de caracol interior. El piso que quedaba justo encima de la capilla se convirtió en el dormitorio de Montaigne. A menudo dormía allí en lugar de volver al edificio principal. Subiendo los escalones que había encima de su habitación se encontraba un nicho para el aseo. Encima de éste y justo debajo del desván, con su «campana muy grande» que daba las horas ensordecedoramente, estaba el refugio favorito de Montaigne: su biblioteca.⁴

Subiendo hoy en día los escalones (con la piedra desgastada por muchos pies) se puede entrar en la biblioteca y recorrerla en un círculo estrecho, mirar por las ventanas hacia el patio central y el paisaje igual que habría hecho el propio Montaigne. La vista no debía de ser muy distinta en aquella época, pero la propia habitación seguro que sí. Ahora es austera y blanca, con los suelos de piedra desnudos, y entonces habría tenido todo el suelo cubierto, probablemente de juncos. En las paredes habría murales, todavía frescos. En invierno, el fuego estaría encendido en la mayor parte de las habitaciones, aunque no en la biblioteca principal, que no tenía chimenea. Los días fríos, Montaigne se iría a la cámara anexa, más confortable, que sí contaba con chimenea.

El rasgo más sobresaliente de la sala principal de la biblioteca, cuando Montaigne la ocupaba, era su excelente colección de libros, colocados en cinco hileras en unas estanterías que formaban una bonita curva. La curva era necesaria para adaptarse a la torre redonda, y debió de suponer un gran desafío para el ebanista. Los estantes presentaban todos los libros que tenía Montaigne de un solo vistazo: un recorrido muy satisfactorio. Poseía alrededor de mil volúmenes cuando se trasladó a la biblioteca, muchos de ellos heredados de su amigo La Boétie, otros comprados por él mismo. Era una colección importante, y Montaigne además leía sus libros de verdad. Hoy en día están dispersos; las estanterías también han desaparecido.⁵

En torno a la habitación estaban también las demás colecciones históricas de Montaigne: recuerdos curiosos, objetos de herencia familiar, artefactos de Sudamérica. De sus antepasados, decía, «conservo sus

escritos, su sello, el libro de horas y una espada peculiar que usaban, y no he desterrado de mi estudio unas largas varas que mi padre solía llevar en la mano». La colección sudamericana fue creada a base de regalos de viajeros. Incluía joyas, espadas de madera y bastones ceremoniales usados en danzas.⁶ La biblioteca de Montaigne no era un simple depósito o un espacio de trabajo. Era también una cámara de las maravillas, como una versión del siglo XVI del último hogar de Sigmund Freud en Hampstead, en Londres: una casa de los tesoros repleta de libros, papeles, estatuillas, cuadros, jarrones, amuletos y curiosidades etnográficas, destinada a estimular tanto la imaginación como el intelecto.

La biblioteca también señala a Montaigne como hombre moderno. La tendencia de tales salas de retiro se había ido extendiendo lentamente por toda Francia, habiendo empezado en Italia en el siglo anterior. Los hombres ricos llenaban salas enteras de libros y atriles, y luego los usaban para escapar, con el pretexto de tener que trabajar allí. Montaigne llevó más lejos aún el factor escape llevándose la biblioteca entera de la casa. Era tanto un punto de observación como una cueva, o, para usar una frase que a él mismo le gustaba, una *arrière-boutique*, una «trastienda». Podía invitar allí a visitantes si lo deseaba (y lo hacía a menudo), pero nunca estaba obligado a ello. Le encantaba. «Desgraciado para mí es el hombre que no tiene un lugar en su propio hogar donde estar completamente a solas consigo mismo, para rendirse pleitesía en privado a sí mismo y donde esconderse.»⁷



Vista panorámica de la biblioteca de Montaigne. Fotografía de John Stafford.

Como la biblioteca representaba la propia libertad, no resulta sorprendente que Montaigne convirtiera en un ritual decorarla y hacerla distinta. En la sala lateral, junto con la inscripción celebrando su retiro, encargó que le pintaran unos murales del suelo al techo. Ahora están desvaídos, pero por lo que queda visible, representaban grandes batallas, Venus llorando la muerte de Adonis, un Neptuno barbudo, barcos en una tempestad y escenas de la vida bucólica, todo ello evocaciones del mundo clásico. En la cámara principal hizo que pintaran citas en las vigas del techo, también clásicas, sobre todo.⁸ Esto también estaba de moda, aunque el gusto seguía siendo minoritario. El humanista italiano Marsilio Ficino hizo inscribir unas citas en los muros de su villa de la Toscana, y más tarde, en la zona de Burdeos, el barón de Montesquieu haría lo mismo como deliberado homenaje a Montaigne.

A lo largo de los años, las vigas del techo de Montaigne se fueron quedando desvaídas también, pero más tarde se restauraron para recuperar la legibilidad, de modo que al ir andando ahora por la habitación, unas voces susurran por encima de tu cabeza:

Solum certum nihil esse certi

Et homine nihil miserius aut superbius

Lo único seguro es que no hay nada seguro

Y nada es más desdichado o arrogante que el hombre (Plinio el Viejo)

ΚΡΝΕΙ ΤΙΣ ΑΥΤΟΝ ΠΩΠΙΟΤ ΑΝΘΡΩΠΙΟΝ ΜΕΓΑΝ ΟΝ ΕΞΑΔΕΙΦΕΙ ΠΡΟΦΑΣΙΣ Η ΤΥΧΟΥΣ' ΟΛΟΝ

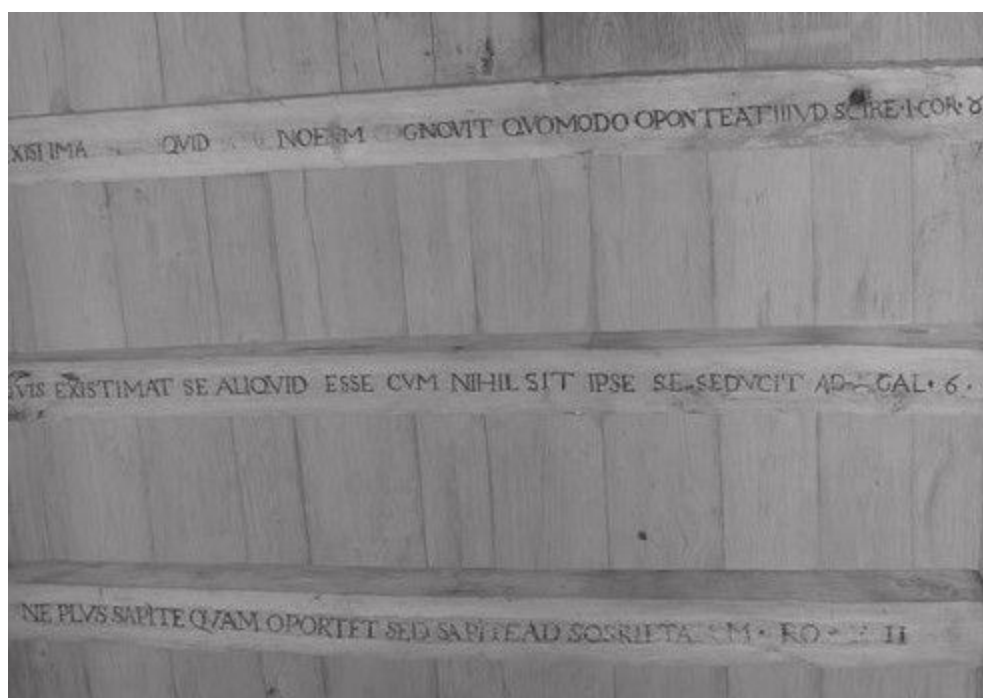
¿Cómo puedes pensar que eres un gran hombre, cuando el primer accidente que ocurra te puede eliminar por completo? (Eurípides)

ΕΝ ΤΩ ΦΡΟΝΕΙΝ ΓΑΡ ΜΗΔΕΝ ΗΔΙΣΤΟΣ ΒΙΟΣ ΤΟ ΜΗ ΦΡΟΝΕΙΝ ΓΑΡ ΚΑΡΤ' ΑΝΩΔΥΝΟΝ ΚΑΚΟΝ

No hay vida más bella que la de un hombre que no piensa; no pensar, ése es un mal verdaderamente llevadero. (Sófocles)

Las vigas suponen un recordatorio muy vivo de la decisión de Montaigne de retirarse de la vida pública a una existencia meditativa... una

vida para ser vivida, literalmente, bajo el signo de la filosofía, más que el de la política. Un cambio de signo tan importante formaba parte también de los consejos de los antiguos. El gran estoico Séneca exhortaba repetidamente a sus compañeros romanos a retirarse para «encontrarse a sí mismos», podríamos decir. En el Renacimiento, igual que en la antigua Roma, eso formaba parte de una vida bien llevada. Uno pasaba una época entregado a los asuntos públicos, y luego se retiraba para descubrir qué era la vida en realidad, y para iniciar el largo proceso de la preparación para la muerte. Montaigne desarrolló ciertas reservas sobre la segunda parte de este proceso, pero no hay duda de su interés por contemplar la vida. Escribió: «Cortemos todos los lazos que nos unen a los demás; ganemos para nosotros mismos la capacidad de vivir realmente solos, y de vivir de ese modo a nuestro gusto».⁹



Vigas del techo de la biblioteca de Montaigne. Fotografía de Sarah Bakewell.

Séneca, al aconsejar el retiro, también advertía de sus peligros. En un diálogo titulado «De la tranquilidad de la mente», afirmaba que la ociosidad y el aislamiento podían poner de relieve todas las consecuencias de haber

vivido la vida de una manera equivocada, consecuencias que la gente normalmente evitaba manteniéndose muy ocupada... es decir, viviendo la vida de forma equivocada. Los síntomas podían incluir insatisfacción, odio a sí mismo, miedo, indecisión, letargo y melancolía. Dejar el trabajo puede producir enfermedades espirituales, sobre todo si uno adquiere el hábito de leer demasiados libros... o peor aún, gastar mucho en libros sólo para darse importancia y regodearse con la vista.¹⁰

A principios de la década de 1570, durante su cambio de valores, parece ser que Montaigne sufrió exactamente la crisis existencial que pronosticaba Séneca. Tenía trabajo que hacer, pero menos del que estaba acostumbrado. La inactividad generaba extraños pensamientos y un «humor melancólico» que no era propio de su carácter. En cuanto se hubo retirado, dijo, su mente empezó a galopar como un caballo desbocado... una comparación muy adecuada, considerando lo que había ocurrido recientemente. Se le llenó la cabeza de tonterías, igual que un campo en barbecho se llena de hierbajos. En otra vívida imagen (le encantaba acumular ese tipo de efectos), comparaba su cerebro ocioso con el útero infértil de una mujer que, como se aseguraba en la época, da a luz sólo trozos de carne informes, en lugar de bebés. Y en un símil tomado de Virgilio, describía sus pensamientos como algo parecido a las imágenes proyectadas que bailotean por el techo cuando la luz del sol se refleja en la superficie de un recipiente con agua. Igual que las rayas de luz, como las rayas de un tigre, van dando sacudidas, la mente desocupada gira impredeciblemente y suscita invenciones locas, caprichosas. Genera «fantasías», o «ensoñaciones», dos palabras con unas asociaciones menos positivas de las que tienen hoy en día, y que sugieren delirios frenéticos, en lugar de simples distracciones.¹¹

Sus «ensoñaciones» a su vez dieron a Montaigne otra idea loca: la de escribir. Llamó a esto «ensoñación» también, pero era la que contenía en sí la promesa de una solución.¹² Como encontraba su mente tan llena de «quimeras y monstruos fantásticos, uno tras otro, sin orden ni concierto», decidió escribirlos, no olvidarlos directamente, sino inspeccionar su extrañeza a placer. De modo que cogió la pluma y así nació el primero de sus *Ensayos*.¹³

Séneca lo habría aprobado. Si uno se deprime o se aburre en su retiro, aconsejaba, debe buscar a su alrededor e interesarse por la variedad y sublimidad de las cosas. La salvación reside en prestar atención plena a la

naturaleza.¹⁴ Montaigne intentaba hacerlo, pero interpretaba que la «naturaleza» significaba, sobre todo, el fenómeno natural más cercano y que tenía más a mano: él mismo. Empezó a examinar y a cuestionar su propia experiencia, y a escribir lo que observaba.

Al principio, eso significaba sobre todo seguir sus entusiasmos personales, principalmente las historias obtenidas de sus lecturas: cuentos de Ovidio, historias de César y Tácito, fragmentos biográficos de Plutarco y consejos sobre cómo vivir de Séneca y Sócrates. Luego escribió historias que había oído contar a sus amigos, incidentes de la vida cotidiana de la propiedad, casos que guardaba en la memoria de sus años de ley y política, y rarezas que había presenciado en sus viajes, por muy limitados que fueran. Ésos fueron sus modestos inicios; más tarde, su material fue creciendo hasta incluir casi todos los matices de las emociones o pensamientos que había experimentado jamás, y no en menor medida su extraño viaje saliendo y entrando en la conciencia.

La idea de la publicación quizá se le ocurrió pronto, aunque asegurase lo contrario, diciendo que escribía sólo para la familia y los amigos. Quizá incluso empezase con la intención de escribir un libro corriente: una colección de citas e historias ordenadas temáticamente, de esas que eran populares entre los caballeros de su época. Si es así, no le costó mucho desplazarse a otro terreno, posiblemente bajo la influencia del único escritor que le gustaba más que Séneca: Plutarco. Plutarco se había hecho famoso en el siglo I d.C. con unas biografías de figuras históricas resumidas con vivacidad, y también escribió piezas cortas llamadas *Moralia*, traducidas al francés el año que Montaigne empezó a escribir sus *Ensayos*.¹⁵ Éstos eran pensamientos y anécdotas recopilados sobre cuestiones que iban desde «¿Se puede decir que los animales son inteligentes?» hasta «¿Cómo se consigue la paz de espíritu?». Sobre este último punto, el consejo de Plutarco era el mismo que el de Séneca: concéntrate en lo que está presente ante ti, y préstale atención plena.

A medida que pasaba la década de 1570 y Montaigne se iba acostumbrando a su nueva vida post-crisis, prestar atención se convirtió en su pasatiempo favorito. El año que más escribió fue 1572: entonces fue cuando empezó gran parte de los ensayos del Libro I, y algunos del Libro II. El resto siguieron en 1573 y 1574. Sin embargo, pasaría mucho tiempo antes de que se sintiera listo para publicar, quizá porque no se le ocurrió, o quizá porque le costó muchos años quedar satisfecho con lo que había

hecho. Pasaría una década desde su retiro en 1570 hasta el día después de su cuadragésimo séptimo cumpleaños, el 1 de marzo de 1580, en que firmó y fechó el prefacio de la primera edición de los *Ensayos* y se hizo famoso de la noche a la mañana.¹⁶

Escribir había conseguido sacar a Montaigne de su crisis de «locas ensoñaciones»; ahora, le enseñaba a mirar al mundo más de cerca, y le fue dando el hábito de describir con precisión sensaciones internas y encuentros sociales: «Cada hombre es una buena enseñanza para sí mismo, con tal de que tenga la capacidad de mirar dentro de sí y examinarse de cerca».¹⁷ A medida que Montaigne, como hombre, seguía con su vida cotidiana en la propiedad, Montaigne, el escritor, caminaba tras él, examinando y tomando notas.

Cuando llegó al final a escribir sobre su accidente de caballo, por tanto, lo hizo no sólo para sacudir lo que quedaba de su miedo a la muerte como arena que se sacude uno de los zapatos, sino también para mejorar sus técnicas de observación y llevarlas a un nivel superior del que había aplicado jamás. Igual que, en los días posteriores al accidente, hacía repetir a sus criados la historia de lo que había ocurrido, del mismo modo debió de recrearlo en su mente, reviviendo aquellas sensaciones pasajeras, aquella sensación de que su aliento o su espíritu flotaban justo en el umbral de su cuerpo, mediante la literatura. Lo «procesó», como dirían hoy en día los psicólogos, a través de la literatura. Al hacerlo, reconstruyó la experiencia tal y como fue en realidad, y no como los filósofos decían que debía ser.

Su nueva afición no tenía nada de fácil. Montaigne fingía frecuentemente que había compuesto los *Ensayos* de una manera despreocupada, pero de vez en cuando se olvidaba de esa pose y admitía que era un trabajo muy duro:

Es una empresa muy espinosa, más de lo que parece, seguir un movimiento tan fluctuante como el de nuestra mente, penetrar en las opacas profundidades de sus pliegues más ocultos, distinguir y fijar las innumerables y leves palpitaciones que la agitan.¹⁸

Montaigne ensalzaba lo bello que era deslizarse con ligereza sobre la superficie de la vida, pero en realidad él perfeccionó ese arte a medida que iba envejeciendo. Al mismo tiempo, como escritor, trabajaba en el arte de

sumergirse en las profundidades. «Medito sobre cualquier satisfacción», decía. «No la sobrevuelo, sino que la sondeo.» Estaba tan decidido a llegar hasta el fondo de cualquier fenómeno, aunque fuera imposible por definición (como el sueño), que hizo que un criado sufriente le despertara regularmente en mitad de la noche con la esperanza de captar algún atisbo de la propia inconsciencia al abandonarle.¹⁹

Montaigne quería dejarse ir, y sin embargo también quería permanecer unido a la realidad y extraer hasta la última brizna de experiencia de ella. Escribir hacía posibles ambas cosas. Hasta en los momentos en que se perdía en sus ensoñaciones, secretamente iba colocando sus ganchos en todo lo que ocurría, de modo que pudiera recuperarlo a voluntad. Aprender a morir era aprender a dejarse ir; aprender a vivir era aprender a agarrarse.

FLUJO DE CONCIENCIA

En realidad, por mucho que se intente, nunca se puede recuperar una experiencia en su totalidad. Como afirma la famosa frase del antiguo filósofo Heráclito, no se puede entrar en el mismo río dos veces. Aunque vuelvas exactamente al mismo sitio de la orilla, las aguas que fluyen ante ti son distintas en cada momento. De manera similar, ver el mundo exactamente igual que hace una hora es imposible, igual que es imposible verlo desde el punto de vista de una persona que está a tu lado. La mente fluye y sigue fluyendo, en un incesante «flujo de conciencia», una expresión acuñada por el psicólogo William James en 1890 pero que más tarde hicieron famosa los novelistas.²⁰

Montaigne estaba entre los muchos que citaban a Heráclito, y reflexionó sobre cómo nos dejamos llevar por nuestros pensamientos, «ora con suavidad, ora violentamente, según las aguas estén furiosas o tranquilas... cada día un nuevo antojo, y nuestros humores cambian con los cambios del tiempo». No es de extrañar que la mente sea así, ya que hasta el mundo físico, aparentemente sólido, existe como un interminable y lento torbellino. Mirando el paisaje en torno a su casa, Montaigne podía imaginar que se agitaba y hervía como las gachas. Su río local, el Dordoña, excavaba sus orillas como el carpintero talla la madera. Se había sentido asombrado por las cambiantes dunas de arena de Médoc, junto al lugar donde vivía uno de sus hermanos: deambulaban por la tierra y la devoraban como animales. Si pudiéramos ver el mundo a diferente velocidad, afirmaba, lo veríamos

todo así, como «una multiplicación y vicisitud perpetua de formas». La materia existía en una interminable *branloire*, una palabra que derivaba de la danza campesina del siglo XVI llamada *branle*, que significaba algo así como «la sacudida». El mundo era una sacudida cósmica, una vibración.²¹



A. Dürer, *Le branle*, 1514. Musée de la Ville de Paris, Musée du Petit-Palais, Francia/Giraudon/The Bridgeman Art Library.

Otros escritores del siglo XVI compartían la fascinación de Montaigne por lo inestable. Lo que es inusual en él es el instinto de que el observador es tan poco fiable como lo observado. Los dos tipos de movimiento

interactúan como variables en una ecuación matemática compleja, con el resultado de que uno puede no encontrar un punto seguro desde el cual medir nada. Intentar entender el mundo es como intentar agarrar una nube de gas, o un líquido, usando unas manos que en sí mismas están hechas de gas o de agua, de modo que se disuelven al cerrarlas.

Por eso el libro de Montaigne fluye de esa manera: sigue la corriente de la conciencia de su autor sin intentar hacer pausa alguna o contenerla. Una página típica de los *Ensayos* es una secuencia de meandros, curvas y divergencias. Hay que dejarse llevar, esperando no volcar cada vez que un cambio de dirección te hace perder el equilibrio. En su capítulo «De los lisiados», por ejemplo, Montaigne empieza de una manera bastante convencional, repitiendo un rumor sobre las mujeres cojas: se dice que se disfruta más del sexo con ellas. ¿Por qué podría ser?, se pregunta. ¿Porque sus movimientos son irregulares? Quizá, pero añade: «Acabo de enterarme de que la antigua filosofía, nada menos, es la que ha decidido la cuestión». Aristóteles dice que sus vaginas son más musculadas porque reciben la nutrición de la cual se ven privadas las piernas.²² Montaigne recoge la idea, pero luego vuelve sobre sus pasos e introduce una duda: «¿Qué argumento no podríamos dar a ese respecto?». Todas esas historias no son fiables. De hecho, revela al final, ha hecho el experimento él mismo y ha resultado algo muy distinto: que ese asunto importa muy poco, porque es tu imaginación la que te hace «creer» que estás experimentando un placer reforzado, ya sea así «realmente» o no. A final, la rareza de la mente humana es lo único que podemos tener por seguro... una conclusión extraordinaria, que parece no tener relación alguna con el tema del que se trataba originalmente.

Otro ensayo, «Que nuestra felicidad no se juzgue hasta después de nuestra muerte», empieza con una cita de Solón: «No llames feliz a ningún hombre hasta que muera».²³ Montaigne de inmediato cambia a una idea mucho más interesante: quizá nuestro juicio de si un hombre ha sido feliz o no tenga que ver con la forma en que ha muerto. Un hombre que muere bien tiende a ser recordado como si hubiese vivido también bien. Después de dar varios ejemplos de esto, Montaigne cambia de nuevo de rumbo. En realidad, una persona que haya tenido una buena vida podría morir muy mal, y viceversa. En la época de Montaigne, tres de los individuos más infames que había conocido tuvieron hermosas muertes, «serenas hasta la perfección». El capítulo se ha convertido ahora en una gran trenza de pan con tres giros distintos, y Montaigne parece terminar diciendo que, en

cualquier caso, espera que su propia muerte vaya bien. Pero al final del todo, observa que por «ir bien» quiere decir «tranquila e insensiblemente»... no sería ésa precisamente la idea habitual de una muerte admirable. Y con esto acaba abruptamente la pieza, justo cuando el lector empieza a preguntarse si eso significa que Montaigne ha vivido bien o no.

Así, la mayor parte de los pensamientos de Montaigne consisten en una serie de constataciones de que la vida no es tan sencilla como él había creído.

Si mi alma pudiera conseguir al fin un asidero firme, no escribiría más ensayos, sino que tomaría decisiones, pero siempre está sometida a aprendizaje y a prueba.²⁴

Los cambios de dirección se explican en parte por su actitud interrogante, y en parte por haber escrito el libro a lo largo de veinte años. Las ideas de una persona varían muchísimo en dos décadas, especialmente si dicha persona pasa ese tiempo viajando, leyendo, hablando con gente interesante y practicando la política y la diplomacia al más alto nivel. Revisando los borradores iniciales de los *Ensayos* una y otra vez, añadía material a medida que se le iba ocurriendo, y no hacía intento alguno de encajarlo para obtener una coherencia artificial. Dentro del espacio de unas pocas líneas podemos encontrar a Montaigne como un hombre joven, luego de viejo con un pie en la tumba, y luego de nuevo como el alcalde de mediana edad abrumado por las responsabilidades. Le oímos quejarse de impotencia; un momento más tarde, le vemos joven y lujurioso, «impertinentemente genital» en sus deseos. Tiene la cabeza caliente y es directo; es discreto; está fascinado por las demás personas; está harto de todos ellos. Sus pensamientos se quedan allí donde van cayendo. Nos hace «sentir» el paso del tiempo en su mundo interior. «Yo no retrato el ser», escribe, «yo retrato el paso. No el paso de una edad a otra... sino día a día, minuto a minuto».²⁵

Entre los lectores fascinados por esa forma que tiene Montaigne de representar el flujo de su experiencia se encontraba una de las grandes pioneras del «flujo de conciencia» de la ficción del siglo XX, Virginia Woolf. Su propio objetivo en el arte era sumergirse en el río mental y seguirlo allá donde la condujese. Sus novelas ahondaban en los mundos de los personajes «de minuto en minuto». A veces ella abandonaba un canal

para acoplarse de nuevo en cualquier otro lugar, pasando el punto de vista como si fuera un micrófono de un individuo a otro, pero el flujo mismo no cesaba nunca, hasta el final de cada libro. Ella identificó a Montaigne como el primer escritor en intentar algo semejante, aunque sólo con su propio y único «flujo». También le consideraba el primero en prestar atención a la simple sensación de estar vivo. «Observar, observar perpetuamente», era su regla, decía ella, y lo que él observaba era, por encima de todo, el río de la vida que corría a lo largo de su existencia.²⁶

Montaigne fue el primero en escribir de ese modo, pero no el primero en intentar «vivir» con plena atención al momento presente. Ésa era otra de las normas que recomendaban los filósofos clásicos. La vida es lo que ocurre mientras estás haciendo otros planes, decían, de modo que la filosofía debe guiar tu atención repetidamente de vuelta al lugar adonde pertenece, al «aquí». Ésta desempeña un papel similar al de las aves mina en la novela de Aldous Huxley *Isla*, que están amaestradas para volar todo el día gritando: «¡Alerta, alerta!» y «¡Aquí y ahora!». ²⁷ Tal y como dice Séneca, la vida no se detiene para recordarte que se está escapando. El único que puedes seguir consciente de ello eres tú mismo:

No causará conmoción alguna para recordarte su rapidez, sino que se deslizará silenciosamente... ¿Y cuál será el resultado? Te habrás preocupado, y mientras la vida se habrá apresurado. Entre tanto, la muerte llegará y tú no podrás elegir si estás dispuesto para ella o no.

Si no consigues agarrar la vida, ésta se te escapará. Si la agarras, se te escapará de todos modos. Así que tienes que seguirla... y «beber rápidamente de una corriente rápida que no siempre fluye». ²⁸

El truco es mantener una especie de sorpresa ingenua en cada instante de tu experiencia... pero, como sabía Montaigne, una de las mejores técnicas para conseguirlo era escribir sobre todas las cosas. Sencillamente, describir un objeto que tienes en la mesa, o lo que se ve desde tu ventana, abrir los ojos a lo maravillosas que son esas cosas ordinarias. Mirar hacia tu interior es abrir un mundo más fantástico aún. El filósofo Maurice Merleau-Ponty decía que Montaigne era un escritor que ponía «una conciencia asombrada de sí misma en el núcleo de la existencia humana». Más recientemente, el crítico Colin Burrow ha observado que el asombro, junto

con la otra cualidad fundamental de Montaigne, la fluidez, es lo que debería tener un filósofo, y raramente tiene, en la tradición occidental.²⁹

A medida que Montaigne iba haciéndose mayor, su deseo de prestar atónita atención a la vida no declinaba, sino que se intensificaba. Al final del largo proceso de escribir los *Ensayos*, casi había perfeccionado esa habilidad. Sabiendo que la vida que le quedaba no podía ser de gran extensión, decía: «Quiero incrementar su peso, quiero detener la velocidad de su fuga mediante la velocidad con que la aferro... Cuanto más breve es mi posesión de la vida, más profunda y plena debo hacerla».³⁰ Descubrió una especie de técnica de meditación deambulatoria:

Cuando camino solo por un hermoso huerto, si mis pensamientos se han fijado en incidentes externos durante parte del tiempo, durante otra parte los llevo de vuelta al paseo, al huerto, a la dulzura de la soledad, y a mí mismo.

En momentos como éstos parece haber conseguido una disciplina casi de zen; una capacidad de «ser», sin más.

Cuando bailo, bailo; cuando duermo, duermo.³¹

Parece muy sencillo, dicho así, pero no hay nada más difícil. Por eso los maestros zen pasan una vida entera, o varias vidas, aprendiéndolo. Aun entonces, según las historias tradicionales, a menudo sólo lo consiguen después de que su profesor les golpee con un palo largo, el *keisaku*, usado para recordar a los meditantes que presten plena atención. Montaigne lo consiguió después de una sola vida y bastante corta, en parte porque pasó casi toda su existencia escribiendo en papel con otro palito, éste mucho más pequeño.

Al escribir sobre esta experiencia como si fuera un río, empezó una tradición literaria de atenta observación íntima que ahora nos parece tan familiar que es difícil recordar que se trata de una «tradición». Parece que la vida es así, sencillamente, y que observar el juego de los estados interiores es el trabajo del escritor. Sin embargo, ésa no era una idea habitual antes de Montaigne, y su forma peculiarmente inquieta y libre de hacer las cosas era desconocida por completo. Al inventarla y por tanto al intentar encontrar

una segunda respuesta a la pregunta de cómo vivir («prestar atención»), Montaigne escapó de sus crisis e incluso transformó esa crisis para su ventaja.

Tanto «no te preocupes por la muerte» como «presta atención» eran respuestas a una pérdida de rumbo en la edad madura: surgieron de la experiencia de un hombre que había vivido lo suficiente para cometer errores y hacer falsos inicios. Sin embargo, también marcaron un principio, provocando el nacimiento de su nuevo ser escritor de ensayos.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Nace

MICHEAU

El yo original de Montaigne, aquel que no escribía ensayos sino que simplemente se movía y respiraba como todo el mundo, tuvo un inicio más sencillo. Vino a este mundo el 28 de febrero de 1533, el mismo año que la futura reina Isabel I de Inglaterra. Su nacimiento tuvo lugar entre las once y el mediodía, en el château de la familia que sería su hogar durante toda su vida. Le pusieron el nombre de Michel, pero, al menos para su padre, siempre sería conocido como Micheau. Su apodo aparece incluso en documentos tan formales como el testamento de su padre, cuando el chico ya se había convertido en un hombre.

En los *Ensayos* Montaigne decía que estuvo once meses en el vientre de su madre. Es una afirmación un poco extraña, ya que es bien sabido que tal prodigio de la naturaleza difícilmente es posible. Las mentes malévolas habrán extraído conclusiones poco delicadas. En el *Gargantúa* de Rabelais, el epónimo gigante también pasa once meses en el vientre de su madre. «¿Suenan extraño acaso?», pregunta Rabelais, y se responde mediante una serie de casos de estudio medio en broma en los cuales los abogados demuestran astutamente la legitimidad de un hijo cuyo supuesto padre había «muerto» once meses antes de su nacimiento. «Mediante estas leyes, las mujeres viudas pueden jugar abiertamente a soltar la baticola a sus anchas y con todos los riesgos, dos meses después de la muerte de sus maridos.»¹ Montaigne había leído a Rabelais, y quizá pensó en las obvias bromas, pero no parecían importarle.

No emerge duda alguna de paternidad en los *Ensayos*. Montaigne incluso medita sobre el poder de la herencia en su familia, describiendo rasgos que han llegado hasta él a través de su bisabuelo, abuelo y padre, incluyendo una honradez sin complicaciones y cierta propensión a las piedras en el riñón.² Parece que se consideraba hijo de su padre.

A Montaigne le encantaba hablar de honradez y achaques hereditarios, pero era mucho más discreto sobre otros aspectos de su herencia, porque no procedía de una aristocracia antigua, sino de varias generaciones de comerciantes que habían ascendido socialmente, por ambas partes. Incluso daba a entender que la propiedad de Montaigne era el lugar donde nacieron «la mayor parte» de sus antepasados, una invención descarada: su propio padre fue el primero en nacer allí.³

La propiedad misma llevaba más tiempo en la familia, eso era cierto. El bisabuelo de Montaigne, Ramon Eyquem, la compró en 1477, hacia el final de una vida larga y afortunada en la que hizo mucho dinero tratando con vino, pescado y glasto, la planta de la que se extraía el tinte azul, un importante producto local. El hijo de Ramon, Grimon, hizo poco por la propiedad aparte de añadir un camino bordeado de robles y cedros que conducía a la iglesia cercana. Pero aumentó más aún la riqueza de los Eyquem, e inició una nueva tradición familiar implicándose en la política de Burdeos. En un momento dado dejó el comercio y empezó a vivir «noblemente», un paso muy importante. Ser noble implicaba un *je ne sais quoi* de clase y estilo, era un asunto técnico, y la regla principal era que uno mismo y sus descendientes debían dejar el comercio y no pagar impuesto alguno durante al menos tres generaciones. El hijo de Grimon, Pierre, también evitó el comercio, de modo que el estatuto de nobleza recayó, por primera vez, en la tercera generación: el propio Michel Eyquem de Montaigne. Por aquel entonces, irónicamente, su padre Pierre había convertido la propiedad de un trozo de tierra en un asunto comercial de mucho éxito. El château pasó a ser la oficina principal de un negocio bastante importante de producción de vino, que daba decenas de miles de litros de vino al año. Todavía sigue produciendo vino hoy en día. Esto sí que estaba permitido: podías hacer todo el dinero que quisieras vendiendo los productos de tus propias tierras, sin que eso se considerase comercio.⁴



Etiqueta de vino del Château Michel de Montaigne. Fotografía de John Stafford.

La historia de los Eyquem ejemplifica el grado de movilidad que era posible entonces, al menos hacia el extremo superior de la escala social. Los nuevos nobles a veces encontraban difícil conseguir pleno respeto, pero esto sobre todo se aplicaba a la llamada «nobleza de la toga», elevada mediante contribuciones a la política y el servicio civil, no a la «nobleza de la espada», que había conseguido su estatus mediante la propiedad, como hizo la familia de Montaigne, y se enorgullecía de la vocación militar que se esperaba que viniera con ella.⁵ Los campesinos, mientras tanto, se quedaban donde siempre habían estado: debajo. Sus vidas seguían dominadas por el *seigneur* local, en este caso, el jefe de la familia Eyquem. Él poseía sus casas, les empleaba y les cobraba por el uso de su prensa de vino y su horno de pan. Cuando llegó el turno de Montaigne, probablemente él siguió siendo un *seigneur* bastante típico desde su punto de vista, por mucho que alabase la sabiduría de los campesinos en los *Ensayos*, un libro que no era probable que leyese ningún trabajador agrícola de su propiedad.

La anotación del nacimiento de Montaigne en el libro de familia establece que nació «in confiniis Burdigalensium et Petragorensium»:⁶ en la

frontera entre Burdeos y el Périgord. Esto era significativo, porque Burdeos era sobre todo católico, mientras que Périgord estaba dominado por los que apoyaban la nueva religión, reformista o protestante. La familia Eyquem tenía que mantener la paz con ambos bandos en una disputa que dividiría Europa en dos a lo largo de toda la vida de Montaigne y mucho después.

La Reforma era todavía algo muy reciente: su origen se data normalmente en 1517, el año en que Martín Lutero escribió un tratado atacando la tradición católica de vender rápidos perdones terrenales o «indulgencias», y según se dice lo clavó en la puerta de una iglesia en Wittenberg como desafío. Ampliamente difundido, el tratado inició una rebelión importante contra la Iglesia. El Papa respondió primero despreciando a Lutero, para él «un borracho alemán», y luego excomulgándole. Los poderes seculares del Sacro Imperio Romano declararon proscrito a Lutero, a quien se podía matar si uno se lo encontraba, convirtiéndole de ese modo en un héroe popular. Finalmente, gran parte de Europa acabó dividida en dos bandos: los que permanecían leales a la Iglesia y los que respaldaban la rebelión de Lutero. No hubo nada limpio, ni desde el punto de vista geográfico ni desde el ideológico, en esa división. Europa se separó como una hogaza de pan que se desmigaja, no como una manzana partida en dos por un cuchillo. Casi todos los países se vieron afectados, pero unos pocos se volcaron decisivamente hacia un camino u otro. En muchos lugares, sobre todo en Francia, la línea divisoria pasaba a través de pueblos e incluso familias, más que entre territorios separados.

La región de Montaigne, Guyenne (también conocida como Aquitania), mostraba un esquema claro: a grandes rasgos, el campo fue a parar a un bando y la capital a otro. Las tensiones se vieron aumentadas por la sensación general, ya extendida en la zona antes de la Reforma, de que Aquitania no formaba parte de Francia. Tenía su propio idioma y pocas conexiones históricas con el norte del país. Durante largo tiempo había sido territorio inglés. Los ingleses fueron expulsados en 1451 por unos invasores franceses que eran vistos como aves de rapiña ajenas y poco fiables. La gente rememoraba la antigua era con nostalgia, no porque echaran en falta realmente a los ingleses, sino porque odiaban a los franceses norteños. Eran frecuentes las rebeliones. Las autoridades construyeron tres pesadas fortalezas para mantener la ciudad bajo su vigilancia: el Château Trompette,

el Fort du Hâ y Fort Louis. Todos eran muy odiados; hoy en día han desaparecido.

En lo posible, Burdeos estableció vínculos diplomáticos con cualquiera que no fueran sus conquistadores. En tiempos de Montaigne la zona estaba mucho más influida por la corte protestante de Navarra, con base en Béarn, en la frontera española del país hacia el sur. También mantenía vínculos con Inglaterra, donde empezó a gustar el vino de Burdeos. Una flota vinícola inglesa acudía regularmente a cargar suministros. Buena noticia para los suministradores locales, entre ellos la familia Eyquem de Montaigne.⁷

A medida que la propiedad iba adquiriendo importancia, el nombre de «Montaigne» acabó por hacer sombra al más antiguo de Eyquem. Este último tenía y tiene un sonido regional muy distintivo. Una rama de la familia todavía se recuerda por su legendaria propiedad vinícola: el Château d'Yquem. A pesar de su preferencia por lo local y lo particular en la mayoría de las cosas, Montaigne fue el primero en dejar esto a un lado y ser conocido con el nombre francés más genérico de su hogar. Los biógrafos se lo han recriminado duramente, pero él no hacía más que extender un movimiento que su padre había iniciado llamándose a sí mismo «de Montaigne», cuando firmaba los documentos. Mientras su padre olvidaba esta parte extra cuando quería ser breve, Montaigne tendía a quitar el «Eyquem».⁸

Si Michel Eyquem de Montaigne, producto de un meteórico ascenso social, pasó con rapidez sobre el origen mercantil de su padre en los *Ensayos*, quizá fue para asegurarse de que el libro atraía al mercado adecuado, noble y ocioso; también puede ser que, sencillamente, le dedicara muy pocos pensamientos al asunto. Es muy probable que su padre evitase contarle historias de sus orígenes; Montaigne quizá creciera sin ser muy consciente de ellos. Sin duda la vanidad también era importante. Era una de las muchas pequeñas debilidades que Montaigne reconocía alegremente, añadiendo:

Si los demás se examinaran con atención, como hago yo, se encontrarían, como yo, llenos de inanidad y tontería. No puedo librarme de ellas sin librarme de mí mismo. Todos estamos impregnados de esas cosas, tanto unos como otros, pero a aquellos que se dan cuenta les va un poco mejor... aunque no lo sé.⁹

Ese latiguillo final: «aunque no lo sé», es típico de Montaigne. Debemos imaginarlo agregado, en espíritu, a casi todo lo que escribió. Toda su filosofía se halla capturada en ese párrafo. Sí, dice, somos algo tontos, pero no podemos ser de otra manera, de modo que es mejor que nos relajemos y aprendamos a vivir así.

Si el origen de su padre es incierto, un secreto mucho más significativo se ocultaba en la familia de su madre, Antoinette de Louppes de Villeneuve. Sus antepasados eran comerciantes; también eran inmigrantes de España, cosa que, en el contexto de la época, sugiere con mucha probabilidad que eran refugiados judíos. Como otros muchos, se convirtieron al cristianismo bajo coacción, y salieron de la península tras la persecución de los judíos a finales del siglo xv.^{[10](#)}

Si realmente era de origen judío, es posible que Montaigne quizá no lo supiera nunca. No mostró más que un interés muy moderado en el tema, mencionando a los judíos sólo en algunas ocasiones en los *Ensayos*, siempre de forma neutral o con simpatía, pero nunca de tal modo que sugiera que se sentía personalmente implicado. Viajando por Italia más adelante visitó sinagogas y presenció una circuncisión, pero lo hizo con la misma curiosidad que mostraba por todo lo demás que se le ponía delante: servicios religiosos protestantes, ejecuciones, burdeles, fuentes trucadas, jardines de rocalla y muebles raros.

También expresaba un irónico escepticismo ante las «conversiones» de algunos refugiados recientes... cosa bastante razonable, ya que el acto no se llevaba a cabo por elección. Si, como han especulado algunos, eso significaba una sutil alusión a la familia de su madre, no resultaría sorprendente. En su vida política sufrió constantes dificultades por parte de algunos de sus parientes en Burdeos. Incluso parece que tuvo algunos problemas en sus relaciones con la propia Antoinette.

La madre de Montaigne sin duda tenía un carácter fuerte, pero las convenciones la mantenían impotente y frustrada. Se casó muy joven, como solían hacer las mujeres, y quizá no pudo elegir mucho. Pierre Eyquem era bastante mayor que ella: en el documento de matrimonio, el 15 de enero de 1529, se dice de él que tiene treinta y tres años, y de ella sólo que ha llegado a «la mayoría de edad». Eso podría significar cualquier cosa entre los doce y los veinticinco años. Como tuvo el último de sus hijos más de treinta años después de la boda, debía de estar seguramente en el tramo más joven. Nacieron dos hijos antes que Michel, que no sobrevivieron. Es muy

probable que la madre fuese todavía una adolescente cuando llegó él, aunque por entonces llevaba casada ya cuatro años.¹¹

Si había algo infantil o recatado en ella como novia, pronto se desvaneció. Los documentos legales que sobreviven de diversos periodos de su vida nos ofrecen el retrato de una persona orgullosa, aferrada a sus ideas y muy hábil. El primer testamento de su marido, en 1561, le dejaba la tarea de gobernar la casa a ella, en lugar de a su hijo mayor, aunque más tarde esto cambiaría. En 1561 Pierre Eyquem o bien no tenía mucha fe en Micheau (casi con veintiocho años por aquel entonces) o tenía una opinión excepcionalmente elevada de su mujer, algo admirable, en una época en la que apenas se consideraba a las mujeres capaces de pensamiento racional.

El segundo testamento, del 22 de septiembre de 1567, mostraba más confianza en el hijo, pero por entonces Pierre parecía sentir la necesidad de usar el documento para obligar a su mujer a amar a sus hijos, y decirles a ellos que la honraran y la respetaran.¹² Al parecer temía que ella y el hijo mayor no pudieran vivir amistosamente, porque ordenó que Montaigne encontrara acomodo para ella en otro lugar, si no funcionaba la vida en la propiedad familiar. Antoinette se quedó con él y con su familia mucho tiempo después de la muerte de su marido, hasta 1587 más o menos, pero no hubo demasiada cordialidad.¹³ Otro documento legal redactado entre madre e hijo el 31 de agosto de 1568 establecía el derecho de Antoinette a recibir «todos los honores, respeto y servicio filiales», así como criados que la atendieran y cien *livres tournois* al año para sus gastos de bolsillo. Ella, a su vez, tenía que reconocer su «dirección y dominio» del château y de la propiedad. El contrato da a entender que Antoinette sentía que se la cuidaba poco, mientras que Montaigne quería que dejase de entrometerse.

Las cosas fueron a peor. El propio testamento de Antoinette, escrito el 19 de abril de 1597, cinco años después de la muerte de su hijo, porque ella vivió más, establecía que no deseaba ser enterrada en la propiedad, y eliminaba prácticamente a la hija de Montaigne, Léonor, de la herencia. Se quejaba de que su dote original debió usarse para comprar más propiedades pero no fue así, y añadía: «Yo trabajé durante cuarenta años en la casa de Montaigne con mi marido de tal forma que por mi trabajo, cuidado y dirección dicha casa aumentó grandemente de valor, mejoró y se amplió». Su hijo Montaigne disfrutó del beneficio de todo ello a lo largo de toda su vida, igual que Léonor, que de ese modo se volvió bastante «rica y opulenta» y por tanto no necesitaba nada más. Finalmente, Antoinette

observaba que ella sabía muy bien que tenía «una edad fácil de burlar»; debía de tener unos ochenta años. Al parecer, temía que se impugnase el testamento aduciendo senilidad.

Leyendo las frecuentes confesiones de indolencia e ineptitud que llenan el libro de Montaigne, es fácil ver por qué pensaba Antoinette que la propiedad se había descuidado durante el tiempo que él estuvo a cargo. Montaigne encontraba aburridos los asuntos prácticos, y los evitaba en lo posible.¹⁴ Más sorprendente aún resulta que ella tuviera la misma queja contra su marido, Pierre, porque éste no aparece así en los *Ensayos*. Según Montaigne, su padre era un hombre muy dinámico, dedicado a sus deberes y siempre trabajando en mejoras para la casa, inquieto e intervencionista hasta la exageración.

Pierre Eyquem de Montaigne era un hombre del siglo xv, por poco.¹⁵ Nació el 29 de septiembre de 1495. Todo en él proclamaba su alejamiento del mundo de su hijo. Siguiendo una noble tradición, adoptó la profesión de la guerra, siendo el primero en su familia en hacerlo. Michel no le siguió. Como noble estaba obligado a llevar espada, pero no existe indicación alguna en los *Ensayos* de que la desenvainara a menudo. Un contemporáneo suyo, Brantôme, dice que Montaigne iba «arrastrando» la espada por la ciudad, y le sugería que se limitase a llevar una pluma.¹⁶ No se pudo poner nunca en entredicho de semejante modo a Pierre, que a la primera oportunidad corrió a unirse a las guerras de Francia en Italia.

Las fuerzas francesas habían ido atacando y conquistando regularmente propiedades en la península desde 1494, y continuarían haciéndolo hasta 1559, cuando la Paz de Câteau Cambrésis detuvo las invasiones extranjeras de Francia y de ese modo abrió el camino a la auténtica catástrofe del siglo xvi: las guerras civiles. Las empresas italianas eran menos destructivas, pero también eran caras y casi inútiles, así como traumáticas para los implicados. Pierre entró en combate en algún momento en torno a 1518. Aparte de un breve paréntesis al año siguiente, estuvo fuera de casa hasta principios de 1529, y entonces volvió y se casó.

La guerra del siglo xvi era un asunto muy sucio, que olía menos a ardor guerrero que a hipotermia, fiebre, hambre, enfermedad y cortes de espada infectados y heridas de bala para las cuales había pocos tratamientos efectivos. Por encima de todo había asedios en los cuales civiles y soldados por igual se morían de hambre hasta rendirse. Pierre quizá interviniera en los sitios de Milán y Pavía en 1522, y quizá también en el desastroso sitio

de Pavía en 1525 que acabó con un gran número de soldados franceses muertos y el rey francés hecho prisionero. Posteriormente Pierre relataría a su familia historias espeluznantes de sus experiencias bélicas, incluyendo ciudades enteras llenas de gente famélica que se suicidaban en masa por falta de una salida mejor. Si Montaigne al crecer prefirió esgrimir la pluma a la espada, quizá ahí estuviera el motivo.¹⁷

Las guerras italianas quizá no fuesen muy edificantes, pero en el sentido literal de ofrecer una educación sí que supusieron una gran mejora para los franceses.¹⁸ Entre sitio y sitio, los franceses encontraron allí interesantes ideas sobre ciencia, política, filosofía, pedagogía y modales modernos. El alto Renacimiento italiano se había ido agotando por aquel entonces, pero Italia contaba todavía con la civilización más avanzada de Europa, con diferencia. Los soldados franceses aprendieron nuevas formas de pensar en casi todo, y cuando volvieron a casa, se llevaron sus descubrimientos con ellos. Ciertamente, Pierre pertenecía a esa raza de nobles franceses italianizados, influidos por sus viajes y por su propio y carismático y modernizador rey Francisco I. Los reyes posteriores abandonaron los ideales renacentistas de ese rey, y durante las guerras civiles, casi todo el mundo perdió la fe en el futuro por completo, pero en la juventud de Pierre esa desilusión aún se hallaba muy lejos. Los ideales eran todavía lo bastante nuevos para resultar emocionantes.





Gimnastas del siglo XVI, de A. Tuccaro, *Trois dialogues de l'exercice de sauter et voltiger en l'air*, París, C. de Monstr'oeil, 1599.

Excepto quizá un aspecto más marcial que el de su hijo, Pierre tenía físicamente la misma estampa. Montaigne le describe como un hombre «menudo, lleno de vigor, erguido y bien proporcionado de estatura», con «un rostro atractivo, inclinado hacia el moreno».¹⁹ Estaba en forma y se mantenía bien. Le gustaba ejercitar sus bíceps usando unos bastones llenos de plomo, y llevaba zapatos con suelas de plomo para entrenarse al correr y saltar. Esto último era un talento particular que tenía. «De sus saltos, ha dejado algunos pequeños milagros en el recuerdo de la gente», explicaba Montaigne. «Yo le vi, pasados los sesenta, poner en evidencia nuestra falta de agilidad: saltaba a la silla de montar con su traje de piel, daba una vuelta

por encima de la mesa sobre el pulgar, y no subía nunca a su habitación sin saltar tres o cuatro escalones a la vez.»

Esta figura a lo «padre William», tenía otras cualidades importantes, mucho más características de su generación que de la de Montaigne. Era serio, se preocupaba de la pulcritud de su aspecto y su atavío, y mostraba «preocupación y escurpulosidad» en todas las cosas. Su talento para los deportes y sus modales galantes le hacían popular entre las mujeres: Montaigne le describe como «muy adecuado para el servicio de las damas, tanto por la naturaleza como por arte». Probablemente lo de saltar por encima de las mesas lo hacía para divertir a las damas. En cuanto a sus auténticas aventuras sexuales, Pierre daba a su hijo mensajes contradictorios. Por una parte, relataba historias de «notorias intimididades, sobre todo propias, con mujeres respetables, libres de cualquier sospecha». Por otra parte, «juraba solemnemente que había llegado virgen al matrimonio». Montaigne parecía muy poco convencido de estas protestas de virginidad, y anotó solamente: «y sin embargo tomó parte durante mucho tiempo en las guerras italianas».

Después de su regreso de Italia y su matrimonio, Pierre empezó una carrera política en Burdeos. Fue elegido jurado y preboste en 1530, y luego ayudante del alcalde en 1537, y finalmente alcalde en 1554. En ese periodo hubo dificultades en la ciudad: una nueva tasa local sobre la sal en 1548 inspiró tumultos, que castigó «Francia» despojando a Burdeos de muchos derechos legales.²⁰ Como alcalde, Pierre hizo lo que pudo para restablecer su fortuna, pero los privilegios volvieron con mucha lentitud. La tensión fue minando su salud. Igual que los relatos de atrocidades de guerra quizá apartaron a Montaigne de la vida militar, la imagen del agotamiento de Pierre quizá le impulsó a mantenerse más distanciado del trabajo, cuando él también fue nombrado alcalde, unos treinta años más tarde.

Pierre tuvo algunas ideas estupendas, incluyendo una especie de eBay del siglo XVI: propuso que cada ciudad dispusiera de un lugar donde todo el mundo pudiera anunciar lo que quisieran: «Quiero vender algunas perlas; quiero comprar algunas perlas. Éste quiere compañía para ir a París; el otro está buscando un sirviente con tales habilidades; aquél busca amo; éste desea un trabajador, uno quiere esto, el otro quiere lo otro».²¹ Parece algo muy sensato, pero no sabemos por qué motivo el plan no llegó a materializarse.

Otra buena idea de Pierre fue llevar un diario donde recogía todo lo que ocurría en la propiedad: las idas y venidas de los criados, los datos financieros y agrícolas de todo tipo. Animó a su hijo a hacer lo mismo. Montaigne empezó, lleno de buenas intenciones tras la muerte de Pierre, pero no siguió adelante: sólo queda un fragmento. «Creo que soy un idiota por haberlo descuidado», escribió en los *Ensayos*.²² Consiguió mantener otros registros empezados por su padre, usando un calendario impreso llamado *Ephemeris*, del escritor alemán Michel Beuther. Éste sobrevive casi completo, menos unas pocas hojas, y está lleno de notas de Montaigne y otros de su familia. Cada día del año tiene su propia página, combinando un resumen impreso de acontecimientos históricos con una zona en blanco para añadir notas año tras año. Montaigne usaba su Beuther para registrar nacimientos, viajes y visitas importantes a lo largo de su vida. Lo llevaba con bastante fidelidad, aunque con cierta tendencia a dar datos equivocados en cuanto a fechas, edades y otras informaciones precisas.

A pesar de las quejas de su mujer, a Pierre parece ser que le encantaba el trabajo duro de todo tipo, y ninguno más que mejorar su propiedad. Quizá lo que más le irritaba a ella era su preferencia por gastar en mejoras, en lugar de en comprar nuevas propiedades, junto con el hábito de empezar más cosas de las que acababa. El abandono de Pierre de la idea de la feria comercial quizá fuera más propio de su carácter de lo que parece. A la muerte de Pierre, Montaigne heredó un montón de trabajos a medio completar en la propiedad, que siempre sintió que debía concluir, pero nunca lo hizo. El trabajo que se deja en el estadio de las primeras obras es muy pesado: quizá la inacción era la forma que tenía Montaigne de enfrentarse a todo ello, igual que la exasperación era la de Antoinette.²³

Algunas de las obras abandonadas quizá fueran una señal de que las energías de Pierre estaban declinando, porque, a partir de la edad de sesenta y seis años, sufrió ataques habituales y muy debilitantes de piedras en el riñón.²⁴ Montaigne vio a menudo a su padre doblado en dos y lleno de dolor en los últimos años de su vida. Nunca olvidó la conmoción que sintió al presenciar el primer ataque, que cogió totalmente desprevenido a Pierre y le dejó inconsciente de puro dolor. Cayó en brazos de su hijo al desmayarse. Probablemente fue un episodio similar, o las complicaciones que siguieron a uno de ellos, lo que finalmente acabó con su vida. Murió el 18 de junio de 1568, a la edad de setenta y cuatro años.

Por aquel entonces Pierre había cambiado su primer testamento, tácitamente crítico con las capacidades de su hijo, por uno nuevo que encargaba a Montaigne la tarea de cuidar de sus hermanos y hermanas menores y servirles de padre suplente. «Debe ocupar mi lugar y representarme ante ellos», así lo expresó. Montaigne ocupó el lugar de su padre, y no siempre encontró fácil esa tarea.²⁵

En los *Ensayos* se nos presenta como una especie de imagen de Pierre en negativo. Las alabanzas hacia su padre a menudo van seguidas por la afirmación de sí mismo como alguien totalmente diferente. Habiendo dicho que a Pierre le encantaba mejorar la propiedad, Montaigne nos ofrece un retrato de sí mismo exagerado casi hasta la comicidad explicando su propia falta de habilidades o interés en tales obras. Lo que hizo, «completando algún trozo de muro viejo y reparando algún edificio mal construido», fue en honor de la memoria de Pierre más que por su propia satisfacción, dice. Como diría el filósofo del siglo XIX Friedrich Nietzsche, «uno no debe pretender sobrepasar la diligencia de su padre... eso enferma». En conjunto, Montaigne no lo intentó y por tanto se mantuvo bastante sano.²⁶

Aunque se sentía bastante inadecuado para las habilidades prácticas de la vida, sabía la ventaja que tenía en lo que respectaba a la literatura y el aprendizaje. El conocimiento de los libros que tenía Pierre era tan limitado como infinito era su amor por ellos. Típico de su generación, según la opinión de Montaigne, había convertido los libros en objetos de culto, y se esforzaba mucho en buscar a sus autores «y los recibía en su casa como si fueran personas santas», y «recogía sus dichos y conversaciones como oráculos».²⁷ Sin embargo, mostraba poca comprensión crítica. Bueno, sí, Pierre era capaz de saltar por encima de la mesa apoyándose en un pulgar, qué varonil, parece decir Montaigne, pero en los temas intelectuales, era bochornoso. Adoraba los libros sin entenderlos. Su hijo siempre intentó hacer lo contrario.

Montaigne tenía razón al pensar que esa característica era propia de los contemporáneos de Pierre. A los nobles franceses de principios del XVI les encantaba todo lo que fuese ingenioso e italianizante; se distanciaban así de la actitud desafiantemente grosera de sus propios predecesores hacia la erudición. Montaigne fue incapaz de observar, sin embargo, que él mismo era también un ejemplar típico de su época al rechazar el fetichismo del saber libresco. Los padres llenaban a sus hijos la cabeza con literatura e historia, les enseñaban a pensar críticamente, y también a manejar la

filosofía clásica como quien hace malabarismos. Como contrapartida, los hijos despreciaban todo aquello como algo sin valor y adoptaban una actitud de superioridad. Algunos incluso intentaron revivir la tradición antigua anti-erudita, como si fuese una idea radical que no se le hubiese ocurrido antes a nadie.

La generación de Montaigne mostraba cierto cansancio y amargura, junto con una nueva forma de creatividad más rebelde. Si resultaban algo cínicos, es fácil comprender por qué: vieron los ideales que habían guiado su educación convertidos en una broma macabra. La Reforma, saludada por algunos pensadores anteriores como un soplo de aire fresco, benéfico incluso para la propia Iglesia, se convirtió en guerra, y amenazó con arruinar toda la sociedad civilizada. Los principios renacentistas de belleza, elegancia, claridad e inteligencia se disolvieron en violencia, crueldad y teología extremista. El medio siglo de Montaigne fue tan desastroso para Francia que costó otro medio siglo recuperarse de él... y en algunos aspectos la recuperación no tuvo lugar nunca, porque el torbellino de finales del siglo xv impidió que Francia construyese un imperio importante en el Nuevo Mundo como los de Inglaterra y España, y la mantuvo mirando hacia el interior. En la época de la muerte de Montaigne, Francia era débil económicamente y estaba devastada por la enfermedad, la hambruna y los desórdenes públicos. No es extraño que los nobles más jóvenes de su generación acabasen como misántropos exquisitamente educados.

Montaigne tenía también su propia vena antiintelectual. Sentía que la única esperanza para la humanidad residía en la sencillez y la ignorancia de los campesinos. Ellos eran los auténticos filósofos del mundo moderno, los herederos de los sabios antiguos como Séneca y Sócrates. Sólo ellos sabían cómo vivir, precisamente porque no sabían demasiado de nada más. En este sentido, volvió al culto a la ignorancia: una bofetada en el rostro de Pierre.

Pero nada es exactamente igual la segunda vez. Y nadie podía ser menos parecido a los nobles medievales que Montaigne, con sus intentos y sus riesgos, y sus añadidos finales a todo lo que escribía. Esa forma que tenía de añadir «pero no lo sé», de manera implícita o explícita, a casi cualquier pensamiento que tenía, le apartaba muchísimo de los comportamientos antiguos. Los ideales de su padre sobrevivieron en él, a pesar de todo, pero transmutados en su forma: suavizados, oscurecidos, y con toda certeza eliminada de ellos.

EL EXPERIMENTO

Quizá esa disposición a cuestionarse certezas y prejuicios fuese algo de familia. En la división religiosa, los Eyquem eran bien conocidos («famosos», dice Montaigne) por hallarse libres de toda discordia sectaria. Muchos siguieron siendo católicos, pero algunos se convirtieron al protestantismo, causando en el proceso muy pocos problemas. Cuando un joven protestante Eyquem mostró signos de extremismo, el amigo de Montaigne, La Boétie, le aconsejó que desistiera, «por respeto a la buena reputación que la familia a la que perteneces ha adquirido mediante su concordia continua, una familia que me es tan querida como ninguna familia en el mundo: ¡Señor, qué familia!, de la cual nunca ha procedido acto alguno que no fuera el de un hombre valioso». ²⁸

Este clan admirable también era bastante extenso. Montaigne tenía siete hermanos y hermanas, sin contar los dos que nacieron antes que él y que murieron, dejándole como hermano mayor. La diferencia de edad entre los hermanos que quedaron era considerable; la más amplia se podría considerar casi una división generacional, porque Montaigne tenía ya veintisiete años cuando nació su hermano menor, Bertrand. ²⁹

Por lo que sabemos, ninguno de los hermanos menores recibió tanta atención o una educación tan excepcional como el pequeño Micheau. Las hermanas probablemente recibieron la educación habitual que se daba a las mujeres, es decir, casi ninguna en absoluto. Incluso los otros hermanos fueron tratados de una manera más convencional, parece ser. El único hijo bien documentado de la familia es Michel de Montaigne... y no es que fuera simplemente bien educado. Es que fue objeto de un experimento pedagógico casi sin precedente alguno.

El trato inusual empezó poco después de su nacimiento, cuando Micheau fue enviado a vivir con una familia humilde en un pueblo cercano. Tener una nodriza campesina era algo bastante habitual, pero el padre de Montaigne quería que su hijo absorbiera la forma de ser de los plebeyos junto con la leche que mamaba, de modo que se sintiera cómodo con la gente que más necesitaba la ayuda de un *seigneur*. En lugar de llevar la nodriza al niño, por tanto, envió el niño a la nodriza, y lo dejó allí hasta el destete. Incluso en su bautizo Pierre hizo que «gente de la condición más humilde» sujetara al niño sobre la pila. Desde el principio, Montaigne tuvo la impresión a la vez de ser un campesino más entre campesinos, y de ser

muy especial y diferente. Esta mezcla de sentimientos le duraría toda la vida. Se sentía corriente, pero sabía que el mismo hecho de sentir que era ordinario le hacía extraordinario.³⁰

El plan campesino tenía un inconveniente que Pierre es poco probable que considerase. Viviendo con unos extraños, Micheau seguramente no consiguió establecer «vínculos» (tal como diríamos hoy en día) con sus auténticos padres. Esto se aplicaría también hasta cierto punto a cualquier niño con nodriza, pero la mayoría tenían contacto con sus madres el resto del tiempo. Montaigne, por lo que parece, no. Si las ideas del siglo XX y XXI tienen alguna validez (aunque quizá no sea así: el vínculo madre-hijo podría ser una moda tan pasajera como las nodrizas), tal privación en los primeros y cruciales meses de vida habría afectado a la relación de Montaigne con su madre para siempre. Según las propias declaraciones de Montaigne, sin embargo, el plan funcionó a las mil maravillas, y aconsejaba a sus lectores, en lo posible, que hicieran lo mismo. Hay que dejar que a nuestros hijos «los forme la fortuna bajo las leyes de la gente corriente y la naturaleza», decía.³¹

Tuviera la edad que tuviera cuando fue devuelto al château (quizá un año o dos), la ruptura con su familia adoptiva debió de ser muy abrupta, porque el segundo elemento de su educación experimental resultaría totalmente incompatible con el primero. De vuelta en su hogar, el pequeño campesino Micheau iba a ser educado como un hablante nativo de latín.

Hasta el momento, la lengua que más había oído, en su hogar adoptivo, era el dialecto local del Périgord. Si era lo bastante mayor para comer la comida de sus anfitriones, también era lo bastante mayor para que sus oídos se acostumbraran a su lengua, aunque era demasiado joven aún para hablarla. Ahora tenía que pasar directamente al latín, saltándose el idioma en el que un día escribiría: el francés. Era increíble que aquel proyecto se le ocurriese a alguien, ya de entrada, y no digamos que lo hiciera efectivo. Además, presentaba una dificultad práctica. El propio Pierre dominaba apenas el latín; su esposa y sus sirvientes no tenían ni idea. En el mundo exterior en general tampoco se podía encontrar ya una cantidad suficiente de hablantes nativos de latín. ¿Cómo iba a conseguir Pierre que Montaigne hablase fluidamente el idioma de Cicerón y Virgilio?

El padre de Micheau dio con una solución que constaba de dos partes. El primer paso fue contratar a un tutor que, aunque no fuera nativo, hablase un latín casi impecable. Pierre encontró a un alemán llamado Dr. Horst cuya

mayor calificación era hablar muy bien el latín, pero casi nada el francés, y no digamos el périgordiano, de modo que él y el joven Micheau sólo podían comunicarse de una manera. Así, desde una edad muy temprana, «antes de que se me soltara la lengua por primera vez», como expresa el propio Montaigne, el Dr. Horst (en latín, Horstanus) se convirtió en la persona más importante de su vida.³²

El segundo paso fue desterrar a cualquiera del servicio doméstico que le hablase a Micheau en cualquier lengua viva. Si querían decirle al niño que se comiera el desayuno, tenían que hacerlo usando el imperativo latín y con la declinación adecuada. Todos se pusieron a aprender un poquito, incluido el propio Pierre, que trabajó mucho para desempolvar sus conocimientos escolares. Así, como decía Montaigne, todo el mundo se benefició.

Mi padre y mi madre aprendieron el latín suficiente, de este modo, para comprenderlo, y adquirieron la habilidad suficiente para usarlo cuando era necesario, igual que los criados más dedicados a mi servicio. Juntos, nos latinizamos tanto que esto se derramó en todos nuestros pueblos, por todas partes, donde todavía quedan varios nombres latinos de artesanos y herramientas que han arraigado con el uso. En cuanto a mí, tenía más de seis años cuando empecé a entender algo más de francés o périgordiano que de árabe.

Así, «sin medios artificiales, sin libro alguno, sin gramática o preceptos, sin azotes y sin lágrimas», Montaigne aprendió un latín tan bueno como el que hablaba su tutor, y con una fluidez mucho más natural de la que nunca podría haber manejado Horst. Cuando más tarde se encontraba con otros profesores, ellos le felicitaban por un latín que era a la vez técnicamente perfecto y completamente práctico.³³

¿Por qué hizo Pierre semejante cosa? Éste es uno de esos momentos en que el abismo de medio milenio entre nosotros y nuestro sujeto de repente se abre ante nuestros pies. La mayoría de la gente hoy en día pensaría que es algo absurdo separar a padres e hijos por una lengua muerta. Pero en el Renacimiento se consideraba que la recompensa valía ese sacrificio. El dominio de un latín bello y gramaticalmente perfecto era el objetivo fundamental de una educación humanística: abría la puerta al mundo antiguo, considerado el locus de toda la sabiduría humana, así como a gran

parte de la cultura moderna, ya que la mayor parte de los eruditos todavía escribían en latín. Ofrecía el ingreso en una buena carrera. El latín era esencial para el servicio legal y civil. El idioma otorgaba una consagración casi mágica a cualquiera que lo hablase. Si alguien lo hablaba bien, es que pensaba bien. Pierre quería dar a su hijo la mayor ventaja imaginable: un vínculo tanto con el paraíso perdido de la antigüedad como con un futuro personal de éxito.

La forma en que Pierre quería que Micheau lo aprendiese ejemplifica los ideales de la época. La mayoría de los chicos aprendían latín mediante dolorosos esfuerzos en el colegio, pero los romanos no habían tenido que hacer eso: lo hablaban tan naturalmente como respiraban aire. Como los modernos tenían que aprender el idioma artificialmente, eran incapaces siempre de igualarse con los antiguos en sabiduría o grandeza de alma... o al menos eso decía la teoría.³⁴

No era un experimento cruel, al menos en los aspectos más obvios. Las nuevas teorías educativas ponían énfasis en que el aprendizaje debía ser agradable, y que la única motivación que necesitaban los niños era su deseo innato de conocimiento. Cuando fue un poco mayor, Montaigne aprendió griego sólo por diversión. «Peloteábamos con las conjugaciones arriba y abajo», recordaba, «como aquellos que aprenden aritmética y geometría mediante juegos de mesa». El griego no se le daba bien: más tarde admitió que tenía pocos conocimientos del idioma.³⁵ Pero en general el enfoque hedonístico de la educación supuso para él una gran diferencia. Habiéndose guiado muy temprano en la vida sólo por su propia curiosidad, al crecer se convirtió en un adulto de pensamiento independiente, que seguía su propio camino en todo, más que plegarse al deber y la disciplina, un resultado que fue mucho más lejos quizá de lo que su padre esperaba.

Otros aspectos de los inicios de la vida de Montaigne se vieron gobernados por principios de facilidad semejantes. Se pensaba que «turba los tiernos cerebros de los niños despertarles por la mañana con un sobresalto», de modo que Pierre convencía cada día a su hijo para que saliera del lecho como una cobra, mediante el sonido plañidero de un laúd u otro instrumento musical. El castigo corporal para él era casi desconocido; a lo largo de toda su infancia, sólo dos veces le golpearon con un bastón, y de una forma muy suave. Era una educación con «sabiduría y tacto».³⁶

Pierre había extraído aquellas ideas de sus amados amigos eruditos, y quizá también de gente a la que conoció en Italia, aunque el ideólogo

principal con el cual se puede establecer un vínculo es un holandés, Erasmo de Rotterdam, que escribió sobre educación mientras estaba afincado en Italia, dos décadas antes. Montaigne explicó que el plan nació tras haber hecho su padre «todas las investigaciones que se pueden hacer, entre hombres de sabiduría y entendimiento».³⁷ Típico de Pierre, era a la vez una idea erudita y frívola. Ciertamente, llevaba la marca de Pierre, más que de Antoinette, y daríamos cualquier cosa por saber qué pensaba ella de todo ese proyecto. Si la adopción campesina de Montaigne ya lo había apartado de ella, aquella fase de su educación marcaba aún más su separación. Ahora vivían en la misma casa, pero lingüística y culturalmente estaban en planetas distintos. Es muy poco probable que ella hablase un latín muy fluido, aunque Montaigne dice que aprendió algo por él. Según él, las habilidades de Pierre también eran rudimentarias. Si el experimento fue tan genuinamente riguroso como nos relata (una enorme incógnita), los padres sólo contarían con una forma rebuscada y poco natural de hablar con su hijo. Ni siquiera Horst podría hablarle de una forma plenamente espontánea, por muy profundo que fuese su conocimiento. Bien por la «naturalidad». Sospechamos que las normas se rompían de vez en cuando (... y lo esperamos). Aunque Montaigne no menciona nada de eso. Ni tampoco parece pensar que el experimento fuese otra cosa que un éxito enorme.



Andrew, Adolphe Best, Isidore Leloir, *Le Réveil de Montaigne enfant*, del *Musée des Familles*,
Lectures du soir, VI, enero de 1840, p. 100.

En términos de convertirle en latinista nativo dio frutos en aquellos primeros años, pero las semillas de esos frutos no germinaron más. Al final, debido a la falta de práctica, acabó al mismo nivel que cualquier otro joven noble bien educado. El idioma, sin embargo, quedó profundamente oculto en su interior. Cuando su padre se desmayó por un ataque de piedras en el riñón, décadas más tarde, Montaigne lanzó una exclamación en latín cuando le cogió entre sus brazos.³⁸

Más duraderos fueron los efectos de la educación de Montaigne en su personalidad. Como ocurre con gran parte de las experiencias vitales tempranas, le benefició exactamente en los mismos aspectos en que le había perjudicado. Le apartó de su hogar y de todo su mundo contemporáneo. Eso le dio independencia de pensamiento, pero quizá le inclinase a una cierta distancia en las relaciones. Le dio grandes expectativas, ya que creció en compañía de los mejores escritores de la antigüedad, en lugar de los provincianos franceses de su vecindad. Pero también le apartó de otras ambiciones más convencionales, porque le condujo a cuestionarse todo lo que otras personas se esforzaban por tener. El joven Montaigne era único. No necesitaba competir; apenas necesitaba hacer grandes esfuerzos. Se educó constreñido por los límites más extravagantes impuestos jamás a un niño, y al mismo tiempo tuvo una libertad casi ilimitada. Era un mundo en sí mismo.

Al final dominó bien el francés, aunque nunca en la versión comedida e inmaculada que quisieron imponer los siglos sucesivos a sus escritores. Escribía de una manera personal; alguien le podría acusar incluso de sonar como un pueblerino indisciplinado. Pero aun así eligió el francés, y no el latín. En los *Ensayos* da para ello una razón extraña. No podía esperarse que el francés durase tanto como las lenguas clásicas, decía; así, sus escritos estaban condenados a ser efímeros, y podía escribir como quisiera, sin preocuparse por su reputación. El hecho de que no estuviera congelado en una perfección rígida le atraía como principio: aunque tenía defectos, había menos presiones para utilizarlo de una manera impecable.³⁹

A Montaigne normalmente le desagradaban los planes idealistas, pero en este caso aprobaba el experimento de su padre. Cuando escribió sobre educación él mismo, sus ideas surgieron como una versión más moderada de las de Pierre, que eran demasiado extremas para que atrajeran a nadie más. El escritor Tabourot des Accords, contemporáneo de Montaigne, sugirió que un grupo de caballeros pusieran sus recursos en común para educar a sus hijos en una especie de comuna latina, ya que era algo demasiado difícil de llevar a cabo a solas, pero no existe prueba alguna de que lo hicieran realmente.⁴⁰

Aspectos menos extravagantes de la educación del siglo XVI centrada en los niños florecieron a lo largo de los años, hasta llegar al presente. En el siglo XVIII, Jean-Jacques Rousseau convirtió en culto la educación de los niños a la luz de la naturaleza. Tomó algunas de sus ideas de Montaigne, y especialmente del ensayo que escribió Montaigne sobre educación, muy normativo, cosa rara en él.

Tenía que ser normativo porque el ensayo «De la educación» le fue encargado más o menos por una vecina, Diane de Foix, condesa de Gurson, que estaba embarazada y quería conocer la opinión de Montaigne sobre cómo debía dar a su hijo (suponiendo que fuera un niño) el mejor comienzo en la vida. El consejo de Montaigne demuestra lo contento que estaba con sus experiencias tempranas.⁴¹ Primero, decía, ella debía contener sus instintos maternos lo suficiente para dejar que fuera un extraño el tutor de su hijo. Los padres están demasiado a merced de sus emociones. No pueden evitar que les preocupe si el niño coge un resfriado bajo la lluvia, o lo tira un caballo, o recibe un corte al practicar la esgrima. Un tutor puede ser más duro. Por otra parte, nunca se le debe permitir que sea cruel. Aprender debe ser un placer, y los niños deben criarse imaginando a la sabiduría con un rostro sonriente, y nunca fiero y terrorífico.

Despotricaba contra los métodos brutales de la mayoría de las escuelas. «¡Nada de violencia ni de coacción!» Si se entra en un colegio en el momento de la lección, dice, «no se oyen más que gritos, tanto de los niños torturados como de los profesores ebrios de rabia». Lo único que se consigue así es que los niños retrasen su aprendizaje de la vida.

A menudo, no hay que usar libros en absoluto. Uno aprende a bailar bailando; uno aprende a tocar el laúd tocando el laúd. Lo mismo ocurre con el pensamiento, y en realidad, con la vida. Cada experiencia puede ser una oportunidad para aprender: «una broma de un paje, un error de un criado,

una observación en la mesa». El niño debe aprender a cuestionarlo todo, a «pasarlo todo a través de un cedazo y no guardar nada en la cabeza por simple autoridad y confianza». Viajar es muy útil; también socializar, que enseña al niño a ser abierto a los demás y adaptarse a cualquiera que encuentre a su alrededor. Las excentricidades hay que eliminarlas en seguida, porque hacen difícil la convivencia con los demás. «Yo he visto hombres que huyen del olor a manzana más que del fuego de arcabuz; otros que se asustan de un ratón, otros que vomitan al ver algo de nata, otros al ver mullir un lecho de plumas.» Todo eso se interpone en el camino de las buenas relaciones y de la buena vida. Se puede evitar, porque los jóvenes son maleables.

O al menos maleables hasta cierto punto. Montaigne en seguida cambia de rumbo. Hagas lo que hagas, dice, no puedes cambiar la disposición interna de alguien. Se puede encarrilar o entrenar, pero no librarse de ella. En otro ensayo dijo: «No hay nadie que, si se escucha a sí mismo, no descubra en sí una forma suya, una forma dominante, que lucha en contra de la educación».⁴²

Pierre, nos imaginamos, tenía una idea menos fatalista de la naturaleza humana, porque pensaba que el joven Micheau «sí» podría ser moldeado, y que el experimento merecía la pena. Con su habitual actitud de «puede hacerse», se puso a construir y mejorar a su hijo igual que se ponía a construir y mejorar sus propiedades.

Pero ay, como otros proyectos, Pierre dejó el trabajo sin acabar, o al menos eso creía Montaigne.⁴³ A la edad de seis años, más o menos, el chico fue apartado abruptamente de su curioso invernadero y enviado fuera, a un colegio, como todos los demás. Toda su vida él siguió estando convencido de que había sido culpa suya, de que alguna señal de su contumacia (su «forma dominante») había hecho que su padre se diera por vencido. O quizá Pierre simplemente hubiese cedido a las convenciones, ahora que sus consejeros originales ya no estaban a su alrededor. Parece más probable, sin embargo, que Pierre siempre se hubiese propuesto enviar a Micheau al colegio en determinado momento. Sin comprender el plan, Montaigne leyó una crítica hacia él que probablemente no existía. Todo ese progreso con diversas fases, desde la familia campesina a la guardería en latín y el colegio, venía a ser una receta para producir un perfecto caballero, independiente de pensamiento, aunque capaz de amoldarse a la sociedad

cuando era necesario. De modo que en 1539 Montaigne se unió a otros chicos de su edad en el Collège de Guyenne, en Burdeos.

Pasaría una década allí como alumno, al menos hasta 1548, y se llegaría a adaptar relativamente a aquello, pero al principio fue un verdadero trauma para él. En primer lugar, tuvo que acostumbrarse a una existencia ciudadana, tras la libertad de la vida de un niño en el campo. Burdeos estaba a unos cincuenta kilómetros de distancia de su casa, varias horas de viaje, aun con un caballo rápido. El viaje se veía más entorpecido aún por la necesidad de cruzar el Dordoña por el camino: un ferry recogía a los viajeros de unas amables colinas y viñas verdes y los dejaba en el corazón del distrito comercial de Burdeos, un mundo diferente.



F. de Belle-Forest, *Le Vif pourtrait de la Cité de Bordeaux*, 1575, Bibliothèque Nationale, Paris.

Amurallado y claustrofóbico, apiñado estrechamente en torno al río, el Burdeos del siglo XVI no era en absoluto como la ciudad de hoy.⁴⁴ Sus viejas calles fueron arrasadas en el siglo XVIII y XIX y reemplazadas por bulevares y grandes edificios color crema que ahora le dan un aspecto ligeramente abstracto. En la época de Montaigne no había nada color crema. Era una ciudad populosa, con unos veinticinco mil residentes, y muy ajetreada. Su río estaba lleno de embarcaciones. Sus orillas estaban equipadas para la carga y descarga: sobre todo vino, así como una mezcla intensamente aromática de pescado en conserva, sal y maderas.

Pero el ánimo cambiaba cuando uno llegaba al propio Collège de Guyenne, que estaba situado en una zona tranquila de la ciudad, lejos del centro comercial y rodeado de olmos. Era una escuela excelente, aunque Montaigne hablaba mal de ella. Su currículum y sus métodos suenan tremebundos para una sensibilidad moderna. Todo giraba en torno al aprendizaje memorístico del latín, el único tema en el cual Montaigne disfrutaba de una ventaja tan grande que sus maestros se debieron de maravillar al conocerle. Tanto maestros como alumnos se esperaba que conversasen en esa lengua. Como en casa de Montaigne, la escuela estaba llena de hablas extrañas y forzadas, pero ahí concluía toda la similitud. Allí no se tocaban amables músicas, no se ponía énfasis alguno en el placer, y lo más terrible de todo, no se suponía en absoluto que el pequeño Micheau fuese el centro del universo.

Por el contrario, ahora tenía que adaptarse a todos los demás. Las clases empezaban temprano por la mañana, con una minuciosa disección de ejemplos literarios, normalmente de escritores como Cicerón, que era el autor menos adecuado para atraer el gusto de los jóvenes lectores. Después de comer estudiaban gramática en abstracto, sin recurrir a ejemplo alguno. Por las tardes se leían textos en voz alta y el maestro dictaba análisis, que los niños tenían que aprender de memoria y recitar después cuando se les pedía.

Al principio, el dominio del latín de Montaigne hizo que avanzase rápidamente a clases que estaban por encima de su grupo de edad. Pero la mala influencia de sus compañeros de clase menos privilegiados gradualmente fue destruyendo su fácil dominio del idioma, de modo que (según él cuenta) cuando dejó la escuela sabía menos latín que cuando llegó.⁴⁵

De hecho, el Collège era relativamente innovador y abierto, y algunos aspectos de la vida escolar divertían a Montaigne mucho más de lo que quería admitir. En las clases de los mayores, los estudiantes competían en oratoria y debate, todo en latín, por supuesto, y con menos atención a lo que decían que a la forma de decirlo. De todo ello Montaigne aprendió habilidades retóricas y hábitos críticos de pensamiento que le serían muy útiles durante toda su vida. Probablemente también fue allí donde dio por primera vez con la idea de usar «libros corrientes», es decir, cuadernos en los que escribía fragmentos que encontraba en la lectura y los colocaba en una yuxtaposición creativa. En años posteriores, ya de adolescente, Montaigne estudió temas mucho más interesantes, incluyendo la filosofía, aunque desgraciadamente no la que a él le gustaba, que trataba de cómo vivir, sino más bien lógica y metafísica aristotélicas. También se le permitía algún ligero alivio. Un nuevo profesor de la escuela, Marc-Antoine Muret, escribía y dirigía obras de teatro, y Montaigne actuó en una de ellas.⁴⁶ Resultó que tenía una gran naturalidad en escena, y (según escribió él mismo) una insólita «tranquilidad de expresión y flexibilidad de voz y gesto».

Todo esto ocurrió durante un periodo difícil del Collège. En 1547, el progresista director, André Gouvéa, fue expulsado por la facción política conservadora.⁴⁷ Se fue a Portugal llevándose con él a sus mejores profesores. Al año siguiente hubo una gran agitación en el propio Burdeos: los disturbios del impuesto sobre la sal, que causarían tantos sinsabores al padre de Montaigne durante su mandato como alcalde. El sudoeste tradicionalmente había estado siempre exento de ese impuesto. Y ahora de repente el rey Enrique II intentaba imponerlo, con resultados incendiarios.⁴⁸

Se reunió una gran multitud de rebeldes para protestar, y durante cinco días, del 17 al 22 de agosto de 1548, la turba fue recorriendo las calles e incendiando las casas de los recaudadores de impuestos. Algunos incluso atacaron las casas de todo aquel que pareciese rico, hasta que el desorden amenazó con convertirse en una revuelta campesina general. Mataron a unos cuantos recaudadores de impuestos. Sus cadáveres fueron arrastrados por las calles y cubiertos de montones de sal, para subrayar sus reivindicaciones. Uno de los peores incidentes fue el linchamiento de Tristan de Moneins, lugarteniente general y gobernador de la ciudad, y por tanto representante oficial del rey. Se había encerrado en la maciza ciudadela de la ciudad, el Château Trompette, pero fuera se reunió una gran

muchedumbre que aullaba pidiendo que saliera. Pensando quizá ganarse su respeto al enfrentarse a ellos, el hombre se atrevió a salir, pero fue un error. Lo mataron a golpes.

Montaigne, que entonces tenía quince años, estaba fuera en las calles, porque el Collège había suspendido las clases mientras durase la violencia. Presenció el asesinato de Moneins, una escena que nunca olvidaría.⁴⁹ En su mente nació, quizá por vez primera, una pregunta que rondaría todos los *Ensayos* disfrazada de formas distintas: si es mejor ganarse el respeto del enemigo desafiándole abiertamente o arrojarse a sus pies y pedir clemencia, con la esperanza de ganárselo mediante la sumisión o apelando a su parte mejor.

En este caso, Montaigne pensaba que Moneins había fracasado porque no estaba seguro de lo que debía hacer. Habiendo decidido enfrentarse a la multitud, perdió la confianza y se comportó con deferencia, enviando por tanto un mensaje ambiguo. También subestimó la distorsionada psicología de la masa. Una vez exaltada y frenética, sólo se la podía calmar o eliminar; no se podía esperar que mostrase simpatía humana. Parece que Moneins ignoraba esto. Esperaba los mismos sentimientos de compañerismo que habría podido tener un individuo.

Ciertamente, fue valeroso arrojarse desarmado ante aquel «mar de hombres locos». Pero su única esperanza en esa situación hubiese sido mantener su atrevimiento hasta el final.

Tenía que haber apurado hasta el final su copa y no abandonar su papel; en cambio, lo que le ocurrió fue que después de ver el peligro de cerca, perdió el valor y cambió una vez más el rostro decaído y conciliador que había adoptado por otro asustado, llenando su voz y sus ojos de asombro y de penitencia. Intentando retirarse y esconderse, los inflamó más aún, e hizo que cayeran sobre él.

La imagen espeluznante del asesinato de Moneins, y sin duda otras escenas perturbadoras durante aquella semana, enseñaron muchísimo a Montaigne de la complejidad psicológica del conflicto y lo difícil que resulta comportarse bien en las crisis. En este caso la violencia acabó aplacada al final, sobre todo por el futuro suegro de Montaigne, Geoffrey de La Chassaigne, que negoció una tregua. Pero la ciudad sufrió un severo castigo por permitir tal desobediencia. En octubre fueron enviadas diez mil

tropas reales, bajo el mando del condestable de Montmorency.⁵⁰ El título de «condestable» significaba oficialmente sólo «jefe de los establos reales», pero en realidad su cargo acumulaba un inmenso poder. Las tropas permanecieron allí más de tres meses, durante los cuales Montmorency impuso un reinado de terror. Animó a sus hombres a saquear y matar como una fuerza ocupante en país enemigo. Todo aquel a quien se identificase como participante en los tumultos acababa quebrado en la rueda o quemado vivo. Se hizo todo lo posible para humillar a Burdeos física, financiera y moralmente. La ciudad perdió la jurisdicción legal sobre sus propios asuntos; su artillería y su pólvora fueron confiscadas; su *parlement* quedó disuelto, y durante un tiempo la gobernaron magistrados venidos de otras partes de Francia. También tuvo que pagar el coste de su propia ocupación. Y cuando se exhumó el cuerpo de Moneins para enterrarlo de nuevo en la catedral, se obligó a los funcionarios locales a arrodillarse frente a la casa de Montmorency para rogar que les perdonasen por aquel asesinato.

Luego se fueron restaurando los privilegios gradualmente, gracias en parte a los esfuerzos que hizo el padre de Montaigne para que Burdeos tuviese de nuevo buena imagen a ojos del rey. Sorprendentemente, a largo plazo la rebelión consiguió su objetivo. Incómodo por los disturbios, Enrique II decidió no imponer el impuesto sobre la sal. Pero el precio fue alto.

Mientras se iba calmando este drama, en 1549 se propagó la peste en la ciudad. No fue un brote largo ni importante, pero sí lo suficiente para que todo el mundo se examinase la piel intranquilo y temiendo cualquier tos. También obligó al Collège a cerrar durante un tiempo... pero en esta ocasión, Montaigne probablemente ya se había ido. Dejó la escuela en algún momento en torno a 1548, dispuesto a iniciar la siguiente fase de su joven vida.

Y aquí sigue un largo periodo, hasta 1557, en el que no está claro qué fue lo que hizo. Quizá volviese a sus tierras. Es posible que le enviasen a una academia, una especie de colegio privado especial donde los jóvenes aprendían las nobles destrezas de cabalgar, combatir en duelo, cazar, la heráldica, el canto y la danza. (Si fue así, Montaigne no hizo demasiado caso de nada excepto las lecciones de equitación: era la única de esas habilidades que más tarde aseguraría que se le daba bien.)

En un momento determinado tuvo que estudiar leyes también. Llegó a la edad adulta con todo lo necesario para convertirse en un joven *seigneur*

de éxito, y a pesar de su disgusto por la experiencia, con un conjunto de habilidades y destrezas muy útiles adquiridas en la escuela. Y lo más importante, un descubrimiento que habría deleitado a su padre: el de los libros y los mundos que se abrían en ellos, mundos que iban mucho más allá de los viñedos de Guyenne y el tedio de una escuela del siglo XVI.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Lee mucho, olvida gran parte de lo que has leído y sé lento de entendederas

LEER

El estudio gramatical exhaustivo de Cicerón y Horacio casi consiguió matar por completo el interés de Montaigne por la literatura antes de que naciera.¹ Pero algunos de los profesores de la escuela le ayudaron a mantenerlo, sobre todo al no quitar de las manos del muchacho libros más entretenidos cuando lo pillaban leyéndolos, y quizá incluso colocando unos cuantos más a su alcance... de una manera tan discreta que él pudiese disfrutar de su lectura sin dejar de sentirse como un rebelde.

Un texto muy poco adecuado que Montaigne descubrió por sí mismo a la edad de siete u ocho años, y que cambió su vida, fueron las *Metamorfosis* de Ovidio.²

Este enmarañado abigarramiento de historias sobre transformaciones milagrosas entre antiguos dioses y mortales era lo más cercano que tenía el Renacimiento a un compendio de cuentos de hadas. Tan lleno de horrores y deleites como Grimm o Andersen, y tan diferente de los textos escolares, era el tipo de texto que un chico imaginativo del siglo XVI podía leer con los ojos como platos y los nudillos blancos de tanto apretar las tapas.

En Ovidio, la gente cambia. Se convierten en árboles, estrellas, agua o voces desencarnadas. Cambian de sexo, se convierten en hombres lobo. Una mujer llamada Escila entra en un estanque venenoso y ve cómo cada uno de sus miembros se convierte en un monstruo en forma de perro de los cuales no puede escapar, porque los monstruos son también «ella». El cazador Acteón se convierte en ciervo, y sus propios perros de caza le persiguen y atacan. Ícaro vuela tan alto que el sol le quema. Un rey y una reina se convierten en dos montañas. La ninfa Samacis se sumerge en el estanque en el que se está bañando el bello Hermafrodita y se envuelve en

torno a él como un calamar que sujeta su presa, hasta que la carne de ella se funde con la de él y los dos se convierten en una sola persona, mitad varón, mitad mujer. En cuanto se inició en él el gusto por ese tipo de cosas, Montaigne se echó a galopar por otros libros igualmente llenos de buenas historias: la *Eneida* de Virgilio, y luego Terencio, Plauto y diversas comedias modernas italianas. Aprendió, desafiando las normas de la escuela, a asociar lectura con emoción. Fue la única cosa positiva que extrajo del tiempo que pasó allí. («Pero aun así», añade Montaigne, «seguía siendo un colegio».)³

Muchos de sus primeros descubrimientos siguieron siendo sus favoritos a lo largo de toda su vida. Aunque la emoción inicial de la *Metamorfosis* se había desvanecido, llenó los *Ensayos* de historias procedentes de la obra, y emuló el estilo de Ovidio pasando de un tema al siguiente sin introducción ni orden aparente. Virgilio siguió siendo también uno de sus favoritos, aunque el Montaigne maduro era lo bastante descarado como para sugerir que a algunos pasajes de la *Eneida* quizá habría que haberles «dado un pequeño retoque».⁴

Como le gustaba saber lo que hacía la gente de verdad, más que lo que alguien imaginaba que pudieran hacer, la preferencia de Montaigne pronto cambió de los poetas a los historiadores y biógrafos. En las historias de la vida real, dice, es donde se encuentra la naturaleza humana en toda su complejidad. Se aprende en ellas la «diversidad y verdad» del hombre, así como «la variedad de los medios que lo constituyen... y los accidentes que lo amenazan».⁵ Entre los historiadores, el que más le gustaba era Tácito, y una vez observó que había leído su *Historia* desde el principio al fin, sin interrupción. Le gustaba cómo trataba Tácito los acontecimientos públicos desde el punto de vista de la «conducta e inclinaciones privadas», y le chocó la fortuna que había tenido el historiador al vivir en un periodo «extraño y extremo», igual que el propio Montaigne. En realidad, afirmaba de Tácito, «a menudo uno diría que nos está describiendo a nosotros».



Hermaphroditus y Rhodope y Hemo, de Ovidio, trad. L. Dolce, *Le Trasformationi*, Venecia, G. Giolito de Ferrari, 1561.

En cuanto a los biógrafos, a Montaigne le gustaban aquellos que iban más allá de los acontecimientos externos de la vida, e intentaban reconstruir

el mundo interior de una persona a partir de las pruebas existentes. Nadie sobresalía en esto más que el escritor que prefería entre todos: el biógrafo griego Plutarco, que vivió entre 46 y 120 d.C. aproximadamente, y cuyas vastas *Vidas* fueron para Montaigne lo que Montaigne fue después para muchos lectores posteriores: un modelo que seguir, un tesoro de ideas, citas y anécdotas que saquear. «Es tan universal y tan pleno que en todas las ocasiones, por muy extraño que sea el tema que uno esté tocando, consigue abrirse camino hasta tu trabajo.» La verdad de esta última parte es innegable: diversas partes de los *Ensayos* en realidad son un «recorta y pega» de Plutarco, casi sin cambio alguno. Nadie pensó nunca que fuese plagio: tal imitación de los grandes autores se consideraba una práctica excelente. Además, Montaigne cambiaba sutilmente todo lo que robaba, aunque sólo fuera colocándolo en un contexto diferente y llenándolo de rodeos e incertidumbres.

Le encantaba la forma que tenía Plutarco de componer su trabajo rellenándolo con puñados de imágenes, conversaciones, personas, animales y objetos de todo tipo, más que disponiendo fríamente abstracciones y argumentos. Su escritura está llena de «cosas», señalaba Montaigne. Si Plutarco quiere contarnos que el secreto para vivir bien es sacar lo mejor que puedas de cada situación, lo hace contando la historia de un hombre que le tiró una piedra a su perro, falló, le dio en cambio a su madrastra y exclamó: «¡Después de todo no ha ido tan mal!». O bien, si quiere mostrarnos cómo tendemos a olvidar las cosas buenas de la vida y obsesionarnos sólo por lo malo, escribe que una mosca aterriza en un espejo y se desliza por su suave superficie, incapaz de hacer pie, hasta que da con una zona rugosa. Plutarco no pule los finales, sino que muestra las semillas a partir de las cuales se pueden desarrollar mundos enteros de averiguaciones. Señala adónde podemos ir si queremos, pero no nos lleva allí, y depende de nosotros si le obedecemos o no.

A Montaigne también le encantaba la fuerte sensación de la propia personalidad de Plutarco que se transparenta en su obra: «Creo que ahora conozco incluso su alma». Eso era lo que buscaba Montaigne en un libro, igual que la gente lo buscó más tarde en los suyos: la sensación de conocer a una persona real, a través de los siglos. Leyendo a Plutarco, perdió la conciencia de la brecha en el tiempo que les separaba, mucho mayor que la distancia existente entre Montaigne y nosotros. No importa, decía, si la persona a la que quieres lleva muerta quinientos años o, como su propio

padre por aquel entonces, dieciocho años. Ambos eran igualmente remotos; ambos, igualmente cercanos.⁶

Que Montaigne uniese a sus autores favoritos con su propio padre dice mucho de la forma que tenía de leer: se tomaba los libros como si fueran personas, y les daba la bienvenida a su familia. El chico rebelde que leía a Ovidio llegaría a formar una biblioteca de casi mil volúmenes: un buen tamaño, pero no una mezcolanza indiscriminada.⁷ Algunos los había heredado de su amigo La Boétie; otros los compró él mismo. Coleccionaba de manera poco sistemática, sin pensar en las encuadernaciones especiales o en el valor poco común. Montaigne nunca repetiría el error de su padre de convertir a los libros o sus autores en fetiches. Uno no puede imaginárselo besando los libros como si fueran reliquias sagradas, como se dice que hacían Erasmo o el poeta Petrarca, o ponerse sus mejores ropas antes de empezar a leerlos, como Maquiavelo, que dijo: «Me quito la ropa de diario, sucia y sudada, y me pongo la ropa de corte y de palacio, y con esos vestidos más graves entro en las cortes de los antiguos y ellos me dan la bienvenida». Montaigne habría encontrado ridículo todo esto. Él prefería conversar con los antiguos en un tono de camaradería, a veces incluso burlándose de ellos, igual que cuando le toma el pelo a Cicerón por su pomposidad, o sugiere que Virgilio podría haberse esforzado más.⁸

Esforzarse era algo que él mismo aseguraba no hacer nunca, ya fuera leyendo o escribiendo. «Voy hojeando ahora un libro, ahora otro», explicaba, «sin orden y sin plan alguno, por fragmentos inconexos». Se podía enfadar mucho si pensaba que alguien sospechaba de él que era un erudito concienzudo. Una vez, tras haber dicho sin darse cuenta que los libros ofrecían consuelo, añadió apresuradamente: «En realidad apenas los uso algo más que aquellos que no los conocen en absoluto». Y una de sus frases empieza: «Nosotros, que tenemos poco contacto con los libros...». Su norma de lectura siguió siendo la que había aprendido de Ovidio: perseguir el placer. «Si encuentro dificultades a la hora de leer», decía, «no me muerdo las uñas por ello; lo dejo ahí (...) No hago nada sin alegría».⁹



El lector loco, por A. Dürer, de S. Brant, *Narrenschiff*, Basilea, J. Bergmann von Olpe, 1494.

En realidad a veces sí que trabajaba duro, pero sólo cuando pensaba que el trabajo valía la pena. Las anotaciones de la propia mano de Montaigne sobreviven en unos pocos libros de su colección, sobre todo en un ejemplar de *Sobre la naturaleza de las cosas* de Lucrecio, que está claro que era un texto que merecía su atención especial. Ése es el tipo de libro idiosincrásico e intelectualmente arriesgado por el que nos imaginamos que Montaigne podría tomarse semejantes molestias.^{[10](#)}

Presentarse a sí mismo como un vago que hojeaba algunas páginas antes de dejar el libro a un lado con un bostezo era algo que convenía a Montaigne. Cuadraba bien con la atmósfera de diletantismo que quería evocar en sus propios escritos. Como muestra la obra de Lucrecio, la verdad debía de ser bastante más complicada. Pero no había duda de que él

abandonaba todo lo que le aburría: así era como le habían criado, después de todo. Pierre le había enseñado que había que acercarse a todas las cosas «con gentileza y libertad, sin rigor ni constricción».¹¹ De ello Montaigne había hecho todo un principio vital.

MONTAIGNE, EL LENTO Y OLVIDADIZO

Cuando Montaigne hacía el enorme esfuerzo de hojear algún libro, según él, rápidamente olvidaba casi todo lo que había leído. «La memoria es una herramienta maravillosamente útil, y sin ella, el juicio funciona con grandes dificultades», aseveró, y luego añadió: «es algo de lo que carezco por completo».

No hay hombre que se ocupe menos de hablar de la memoria. Porque yo no reconozco apenas traza alguna de ella en mí mismo, y no creo que haya otra en el mundo tan monstruosamente deficiente como la mía.¹²

Admitía que esto era un engorro. Era engorroso perder sus ideas más interesantes simplemente porque le venían a la mente cuando estaba por ahí cabalgando, y no llevaba papel encima en el cual escribirlas. Habría sido bonito también recordar sus sueños. Decía, citando a Terencio: «Estoy lleno de grietas, y pierdo por todas partes».¹³

Montaigne a menudo saltaba en defensa de los «desfavorecidos memorísticos». Sentía «indignación» y «resentimiento personal» cuando leía, por ejemplo, la historia de Lincestes,¹⁴ que fue obligado a pronunciar un discurso en defensa propia ante un ejército entero, después de ser acusado de conspirar contra Alejandro Magno. Lincestes memorizó unas frases, pero cuando intentó pronunciarlas sólo consiguió decir unas pocas palabras, y luego se quedó confuso y olvidó el resto. Mientras tartamudeaba y daba rodeos, un grupo de soldados que tenía cerca perdió la paciencia y le atravesaron con sus picas. Pensaron que su incapacidad de hablar probaba su culpabilidad. «¡Ciertamente, vaya razonamiento!», exclama Montaigne. Lo único que probaba aquello es que, si nos vemos sometidos a una gran tensión, es probable que la memoria sobrecargada rehúse su fardo como un caballo aterrorizado y se plante.

Aunque la vida de uno no esté en juego, aprenderse un discurso de memoria en realidad no es muy buena idea. Hablar de forma espontánea suele ser mucho más agradable de escuchar. Cuando el propio Montaigne tenía que hablar en público, intentaba mostrarse desenfadado y usaba «gestos no estudiados e impremeditados, como si surgieran para aquella ocasión inmediata».¹⁵ Evitaba en particular anunciar una secuencia de puntos numerados («y ahora comentaré seis posibles enfoques...») porque es tan aburrido como arriesgado: es probable que uno o se olvide de alguno de los puntos o acabe con demasiados.

A veces, el mismo significado o interés de una información la desplazaba fuera de su mente. Una vez, tras ser lo bastante afortunado como para conocer a un grupo de personas tupinambá traídos por los colonos franceses desde Brasil, escuchó atentamente sus respuestas cuando les preguntaron qué pensaban de Francia. Ellos respondieron con tres observaciones, todas ellas fascinantes... pero cuando Montaigne quiso contar aquella conversación en sus *Ensayos*, sólo podía recordar dos. Otros lapsos eran peores. En una carta publicada en que describía la muerte de La Boétie (el hombre a quien más quiso en toda su vida), confesó que quizá hubiese olvidado algunos de los actos y palabras de despedida de su amigo.¹⁶

El reconocimiento de tales fallos por parte de Montaigne era un desafío directo al ideal renacentista de oratoria y retórica, que sostenía que ser capaz de pensar bien era lo mismo que ser capaz de hablar bien, y ser capaz de hablar bien dependía de recordar todos tus argumentos junto con citas para intercalarlas y ejemplos que los adornasen. Los devotos del arte de la memoria, *ars memoriae*, aprendían técnicas para hilvanar seguidas horas y horas de retórica, e incluso desarrollaban estas técnicas como un programa global de mejora filosófica de uno mismo. Esto no tenía atractivo alguno para Montaigne.

Desde el principio algunos lectores se negaron a creer que su memoria pudiese ser tan mala como él aseguraba. Eso le irritaba tanto que se quejó de ello en los *Ensayos*. Pero los que dudaban continuaban señalando que, por ejemplo, no parecía tener problema alguno para recordar citas de sus lecturas: muchas aparecen en los *Ensayos*, y la menor de ellas no es precisamente la de sentirse como una vasija que pierde. Algunas personas incluso se lo tomaban realmente mal. Un casi contemporáneo suyo, el poeta Dominique Baudier, decía que las quejas de Montaigne sobre su memoria le

daban «náuseas y risa», una reacción extrema. El filósofo del siglo XVII Malebranche creía que Montaigne le estaba mintiendo, una acusación muy grave para un escritor que siempre se preci6 mucho de su honradez.¹⁷

Pero la acusaci6n tena algo de verdad. Montaigne seguramente recordaba m6s cosas de las que afirmaba. No es inusual sentirse decepcionado por la memoria propia: forma parte de la imperfecci6n de la condici6n humana. Una memoria indisciplinada tambi6n es justo lo que se podrfa esperar de la crianza poco exigente de Montaigne, y su desagrado a la hora de verse obligado a cualquier cosa. Su aparente modestia a este respecto tambi6n se puede traducir como una afirmaci6n sutil de virtudes que 6l pensaba que eran m6s importantes. Una de ellas, ir6nicamente, era la honradez. Tal y como decfa el viejo dicho, los que recuerdan mal mienten tambi6n mal. Si Montaigne era demasiado olvidadizo para mantener las historias bien ligadas en su cabeza, tena que decir la verdad. Y su falta de memoria tambi6n hacfa que sus discursos fuesen m6s breves, y sus an6dotas concisas, ya que no recordaba las largas, y eso le permitfa ejercer mejor el buen juicio. La gente con buena memoria tiene la mente entorpecida, pero su cerebro estaba tan maravillosamente vacio que nada podfa interponerse en el camino del sentido com6n. Finalmente, 6l olvidaba con facilidad cualquier desaire que le infligieran los dem6s, y por tanto, albergaba menos resentimientos. En resumen: se presentaba a s6 mismo como si flotara por el mundo sobre una manta de benevolente vacuidad.¹⁸

En lo que s6 parecfa funcionar bien la memoria de Montaigne, si 6l querfa, era a la hora de reconstruir experiencias personales como el accidente de equitaci6n. En lugar de descomponerlo en an6dotas netas y superficiales, podfa recuperar los sentimientos que tena en su interior... no a la perfecci6n, porque la corriente heraclitana segufa llev6ndole con sus aguas, pero s6 muy de cerca. El psic6logo del siglo XIX Dugald Stewart¹⁹ especul6 con la posibilidad de que la falta de control de su memoria hiciera que a Montaigne se le diesen mucho mejor ese tipo de tareas. Montaigne estaba conectado con la memoria «involuntaria» que un dfa fascinarfa a Proust: esas r6fagas procedentes del pasado que irrumpen inesperadamente en el presente, quiz6 como respuesta a un sabor o un olor olvidados hace mucho tiempo. Tales momentos s6lo parecen posibles si est6n rodeados por un oc6ano de olvido, as6 como de un humor adecuado y el ocio suficiente.

Montaigne, ciertamente, no parecfa esforzarse mucho por nada. «Tengo que abordarla con despreocupaci6n», decfa de su memoria. «Me

sirve en el momento que lo desea, no cuando lo quiero yo.» Cualquier esfuerzo para extraer algo a voluntad lo único que hacía era sumergir más aquel asunto en las tinieblas. Inversamente, según observó, nada hacía que un incidente se grabase más en su memoria que un esfuerzo consciente por olvidarlo.²⁰

«Lo que hago de forma fácil y natural», dijo, «ya no soy capaz de hacerlo si me lo ordeno a mí mismo mediante una orden expresa y estricta». Permitir que la memoria siguiera su propio camino formaba parte de su política general de permitir que la naturaleza gobernase sus actos. En su niñez, el resultado era que a menudo parecía perezoso e inútil, y en muchos aspectos lo era, seguramente. A pesar de los constantes esfuerzos de su padre para motivarle, resultaba «tan lento, flojo y somnoliento que no podían arrancarme de mi pereza ni siquiera para hacerme jugar».²¹

Según su propia estimación, no sólo era vago, sino también lento de entendederas. Su inteligencia no podía penetrar la menor nube: «No hay sutileza por muy vacía que sea que no me deje perplejo. De los juegos en los que toma parte la mente, ajedrez, cartas, damas y otros, sólo consigo entender unos vagos rudimentos». Tenía una «comprensión tardía», una «imaginación débil» y una «mente lenta», todo lo cual se veía incrementado por su falta de memoria.²² Todas sus facultades dormían juntas, roncando suavemente: según él, tal parece que su cerebro era como una reunión para tomar el té en la cual todos los invitados fuesen lirones.

Pero eso tenía sus beneficios. En cuanto entendía algo, lo captaba con firmeza. Ya de niño decía: «Lo que veo, lo veo bien». Además, usaba deliberadamente su carácter pasivo como tapadera bajo la cual escondía un gran número de «ideas atrevidas» y opiniones independientes.²³ Su aparente modestia hacía posible que reivindicase algo mucho más importante que el ingenio rápido: el juicio sólido.

Montaigne sería un buen modelo para el actual movimiento «low», que se ha extendido (tranquilamente y sin prisas) hasta convertirse en objeto de culto desde su inicio en el siglo xx. Como Montaigne, sus partidarios convierten la velocidad lenta en un principio moral. Su texto fundacional es la novela de Sten Nadolny *El descubrimiento de la lentitud*,²⁴ que relata la vida del explorador del Ártico John Franklin, un hombre cuyo pensamiento y ritmo de vida natural se retrata como el de un anciano perezoso después de un largo masaje y una pipa de opio. Cuando Franklin era niño se burlaban de él, pero al llegar al lejano Norte, en él encontró el entorno

perfectamente adecuado a su naturaleza: un lugar donde uno se toma su tiempo, donde ocurren pocas cosas, y donde es importante pararse a pensar antes de precipitarse a la acción. Mucho después de su publicación en Alemania en 1983, *El descubrimiento de la lentitud* seguía siendo un bestseller, e incluso se anunciaba como manual de dirección alternativo. Mientras tanto, Italia generaba el movimiento *Slow Food*, que empezó como protesta contra la sucursal romana de McDonald's y fue creciendo hasta convertirse en una filosofía completa de la buena vida.

Montaigne habría comprendido muy bien todo esto. Para él, la lentitud abría el camino a la sabiduría, y a un espíritu de moderación que compensaba el exceso y el fanatismo que dominaban la Francia de su época. Tenía la suerte de ser inmune a ambas, al carecer de tendencia alguna a dejarse llevar por el entusiasmo al que otros parecían propensos. «Estoy casi siempre en mi lugar, como los cuerpos pesados e inertes», afirmaba. Una vez plantado en un sitio, era fácil para él resistirse a la intimidación, porque la naturaleza le había hecho «incapaz de someterse a la fuerza y la violencia».²⁵

Igual que con la mayoría de las cosas en Montaigne, ésta es sólo una parte de la historia. De joven podía perder los estribos, y de hecho era muy inquieto: en los *Ensayos* dice: «No sé cuál de las dos cosas, la mente o el cuerpo, me ha costado más mantener en un solo lugar».²⁶ Quizá sólo jugase al perezoso cuando le interesaba.

«Olvida gran parte de lo que has aprendido», y «sé lento de entendederas» se convirtieron en dos de las mejores respuestas de Montaigne a la pregunta de cómo vivir. Le daban libertad para pensar de una manera sabia, en lugar de con labia; le permitían evitar las ideas fanáticas y los engaños estúpidos que atrapaban a otras personas, y le dejaban seguir sus propios pensamientos adonde quiera que le condujesen... que era lo único que deseaba hacer, en realidad.

Se podía cultivar la lentitud mental y la mala memoria, pero Montaigne creía que tenía suerte al haber recibido las suyas de nacimiento. Su tendencia a hacer las cosas a su manera se hizo evidente desde muy temprana edad, y se vio acompañada por un grado de confianza sorprendente. «Recuerdo que desde la más tierna infancia, la gente notaba en mí un indefinible porte del cuerpo y determinados gestos que atestiguaban un orgullo vano y estúpido», afirmaba. La vanidad era superficial: no estaba profundamente imbuida en la materia, sino sólo

ligeramente «rociada».²⁷ Pero su independencia interior le mantenía sereno. Siempre dispuesto a decir lo que pensaba, el joven Montaigne también estaba dispuesto a hacer que otras personas esperasen lo que él tenía que decir.

EL JOVEN MONTAIGNE EN TIEMPOS TURBULENTOS

El aire de despreocupada superioridad de Montaigne era más difícil de adoptar al tener una complexión física menuda, algo de lo que se lamentaba constantemente. Para las mujeres era diferente, decía. Otras formas de belleza podían compensar ese rasgo. En los hombres, la estatura era «la única belleza», y era justamente la cualidad de la que él carecía.

Allí donde reside la pequeñez, ni la anchura y curvatura de la frente, ni la claridad y suavidad de los ojos, ni la moderada forma de la nariz, ni la pequeñez de orejas y boca, ni la regularidad y blancura de los dientes, ni la suave espesura de una barba del color de la cáscara de una castaña, ni el cabello ahuecado, ni la redondez armoniosa de la cabeza, ni la frescura del color, ni el aspecto agradable del rostro, ni un cuerpo sin malos olores, ni una adecuada proporción de los miembros pueden hacer guapo a un hombre.

Ni siquiera los que trabajaban para Montaigne le miraban con respeto, y cuando viajaba o visitaba la corte real con un séquito de sirvientes, encontraba muy molesto que le preguntaran: «¿Dónde está el amo?». Sin embargo, poco podía hacer aparte de ir a caballo siempre que era posible, su estratagema favorita.²⁸

Una visita a la torre de Montaigne sugiere que decía la verdad: las puertas solamente tienen un metro cincuenta de altura, aproximadamente. La gente entonces era más baja en general, y las puertas se hicieron antes de que Montaigne viviese allí, pero está claro que no se golpeaba la cabeza a menudo y por tanto no se había molestado en hacer que las ampliaran. Por supuesto, es difícil saber si el factor decisivo para ello fue la pequeñez de la que se quejaba o bien la pereza de la que alardeaba.

Quizá fuese diminuto, pero también nos cuenta que tenía un cuerpo fuerte y robusto, y que se movía con estilo, paseando a menudo con un

bastón en el cual se apoyaba «de manera afectada». Más tarde adoptó la práctica de su padre de vestirse de un austero blanco y negro, pero de joven vestía con una elegancia más relajada, según la moda del momento, con «un manto a guisa de chal, la capa por encima de un hombro, una media floja».²⁹

El retrato más vivo del joven Montaigne viene de un poema dirigido a él por su amigo, algo mayor que él, Étienne de La Boétie.³⁰ Muestra tanto lo que resultaba turbador de Montaigne como lo que le hacía atractivo. La Boétie pensaba que era un joven brillante y lleno de promesas, pero con el peligro de desperdiciar sus talentos. Necesitaba la guía de un mentor más tranquilo y más sabio (un papel en el cual se veía el propio La Boétie), pero tenía una tozuda tendencia a rechazar esta guía cuando se la ofrecían. Era demasiado susceptible a las mujeres jóvenes y guapas, y estaba demasiado pagado de sí mismo. «Mi casa suministra abundantes riquezas, mi edad abundantes poderes», le hizo decir La Boétie a Montaigne en el poema, complaciente. «Y en verdad una dulce jovencita me sonríe.» La Boétie lo compara con un bello Alcibíades, bendito por la fortuna, o un Hércules, capaz de cosas heroicas, pero que duda demasiado en las encrucijadas morales. Sus encantos eran también sus mayores defectos.

Cuando se escribió aquel poema, Montaigne ya había recorrido un largo camino desde sus días escolares; había ingresado ya en su carrera en el *parlement* de Burdeos. Habiendo desaparecido de la mira biográfica durante algunos años después de acabar sus estudios en el Collège, reapareció en la ciudad como joven magistrado.

Para embarcarse en tal carrera debió de haber estudiado leyes en algún sitio. Es improbable que lo hiciese en Burdeos; las ciudades más probables son París y Toulouse. Quizá pasara algún tiempo en ambas. Algunas observaciones en los *Ensayos* muestran que conocía bien Toulouse,³¹ y que también podía decir muchas cosas de París. Nos dice que la ciudad atrapó su corazón desde niño (cosa que podría significar que estuvo allí durante su juventud, hasta alrededor de los veinticinco años). «La amo tiernamente», decía, «con todos sus defectos e imperfecciones». París era el único lugar donde no le importaba sentirse francés, en lugar de ser un orgulloso gascón. Era una ciudad grande en todos los sentidos: «grande en población, grande en la felicidad de su situación, pero por encima de todo, grande e incomparable en la variedad y diversidad de las buenas cosas de la vida».

Fuera cual fuese el lugar donde Montaigne adquirió su instrucción, ésta cumplió su función: le impulsó hacia la carrera legal y política que quizá hubiesen contemplado para él desde el principio.³² Permaneció en ella trece años. Este periodo suele quedar muy empujado en las biografías, ya que está documentado de forma muy incompleta, pero en realidad fueron unos años muy importantes que transcurrieron desde justo antes de que Montaigne cumpliera los veinticuatro años hasta justo después de los treinta y siete. Cuando se retiró a su vida campestre, a elaborar vino y a escribir en su torre, ya había acumulado una gran cantidad de experiencia en el funcionariado, y ésta permanecía muy fresca en sus primeros ensayos. Cuando llegó a los últimos había adoptado responsabilidades más duras aún.

El primer puesto de Montaigne no fue en Burdeos, sino en otra ciudad cercana, Périgueux, al nordeste de la propiedad familiar. Su tribunal se había fundado recientemente, en 1554, y sería abolido casi de inmediato, en 1557. El objetivo principal de éste había sido recaudar dinero, ya que los cargos públicos se vendían entonces a cambio de efectivo. La abolición tuvo lugar porque el *parlement* de Burdeos, mucho más poderoso, objetó a la existencia del de Périgueux, y mucho más enérgicamente aún al hecho de que, no se sabía por qué motivo, los funcionarios de éste recibían un salario superior a los del primero.

Montaigne fue a Périgueux a finales de 1556, y el tribunal sobrevivió sólo lo suficiente para que iniciase su carrera. Resultó al final que incluso le puso en la vía rápida para acceder a la política de Burdeos, porque cuando cerró Périgueux, muchos de los funcionarios fueron trasladados allí. Montaigne se encontraba entre ellos: su nombre aparece en la lista. No les dieron la bienvenida precisamente, pero los magistrados de Burdeos no tuvieron otra elección. Lo compensaron haciendo que la vida para los hombres de Périgueux fuese lo más incómoda posible, dándoles un espacio de trabajo diminuto y privándoles del servicio de los ujieres del tribunal. El resentimiento que se generó es comprensible: los hombres de Périgueux seguían recibiendo sus salarios más elevados. Éstos les fueron recortados con gran sentido práctico en agosto de 1561, con lo cual el contingente de Périgueux tampoco estuvo muy contento. Aunque todavía era joven, ya que tenía veintiocho años, Montaigne fue elegido para que presentase su apelación ante el tribunal. Su discurso, que quedó registrado en Burdeos, marcó su primera aparición. Sin duda usó sus habilidades recién adquiridas

para hablar en público, todo su encanto y su espontaneidad, pero no sirvió de nada. El *parlement* dictaminó en contra de los que protestaban, y sus salarios acabaron recortados al final.

A pesar de la poco armoniosa política funcional, la vida en el *parlement* de Burdeos debía de ser más interesante que en Périgueux. Era una de las ocho ciudades con *parlement* claves de Francia, y aunque sus privilegios sólo se habían restaurado parcialmente, Burdeos estaba entre las más poderosas. Tenían la responsabilidad de muchas de las leyes locales y la administración cívica, y podían rechazar edictos reales o presentar protestas formales al rey cuando éste promulgaba una ley que no les gustaba... como ocurría con frecuencia en aquellos tiempos turbulentos.

Al principio, la vida diaria de Montaigne se centraba en la ley, más que en la política. Trabajaba sobre todo para la Chambre des Enquêtes o Tribunal Investigador, donde su tarea era evaluar los casos civiles demasiado complejos para ser resueltos inmediatamente por parte de los jueces del tribunal principal, la Grand Chambre.³³ Él estudiaba los detalles, los resumía y enviaba su interpretación escrita a los cancilleres. No le correspondía dictaminar, sino sólo resumir los hechos de una manera inteligente y lúcida, y captar el punto de vista de cada parte. Quizá fue ahí donde desarrolló por primera vez su gusto por la multiplicidad de perspectivas para cada situación humana, un sentimiento que corre como una arteria por los *Ensayos*.

Pensar en su trabajo en estos términos hace que la ley del siglo XVI parezca un empeño firme y apasionante, pero la verdad es que se veía entorpecida por una pedantería extrema. Todos los argumentos legales debían basarse en autoridades escritas, y ajustarse a unas categorías predefinidas. Los hechos de cada caso solían ser de una importancia secundaria con respecto a códigos, estatutos, costumbres documentadas, escritos de jurisprudencia y por encima de todo comentarios y glosas... tomos y más tomos. Hasta los casos más sencillos requerían estudiar una verborrea infinita, y por lo general quien lo hacía era un sufriente subalterno como Montaigne.

Lo que más odiaba Montaigne eran esos comentarios, como la literatura secundaria de cualquier tipo:

Da más trabajo interpretar las interpretaciones que interpretar las propias cosas, y hay más libros sobre libros que sobre cualquier otro tema: no hacemos más que escribir

glosas unos de otros.

Rabelais había satirizado ya la montaña de documentos que se apilaban en torno a cada caso: su personaje del juez Bridoye pasaba horas leyendo y cavilando antes de tomar sus decisiones finales arrojando un dado, un método que había encontrado tan fiable como cualquier otro.³⁴ Muchos autores también atacaban la corrupción extendida entre los abogados. En general, se reconocía que la justicia era tan injusta que, según decía Montaigne, la gente corriente la evitaba, en vez de buscarla. Citaba un incidente local. Un grupo de campesinos había encontrado en un camino a un hombre apuñalado y sangrando. Él les rogó que le llevaran agua y le ayudasen a ponerse en pie, pero ellos huyeron a la carrera, sin atreverse a tocarle por si les hacían responsables del ataque. Recayó en Montaigne el trabajo de hablar con ellos, cuando los localizaron. «¿Qué iba a decirles?», escribió. Tenían razón en tener miedo. En otro caso que menciona, una banda de asesinos confesó un crimen por el cual alguien había sido juzgado y estaba a punto de ser ejecutado. Eso tendría que haber significado la suspensión de la ejecución, ¿verdad? Pues no, decidió el tribunal, porque se habría establecido un peligroso precedente para la anulación de juicios.

Montaigne no era el único que reclamaba una reforma legal en el siglo XVI.³⁵ Muchas de sus críticas hacían eco a las que planteaba al mismo tiempo un canciller ilustrado, Michel de L'Hôpital, en una campaña que tuvo como resultado auténticas mejoras. Otros de los argumentos de Montaigne eran más originales y de mayor alcance. Para él, el mayor problema de la ley era que no tenía en cuenta el hecho fundamental de la condición humana: la gente es falible. Se esperaba un veredicto final, pero por definición, a menudo era imposible llegar a uno que tuviera alguna certeza. Con frecuencia las pruebas eran defectuosas o inadecuadas, y para complicar más las cosas, los jueces cometían errores personales. Ningún juez, si era honrado, podía pensar que sus decisiones eran perfectas: seguían las inclinaciones, más que las pruebas, y a menudo suponía una gran diferencia lo bien que les hubiera sentado el almuerzo. Esto era natural y por lo tanto inevitable, pero al menos un juez sabio podía ser consciente de su falibilidad, y tenerla en cuenta. Podía aprender a bajar el ritmo, a tratar sus respuestas iniciales con precaución, y pensar las cosas con más cuidado.

Lo bueno de la ley es que hacía muy obvios los fallos humanos, y eso representaba una buena lección filosófica.

Si los legisladores eran propensos al error, también lo eran las leyes que éstos hacían, ya que se trataba de productos humanos.³⁶ También era un hecho que sólo se podía reconocer y aceptar, más que cambiar. Este paso lateral hacia la duda de sí mismo, la conciencia y el reconocimiento de la propia imperfección, se convirtieron en una marca distintiva del pensamiento de Montaigne en todos los temas, y no sólo en los legales. No parece demasiado desencaminado remitir su chispa inicial a aquellos primeros años de experiencia en Burdeos.

Cuando no estaba en los tribunales, el trabajo de Montaigne implicaba otro campo de actividad calculado para inculcar en cualquiera lo limitados y poco fiables que son los asuntos humanos: la política. A menudo le enviaban a hacer recados a otras ciudades, varias veces a París, a una semana de distancia más o menos, donde tuvo que actuar como enlace con el *parlement* de París y a veces con el tribunal real. Esto último en particular supuso un gran aprendizaje sobre la naturaleza humana.³⁷

La primera corte que conoció Montaigne fue la de Enrique II. Debió de conocer al rey en persona, porque se quejaba de que Enrique «nunca llamaba por su nombre correcto a un caballero de aquella parte de Gascuña...», se supone que él mismo, ya que era un tiempo en que todavía llevaba el nombre regional de Eyquem.³⁸ Enrique II no se parecía en nada a su brillante padre Francisco I, del cual había heredado el trono en 1547. Carecía de la visión política de Francisco, y se apoyaba muchísimo en sus consejeros, incluyendo una amante que ya estaba envejeciendo, Diana de Poitiers, y una esposa poderosa, Catalina de Médicis. En parte, la culpa de los problemas posteriores de Francia la tuvo la debilidad de Enrique II, ya que las facciones rivales vieron una oportunidad y se enzarzaron en una lucha de poder que dominaría el país durante décadas. La competición se centró en tres familias: los Guisa, los Montmorency y los Borbones. Sus ambiciones particulares se mezclaron ponzoñosamente con tensiones religiosas que ya estaban surgiendo en Francia, igual que en gran parte de Europa.³⁹

En materia de religión, Enrique II era más represivo que Francisco, que había tomado enérgicas medidas contra la herejía después de una agresiva campaña de propaganda protestante en 1534. El líder reformista francés Juan Calvino huyó a Ginebra y la convirtió en una especie de

cuartel general revolucionario en el exilio. Fue el calvinismo, más que el afable luteranismo de la primera Reforma, el que se convirtió en forma principal del protestantismo en Francia. Representaba una auténtica amenaza para la autoridad real y para la Iglesia.

El calvinismo hoy en día es una religión minoritaria, pero su ideología sigue siendo impresionante y poderosa. Toma como punto de partida el principio conocido como «depravación total», que afirma que los seres humanos no tienen virtudes propias y dependen de la gracia de Dios para todo, incluyendo su salvación e incluso la decisión de convertirse al calvinismo. Se requiere poca responsabilidad personal, porque todo está ordenado de antemano, y no es posible ningún compromiso. La única actitud posible ante tal Dios es una sumisión absoluta. A cambio, Dios concede a sus seguidores una fuerza invisible: uno rinde su voluntad personal, pero recibe todo el peso del universo de Dios que está detrás de uno. Eso no significa que podamos quedarnos sentados sin hacer nada. Mientras los luteranos tienden a apartarse de los asuntos mundanos, viviendo de acuerdo con su conciencia privada, los calvinistas deben comprometerse en la política, y trabajar para llevar a la tierra la voluntad de Dios. En el siglo XVI, por lo tanto, los calvinistas eran educados en Suiza en una academia especial y luego enviados a Francia armados con argumentos y publicaciones prohibidas para convertir a los nativos y desestabilizar el Estado. En un determinado momento, en la década de 1550, se aplicó el adjetivo «hugonote» a los seguidores de Calvino, tanto dentro como fuera del país. La palabra posiblemente procedía de una rama inicial de reformistas exiliados, los «Eidgenossen» o «confederados». Y el nombre hizo fortuna: los protestantes franceses lo usaron ellos mismos y sus enemigos también.

En los primeros tiempos, la Iglesia católica respondió a la amenaza protestante intentando reformarse a su vez. Montaigne por tanto se crió dentro de una Iglesia comprometida en el escrutinio del alma y el cuestionamiento propio, actividades que las instituciones religiosas no suelen abrazar con demasiado fervor. Pero a medida que ocurría todo eso, las fuerzas más militantes se iban reforzando. La orden jesuita, fundada por Ignacio López de Loyola en 1534, se propuso librar una batalla de ideas contra el enemigo. Un movimiento más orgulloso y menos intelectual, surgido en Francia a partir de la década de 1550, se iba agrupando con el nombre de «Ligas». Su objetivo no era burlar a los herejes con argumentos

elaborados, sino borrarlos de la faz de la tierra mediante la fuerza. Ellos y sus homólogos calvinistas se enfrentaban entre sí sin una sola brizna de compromiso en sus corazones, como imágenes especulares fanáticas. Los liguistas se oponían a cualquier rey francés que hiciese cualquier débil intento de tolerancia del protestantismo: esa oposición se fue haciendo más fuerte a medida que pasaban las décadas.

Enrique II se vio influido por la presión liguista, de modo que introdujo duras leyes contra la herejía e incluso una nueva cámara del *parlement* de París dedicada a juzgar delitos religiosos. Desde julio de 1557, blasfemar contra los santos, la publicación de libros prohibidos y la prédica ilegal se castigaban con la muerte. Entre tales movimientos, sin embargo, el rey Enrique cambió de marcha e intentó calmar las sensibilidades hugonotas permitiendo el culto protestante de manera limitada en determinadas zonas, o reduciendo las penas por herejía de nuevo. Cada vez que lo hacía protestaba el lobby católico, de modo que él acrecentaba de nuevo la represión. Así iba moviéndose hacia delante y hacia atrás sin satisfacer a nadie.

Durante estos años, otros problemas turbaron a Francia, incluyendo una inflación galopante, que perjudicaba a los pobres más que a nadie y beneficiaba a los terratenientes, que recibían mayores rentas y respondían así comprando más propiedades, igual que había ocurrido con varias generaciones de la familia de Montaigne. Para las clases menos afortunadas, la crisis económica alimentaba el extremismo. La humanidad había atraído este sufrimiento al mundo con sus pecados, de modo que había que aplacar a Dios siguiendo a la única Iglesia verdadera. Pero ¿cuál era la verdadera Iglesia?

De esa angustia religiosa, económica y política surgieron las guerras civiles... unas guerras que dominaron Francia a lo largo de gran parte del resto del siglo, desde 1562, cuando Montaigne tenía veintinueve años, hasta 1598, mucho después de su muerte. Antes de la década de 1560, las aventuras militares en Italia y en otros lugares habían proporcionado una salida para las tensiones en Francia. Pero en abril de 1559, el tratado de Câteau Cambrésis acabó con diversas guerras extranjeras de un plumazo. Al eliminar las distracciones y llenar el país de ex soldados sin empleo en plena depresión económica, aquella paz trajo consigo casi de inmediato el estallido de una guerra mucho peor.

El primer mal augurio ocurrió durante unos torneos de justas que se llevaron a cabo para celebrar dos matrimonios dinásticos unidos al tratado de paz. El rey, a quien encantaban los torneos, desempeñó un papel estelar. En uno de los encuentros, un oponente accidentalmente hizo saltar su visera con el resto de una lanza rota. Las astillas de madera se clavaron en el rostro del rey justo por encima de un ojo. Se lo llevaron; después de varios días en cama pareció recuperarse, pero le había penetrado una astilla en el cerebro. Al cuarto día le subió la fiebre y murió el 10 de julio.

Los protestantes interpretaron aquella muerte como la forma que tuvo Dios de decirles que Enrique II estaba equivocado al reprimir su religión. Pero la muerte de Enrique empeoraría las cosas para ellos, en lugar de mejorarlas. El trono pasó sucesivamente a tres de sus hijos: Francisco II, Carlos IX y Enrique III. Los dos primeros eran menores, y accedieron al trono a los quince y diez años respectivamente. Todos eran débiles, y todos estaban dominados por su madre, Catalina de Médicis, y eran incapaces de manejar el conflicto religioso. Francisco II murió de tuberculosis casi de inmediato, en 1560. Carlos se hizo cargo entonces y reinó hasta 1574. Durante los primeros años gobernó su madre como regente. Intentó conseguir un equilibrio entre facciones religiosas y políticas, pero tuvo poco éxito.

La situación al principio de la década de 1560, durante la cual Montaigne desarrolló su carrera en Burdeos, se vio marcada por tanto por un trono débil, rivalidades y codicia, penalidades económicas y crecientes tensiones religiosas. En diciembre de 1560, en un discurso que expresaba un sentimiento muy extendido por aquel entonces, el canciller Michel de L'Hôpital dijo: «Es una locura esperar la paz, el reposo y la amistad entre gente de diferentes fes». Aunque fuera deseable, sería siempre un ideal imposible. El único camino hacia la unidad política era la unidad religiosa. Como observó un teólogo español, ninguna república podría gobernarse bien si «todo el mundo considera que su propio Dios es el único Dios auténtico... y que todos los demás están ciegos y engañados». La mayoría de los católicos habrían considerado esto demasiado evidente para mencionarlo siquiera. Hasta los protestantes tendían a imponer la unidad cuando conseguían gobernar un Estado propio. *Un roi, une foi, une loi*, decía el dicho: un rey, una fe, una ley. El odio hacia cualquiera que se aventurase a sugerir una zona intermedia era prácticamente lo único en que todo el mundo estaba de acuerdo.⁴⁰

L'Hôpital y sus aliados no promovían la tolerancia ni la «diversidad» en ningún sentido moderno. Pero él pensaba que era mejor atraer a las ovejas descarriadas haciendo más atractiva la Iglesia católica, en lugar de espantarlas mediante amenazas. Bajo su influencia, las leyes de la herejía se habían relajado un tanto a principios de la década de 1560. Un edicto de enero de 1562 permitía a los protestantes seguir su culto abiertamente fuera de las ciudades, y privadamente dentro de las murallas de la ciudad. Igual que con los compromisos anteriores, esto no satisfizo a nadie. Los católicos se sintieron traicionados, y al mismo tiempo se animó a los protestantes a creer que debían pedir más. La sensación de ansiedad fue en aumento. Como había previsto el embajador veneciano unos pocos meses antes, un «gran miedo» se extendió por todo el reino francés.

El desencadenante llegó el 1 de marzo de 1562 en la ciudad de Vassy, o Wassy, en la zona del nordeste de la Champaña.⁴¹ Quinientos protestantes se reunieron para celebrar su culto en un granero de la ciudad, cosa ilegal, porque tales asambleas sólo se permitían fuera de los muros de la ciudad. El duque de Guisa, líder católico radical, pasaba por la zona con un grupo de soldados suyos y oyó hablar de aquella reunión. Marcharon hacia el granero. Según los relatos de algunos supervivientes, permitió que sus hombres atacaran gritando: «¡Matadlos a todos!».

La congregación de hugonotes se defendió: esperaban problemas desde hacía mucho tiempo, y estaban preparados para defenderse. Repelieron a los soldados y montaron una barricada en la puerta del granero, luego treparon por unos andamios hasta el tejado y empezaron a tirar a los hombres de Guisa unas piedras que habían apilado previamente, por si las necesitaban. Los soldados dispararon sus arcabuces y consiguieron entrar en el granero. Los protestantes huyeron entonces para salvar la vida. Muchos cayeron del tejado o les dispararon mientras corrían. Murieron unos treinta y quedaron heridos más de cien.

Las consecuencias fueron terribles. El líder nacional protestante, Luis I de Borbón, príncipe de Condé, instó a los protestantes a alzarse en armas para salvarse de posteriores ataques. Muchos cogieron las armas, y como respuesta los católicos hicieron lo mismo. Ambos bandos se veían espoleados por el miedo, más que por el odio. Catalina de Médicis, actuando en nombre de Carlos IX, que entonces tenía doce años, ordenó investigar en Vassy, pero la investigación quedó en nada, como suele ocurrir con estas investigaciones públicas, y por entonces además ya era demasiado

tarde. Los líderes de ambos bandos convergieron en París, con multitud de seguidores. Cuando el duque de Guisa entraba en la ciudad, dio la casualidad de que pasaba una procesión protestante liderada por Condé; los dos hombres intercambiaron fríos saludos con los pomos de sus espadas.

Un observador, abogado y amigo de Montaigne, llamado Étienne Pasquier, observó en una carta que después de la masacre de Vassy no se podía hablar de otra cosa que no fuese la guerra. «Si se me permitiera evaluar estos acontecimientos, yo te diría que fue el principio de una tragedia.»⁴² Y tenía razón. Los choques entre los dos bandos fueron en aumento hasta convertirse en abiertas batallas, y se convirtieron por tanto en la primera guerra civil francesa. Fue brutal pero corta, ya que acabó al año siguiente cuando el duque de Guisa recibió un tiro y los católicos temporalmente se quedaron sin líder y tuvieron que firmar un tratado de mala gana. Pero no hubo sensación de resolución, y ninguno de los bandos era feliz. El 30 de septiembre de 1567 estalló otra guerra al producirse otra masacre, esta vez de católicos por parte de protestantes, en Nîmes.

Las guerras normalmente se describen en plural, pero igual de sensato sería considerarlas como una sola y larga guerra con interludios de paz. Montaigne y sus contemporáneos se solían referir a los estallidos bélicos como «conflictos». Existe consenso en que hubo ocho, y quizá sería conveniente resumirlas aquí para que se entienda lo mucho que condicionó la guerra la vida de Montaigne.

Primer Conflicto (1562-63). Iniciado con la masacre de protestantes en Vassy, acabó mediante la Paz de Amboise.

Segundo Conflicto (1567-68). Iniciado con la masacre de católicos en Nîmes, acabó con la Paz de Longjumeau.

Tercer Conflicto (1568-70). Iniciado con la nueva legislación antiprotestante, acabó mediante la Paz de Saint-Germain.

Cuarto Conflicto (1572-73). Iniciado con las masacres de protestantes del día de San Bartolomé en París y en otros lugares, acabó mediante la Paz de La Rochelle.

Quinto Conflicto (1574-76). Empezó con enfrentamientos en Poitou y Saintonge, acabó mediante la «Paz de Monsieur».

Sexto Conflicto (1576-77). Empezó con la legislación antiprotestante de los Estados Generales de Blois, acabó con el Edicto de Poitiers.

Séptimo Conflicto (1579-80). Empezó con la toma protestante de La Fère en Normandía y acabó con la Paz de Fleix.

Octavo Conflicto (1585-98). El más largo y el peor: empezó con la agitación de los liguistas y acabó con el Tratado de Vervins y el Edicto de Nantes.

Cada uno de los conflictos siguió la norma establecida por las guerras primera y segunda. Un periodo de paz se veía interrumpido por una repentina matanza o provocación. Seguían batallas, asedios y sufrimiento general, hasta que las señales de debilidad de un bando u otro conducían a un tratado de paz. Esto dejaba insatisfecho a todo el mundo, pero todos se mantenían más o menos en la misma posición hasta otra provocación... y así el modelo seguía reproduciéndose. Ni siquiera el último tratado gustó a todo el mundo. Ni hubo siempre dos oponentes claramente definidos. Hubo al menos tres facciones implicadas en la mayor parte de los conflictos, llevadas por el deseo de influencia sobre el trono. Fueron guerras de religión, como las que se preparaban en otros países europeos durante el mismo periodo, pero también guerras políticas.

Fue el final de un conflicto extranjero el que provocó las guerras civiles en un principio, y el inicio de otro acabaría por llevarlas a su fin, cuando Enrique IV declaró la guerra a España en 1595. El efecto benéfico de este acto fue muy bien comprendido en su época. Durante el «conflicto» final, Montaigne observó que muchos deseaban algo como aquello. La violencia necesitaba drenaje, como el pus de una infección. A él no le acababa de convencer la ética del método: «No creo que Dios favoreciese una empresa tan injusta como herir e iniciar peleas con otros por nuestra propia conveniencia».⁴³ Pero era lo que necesitaba Francia, y lo que obtuvo al final de Enrique IV, el primer rey inteligente que tenía desde hacía años.

Pero en la década de 1560 todo aquello estaba muy lejos, y nadie se imaginaba que el horror podría durar tanto. Los años de Montaigne en el *parlement* se extendieron durante los tres primeros conflictos; aun en los periodos de paz, había mucha tensión política. Cuando acabó la tercera guerra, él ya tenía suficiente y decidió retirarse de la vida pública. Hasta entonces su posición en Burdeos le colocaba en el meollo de todos los asuntos, en una comunidad especialmente compleja. Burdeos era una ciudad católica, pero rodeada por territorios protestantes y con una minoría protestante muy significativa, que no dudaba en incurrir en el destrozo de imágenes y otros actos agresivos.

En un enfrentamiento especialmente violento, la noche del 26 de junio de 1562 (unos pocos meses después de la matanza de Vassy) una multitud

de protestantes atacó el Château Trompette de la ciudad, bastión del gobierno. La revuelta fue aplastada pero, igual que ocurrió con la rebelión de los impuestos de la sal, el castigo resultó peor que el delito. Para darle una lección a una ciudad que parecía incapaz de llevar bien sus propios asuntos, el rey envió a un nuevo lugarteniente general llamado Blaise de Monluc, y le ordenó que «pacificase» aquella zona tan revoltosa.

Monluc creyó que «pacificación» significaba «asesinato en masa». Se puso a trabajar y a colgar a protestantes en gran número sin juicio alguno, o habiéndoles roto previamente en la rueda. Después de una batalla en el pueblo de Terraube, ordenó que matasen y arrojasen a un pozo a tantos habitantes que se podía meter la mano desde el brocal y tocar la parte superior de la pila. Escribiendo sus memorias años después, recordaba que un líder rebelde le suplicó misericordia personalmente, después de que los soldados de Monluc le capturasen. Monluc respondió agarrando por el pescuezo al hombre y arrojándole contra una cruz de piedra con tanta violencia que la piedra se partió y el hombre murió. «Si no hubiese actuado de esa manera», dijo Monluc, «se habrían burlado de mí». En otra ocasión, un capitán protestante que había servido a las órdenes del propio Monluc en Italia, muchos años antes, esperaba que su antiguo camarada le perdonase la vida por los viejos tiempos. Por el contrario, Monluc puso especial cuidado en matarle de inmediato, y explicó que lo hacía porque sabía lo valiente que era aquel hombre: nunca podía ser otra cosa que un enemigo peligroso. Ésas eran las escenas que aparecían frecuentemente en los *Ensayos* de Montaigne: una persona pide clemencia y el otro decide dársela o no. Montaigne estaba fascinado por la complejidad moral que implicaba este acto. ¿Qué complejidad moral?, habría dicho Monluc. Matar es siempre la solución correcta. «Un hombre colgado es más efectivo que un centenar muertos en combate.» Ciertamente, hubo tantas ejecuciones en la zona que el suministro de materiales para las horcas empezó a escasear: se pidió a los carpinteros que fabricasen más cadalsos, más ruedas para romper miembros y más estacas para las hogueras.⁴⁴ Cuando los patíbulo estaban todos ocupados, Monluc usaba árboles y alardeaba de que sus viajes a través de Guyenne se podían seguir por el rastro de cuerpos balanceándose junto a la carretera. Cuando hubo terminado, dijo, nada se movía en toda la región. Todos los supervivientes guardaban silencio.

Montaigne conoció a Monluc, aunque sobre todo en una etapa posterior de su vida, y se interesó más por su personalidad privada que por

sus hazañas públicas, especialmente por su fracaso como padre y los remordimientos que le atormentaron después de haber perdido a un hijo, que murió en la flor de la vida.⁴⁵ Monluc confesó a Montaigne que se daba cuenta demasiado tarde de que no había tratado al muchacho de otro modo que con frialdad, aunque en realidad le amaba muchísimo. Y esto se debía a que había seguido una desgraciada moda en la relación paternal que defendía la frialdad emocional al tratar con los propios hijos. «Ese pobre chico nunca vio otra cosa en mí que un ceño fruncido y un rostro desdeñoso», decía Monluc. «Yo me esforzaba y me torturaba por mantener aquella vana máscara.» Es adecuado hablar de máscara, porque en 1571 (por la época en que se retiró Montaigne más o menos), Monluc quedó desfigurado por un tiro de arcabuz. Durante el resto de su vida nunca salió de casa sin cubrirse la cara para ocultar las cicatrices. Ya nos podemos imaginar el efecto desconcertante que debía de producir una máscara de verdad encima del rostro inexpresivo como una máscara de aquel hombre cruel, a quien pocos se atrevían a mirar a los ojos.



Blaise de Monluc. Frontispicio para su *The Commentaries*, Londres, H. Brome, 1674.

A lo largo de la turbulenta década de 1560, Montaigne fue a menudo a París por asuntos del *parlement*, y parece que estuvo allí gran parte de 1562 y a principios de 1563, cuando murió su amigo Étienne de La Boétie. Y debió de estar en Burdeos en diciembre de 1563, porque ocurrió un extraño incidente, la más notoria de las pocas apariciones de Montaigne en los registros de la ciudad.

El mes anterior, un extremista católico llamado François de Péruse d'Escars había lanzado un desafío directo al moderado presidente del *parlement*, Jacques-Benoît de Lagebâton. Fue a las cámaras y le acusó de no tener derecho a gobernar. Lagebâton se enfrentó a él con éxito, pero D'Escars le desafió de nuevo al mes siguiente, y como respuesta, Lagebâton sacó una lista de los miembros del tribunal que él creía que estaban confabulados con D'Escars, y que incluso era posible que trabajasen para él

a cambio de algún pago. Sorprendentemente, entre esos nombres aparecían el de Montaigne y el de Étienne de La Boétie, fallecido hacía poco. Se habría podido esperar que ambos estuviesen con toda firmeza del lado de Lagebâton: La Boétie había trabajado activamente para el canciller L'Hôpital, de quien Lagebâton era seguidor, y Montaigne también expresó su admiración por esa facción en sus *Ensayos*.⁴⁶ Por otra parte, D'Escars era amigo de la familia, y La Boétie estaba en casa de D'Escars cuando cayó enfermo con la enfermedad que acabaría matándole. Esto era sospechoso, y quizá Montaigne acabó por ser objeto de escrutinio por asociación.

Todo acusado tiene derecho a defenderse ante el *parlement*. Para Montaigne, una oportunidad de usar sus habilidades retóricas una vez más. De todos ellos, él fue el orador que causó la mejor impresión. «Se expresó con toda la vivacidad de su carácter», decía la nota incluida en los archivos. Acabó su discurso asegurando que «acusaba a todo el tribunal», y luego se alejó indignado.

El tribunal le volvió a llamar para preguntarle qué quería decir con eso. Él replicó que no era enemigo de Lagebâton, que era amigo suyo y de todos los de su familia. Pero (y estaba claro que a continuación venía un «pero») sabía que a las personas acusadas tradicionalmente se les permitía hacer acusaciones a su vez contra su acusador, de modo que quería aprovechar ese derecho. Y volvió a dejar perplejo a todo el mundo. Eso implicaba que Lagebâton era el culpable de alguna impropiedad. Montaigne no dio más explicaciones. Presionado para que retirase aquel comentario, lo hizo, y ahí acabó el asunto. Las acusaciones no llegaron a nada serio, al parecer, y se olvidaron discretamente.

Sigue siendo un incidente enigmático, pero nos muestra un Montaigne diferente al escritor frío y mesurado de los *Ensayos*, o a su propio retrato de sí mismo de joven, durmiéndose apaciblemente con sus libros. Éste por el contrario es un hombre conocido por su «vivacidad», dado a salir y entrar con precipitación en las salas, hacer acusaciones que no puede concretar y parlotear de una manera tan desaforada que nadie estaba seguro de lo que quería decir. Montaigne admite en los *Ensayos* que «por naturaleza estoy sujeto a estallidos bruscos que, aunque ligeros y breves, a menudo entorpecen mis asuntos».⁴⁷ La última parte de esta frase hace que nos preguntemos si no perjudicaría él mismo su carrera en el *parlament* con sus palabras inmoderadas en otras ocasiones, si no en aquélla.

Más sorprendente que encontrarnos con el lado más exaltado del joven Montaigne es verle catalogado entre los fanáticos y extremistas. Sus filiaciones políticas eran complicadas: no siempre es fácil adivinar con qué saldrá en un tema determinado. Pero en este caso debía de haber más lealtades personales que convicción. Su propia familia tenía contactos en ambos lados de la línea divisoria política, y él tenía que quedar en buenos términos con todos ellos. Quizá la tensión de ese conflicto le hiciese imprevisible. La acusación también era un insulto para él y, más grave aún, para La Boétie, que ya no estaba allí para defenderse. Lagebâton estaba cuestionando el honor del hombre más honrado que había conocido jamás Montaigne, la persona a la que más quiso en toda su vida, quizá, y a quien acababa de perder. Se comprende que respondiese con una rabia impotente.

La lentitud y el olvido eran buenas respuestas a la pregunta de cómo vivir, en tanto proporcionaban un buen camuflaje, y permitían espacio para que fueran surgiendo parsimoniosos juicios. Pero algunas experiencias de la vida llevaban consigo una pasión mayor, y requerían un tipo de respuesta distinta.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Sobrevive al amor y a la pérdida

LA BOÉTIE: AMOR Y TIRANÍA

Montaigne tenía veintitantos años cuando conoció a Étienne de La Boétie.¹ Ambos trabajaban en el *parlement* de Burdeos, y cada uno había oído hablar mucho del otro antes de conocerse. La Boétie sabía que Montaigne era un joven directo y precoz. Montaigne sabía que La Boétie era el prometedor autor de un manuscrito controvertido que circulaba por la localidad, titulado *De la Servitude volontaire* («De la servidumbre voluntaria»). Lo leyó a finales de la década de 1550, y más tarde escribió que le debía mucha gratitud, porque le condujo hasta su autor. Empezó así una gran amistad: una amistad «tan entera y tan perfecta que difícilmente se habrá leído algo semejante (...) Tantas coincidencias se requieren para construirla, que sería mucho si se diera la fortuna una vez cada tres siglos».

Aunque los dos jóvenes sentían curiosidad el uno por el otro, no se conocieron durante mucho tiempo. Al final se encontraron por casualidad. Ambos estaban en la misma fiesta en la ciudad; empezaron a hablar y se sintieron «tan seducidos el uno por el otro, tan bien avenidos, tan ligados entre sí», que a partir de aquel momento se convirtieron en los mejores amigos.² Sólo pasaron seis años juntos, un tercio de los cuales estuvieron separados, ya que a veces se los enviaba a los dos a trabajar en otras ciudades. Sin embargo, ese breve periodo les ligó tan estrechamente como una vida entera de experiencias compartidas.

Leyendo sobre Montaigne y La Boétie, a veces se tiene la impresión de que este último era mucho mayor y más sabio que el primero. En realidad, La Boétie era sólo un par de años mayor que Montaigne. No era ni gallardo ni guapo, pero uno tiene la impresión de que era inteligente y de buen corazón, con aire de sensatez. A diferencia de Montaigne, ya estaba casado cuando se conocieron, y tenía un puesto más elevado en el *parlement*. Los

colegas le conocían como escritor y como funcionario público, mientras que Montaigne todavía no había escrito otra cosa que informes legales. La Boétie atraía atención y respeto. Si se les dijese a sus conocidos de Burdeos de principios de 1560 que ahora se le recuerda sobre todo por ser amigo de Montaigne, más que al revés, probablemente se negarían a creerlo.

Ese aire de madurez que tenía La Boétie procedía quizá de que se había quedado huérfano a temprana edad. Nació el 1 de noviembre de 1530 en la ciudad comercial de Sarlat, a unos ciento veinte kilómetros de la propiedad de Montaigne, en un edificio muy bonito, alto y muy ornamentado que todavía sobrevive hoy en día. La casa la había construido sólo cinco años antes el padre de La Boétie, otro padre hiperactivo que murió cuando su hijo tenía sólo diez años. La madre murió también, de modo que La Boétie se quedó solo. Un tío que compartía el nombre de Étienne de La Boétie le acogió y parece que dio al chico una educación humanística a la moda, aunque menos radical que la de Montaigne.

Como Montaigne, La Boétie fue a estudiar derecho. En algún momento en torno a 1554 se casó con Marguerite de Carle, una viuda que ya tenía dos hijas (una de ellas se casaría luego con el hermano menor de Montaigne, Thomas de Beauregard). En mayo del mismo año (dos años antes de que Montaigne empezara en Périgueux) La Boétie ocupó su cargo en el *parlement* de Burdeos. Puede que fuera uno de los funcionarios de Burdeos que miraban con recelo a los hombres de Périgueux, mejor pagados, cuando éstos llegaron.

La carrera de La Boétie en el *parlement* de Burdeos era muy buena. Aparte de las extrañas acusaciones de 1563, era el tipo de hombre que inspira confianza. Se le confiaban misiones delicadas, y a menudo se confiaba en él como negociador, como más tarde ocurriría con Montaigne. De momento, se pensaba en La Boétie como una figura más fiable, probablemente. Tenía el aire de gravedad necesario, y una mejor actitud hacia el trabajo duro y el deber. Las diferencias eran significativas, pero los dos hombres se adaptaron a la perfección el uno al otro como piezas de un rompecabezas. Compartían cosas importantes: una inteligencia sutil, pasión por la literatura y la filosofía, la determinación de vivir una buena vida como los escritores clásicos y los héroes militares que tanto habían admirado al irse haciendo mayores. Todo eso les unía y les mantenía apartados de sus colegas educados de una manera menos aventurera.

Conocemos a La Boétie sobre todo a través de los ojos de Montaigne, el Montaigne de los años 1570 y 1580, que miraba al pasado con dolor y añoranza por su amigo perdido. Así se fue creando una niebla nostálgica a través de la cual sólo podemos atisbar al auténtico La Boétie guiñando los ojos. Del Montaigne visto por La Boétie tenemos una imagen mucho más clara, porque La Boétie escribió un soneto dejando bien claras las mejoras personales que necesitaba Montaigne, según creía él.³ En lugar de un Montaigne perfecto y congelado en el recuerdo, el soneto capta a un Montaigne vivo, en proceso de transición. No está nada claro, en absoluto, que ese carácter defectuoso permita que haga algo con su vida, especialmente si sigue perdiendo sus energías asistiendo a fiestas y flirteando con mujeres guapas.

Aunque La Boétie habla a Montaigne como un tío cariñoso pero desaprobador, adorna su poema con emociones menos familiares: «Tú estás ligado a mí, Montaigne, por el poder de la naturaleza y por la virtud, que es el dulce encanto del amor». Montaigne escribe de la misma manera en los *Ensayos*, diciendo que la amistad se apoderó de su voluntad y «la condujo a sumergirse y perderse en la suya», igual que se apoderó de la voluntad de La Boétie y «la condujo a sumergirse y perderse en la mía».⁴ Tal forma de hablar no está alejada de lo convencional. El Renacimiento fue un periodo en el que, aunque cualquier atisbo de homosexualidad era contemplado con horror, los hombres se escribían unos a otros habitualmente como adolescentes enamorados. No se amaban tanto los unos a los otros como al elevado ideal de la amistad, absorbido de la literatura griega y latina. Tal vínculo entre dos hombres jóvenes y de buena cuna era la cima de la filosofía. Ambos estudiaban juntos, vivían bajo la mirada el uno del otro y se ayudaban entre sí a perfeccionar el arte de vivir. Tanto Montaigne como La Boétie estaban fascinados por ese modelo, y quizá ya iban a la caza de algo así cuando se conocieron. La brevedad del tiempo que pasaron juntos les ahorró la desilusión. En su soneto, La Boétie expresaba la esperanza de que su nombre y el de Montaigne quedasen unidos para toda la eternidad, como los de otros «famosos amigos» a lo largo de la historia. Y la verdad es que consiguió su deseo.

Al parecer, los dos pensaban en su amistad sobre todo por analogía con un modelo clásico en particular: el del filósofo Sócrates y su joven y bello amigo Alcibíades, a quien La Boétie comparaba abiertamente con Montaigne en su soneto. A su vez Montaigne aludía a los elementos

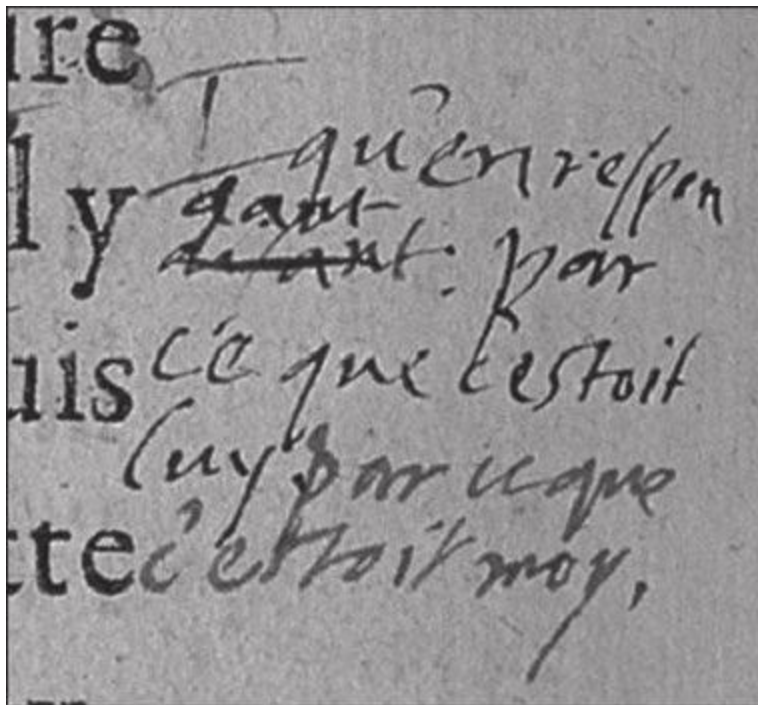
socráticos presentes en La Boétie: su sabiduría, pero también una cualidad más sorprendente, su fealdad. Sócrates era famoso por tener un físico poco atractivo, y Montaigne se refiere con agudeza a La Boétie diciendo que tenía una «fealdad que envolvía un alma realmente bella».⁵ Es un eco de la comparación que hacía Alcibíades en el *Simposio* de Platón, en el que compara a Sócrates con las pequeñas figuras de «Silenus» que se solían usar como joyeros o para guardar otros artículos preciosos. Como Sócrates, ostentaban unas caras y figuras grotescas en el exterior, pero en su interior contenían tesoros. Montaigne y La Boétie, al parecer, disfrutaban de aquellos papeles, y los representaban para su propia diversión. Al menos a Montaigne le divertía. El sentido de la dignidad filosófica propia que tenía La Boétie quizá le impidiese demostrar que se sentía insultado.

El feo Sócrates rechazó los avances del bello Alcibíades, según Platón, y sin embargo su relación era inconfundiblemente de flirteo y sensualidad. ¿Ocurría acaso lo mismo con Montaigne y La Boétie? Pocas personas hoy en día creen que tuvieran una relación sexual abierta, aunque la idea siempre ha tenido sus seguidores. Pero la intensidad de sus expresiones resulta sorprendente, no sólo en el soneto de La Boétie, sino en los fragmentos en que Montaigne describe su amistad como un misterio trascendental, o como una enorme ola de amor que los barrió a ambos. Su apego a la moderación en todas las cosas le abandona cuando se refiere a La Boétie, y también su amor a la independencia. Escribe: «Nuestras almas se unen y se mezclan la una con la otra tan completamente que borran la costura que las unió, y ya no se puede ver». Las propias palabras se niegan a hacer lo que se les requiere. Como escribió en una anotación al margen:

Si me obligáis a que os diga por qué le amaba, siento que no se puede expresar, excepto respondiendo: porque era él, y porque era yo.

Las amistades del Renacimiento, como las clásicas, se suponía que se elegían a la luz del día, clara y racional. Por eso tenían un valor filosófico. La descripción de Montaigne de un amor «que no se puede expresar» no encaja en ese patrón. En realidad, admite: «Nuestra amistad no tiene otro modelo que ella misma, y sólo se puede comparar con ella misma». Si tiene algún punto de referencia, parece ser el *Simposium*, donde Alcibíades se encuentra también confuso por el carisma de Sócrates, diciendo: «Muchas

veces debería alegrarme por él, si desaparece de la faz de la tierra, pero sé que si ocurre tal cosa, mi pena superará con mucho a mi alivio. De hecho, no sé qué hacer con él, sencillamente».⁶



«Copia de Burdeos» de los *Essais* de Montaigne, París, A. L'Angelier, 1588, v. I, fol. 71v, mostrando el comentario marginal de Montaigne: «qu'en respondant: parce que c'estoit luy que c'estoit moy» («excepto respondiendo: porque era él, porque era yo»). *Reproduction en quadrichromie de l'Exemplaire de Bordeaux des Essais de Montaigne*, ed. Philippe Desan, Fasano-Chicago, Schena Editore, Montaigne Studies, 2002.

La Boétie en su soneto no va tan lejos en su perplejidad como Montaigne; su emoción no se veía aumentada por el dolor recordado, como ocurría con Montaigne. Expresiones similares de irracionalidad y de magnetismo personal se pueden encontrar en La Boétie, pero no en el soneto, ni siquiera en ninguno de los mediocres poemas amorosos que dirigió a las mujeres. Aparece nada menos que en su temprano tratado político, aquel que corría por Burdeos cuando Montaigne oyó hablar de él.

La Boétie era muy joven cuando escribió ese tratado, *De la servidumbre voluntaria*. Según Montaigne, sólo tenía dieciséis años, y lo

realizó como ejercicio estudiantil: «un tema corriente discutido en mil lugares en los libros». Montaigne quizá desestimaba deliberadamente la seriedad de esa obra, porque era controvertida, y no quería dañar la reputación de La Boétie o meterse en problemas él mismo mencionándola. Aunque no fuese una pieza tan juvenil como quería hacer creer Montaigne, sí que mostraba una brillantez precoz. Un escritor ha llamado a La Boétie el Rimbaud de la sociología política.⁷

El tema de *De la servidumbre voluntaria* es la facilidad con la cual, a lo largo de la historia, los tiranos han dominado a las masas, aunque su poder se pudiera evaporar instantáneamente si esas mismas masas le retirasen su apoyo. No existe necesidad de revolución alguna: la gente sólo tiene que dejar de cooperar y de proporcionar ejércitos de esclavos y de aduladores que ayudan a mantener al tirano. Sin embargo eso no ocurre casi nunca, ni siquiera con aquellos que maltratan a sus súbditos monstruosamente. Cuanto más matan de hambre y descuidan a su pueblo, más parece amarles la gente. Los romanos lloraron a Nerón cuando murió, a pesar de sus abusos. Lo mismo ocurrió a la muerte de Julio César, a quien La Boétie no admiraba, cosa rara. (Montaigne tenía reservas similares.) Allí tenían a un emperador «que abolió las leyes y la libertad, un personaje en el cual no había, me parece a mí, nada de valor», y sin embargo fue adorado más allá de toda medida. El misterio de la dominación tiránica es tan profundo como el del propio amor.

La Boétie creía que los tiranos de alguna manera hipnotizaban a su pueblo... aunque ese término no se había inventado todavía. Para decirlo de otra manera, la gente se enamoraba de él. Perdían su voluntad en el empeño. Era un terrible espectáculo ver a «un millón de hombres sirviendo miserablemente con el cuello bajo el yugo, no obligados por una fuerza mayor, sino de algún modo encantados y seducidos por la simple mención de uno cuyo poder no habrían debido amar, ya que se mostraba salvaje e inhumano con ellos».⁸ Y sin embargo no podían despertar de su ensoñación. La Boétie hace que parezca casi una especie de brujería. Si hubiese ocurrido a menor escala, habrían quemado a alguien en la hoguera. Pero cuando el embrujo seduce a una sociedad entera, no lo cuestiona nadie.

El análisis del poder político que hacía La Boétie andaba muy cerca del sentimiento de misterio que Montaigne experimentaba hacia el propio La Boétie: «por ser él, por ser yo». Que el carisma de un tirano puede

funcionar como el hechizo de una poción amorosa es algo que ha demostrado una serie de autócratas en nuestra historia reciente. En una entrevista preguntaron a un esbirro del dictador de Uganda Idi Amin por qué amaban de una forma tan leal a su líder, y éste replicó de una manera que suena a Montaigne hablando de La Boétie, o Alcibíades de Sócrates:

Pues es por amor, ese algo llamado amor. Se puede encontrar a un hombre que ame a una mujer tuerta. Si le preguntas a ese hombre por qué ama a esa mujer tan fea, ¿crees que esa persona te lo dirá? El secreto que hay detrás de todo eso es algo entre dos. Eso fue lo que hizo que yo le amase, y que él me amase a mí.⁹

La tiranía crea el drama de la sumisión y la dominación, como las tensas escenas de enfrentamiento en la batalla descritas a menudo por Montaigne. El populacho se entrega de buen grado, y eso no hace más que animar al tirano a arrebatárles todo lo que tienen... hasta las vidas, si les envía a la guerra para que luchen por él. Hay algo en el ser humano que les conduce a un «profundo olvido de la libertad». Todo el mundo, desde lo más alto a lo más bajo del sistema, queda hipnotizado por su servidumbre voluntaria y por el poder de la costumbre, ya que a menudo no han conocido nada más.¹⁰ Y sin embargo, lo único que necesitarían sería despertar y retirar su cooperación.

Cuando unos pocos individuos se liberan, añade La Boétie, a menudo es porque sus ojos se han abierto mediante el estudio de la historia.¹¹ Aprendiendo de tiranías pasadas similares, reconocen el modelo en su propia sociedad. En lugar de aceptar aquello en lo que han nacido, adquieren el arte de salirse y verlo todo desde un ángulo distinto: un truco que Montaigne, en los *Ensayos*, convertiría en su característica forma de pensar y escribir. Ah, sí, esos espíritus libres son demasiado pocos, normalmente, para conseguir algo. No trabajan juntos, sino que viven «solos en sus conjeturas».

Se entiende por qué Montaigne, después de leer *De la servidumbre voluntaria*, estaba tan ansioso por conocer a su autor. Es una obra atrevida. Estuviera de acuerdo con ella Montaigne o no, debió de dejarle muy sorprendido. Sus reflexiones sobre el poder de la costumbre, un tema fundamental para él en sus *Ensayos*, y su idea de que la libertad podía proceder de leer a historiadores y biógrafos, debió de encontrar eco en él. Y

también su audacia intelectual y su capacidad para pensar creativamente, podríamos decir.

La Boétie probablemente no se proponía que se considerase aquel tratado como un llamamiento a la revolución.¹² Lo hizo circular en pocas copias, muy discretamente, y quizá no quiso nunca publicarlo. Si lo hizo, su objetivo debió de ser exhortar a la élite gobernante a exhibir una conducta más responsable, no hacer que la clase subordinada se alzase y tomase el control. Se habría sentido horrorizado, por tanto, si hubiese vivido lo suficiente para ver lo que se hizo con su obra. Una década después de morir él, *De la servidumbre voluntaria* reapareció como opúsculo protestante radical, con el nuevo título de *Contr'un* (Contra uno) para obtener mayor efecto, y se inscribió en un contexto de llamada a la rebelión contra el monarca francés.¹³ Lo incluyeron una serie de publicaciones protestantes; primero el anónimo *Reveille-matin des François et de leurs voisins* (1574) y luego varias ediciones de las *Mémoires de l'estat de France sous Charles IX* de Simon Goulart (1577). Era incendiario, y obtuvo una respuesta incendiaria. El *parlement* de Burdeos hizo quemar la segunda edición de Goulart en público el 7 de mayo de 1579, justo dos días antes de que Montaigne obtuviese su privilegio oficial para la primera edición de los *Ensayos*. No sorprende que pusiera mucho énfasis en el hecho de que la obra de La Boétie era un ejercicio juvenil, que no representaba una amenaza para nadie.

Ése fue el principio de una larga y vistosa vida póstuma de *De la servidumbre voluntaria*. Incluso hoy en día se sigue publicando como una llamada a las armas, o al menos a la resistencia por principio. Durante la Segunda Guerra Mundial apareció en Estados Unidos bajo el título *Anti-Dictator*, con notas al margen que atraían la atención hacia temas como «La contemporización es inútil» y «Por qué los Führers hacen discursos».¹⁴ Más tarde, grupos anarquistas y libertarios publicaron ediciones con prólogos y comentarios radicales. La historia póstuma de La Boétie como héroe del anarquismo es una gran excepción a la norma de que se le recuerda sólo como amigo de Montaigne.

Lo que más admiran los anarquistas y libertarios es su idea a lo Gandhi de que lo único que necesita una sociedad, para liberarse de la tiranía, es retirar tranquilamente la cooperación. Un prólogo moderno presenta a La Boétie como inspiración para una «revolución anónima, de baja visibilidad, personal», ciertamente, el tipo de revolución más puro imaginable.¹⁵ El

«voluntarismo» adopta a La Boétie en apoyo de su idea de que se debería rehuir toda actividad política, incluso el voto democrático, ya que da al Estado un falso aire de legitimidad. Algunos voluntaristas tempranos se oponían al sufragio femenino alegando que si los hombres no debían votar, las mujeres tampoco.¹⁶

El aspecto de «negativa tranquila» de la política de *De la servidumbre voluntaria* tenía un atractivo evidente para Montaigne, que estaba de acuerdo en que lo más importante a la hora de enfrentarse al abuso político era mantener la propia libertad mental... y eso podía significar desentenderse de la vida pública, en lugar de comprometerse con ella. Con su insistencia en evitar la colaboración y en conservar la identidad propia, *De la servidumbre voluntaria* podía ser casi uno de los *Ensayos* de Montaigne, quizá uno escrito en una fase inicial, cuando todavía era polémico y no había perfeccionado el arte de sentarse a ambos lados de la valla a la vez. Como Ralph Waldo Emerson leyendo los *Ensayos* siglos después, Montaigne quizá hubiese exclamado de *De la servidumbre voluntaria*: «Me parecía que yo mismo había escrito el libro, con tanta sinceridad hablaba a mi pensamiento y mi experiencia».¹⁷

Antes de que se lo apropiaran los propagandistas hugonotes, en realidad él había pensado en convertirlo en parte de sus *Ensayos*, aunque adjudicándolo como es debido a La Boétie. Iba a insertarlo a continuación del capítulo sobre la amistad, aquél en el que escribe más apasionadamente sobre los sentimientos. La idea al parecer era albergar aquella obra como una especie de estrella invitada o pieza central, resaltada por otros capítulos que la rodearían como un marco rodea el cuadro.¹⁸

Pero cuando entregó el libro a la imprenta, la situación había cambiado. *De la servidumbre voluntaria* se consideraba ya un opúsculo revolucionario. En lugar de representar un tributo a la brillantez de su amigo, como se proponía Montaigne, su publicación habría parecido una provocación. De modo que la retiró, pero dejó su propia y breve introducción como un muñón que marcaba el lugar de la amputación. Dijo: «Como he encontrado que esta obra desde entonces ha sido llevada a la luz, con torpes intenciones, por aquellos que buscan alterar y cambiar el estado de nuestro gobierno sin preocuparse de si lo mejorarán o no, y como han mezclado su obra con algunas de sus propias invenciones, he cambiado de idea y no la pondré aquí». Probablemente entonces añadió sus propias observaciones sobre la naturaleza juvenil y experimental de la obra.

Habiendo hecho tal cosa, luego cambió de idea otra vez. No quería que La Boétie sonase insincero. De modo que añadió una nota diciendo que, por supuesto, La Boétie seguramente creía en lo que estaba escribiendo: no era de esos que hablan sin convicción. Montaigne incluso dijo que su amigo habría preferido nacer en Venecia (una república) que en la ciudad local de Sarlat, es decir, en el Estado francés. Pero un momento... ¿eso haría que La Boétie pareciese un rebelde, otra vez! Se requería un nuevo cambio: «Pero él tenía otra máxima soberana impresa en su alma, obedecer y someterse de la manera más religiosa a las leyes bajo las cuales había nacido». En resumen, al parecer Montaigne se metió en un buen lío con el tratado de La Boétie. Nos lo imaginamos garabateando todo esto en el último momento, en una esquina de la mesa del impresor, con el manuscrito eliminado todavía metido debajo del brazo.

Considerando que *De la servidumbre voluntaria* iba a ser quemada en Burdeos, Montaigne era muy osado al mencionarla siquiera, y mucho más al dar excusas para ella. Contradictorio como siempre, actuó con prudencia al retirar la publicación, pero con valor al defenderla. Además, al discutir cómo escribió la pieza La Boétie, Montaigne revelaba quién era el autor en realidad.¹⁹ De todos modos debía de ser algo muy conocido, pero ninguna de las publicaciones protestantes había llegado tan lejos.

Habiendo decidido quitarlo, Montaigne explicó: «A cambio de este trabajo tan serio, colocaré otro producido en esa misma época de su vida, más alegre y más jovial». Era una selección de versos de La Boétie: no los que le había escrito a él, sino un conjunto de veintinueve sonetos dirigidos a una joven no identificada. Unos años más tarde, sin embargo, Montaigne cambió de opinión de nuevo y quitó también esos sonetos. Lo que quedó al final fue sólo su propia introducción y dedicatoria, más una breve nota: «Estos versos se encuentran en otros lugares».²⁰ Un capítulo entero, el número 29 del Libro I, se convirtió en una supresión doble: un tocón irregular o agujero que Montaigne se negó a disfrazar deliberadamente. Incluso atraía la atención hacia sus bordes irregulares. Su extraña conducta ha inspirado muchísimas especulaciones. ¿Se limitaba Montaigne a añadir y sustraer material en un arranque nervioso, sin preocuparse por pulir el resultado, o intentaba llamarnos la atención hacia algo?

En los últimos años se ha puesto en circulación varias veces una teoría radical. Como hemos observado, *De la servidumbre voluntaria* tenía unos rasgos tan propios de Montaigne que bien podría haberla escrito él. Habla

de las costumbres, de la naturaleza, la perspectiva y la amistad: cuatro temas que resuenan a lo largo de todos los *Ensayos*. Pone el énfasis en la libertad interna como camino a la resistencia política: una posición muy propia de Montaigne. La obra está repleta de ejemplos de la historia clásica, igual que los *Ensayos*. «Parece» uno de los *Ensayos*. Es persuasiva, entretenida, dada a la digresión. El autor a menudo se sale por la tangente (por ejemplo en una discusión sobre el grupo de poetas del XVI de la Pléiade), y luego sale con observaciones como «pero volvamos a nuestro objetivo, que casi nos habíamos perdido», o «pero volvamos al lugar desde el cual, no sé cómo, he perdido el hilo de mi discusión».²¹ Esta juguetona simulación de desorganización parece poco habitual en el ejercicio literario de un joven, pero llena la obra de vida y de espontaneidad. El autor nos habla como si estuviéramos sentados juntos tomándonos un vaso de vino, o hubiéramos topado en la esquina de una calle de Burdeos. Aparece la sospecha: ¿podría ser Montaigne en lugar de La Boétie el autor de *De la servidumbre voluntaria*?

Tuvo que ser de La Boétie, respondemos en seguida: circulaban copias del manuscrito por Burdeos. Sin embargo, ninguna de las copias que sobreviven hoy en día se debe a la mano de La Boétie (son todas de otros) y la única fuente que tenemos que avala la historia de que «circulaban copias» es el propio Montaigne. También es Montaigne quien identifica al autor como La Boétie, y Montaigne quien habla de esta pieza diciendo que fue escrita por un estudiante. Quizá el Rimbaud adolescente aquí fuese el exaltado dado a salir y entrar a toda carrera de las cámaras del *parlement* y no La Boétie, prematuramente juicioso. O quizá ni siquiera fuese la obra de un joven, en absoluto: eso explicaría unas cuantas referencias anacrónicas del texto. Quizá, como sugiere una teoría de la conspiración muy entusiasta, Montaigne escribió la pieza mucho después e insertó los anacronismos para dar pistas del engaño a los lectores más avisados.²²

La primera persona que intentó atribuir *De la servidumbre voluntaria* a Montaigne, en 1906, fue el heterodoxo montaignista Arthur-Antoine Armaingaud, un hombre que ya había hecho unas cuantas sugerencias estrafularias y después se había retirado discretamente a ver el alboroto. Casi nadie estuvo de acuerdo con Armaingaud en aquel momento, y pocos lo están ahora, pero su hipótesis ha prosperado en una nueva generación de heterodoxos, sobre todo Daniel Martín y David Lewis Schaefer. Schaefer está predispuesto a encontrar el punto flaco revolucionario de Montaigne

por principio, igual que lo estaba Armaingaud, mientras que Daniel Martín tiene inclinación en general por considerar el libro como un crucigrama críptico lleno de pistas. «Quitar *De la servidumbre voluntaria* de los *Ensayos* sería como quitar la flauta de una orquesta sinfónica», escribe.

La idea de que Montaigne escribiera un tratado radical y proto-anarquista y luego levantara una enorme polvareda de información falsa e insinuaciones ocultas allí donde sólo podía verlas un ojo muy agudo resulta atractiva a varios niveles. Como todas las teorías conspirativas, ofrece la emoción de hacer que todas las piezas encajen, y confiere mucho glamour a Montaigne: una célula revolucionaria de un solo hombre, y además maestro de la intriga.

En los *Ensayos* se pueden encontrar ocasionales signos de que Montaigne era capaz de ser muy pillo cuando quería. Una vez usó un truco muy sofisticado para ayudar a un amigo que sufría de impotencia y temía que le hubiesen hechizado. En lugar de razonar con él, Montaigne le entregó una túnica al amigo y una moneda mágica con «figuras celestiales» grabadas. Le dijo que realizase una serie de rituales con aquel medallón cuando estuviera a punto de tener relaciones sexuales, colocándoselo primero en los riñones, luego atándolo en torno a la cintura, luego echándose encima de su compañera y colocando la túnica encima de los dos. El truco funcionó bien. Montaigne se sintió un poco culpable, aunque lo había hecho por el bien de su amigo. Sin embargo, esto demuestra que era capaz de practicar el engaño si creía que la situación lo requería, o la psicología del caso le fascinaba lo suficiente.

En conjunto, sin embargo, este tipo de juegos eran raros en él, y prefería poner énfasis en su honradez y franqueza en todos los asuntos, así como en su lentitud mental para enigmas y rompecabezas.²³ Todo podía ser parte del juego, sí. Pero si realmente era un embaucador de pies a cabeza, entonces tenemos que dudar de todas y cada una de las palabras que dice en su libro: una perspectiva vertiginosa. Hay otras implicaciones inquietantes también. Si La Bóetie no escribió *De la servidumbre voluntaria*, entonces no era el hombre que reflejó Montaigne en los *Ensayos*. Existió, sí, pero sin rasgos claros: un mensaje en clave sólo para la astucia de Montaigne. Y si no tenía virtudes excepcionales, si no era el tipo de hombre que hubiese escrito la *Servidumbre*, ¿por qué le amaba tanto Montaigne? Debió de haber un motivo para que tuviera unos sentimientos tan fuertes, y por lo que

parece no era la belleza de La Boétie, a menos que también mintiera a ese respecto.

Si nos tomamos su historia de amor en serio, la teoría de la conspiración se vuelve casi impensable. El hecho de que Montaigne adscribiera la *Servidumbre* a La Boétie como tapadera para sí mismo habría sido jugar descaradamente con la memoria de La Boétie... una memoria que sin lugar a dudas adoraba hasta el punto de la idolatría. Resulta sorprendente que revelase la autoría de La Boétie de una obra que estaban quemando en aquellos momentos en la plaza pública de Burdeos, pero si La Boétie no era el autor, habría sido mucho más sorprendente aún. Habría sido una traición total, un acto casi de odio. No hay nada en ninguno de los escritos sobre La Boétie de Montaigne (incluyendo las notas que tomó en un diario de viaje que no estaba destinado a su publicación) que sugiriese que era eso lo que sentía.²⁴

La intensidad de su afecto también proporciona una explicación convincente de por qué el estilo de escritura de los dos hombres era tan similar. Montaigne y La Boétie lo compartían todo, se integraban el uno en el otro, no como un escritor que se encarna en su seudónimo, sino como dos escritores que desarrollan sus ideas en compañía: discutiendo a menudo, a menudo estando en desacuerdo, pero «absorbidos» por completo, constantemente. Durante los pocos años que pasaron juntos, Montaigne y La Boétie seguramente hablaban de la mañana a la noche. De las costumbres, de la necesidad de rechazar las ideas recibidas y cambiar de punto de vista, de la tiranía, de la libertad personal. Al principio, las ideas de La Boétie debían de estar articuladas con mucha mayor claridad; más tarde, quizá Montaigne le superó, prosiguiendo sus ideas sobre la costumbre y la perspectiva en direcciones en las que La Boétie no habría pensado. Al final todo eso encontró su plasmación en los *Ensayos*, que se convirtieron en un monumento a La Boétie en muchos sentidos. Las dos mentes se entretejieron de una manera tan estrecha que ni siquiera contando con las mejores herramientas críticas del mundo se las podría separar.

Ninguno de los dos hombres tenía motivos para pensar que no pudieran seguir así durante décadas, cada vez más triunfadores y celebrados en su Atenas modernizada. Pero el joven Sócrates estaba a punto de ser llamado a casa desde la fiesta.

LA BOÉTIE: MUERTE Y LUTO

Todo empezó el lunes 9 de agosto de 1563. La Boétie había pasado el día al aire libre en la propiedad de François de Péruse d'Escars, el hombre que se había rebelado contra Lagebâton en el *parlement* de Burdeos. Aquella noche La Boétie tenía que haber cenado con Montaigne, pero cuando estaba a punto de abandonar la casa de D'Escars, cayó con dolor de estómago y diarrea. Envío un mensaje a Montaigne diciendo que estaba enfermo y que si Montaigne podía ir a verle. Y Montaigne lo hizo. Nuestro conocimiento de todo lo que siguió procede de una larga narración que escribió más tarde Montaigne en forma de carta a su padre, y que acabó publicando.²⁵

Al llegar a casa de D'Escars, Montaigne encontró a su amigo con mucho dolor. La Boétie le dijo que había cogido frío por pasar todo el día fuera, pero parecía algo peor. Ambos hombres quizá habían pensado ya en la posibilidad de la peste, que estaba extendiéndose entonces por aquella zona y en Burdeos, así como en Agenais, que La Boétie había visitado recientemente por motivos de trabajo. Si La Boétie no había cogido ya la peste, existía el peligro de que la desarrollase entonces debido a la debilidad de su estado. Montaigne le aconsejó que se trasladara a una región menos infectada, y que se alojara con su hermana y su cuñado, los Lestonnac. Pero La Boétie no se encontraba lo suficientemente bien para viajar. En realidad, era demasiado tarde: casi con toda seguridad tenía la peste.

Montaigne se fue, pero a la mañana siguiente la mujer de La Boétie mandó a buscarlo, diciendo que su marido estaba peor. Montaigne volvió y, a petición de La Boétie, pasó la noche allí: «Me pidió, con más afecto e insistencia que nunca me había pedido cosa alguna, que estuviera con él todo el tiempo que pudiera. Eso me conmovió considerablemente». Se quedó también la noche siguiente. El estado de La Boétie continuaba empeorando. El sábado admitió que su enfermedad era contagiosa y desagradable... una insinuación de que se daba cuenta de que tenía la peste. De nuevo le pidió a Montaigne que se quedase, pero durante periodos breves, de modo que el riesgo fuera menor. Montaigne no obedeció a la segunda parte de su petición. «No volví a dejarle», afirmó.

El domingo La Boétie estaba vencido por la debilidad y sufría alucinaciones. Cuando pasó la crisis, dijo «que le había parecido estar en una gran confusión de todas las cosas, y que no veía nada salvo una nube y una niebla espesa en la cual todo estaba revuelto y sin orden». Montaigne le

tranquilizó: «La muerte no es nada peor que eso, hermano mío», a lo cual La Boétie replicó que, en realidad, nada podía ser peor que aquello. A partir de aquel momento, admitió a Montaigne, perdió la esperanza de curación.

Decidió ordenar sus asuntos, pidiéndole a Montaigne que cuidase de su mujer y su tío por si el dolor les dejaba incapacitados. Cuando La Boétie estuvo dispuesto, Montaigne convocó a la familia entera a la habitación. Ellos «compusieron el rostro todo lo bien que pudieron», y se sentaron en torno al lecho. La Boétie les explicó lo que quería dejar en su testamento, especificando que la mayor parte de su colección de libros debía ir a parar a Montaigne. Después pidió un sacerdote. La Boétie había procurado serenarse tan concienzudamente para los discursos en el lecho de muerte que Montaigne sintió un momento de esperanza, pero en cuanto concluyó el esfuerzo, su amigo se deterioró de nuevo.

Unas pocas horas más tarde, todavía junto a la cabecera de La Boétie, Montaigne le dijo que «enrojecía de vergüenza» al verle mostrar más valor frente a la muerte del que podía mostrar él, Montaigne, al contemplarla. Le prometió que recordaría su ejemplo cuando le llegase el momento. Sí, dijo La Boétie, sería bueno hacer tal cosa. Recordó a Montaigne las muchísimas charlas esclarecedoras que habían tenido sobre tales temas. Aquella experiencia, dijo, era «el objetivo auténtico de nuestros estudios y de nuestra filosofía».

Tomando a Montaigne de la mano, le aseguró que había hecho muchas cosas en la vida más dolorosas y difíciles. «Y una vez dicho todo», siguió, «llevo mucho tiempo preparado para esto, y he aprendido la lección de memoria». Como Montaigne en aquel punto, había seguido el consejo de los antiguos y ensayado bien su muerte. Después de todo, continuó, todavía con el eco de la sabiduría de los sabios, había vivido saludable y feliz durante bastante tiempo. No había necesidad de lamentarse más. ¿Acaso no había alcanzado una buena edad? «Pronto iba a cumplir los treinta y tres», dijo. «Dios me ha concedido esa gracia, que toda mi vida hasta ahora haya estado llena de salud y felicidad. A la vista de la inconstancia de los seres humanos, apenas podía durar mucho más.» La ancianidad no le habría traído más que dolor, y quizá le hubiera hecho mezquino; era mejor evitarse todo eso. Montaigne estaba consternado; La Boétie le recordó que debía ser fuerte. «¿Cómo, hermano mío, quieres darme miedo acaso? Cuando yo sentía miedo, ¿quién sino tú era capaz de quitármelo?»

La Boétie estaba muriendo a la perfecta manera estoica, lleno de valor y sabiduría racional. Montaigne debía representar también su papel: ayudar a su amigo a mantener el valor y luego actuar como testigo, registrando todos los detalles para que otros pudiesen aprender de esa historia. Quizá al hacerlo mejoró ligeramente la realidad, haciendo que La Boétie sonara más noble y valiente de lo que fue en realidad. O quizá no; el sentido de las virtudes clásicas que tenía La Boétie era tan hondo que quizá fuese capaz genuinamente de emular a sus héroes filosóficos hasta el final. Como escribió de él Montaigne, «su espíritu estaba modelado siguiendo el patrón de otras épocas que no eran ésta».²⁶

Pero el propio Montaigne era un ser totalmente distinto, y según avanza su relato, cada vez se transparenta más y más su auténtico yo: su escepticismo, su atención a los detalles incongruentes, su decisión de contar las cosas tal y como fueron. Incluso hay momentos irreverentes. Escribiendo sobre el discurso de despedida de La Boétie, aquel mismo día, comenta: «Toda la habitación estaba llena de quejidos y lágrimas, que sin embargo no interrumpían la sucesión de discursos que él pronunciaba, que se hicieron un poco largos».

A la mañana siguiente, lunes, La Boétie iba perdiendo y recuperando la conciencia, y cada vez le revivían con vinagre y vino. Le reprochó a Montaigne: «¿No veis que a partir de ahora toda la ayuda que me deis sólo servirá para prolongar mi dolor?». Después de tal discurso, perdió la vista temporalmente. Los lamentos de las personas que tenía a su alrededor, y a las que no podía ver, le horrorizaban. «Señor, ¿quién me atormenta de ese modo? ¿Por qué me sacan de ese gran y placentero descanso en el que estoy? Dejadme solo, os lo ruego.»

Un sorbito de vino le devolvía las facultades, pero de nuevo se iba. «Todas sus extremidades, hasta su rostro, estaban ya frías como el hielo, con un sudor mortal que corría por todo su cuerpo, y apenas señal alguna de pulso se podía detectar ya.»

El martes recibió los últimos sacramentos y pidió al sacerdote, a su tío y a Montaigne que rezaran por él. Dos o tres veces exclamó en voz alta, una vez diciendo: «¡De acuerdo! ¡De acuerdo! Que venga cuando quiera, la estoy esperando, fuerte y con los pies firmes».

Por la noche, «cuando ya no quedaba nada salvo la imagen y la sombra de un hombre», alucinaba de nuevo, esta vez visiones que describía a Montaigne como «maravillosas, infinitas e inefables». Intentó consolar a su

mujer, diciéndole que tenía algo que contarle. «Pero ahora me voy», dijo. Y viendo la alarma de ella, se corrigió: «Me voy a dormir».

Ella salió de la habitación. La Boétie le dijo a Montaigne: «Hermano mío, quédate a mi lado, por favor». Todavía había mucha gente a su alrededor; Montaigne se refiere a ellos como «toda la compañía». Nada se hacía a solas en el Renacimiento, y menos que nada morir. La mujer de La Boétie fue, al parecer, la única persona que salió.

Y entonces el moribundo se agitó. Se revolvió violentamente en la cama. Empezó a hacer extrañas peticiones. Como decía Montaigne:

empezó a suplicarme una y otra vez con mucho afecto que le diera un sitio, de modo que yo temía que su juicio estuviese alterado. Incluso cuando le respondí con gran delicadeza que estaba dejando que la enfermedad le arrastrara, y que ésas no eran las palabras de un hombre en su sano juicio, al principio no se rindió y repitió, con más fuerza aún: «Hermano, hermano, ¿me niegas un sitio?». Hasta que me obligó a convencerle mediante la razón y decirle que ya que estaba respirando y hablando y tenía cuerpo, en consecuencia, tenía su sitio. «Cierto, cierto», me respondió entonces. «Tengo uno, pero no es el que necesito; y luego, cuando todo se haya dicho, no me quedará ninguno.»

Era difícil responder a aquellas palabras. Montaigne intentó consolarle: «Dios te dará uno mejor muy pronto», dijo.

«Ojalá estuviera ya allí», dijo La Boétie. «Llevo tres días intentando irme.»

A lo largo de las horas siguientes le llamaba en voz alta a menudo, escribió Montaigne, «sencillamente para saber si yo estaba a su lado». Él siempre estaba.

A partir de su inicio convencional, el relato de Montaigne se ha vuelto a estas alturas conmovedor e inquietante. Parece que anotaba lo que se decía y hacía realmente, sin tener en cuenta el significado filosófico. El propio La Boétie había dejado ya de imitar modelos. Al decir todo eso de que necesitaba un sitio parecía estar hablando casi sin ser consciente, como le ocurriría a Montaigne al delirar y arrancarse el jubón unos años después.

Hacia las dos de la mañana pudo descansar, cosa que parecía buena señal. Montaigne salió de la habitación para decírselo a la mujer de La Boétie. Ambos estaban complacidos por aquella mejora. Pero una hora más

tarde, cuando Montaigne ya había vuelto a la habitación, La Boétie se puso otra vez inquieto. Repitió el nombre de Montaigne un par de veces. Luego exhaló un solo suspiro y dejó de respirar. La Boétie había muerto («hacia las tres del miércoles por la mañana, 18 de agosto de 1563, después de haber vivido 32 años, 9 meses y 17 días», registró Montaigne).

Ésta, por tanto, fue una muerte vivida muy de cerca, probablemente el primer encuentro íntimo que tenía Montaigne con la muerte de alguien a quien amaba profundamente. La realidad física era espeluznante, sobre todo viniendo de una enfermedad tan terrorífica, aunque Montaigne no habla de ningún miedo al contagio personal. Entre los pensamientos que es probable que pasaran por su mente estaba aquel que volvería a él más tarde a la luz de su propia experiencia: la esperanza de que la muerte fuese algo tranquilo para la persona que la estaba sufriendo, por poco que pudiera parecerlo desde fuera. Él y La Boétie habían discutido aquel asunto en una ocasión: Montaigne pensaba que podía ser así, y La Boétie no estaba de acuerdo.²⁷ Ahora, era muy probable que Montaigne deseara fervientemente ser él quien tenía razón. Era mejor pensar que La Boétie no había sentido nada más que deleite mientras su cuerpo sudaba y se agitaba. Cuando Montaigne empezó a escribir sobre su propia pérdida de conciencia más tarde, casi se le puede ver recuperando aquella vieja discusión, preguntándole a su amigo: «Ves, tú no sufriste, ¿verdad?», y esperando que La Boétie respondiese: «No».

Aunque transmutó su pena en literatura, el dolor de Montaigne fue abrumador, y al parecer se volvió más intenso con el tiempo. Después de que muriese La Boétie, no hubo «nada salvo noche oscura y tediosa». Viajando por Italia, casi dieciocho años después, escribía en su diario privado: «Esta misma mañana, visitando a Monsieur d'Ossat, me he sentido abrumado por unos pensamientos tan dolorosos por Monsieur de La Boétie, y me ha durado tanto ese humor, sin poder recuperarme, que me ha hecho mucho daño». También escribió en los *Ensayos* cuánto añoraba un auténtico compañero en Italia... alguien cuyo carácter armonizase con el propio, y a quien le gustase hacer las cosas que a él le gustaban. «He echado de menos a un hombre semejante en todos mis viajes.»

Ningún placer tiene sabor para mí sin comunicación. Ni siquiera un pensamiento alegre me viene a la mente sin sentirme enfadado por haberlo producido solo, sin nadie a quien ofrecérselo.²⁸

Él nunca descartó la posibilidad de encontrar a alguien con quien repetir el papel de La Boétie. Séneca aconsejaba esto: un hombre sabio debería ser capaz de hacer nuevos amigos y por tanto reemplazar al antiguo en un suspiro. A veces, en los *Ensayos*, Montaigne parece emitir una insinuación de llamada a los candidatos: espera que su libro complazca a «algunos hombres valiosos» y que éstos le busquen. Aunque no creía que nadie pudiera reemplazar al original. Se sentía siempre decepcionado:

¿No es un humor estúpido mío no estar en sintonía con un millar de personas a las cuales me he unido por azar, sin las cuales no podría pasar, sólo para unirme a (...) un deseo fantástico de algo que no puedo recuperar?²⁹

Cuando Montaigne parece frío o despegado de otras personas, como ocurre a veces, tenemos que recordar a La Boétie. La gente, escribe, no debería «estar unida y pegada a nosotros con tanta fuerza que no se puedan separar sin arrancarnos la piel y parte de nuestra carne también».³⁰ Ésas son las palabras de un hombre que sabe lo que es despellejarse de esa manera.

En vida, al parecer Montaigne se rebelaba a veces contra la influencia instructiva de La Boétie, pero ahora ya no quedaba de ello ni rastro. Una vez La Boétie bien muerto, Montaigne podía rendirse a él sin reservas y hacer lo que le había rogado La Boétie que hiciera: dejarle sitio.

Primero incluyó muchos de los libros de La Boétie en su biblioteca, haciendo espacio para su amigo entre sus posesiones más preciadas. Luego escribió sobre la muerte de La Boétie, rescatando todo lo que pudo rescatar del testamento del joven filósofo para la posteridad. Preparó un montón de escritos de La Boétie para su publicación. Y finalmente, cuando se retiró, convirtió a su amigo en espíritu guía de su nueva carrera. Junto a la inscripción principal sobre su retiro, añadió otra a la pared de su biblioteca: ahora está muy gastada y es difícil de descifrar, pero parece que consagraba todo su futuro «trabajo erudito» a la memoria de La Boétie, «el más dulce, más querido y más íntimo amigo» que podía producir el siglo XVI. La Boétie velaría sobre todo lo que hiciera Montaigne en su biblioteca: sería su ángel guardián literario.³¹

Al morir, La Boétie cambió y en lugar de ser el compañero imperfecto de la vida real de Montaigne pasó a ser una entidad ideal bajo el control de

Montaigne. Se convirtió menos en una persona que en una técnica filosófica. Séneca había aconsejado a sus seguidores que usaran a sus amigos de ese modo. Habiendo encontrado a algún hombre admirable, decía, uno debe visualizarlo como auditorio siempre presente, para exigirse a sí mismo mantenerse a su elevado nivel. Si hay que vivir para uno mismo, afirmaba, también hay que vivir para los otros... y por encima de todo, para el amigo que has elegido.³²

Montaigne estaba dispuesto a probar cualquier truco de ese tipo, si le prometía consuelo. Como dijo en una de las dedicatorias que hizo a los libros póstumos de La Boétie: «Él todavía está alojado dentro de mí de una manera tan completa y tan viva que no puedo creer que esté tan irrevocablemente enterrado, y apartado por completo de nuestra comunicación».³³ Dejar que La Boétie viviese dentro de él era una forma de cumplir el deseo de su amigo en el lecho de muerte y aliviar su propia soledad. Mientras tanto, usaba técnicas de distracción y de diversión para superar el golpe inmediato de la pérdida. Lo mejor de todo fue que descubrió los beneficios terapéuticos de escribir. Pasando las frases y despedidas del lecho de muerte de La Boétie al mundo de la palabra escrita, se ayudó a sí mismo a revivir la escena, y por tanto a superarla. Nunca consiguió olvidar del todo a La Boétie, pero aprendió a existir en el mundo sin él, y al hacerlo, a cambiar su propia vida. Escribir sobre La Boétie le llevó finalmente a escribir los *Ensayos*, el mejor truco filosófico de todos.

Pregunta: ¿Cómo vivir?
Respuesta: Usa pequeños trucos

PEQUEÑOS TRUCOS Y EL ARTE DE VIVIR

En lo que respecta a los filósofos académicos, Montaigne solía mostrarse desdeñoso: le disgustaban sus pedanterías y abstracciones. Pero mostraba una fascinación sin límites por otra tradición en filosofía: la de las grandes escuelas pragmáticas que exploraban cuestiones como por ejemplo cómo soportar la muerte de un amigo, cómo aumentar nuestro valor, cómo actuar bien en situaciones de dificultad moral y cómo sacar el máximo partido a la vida. Éstas eran las filosofías a las que se volvía en tiempos de dolor o de miedo, así como en busca de guía para lidiar con irritaciones de poca importancia en el día a día.¹

Los tres sistemas de pensamiento de este estilo más famosos eran el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo, unas filosofías conocidas colectivamente como helenísticas porque tenían sus orígenes en la era en que el pensamiento y la cultura griega se extendieron hacia Roma y otras regiones del Mediterráneo, desde el siglo III a.C. en adelante. Diferían en algunos detalles, pero estaban tan cerca en lo esencial que eran difíciles de distinguir la mayor parte del tiempo. Como todos los demás, Montaigne las combinó y mezcló según sus necesidades.

Todas estas escuelas tenían el mismo objetivo: conseguir una forma de vivir conocida en el original griego como *eudaimonia*, que a menudo se traduce como «felicidad», «alegría», o «florecimiento humano». Eso significaba vivir bien en todos los sentidos: prosperar, disfrutar de la vida, ser buena persona. También estaban todas de acuerdo en que el mejor camino hacia la *eudaimonia* era la *ataraxia*, que se podría traducir como «imperturbabilidad», o «liberación de la ansiedad». *Ataraxia* significa equilibrio: el arte de mantener la estabilidad, de tal modo que no estés exultante cuando las cosas te van bien ni te hundas en la desesperación cuando se tuercen.² Alcanzar ese estado es controlar tus emociones, para no

verte apaleado o arrastrado por ellas como un hueso por el que lucha una jauría de perros.

Las filosofías divergían en el asunto de cómo adquirir tal ecuanimidad. Cada una de ellas tenía una idea distinta, por ejemplo, de hasta qué punto debía uno comprometerse con el mundo real. La comunidad epicúrea original, fundada por Epicuro en el siglo IV a.C., requería que sus seguidores dejaran a sus familias y vivieran en un «jardín» privado, como los miembros de un culto. Los escépticos preferían permanecer entre todo el bullicio público como los demás, pero con una actitud mental radicalmente distinta. Los estoicos estaban en medio. Los dos escritores estoicos más conocidos, Séneca y Epicteto, escribían para una élite de lectores romanos que estaban muy implicados en los asuntos de su época y no tenían tiempo para jardines, pero deseaban oasis de tranquilidad y serenidad allá donde se pudieran encontrar.

Los estoicos y los epicúreos compartían también gran parte de sus teorías. Pensaban que la capacidad de disfrutar de la vida se ve mermada por dos grandes debilidades: la carencia de control de las emociones y la tendencia a prestar poca atención al presente. Si uno pudiera arreglar esas dos cosas («controlar» y «prestar atención») la mayoría de los problemas acabarían por solucionarse solos. El truco es que ambas cosas son casi imposibles de hacer. Tan difíciles son que no podemos acercarnos a ellas directamente. Es necesario abordarlas desde ángulos laterales, y engañarse a sí mismo para conseguirlas.

Por tanto, los pensadores estoicos y epicúreos pasaban mucho tiempo imaginando técnicas y concibiendo experimentos. Por ejemplo: imagina que hoy es el último día de tu vida. ¿Estás realmente preparado para enfrentarte a la muerte? Imagina, incluso, que este preciso momento (¡ahora!) es el último momento de tu existencia. ¿Qué sientes? ¿Te arrepientes de algo? ¿Hay cosas que desearías haber hecho de otra manera? ¿Estás realmente vivo en este momento, o bien consumido por el pánico, la negación y los remordimientos? Este experimento te abre los ojos a lo que es importante para ti, y te recuerda que el tiempo corre sin cesar y se te escapa entre los dedos.

Algunos estoicos incluso han representado esos experimentos del «último momento» con atrezzo y actores secundarios. Séneca escribió que un hombre rico llamado Pacuvio³ llevaba a cabo una ceremonia funeraria completa para sí mismo todos los días, que acababa con un festín después

del cual hacía que le llevaran desde la mesa a la cama en un féretro, mientras todos los invitados y sirvientes entonaban: «Ha vivido su vida, ha vivido su vida». Se podía conseguir el mismo efecto de una manera mucho más sencilla y barata teniendo presente la idea del propio fallecimiento y prestándole plena atención. El escritor epicúreo Lucrecio sugería que uno se representase a sí mismo en el momento de la muerte, y considerase dos posibilidades. O bien has vivido bien, en cuyo caso puedes seguir tu camino satisfecho, como un huésped bien alimentado que abandona una fiesta. O bien no ha sido así, pero entonces no importa que estés perdiendo tu vida, ya que obviamente no sabías qué hacer con ella, de todos modos. Esto te puede ofrecer escaso consuelo en el lecho de muerte, pero si piensas en ello en la mitad de la vida, te ayuda a cambiar tus perspectivas.

Tales cambios de actitud son el objetivo de muchos de los experimentos mentales. Si has perdido a alguien o algo precioso, puedes intentar valorarlo de forma diferente imaginando que nunca conociste a esa persona, o que nunca poseíste tal objeto.⁴ ¿Cómo se puede perder algo que nunca se ha tenido? Un ángulo distinto produce una emoción diferente. Plutarco sugería un truco semejante en una carta a su mujer, después de que muriese su hija de dos años: le aconsejaba volver al momento en que la niña no había nacido aún, y fingir que todavía se encontraba en aquellos tiempos. No sabemos si aquello la consoló, pero al menos le dio algo en que concentrarse, en lugar de nadar en un océano de sufrimiento indistinto. Montaigne y La Boétie conocían bien aquella carta, porque La Boétie la había traducido al francés y Montaigne había corregido su traducción para publicarla. Quizá volviese a la mente de Montaigne cada vez que moría una de sus hijas, y también cuando perdió a La Boétie. La amistad había sido tan corta que no habría sido difícil recordar un tiempo anterior y recapturar su despreocupación previa a La Boétie.

Tales trampas de la imaginación se pueden usar en situaciones triviales y en otras extremas del mismo modo; son efectivas incluso contra vagas sensaciones de aburrimiento o depresión. Si te cansa todo lo que posees, sugiere Plutarco, finge que has perdido todas esas cosas y las echarás de menos desesperadamente. Ya sea el objeto un plato favorito, un amigo, una amante o la buena suerte de vivir en tiempos de paz y con buena salud, este ejercicio mágicamente hace que parezca que vale la pena tenerlo, después de todo. El principio es el mismo que cuando pensamos en la muerte:

enfrentados con la idea de perder algo «ahora», nos damos cuenta de su valor.

La clave es cultivar la atención o *prosoche*, otro término clave griego. Una atención consciente es el truco que subyace debajo de muchos de los otros trucos. Es una llamada a atender el mundo interior... y por tanto, también el mundo exterior, porque la emoción descontrolada vuelve borrosa la realidad igual que las lágrimas vuelven borrosa la visión. Cualquiera que aclare su visión y viva con plena conciencia del mundo tal y como es, dice Séneca, nunca se aburrirá de la vida.⁵

Una persona que no pasa sonámbula por el mundo, además, es libre de responder a las situaciones de la manera correcta, sin dudas, como si se le hiciera una pregunta repentina, tal y como dice Epicteto.⁶ Un ataque violento, una pelea, la pérdida de un amigo: todas son exigencias que nos vocifera la vida, como un maestro de escuela que intenta atraparte cuando no atiendes a la clase. Incluso un momento de aburrimiento es un cuestionamiento de ese tipo. Ocurre lo que ocurra, por muy imprevisto que sea, hay que saber responder de una manera precisa y adecuada. Por eso, para Montaigne, aprender a vivir «adecuadamente» (*à propos*) es la «obra maestra mayor y más gloriosa» de la vida humana.

Estoicos y epicúreos por un igual buscaban ese objetivo sobre todo a través del ensayo y la meditación. Como jugadores de tenis que practican voleas y remates durante horas, ellos ensayaban durante horas para abrir los surcos de la costumbre, por los cuales correría su mente de una forma tan natural como el agua por el lecho de un río. Es una forma de autohipnotismo. El emperador Marco Aurelio, gran estoico romano, llevaba cuadernos de notas en los cuales hablaba de los cambios de perspectiva que deseaba introducir hondamente en sí mismo:

Qué bueno es, cuando tienes ante ti carne asada o algún alimento similar, imprimir en tu mente que es el cadáver de un pez, o el cadáver de un ave o de un cerdo; y de nuevo, que el vino de Falerno no es más que jugo de uvas, y tu túnica de borde púrpura es simplemente el pelo de una oveja empapada en la sangre de un molusco. Y en la relación sexual, que no se trata más que de la fricción de una membrana y de un chorro de mucosidad expulsado.

En otras ocasiones, se imaginaba que volaba hasta el cielo para poder mirar hacia abajo y ver lo insignificantes que eran todas las preocupaciones humanas desde semejante distancia.⁷ Séneca lo hacía también: «Coloca ante los ojos de tu mente la vasta extensión del abismo del tiempo, y considera el universo, y entonces contrasta lo que llamamos vida humana con el infinito».⁸

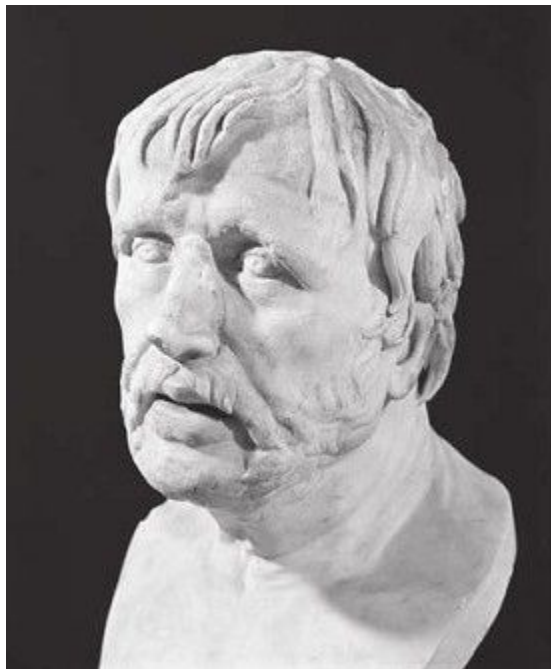
Otra práctica de los estoicos consistía en visualizar el tiempo dando vueltas sobre sí mismo, a lo largo de los eones. Así, Sócrates podía nacer de nuevo y enseñar en Atenas igual que había hecho por primera vez; incluso la mariposa batía sus alas de la misma manera; cada nube pasaba por el cielo a la misma velocidad. Uno mismo podía vivir de nuevo, y tener los mismos pensamientos y emociones que antes, una y otra vez, sin fin.⁹ Esta idea aparentemente terrorífica traía consuelo porque (como las demás ideas) mostraba los propios problemas fugaces de uno a una escala reducida. Al mismo tiempo, como todo lo que habías hecho alguna vez volvía para acosarte de nuevo, todo «importaba». Nada desaparecía, nada podía ser olvidado. Meditar sobre todo esto te obligaba a prestar más atención a la forma que tenías de vivir tu vida cotidiana. Suponía un desafío, pero también conducía a un cierto tipo de aceptación: a lo que los estoicos llamaban *amor fati*, o amor al destino. Como dijo el estoico Epicteto:

No quieras que todo lo que ocurre ocurra como tú desees, y en cambio desea que todo ocurra tal y como ocurre en realidad, y tu vida será serena.¹⁰

Uno debería poder aceptarlo todo tal y como es, de buen grado, sin incurrir en el fútil deseo de cambiarlo. Montaigne parecía encontrar fácil ese truco: venía a él de forma natural. «Si tuviera que vivir de nuevo», aseguraba, alegremente, «viviría como he vivido».¹¹ Pero la mayoría de la gente tenía que practicar, y ahí es donde venían los ejercicios mentales.

Séneca tenía un truco extremo para practicar el *amor fati*. Era asmático, y los ataques le llevaban casi hasta el punto de la asfixia.¹² A menudo sentía que estaba a punto de morir, pero aprendió a usar esos ataques como oportunidad filosófica. Mientras tenía la garganta cerrada y sus pulmones luchaban por respirar, intentaba abrazar lo que le estaba ocurriendo: decirle «sí». Yo «quiero» este mal, pensaba, y si es necesario,

«quiero» morir de él. Cuando el ataque remitía, surgía de él sintiéndose más fuerte, porque había presentado batalla al miedo y lo había derrotado.



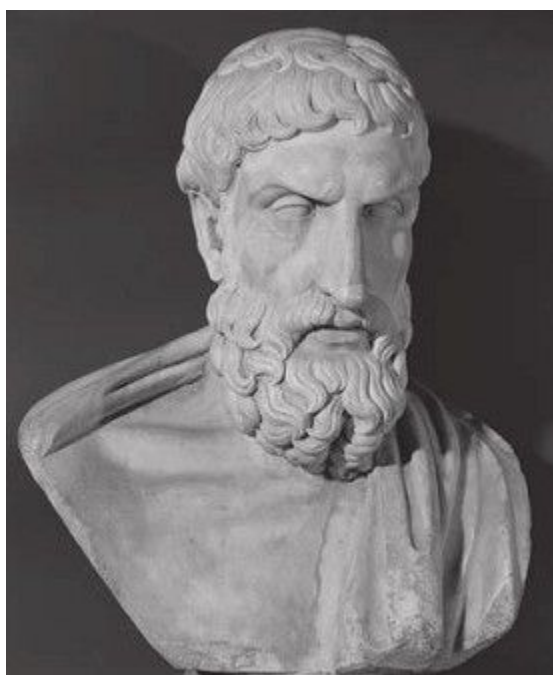
Séneca. Busto de mármol. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles/The Bridgeman Art Library.

Los estoicos eran especialmente dados a ensayos mentales despiadados de todas las cosas que más temían. Los epicúreos estaban más inclinados a apartar su visión de las cosas terribles y concentrarse en lo que era positivo. Un estoico se comporta como un hombre que tensa los músculos del estómago e invita al oponente a que le dé un puñetazo. Un epicúreo prefiere no solicitar puñetazo alguno y, cuando ocurren cosas malas, sencillamente, se aparta del camino. Si los estoicos son boxeadores, los epicúreos están más cerca de los practicantes de las artes marciales orientales.

Montaigne encontraba el enfoque de los epicúreos más agradable en la mayoría de las situaciones, y llevaba sus ideas más lejos aún.

Aseguraba envidiar a los lunáticos, porque siempre estaban en otro lugar, mentalmente. Una forma extrema de desviación epicúrea. ¿Qué importa que la idea que tiene un loco del mundo esté sesgada, mientras sea feliz? Montaigne recuperó historias clásicas como la de Licas, que vivía su vida cotidiana e incluso desempeñaba un trabajo con éxito creyendo que lo

que veía tenía lugar en escena, como representación teatral. Cuando un médico le curó sus delirios, Licas se sintió tan desgraciado que demandó al médico por robarle el placer de su vida. De manera similar, un hombre llamado Trasilo alimentaba la creencia de que cada barco que entraba y salía de su puerto local del Pireo llevaba una carga maravillosa sólo para él. Era feliz siempre, porque disfrutaba cada vez que un barco arribaba sano y salvo a puerto, y no parecía preocuparle que las cargas nunca llegasen a materializarse. Pero ay, su hermano Critón hizo que trataran su delirio, y eso fue el fin.¹³



Epicuro. Busto de piedra. Museo Capitolino, Roma/The Bridgeman Art Library.

No todo el mundo puede tener el beneficio de estar loco, pero cualquiera puede facilitarse la vida bajando un poquito la luz de su razón. Con la pena, en particular, Montaigne se dio cuenta de que no se recuperaba sencillamente hablándose a sí mismo del tema. Intentó algunos trucos de los estoicos, y no temió concentrar su atención en la muerte de La Boétie el tiempo suficiente para escribir su relato. Pero la mayor parte del tiempo, encontraba más útil desviar su atención a otra cosa totalmente distinta:

Se apodera de mí una idea dolorosa; encuentro más rápido cambiarla que someterla. La sustituyo por una contraria, o si no puedo, por una distinta. La variación siempre alivia, disuelve y disipa. Si no puedo combatirla, huyo de ella, y al huir me desvío, taimado.¹⁴

Usaba la misma técnica para ayudar a otros. Una vez, intentando consolar a una mujer que (a diferencia de otras viudas, se entiende) sufría verdadera pena por la muerte de su marido,¹⁵ consideró primero los métodos filosóficos más habituales: recordarle que no se conseguía nada con lamentos, o persuadirla de que podía no haber conocido nunca a su marido. Pero al final pensó en un truco distinto: «Con suavidad, desviamos nuestra conversación y la fuimos apartando poco a poco hacia temas cercanos, y luego cada vez un poco más alejados». La viuda parecía prestar poca atención al principio, pero al final los otros temas captaron su interés. Así, sin que ella se diese cuenta de lo que estaba ocurriendo, «imperceptiblemente la aparté de aquellos pensamientos dolorosos y la mantuve con buen humor y enteramente consolada mientras estuve allí». Admitió que todo aquello no iba a la raíz del dolor de la mujer, pero sí que podía sacarla de una crisis inmediata, y con toda seguridad permitía al tiempo que empezase su propio trabajo natural.

En parte aquello procedía de las lecturas epicúreas de Montaigne; en parte, también de su propia experiencia, ganada a pulso. «Una vez me vi afligido por una pena abrumadora»,¹⁶ decía, pensando en La Boétie, obviamente. Pudo haberle destruido, de haber confiado sólo en los poderes de su razón para que le rescatasen. Por el contrario, comprendiendo que necesitaba «alguna distracción vehemente», consiguió enamorarse de alguien. No dice de quién, y según parece el asunto fue insignificante, pero le dio a sus emociones un lugar al que dirigirse.

Trucos similares funcionaban también para otra emoción no deseada: la ira. Montaigne en una ocasión curó con éxito a un «joven príncipe», probablemente Enrique de Navarra (el futuro Enrique IV), de una peligrosa pasión por la venganza. No intentó convencerle de que no lo hiciera, ni aconsejarle que pusiera la otra mejilla, ni le recordó las trágicas consecuencias que de ella podían resultar. Ni siquiera mencionó los temas de la ira o de la venganza en absoluto:

Dejé a un lado esa pasión y me dediqué a hacerle disfrutar de la belleza de una imagen contraria: el honor, el favor, la buena voluntad que adquiriría mediante la clemencia y la amabilidad. Le desvié hacia la ambición. Así fue como se hizo.¹⁷

Más tarde, Montaigne usaría el truco de la distracción contra su propio miedo de hacerse viejo y morir. Los años le empujaban hacia la muerte; él no podía evitarlo, pero no tenía por qué mirarla de frente. Por el contrario, eligió otro camino y se calmó mirando hacia atrás con placer, hacia su juventud y su niñez. Así, dijo, consiguió «apartar suavemente y desviar la mirada de ese cielo tormentoso y nublado que tengo delante de mí».¹⁸

Se convirtió en un conocedor tan íntimo de la técnica de apartarse a un lado que incluso encontraba admirables los juegos de prestidigitación políticos, mientras no se usaran para apoyar la tiranía. Una historia que le gustaba mucho era la de Zaleuco, príncipe de los locrios de la antigua Grecia, que redujo los gastos excesivos de su reino.¹⁹ Ordenó que cualquier mujer pudiera ser atendida por varias doncellas, pero sólo cuando estuviera borracha, y que pudiese llevar todas las joyas de oro y vestidos bordados que quisiera, mientras trabajase como prostituta. Un hombre sólo podía llevar anillos de oro si era proxeneta. Y funcionó: la joyería de oro y los grandes séquitos desaparecieron de la noche a la mañana y sin embargo nadie se rebeló, porque nadie sintió que le hubiesen obligado a nada.

A partir de su propia experiencia de la proximidad a la muerte, Montaigne aprendió que el mejor antídoto para el miedo era confiar en la naturaleza: «No preocupes tu cabeza con eso». Tras perder a La Boétie, había descubierto ya que ésa era la mejor manera de combatir el dolor. La naturaleza tiene sus propios ritmos. La distracción funciona bien precisamente porque es acorde con la forma en que están hechos los seres humanos: «Nuestros pensamientos siempre están en otro lugar». Es natural para nosotros perder la concentración, apartar la mente tanto de penas como de placeres, «rozando apenas la corteza» de todos ellos. Lo único que necesitamos es permitirnos ser como somos.²⁰

Montaigne tomó de sus lecturas estoicas y epicúreas lo que le funcionaba, igual que sus propios lectores siempre tomarían lo que necesitaban de los *Ensayos* sin preocuparse por el resto. Para sus contemporáneos, esto significaba sacar partido de sus fragmentos más estoicos y epicúreos. Ellos interpretaron su libro como un manual para vivir,

y le alabaron como filósofo al viejo estilo, lo bastante grande para codearse con los originales. Su amigo Étienne Pasquier le llamaba «otro Séneca en nuestra lengua».²¹ Otro amigo y colega de Burdeos, Florimond de Raemon, ensalzaba el valor de Montaigne frente a los tormentos de la vida, y aconsejaba a los lectores que se volvieran hacia él en busca de sabiduría, especialmente en el sentido de aceptar la muerte. Un soneto de Claude Expilly, publicado con una edición de 1595 del libro de Montaigne, alababa a su autor y lo tildaba de «magnánimo estoico», y hablaba con calidez de su manera varonil de escribir, su intrepidez y su capacidad de dar fuerza a las almas más débiles. Los «valientes ensayos» de Montaigne serán alabados en los siglos venideros, afirmó Expilly, porque, como los antiguos, Montaigne enseña a la gente a hablar bien, a vivir bien y a morir bien.

Aquí tenemos el primer atisbo de las transformaciones que Montaigne sufriría en la mente de sus lectores a lo largo de los siglos, a medida que cada generación le adoptase como fuente de ilustración y de sabiduría. Cada oleada de lectores encontraría en él más o menos lo que esperaba, y en muchos casos, lo que ellos mismos habían puesto. El primer público de Montaigne fue el del Renacimiento tardío, lleno de neo-estoicos y neo-epicúreos fascinados por la cuestión de cómo vivir bien, y cómo conseguir *eudaimonia* frente al sufrimiento. Le adoptaron como uno de los suyos, y le convirtieron en un bestseller. Y así colocaron los cimientos de toda su fama futura como filósofo pragmático, y como guía para el arte de vivir.

MONTAIGNE EN LA ESCLAVITUD

El truco de Montaigne de absorber a La Boétie en sí mismo, como una especie de fantasma o de corresponsal secreto de todo lo que hacía, parecía ir en contra de su plan de distraerse del sufrimiento. Pero a su manera, era una forma de distracción: le conducía lejos de los pensamientos de pérdida y hacia una nueva forma de pensar en su vida presente. Se abrió una brecha entre su punto de vista y el que imaginaba que habría adoptado La Boétie de modo que, en cualquier momento, podía pasar de uno a otro. Quizá eso fue lo que le dio la idea de que, como escribió en otro lugar, «somos, no sé cómo, dobles dentro de nosotros mismos».²²

Montaigne mismo observaba que él quizá no hubiese escrito los *Ensayos* si no se hubiera abierto ese espacio en su interior. Si hubiese tenido «alguien con quien hablar», decía, quizá sólo hubiese publicado cartas, un

formato literario más convencional.²³ Por el contrario, tuvo que representar su propio diálogo y el de La Boétie dentro de sí mismo. El crítico moderno Anthony Wilden ha comparado esta maniobra con la dialéctica amo/esclavo en la filosofía de G. W. F. Hegel: La Boétie se convirtió en el amo imaginario de Montaigne, ordenándole que trabajase, mientras que Montaigne se convirtió en el esclavo voluntario que los sostenía a ambos durante la tarea de escribir. Era una forma de «servidumbre voluntaria». De ello surgieron los *Ensayos*, casi como subproducto del truco de Montaigne para sobrellevar la pena y la soledad.

La muerte de La Boétie ciertamente dejó a Montaigne con alguna esclavitud literaria mucho más práctica, en forma de una pila de manuscritos no publicados. No eran especialmente inusuales ni originales, con la excepción de *De la servidumbre voluntaria* (suponiendo que en realidad fuese obra de La Boétie), pero merecían algo mejor que deshacerse convertidos en polvo. Ya fuese porque La Boétie se lo había pedido o por iniciativa propia, Montaigne se convirtió en editor póstumo del amigo, un papel muy exigente que dio fuerte impulso a su propia carrera literaria.

Sorprendentemente, considerando su carácter ordenado, los manuscritos de La Boétie al parecer estaban muy desordenados. En una de sus dedicatorias a la obra publicada, Montaigne habla de haber «recogido asiduamente todas las obras completas que encontré entre sus notas y papeles repartidos por aquí y por allá».²⁴ Fue una tarea formidable, pero encontró muchas cosas que valía la pena publicar, incluyendo los sonetos de La Boétie. También había traducciones de textos clásicos como las cartas de consolación de Plutarco a su mujer a la muerte de su hija, y la primera versión realizada en francés del *Economicus*, de Jenofonte, un tratado sobre la buena administración de propiedades y tierras, un tema de relevancia para Montaigne, que estaba a punto de dimitir del cargo en Burdeos.

Habiendo seleccionado los manuscritos, Montaigne envió a la imprenta una edición completa. Viajó a París para establecer contactos con los editores y promocionar el resultado. Para cada una de las piezas de La Boétie buscó a un patrocinador adecuado, elaborando elegantes y lisonjeras dedicatorias a gente influyente como Michel de L'Hôpital y varios nobles de Burdeos, así como a su propia esposa, en el caso de la carta de Plutarco. Aunque la «epístola de dedicatoria» era un género convencional, las suyas son muy vivaces y personales. También añadió al libro un fragmento mucho más personal aún: su relato de la muerte de La Boétie. Toda la empresa

confirma la sensación de que era colega literario de la memoria de La Boétie, y que ambos podían esperar un gran futuro juntos. Esto enseñó mucho a Montaigne sobre el mundo de la publicación y lo que gustaba leer a los parisinos modernos, información que le resultaría muy útil.

El relato de la muerte de La Boétie apareció en forma de carta al propio padre de Montaigne: una elección extraña. Quizá Pierre le hubiese instado a que lo escribiera. Ciertamente, ya había hecho algo similar en anteriores ocasiones. En torno a 1567 le hizo a su hijo un encargo literario que suponía un gran desafío y que contribuyó a convertirle en escritor.

Mediante ese primer encargo, parece que Pierre intentaba sacar a su hijo de una tendencia continua a la ociosidad. Fue otra de esas «trampas» infligidas para el beneficio de sus víctimas. Aunque ya andaba por los treinta y tantos años, Montaigne todavía tenía algo de adolescente enfurruñado. Estaba insatisfecho con su carrera como magistrado, no sentía inclinación alguna hacia la vida de cortesano, se mostraba despreciativo con la ley, e indiferente a la hora de construir y mejorar su propiedad. Además, a pesar de su interés por la literatura, no mostraba señales de escribir demasiado. Pierre quizá adivinase que él mismo no iba a vivir mucho y probablemente sintió que Montaigne necesitaba prepararse para las responsabilidades que pronto caerían sobre él. Necesitaba un desafío.

Micheau quería escribir: ¡muy bien, pues que escribiera! Pierre le tendió un volumen de 500 páginas en folio, escrito por un teólogo catalán más de un siglo antes, en un latín forzado, y dijo: «Tradúceme esto al francés cuando tengas un momento, hijo».

Ésta habría sido una buena forma de apartar a Montaigne de cualquier empeño literario de por vida; quizá era eso precisamente lo que intentaba hacer Pierre. Pero por suerte, sin embargo, el libro era algo más que largo y aburrido. También defendía una rama de la teología que Montaigne encontraba detestable. Esto le despertó de sus ensoñaciones. Más que el trabajo en los manuscritos de La Boétie, y quizá más incluso que la elaboración de la carta en que describía los momentos de la muerte de su amigo, la tarea de la traducción de su padre encendió la chispa que un día ardería con fuerza en los *Ensayos*.

El libro se titulaba *Theologia naturalis, sive liber creaturarum* (Teología natural o Libro de las criaturas). Su autor, Ramón Sibiuda (también conocido como Ramón o Raimundo Sebunde, Sabunde, Sebond, etc.), lo había escrito en 1436, aunque no se publicó hasta 1481, mucho

antes de la época de Montaigne y de la de Pierre.²⁵ Se lo entregó a Pierre uno de esos amigos aficionados a los libros que le gustaba cultivar, pero el latín era demasiado difícil para él, de modo que lo dejó a un lado, con una pila de documentos. Años más tarde buscó en aquella pila. Algo en el libro, quizá su inescrutabilidad densa y tozuda, le llamó la atención, y se lo dio a su hijo descarriado.

La decisión de Pierre de dejarlo a un lado cuando lo hizo, y de rescatarlo cuando lo hizo, quizá estuviese relacionada con el hecho de que primero la obra perdió el favor de la Iglesia, y luego lo recuperó otra vez. La *Theologia naturalis* estaba incluida en el *Índice de libros prohibidos* en 1558, pero luego la quitaron en 1564, porque promovía un estilo especial de teología «racional» sobre la cual la Iglesia iba cambiando de opinión. El debate estaba centrado en la aseveración de que las verdades de la religión se podían probar mediante argumentos racionales, o bien examinando las pruebas encontradas en la naturaleza. Sibiuda pensaba que se podían probar así, y eso le colocaba en el extremo opuesto de Montaigne y, durante un tiempo, de la Iglesia. Montaigne estaba más inclinado hacia una postura llamada fideísmo, que no confiaba en absoluto en la razón ni en la conducta humana, y negaba que los humanos pudiesen alcanzar el conocimiento de las verdades religiosas excepto mediante la fe. Montaigne quizá no notase un gran deseo de fe, pero sí que sentía una fuerte aversión hacia todos los fingimientos humanos... y el resultado era el mismo.

De modo que Montaigne se encontró con el trabajo de traducir 500 páginas de argumentos teológicos destinados a probar una afirmación que él deploraba. «Era una ocupación muy extraña y nueva para mí», aseguró. En los *Ensayos*, intentó que pareciese que se había aproximado a esa tarea de una manera informal. «Teniendo tiempo de ocio por casualidad en aquel momento», decía, «y siendo incapaz de desobedecer una orden cualquiera del mejor padre que jamás existió, me puse a la tarea lo mejor que pude».²⁶ Pero tuvo que ser un proyecto importante, que le costó un año o más de completar. Probablemente se sorprendió de lo mucho que sacaba de todo aquello. Le estimuló igual que un granito de arena estimula a una ostra. Todo el tiempo que estaba escribiendo, debía de pensar: «pero... pero...» e incluso: «¡No! ¡No!». Esto le obligaba a analizar sus propias ideas. Aunque no se cuestionase el texto profundamente en aquel momento, lo hizo cuando unos cuantos años más tarde recibió el encargo (probablemente de Margarita de Valois, la hermana del rey y mujer del protestante Enrique de

Navarra) de escribir un ensayo defendiendo el libro; es decir, defendiendo una obra que él consideraba indefendible.²⁷

Esto se convertiría en su «Apología de Ramón Sibiuda», el duodécimo capítulo del Libro II de los *Ensayos*. Es, con mucho, la pieza más larga del libro, casi absurdamente desproporcionada con respecto a lo demás. En la edición de 1580, los otros noventa y tres capítulos tienen una media de nueve páginas y media cada uno, mientras que la «Apología» ocupa 248 páginas. Estilísticamente, sin embargo, encaja a la perfección. Seduce al lector y entreteje complejos modelos de digresión igual que los demás, y otorga peso a los *Ensayos* en más de un sentido. Sin este capítulo, el libro habría tenido mucha menos influencia en los siglos venideros. Habría sido menos odiado por algunos, sí, pero también menos leído.

«Apología» significa «defensa», y en realidad el ensayo empieza como defensa de Sibiuda. Sigue así durante media página. Luego da un giro y se convierte en algo muy distinto: algo mucho más parecido a un ataque. Como dijo una vez el crítico Louis Cons, sostiene a Sibiuda «como la cuerda sostiene al ahorcado».²⁸

¿Cómo es posible que se llame «apología», pues? El truco de Montaigne es sencillo. Pretende defender a Sibiuda contra aquellos que han intentado derrotarle usando argumentos racionales. Lo hace demostrando que los argumentos racionales «en general» son falibles, porque no se puede confiar en la razón humana. De modo que defiende a un racionalista contra otros racionalistas, aduciendo que cualquier cosa basada en la razón carece de valor. La defensa de Montaigne socava a los enemigos de Sibiuda, desde luego, pero también al mismo Sibiuda, más fatalmente aún. De eso él era muy consciente, claro está.

A pesar de su longitud y complejidad, el ensayo nunca deja de ser entretenido. Y esto se debe a que Montaigne usa una técnica tomada de Plutarco: construye su argumento acumulando casos de estudio. Historias y hechos se vuelcan en cada párrafo como flores surgiendo de una cornucopia. Casi todas las historias nos proporcionan un ejemplo de lo inútil que es la razón humana, de lo débiles que son los poderes humanos y lo tontos e ilusos que somos casi todos... sin exceptuar al propio Montaigne, como él mismo admite con total alegría.

Muchos de los propios ejemplos proceden también de Plutarco. Pero la fuerza motriz que se encuentra detrás de esa poco apologética «Apología»

no es la de Plutarco, o no sólo es la suya. Viene de la tercera de las grandes filosofías helenísticas, la más extraña de todas: el escepticismo pirrónico.

Pregunta: ¿Cómo vivir?
Respuesta: Cuestionátelo todo

SÓLO SÉ QUE NO SÉ NADA, Y NI SIQUIERA DE ESO ESTOY SEGURO

Situado junto al estoicismo y el epicureísmo, el escepticismo parece la excepción. Los otros dos son caminos hacia la tranquilidad y el «florecimiento humano»: te enseñan a prepararte para las dificultades de la vida, a prestar atención, a desarrollar buenos hábitos de pensamiento y a practicar trucos terapéuticos contigo mismo. El escepticismo es un asunto mucho más limitado. Un escéptico es alguien que siempre quiere ver pruebas, y que duda de cosas que las demás personas aceptan sin más. Parece que haga referencia sólo a cuestiones de conocimiento, y no a la cuestión de cómo vivir. En el Renacimiento, sin embargo, y en el mundo clásico, donde nació el escepticismo junto con las demás filosofías pragmáticas, se veía de una forma distinta.

Como las demás, el escepticismo suponía una forma de terapia. Al menos en el caso del escepticismo pirrónico, el originado por el filósofo griego Pirrón, que murió hacia 275 a.C. (el escepticismo «dogmático» o «académico», el otro tipo, tuvo mucha menos extensión). Se transparenta una cierta idea del extraño efecto que el pirronismo tenía sobre la gente en la reacción de Henri Estienne, casi contemporáneo de Montaigne y primer traductor francés de Sexto Empírico, a su encuentro con las *Hipotiposis* de Sexto.¹ Trabajando un día en su biblioteca, pero sintiéndose demasiado enfermo y cansado para hacer su trabajo habitual, encontró una copia mientras hurgaba en una antigua caja de manuscritos. En cuanto empezó a leer el escrito se echó a reír de tan buena gana que su cansancio desapareció, y volvió a él su energía intelectual. Otro estudioso de la época, Gentian Hervet, tuvo una experiencia similar. También dio con Sexto por casualidad en la biblioteca de su patrón, y sintió que un mundo de ligereza y

placer se había abierto ante él. La obra, más que instruir y convencer a sus lectores, les hacía reír.

Un lector moderno que examine la *Hipotiposis* podría preguntarse por qué la encontraban tan graciosa. Sí, contiene unos cuantos ejemplos muy vivaces, como suele ocurrir en los libros de filosofía, pero no parecen exageradamente cómicos. No resulta obvio por qué curó tanto a Estienne como a Hervet de su aburrimiento... ni por qué tuvo tal impacto en Montaigne, que lo encontró el antídoto perfecto contra Ramón Sibiuda y sus ideas solemnes y ampulosas de la importancia humana.

La clave del truco es la revelación de que nada en la vida debe ser tomado en serio. El pirronismo ni siquiera se toma a sí mismo en serio. El escepticismo dogmático normal y corriente asegura la imposibilidad del conocimiento, contenida en la observación de Sócrates: «Sólo sé que no sé nada». El escepticismo pirrónico parte de ese punto, pero añade, efectivamente: «y ni siquiera de eso estoy seguro». Habiendo establecido su principio filosófico fundamental, lo convierte en un círculo y a continuación se lo zampa, dejando sólo una nubecilla de absurdo.

Los pirronianos, por tanto, tratan todos los problemas que la vida les puede arrojar mediante una sola palabra que actúa como resumen para esta maniobra: en griego, *epoché*. Que significa «suspendo el juicio». O, en una traducción diferente al francés del propio Montaigne, «*je soutiens*»: «me contengo».² Esta frase conquista a todos los enemigos; los deshace, de modo que se desintegran en átomos ante tus propios ojos.

Suena tan consolador como la idea estoica o epicúrea de «indiferencia», pero, como las demás ideas helenísticas, funciona, y eso es lo que cuenta. La *epoché* actúa casi como uno de esos intrigantes koans del budismo zen, breves y enigmáticas ideas o preguntas sin respuesta como: «¿Cuál es el sonido de una sola mano aplaudiendo?». Al principio, esas afirmaciones no causan más que perplejidad. Más tarde, abren el camino a una sabiduría completa. Este parecido familiar entre el pirronismo y el zen quizá no sea accidental: Pirrón viajó a Persia y a la India con Alejandro Magno, y se sumergió en la filosofía oriental... no en el budismo zen, que todavía no existía, pero sí algunos de sus precursores.

El truco de la *epoché* te hace reír y sentirte mejor porque te libera de la necesidad de encontrar una respuesta definitiva para cualquier cosa. Tomando un ejemplo de Alan Bailey, historiador del escepticismo, si alguien declara que el número de granos de arena en el Sáhara es un

número par, y te pide que le des tu opinión, la respuesta natural sería: «Pues no tengo ninguna», o «¿Y yo qué sé?». O, si quieres que suene más filosófico: «Suspendo mi juicio»... *epoché*. Si una segunda persona dice: «¡Vaya estupidez! Es obvio que el número de granos de arena del Sáhara es impar»,³ podríamos seguir diciendo *epoché*, con el mismo tono imperturbable. En efecto, responderíamos con la afirmación inexpressiva que el propio Sexto citaba como definición de *epoché*:

No puedo decir cuál de las cosas propuestas encuentro convincente, y cuál no encuentro convincente.

O bien:

Siento que no puedo plantear dogmáticamente ni tampoco rechazar ninguna de las cosas que atañen a esta investigación.

O bien:

A cada elemento que he escrutado con el propósito de establecer algo de una manera dogmática, me parece que se le opone otro elemento, con el propósito de establecer algo de manera dogmática, igual en fuerza de convicción o en carencia de semejante fuerza.⁴

Esta última formulación en particular se podría memorizar como forma útil de cerrar la boca a alguien que haga afirmaciones estrafalarias sobre el Sáhara o sobre cualquier otra cosa. Al recitarla uno siente que desciende sobre sí cierta calma mental. No podemos saber la respuesta, y sentimos que no importa, de modo que esa ausencia de compromiso no causa alteración alguna.

Para un pirroniano, esto sigue siendo cierto incluso cuando la pregunta es más difícil. ¿Es correcto mentir a alguien para hacer que se sienta mejor? *Epoché*. ¿Es más guapo mi gato que el tuyo? ¿Soy más amable yo que tú? ¿El amor nos hace felices? ¿Existen las guerras justas? *Epoché*. Y la cosa sigue. Un auténtico pirroniano suspenderá el juicio incluso en respuesta a preguntas que normalmente la gente cree que tienen una respuesta obvia.

¿Ponen huevos las gallinas? ¿Existen realmente las demás personas? ¿Estoy mirando una taza de té en este momento? Es *epoché*, todo el rato.

Los pirronianos hacían esto no para alterarse profundamente y arrojarse a un torbellino paranoico de dudas, sino para conseguir un estado de relajación ante todas las cosas. Era su camino hacia la *ataraxia*, un objetivo que compartían con estoicos y epicúreos, y por tanto hacia la alegría y el florecimiento humano. La ventaja más obvia era que los pirronianos no tenían que preocuparse nunca de si habían entendido algo mal. Si ganaban en sus discusiones, demostraban que tenían razón. Si perdían, eso sólo probaba que tenían razón en dudar de su propio conocimiento. Esto les hacía a la vez muy pacíficos y muy contradictorios. Eran aficionados a discutir adoptando puntos de vista impopulares, sólo por diversión. Como dijo Montaigne:

Si postulas que la nieve es negra, discuten lo contrario, que es blanca. Si dices que no es ni una cosa ni la otra, ellos mantienen que es las dos. Si mantienes con cierto criterio que no sabes nada del asunto, ellos mantienen que sí lo sabes. Sí, y si mediante un axioma afirmativo aseguras que lo dudas, ellos a continuación afirman que no dudas, o que no puedes juzgar y probar que dudas.⁵

En ese momento probablemente ya les habrían silenciado mediante un puñetazo en la nariz, pero ni siquiera eso les molestaba, porque no les preocupaba la idea de que alguien se enfadase con ellos, y no se preocupaban tampoco indebidamente por el dolor físico. ¿Quién dice que el dolor sea peor que el placer? ¿Y si una astilla de hueso penetraba en su cerebro y los mataba, qué? ¿Era mejor vivir que morir?

«*Hail, sceptic ease!*» (¡Salve, sereno escepticismo!), escribió el poeta irlandés Thomas Moore,⁶ mucho después de Montaigne:

*When error's waves are past
How sweet to reach thy tranquil port at last,
And gently rocked in undulating doubt,
Smile at the sturdy winds which war without!**

Tan inmensa era esa serenidad que podía separar enteramente a los escépticos de la gente corriente... aunque, a diferencia de los epicúreos en su jardín, preferían permanecer inmersos en el mundo real. Se contaban algunas historias extraordinarias del propio Pirrón.⁷ Se suponía que era tan distante y tranquilo que no reaccionaba ante las cosas. Cuando iba andando a algún sitio, no cambiaba de rumbo ni siquiera por los precipicios o porque se acercase un carro, de modo que sus amigos tenían que intervenir para salvarlo. Y, como registra el propio Montaigne, «si había empezado a decir algo, nunca dejaba de acabarlo, aunque el hombre con el que hablaba se hubiese ido ya», porque no quería que le distrajeran de su realidad interior mediante los cambios externos.

Otras historias en cambio sugieren que ni siquiera Pirrón podía mantener una indiferencia perfecta todo el tiempo. Un amigo le encontró «peleándose con mucha furia» con su hermana, y le acusó de traicionar sus principios. «¿Cómo, acaso esa estúpida mujer también sirve como testimonio de mis normas?», replicó Pirrón. Otra vez, habiéndole encontrado defendiéndose ante un perro furioso, admitió: «Es muy difícil despojar por completo al hombre».

A Montaigne le gustaban los dos tipos de historias: las que mostraban a Pirrón apartándose radicalmente de la conducta normal y las que le mostraban como un ser meramente humano. Y, como un verdadero escéptico, intentaba suspender el juicio sobre todas ellas. Sentía que lo más probable, sin embargo, era que Pirrón fuese un hombre normal y corriente como él mismo, luchando por tener claridad mental y no dar nada por sentado.

Él no quería ser un tocón o una piedra; quería ser un hombre vivo, pensante, razonante, que disfrutase de todos los placeres y comodidades naturales, empleando y usando todas sus facultades corporales y espirituales.

A lo único que renunciaba Pirrón, según Montaigne, era al fingimiento del que era presa la mayoría de la gente: el de «reglamentar, ordenar y asegurar la verdad».⁸ Eso era lo que realmente interesaba a Montaigne en la tradición escéptica: no tanto el enfoque extremo de los escépticos de rechazar sufrimientos y penas (en eso prefería a los estoicos y epicúreos, que le parecían más conectados con la vida real), sino su deseo de tomarlo

todo provisionalmente y cuestionárselo. Eso era justamente lo que él había intentado hacer siempre. Para mantener ese objetivo en mente, en 1576 hizo que acuñaran una serie de medallas incluyendo la palabra mágica de Sexto, *epoché* (que aparece como *epekho*), junto con sus propias armas y un emblema de una balanza. La balanza es otro símbolo pirrónico, destinado a recordarse a sí mismo que debía mantener el equilibrio y sopesar las cosas en lugar de aceptarlas sin más.



Medalla o *jeton* de Montaigne. La única copia está en una colección privada; dibujo de Sarah Bakewell basado en una fotografía de M.-L. Demonet, *À plaisir*, Orleans, Éditions Paradigme, 2002.

La imagería que usaba era poco usual, pero la idea de inscribir unas frases tan personales en medallas o *jetons* no lo era: se trataba de una moda de la época, y funcionaba como *aide-mémoire* y como prenda de pertenencia o identidad. Si Montaigne hubiese sido un joven de principios del siglo XXI, en lugar del XVI, probablemente se lo habría hecho tatuar.²

Si la medalla estaba destinada a recordarle sus principios, la verdad es que funcionó: el escepticismo le guió en el trabajo, en su vida doméstica y en sus escritos. Los *Ensayos* están impregnados de él: llenó sus páginas con palabras como «quizá», «hasta cierto punto», «creo», «me parece» y otras tantas... palabras que, como dijo el mismo Montaigne, «suavizan y moderan la aspereza de nuestras proposiciones», y que encarnan lo que el crítico Hugo Friedrich ha llamado su filosofía de la «falta de pretensiones». No son floreos adicionales; son el propio pensamiento de Montaigne en su esencia

más pura. Él nunca se cansaba de pensar esas cosas, ni de sorprenderse íntimamente contemplando los millones de vidas que habían pasado a lo largo de la historia y la imposibilidad de saber la verdad de todas ellas. «Aunque todo lo que nos ha llegado registrado desde el pasado fuese verdadero y conocido por alguien, sería menos que nada comparado con lo que nos es desconocido.» Qué insignificante es el conocimiento hasta de la persona más curiosa, reflexionaba, y qué asombroso es el mundo por comparación. Citando de nuevo a Hugo Friedrich, Montaigne tenía una «profunda necesidad de verse sorprendido por lo que era único, lo que no se podía categorizar, lo que era misterioso».¹⁰

Y de todo lo que era misterioso, nada le sorprendía más que él mismo, el fenómeno más incomprensible de todos. Incontables veces se veía a sí mismo cambiando de opinión de un extremo a otro, o cambiando de emoción en cuestión de segundos.

Mi pie es tan inestable e inseguro, me encuentro tan vacilante y dispuesto a resbalar, y mi vista es tan poco fiable, que en ayunas me siento otro hombre que después de comer. Si me sonrío mi salud y la luz de un precioso día, soy un hombre estupendo; si tengo un callo que me duele en el dedo del pie, soy hosco, desagradable e inaccesible.¹¹

No eran fiables ni siquiera las más sencillas de sus percepciones. Si tenía fiebre o había tomado un medicamento, todo tenía un gusto distinto, o aparecía con colores distintos. Un resfriado corriente embota la mente; la demencia la desbarata por completo. Sócrates mismo podría haberse convertido en un idiota sin seso por un ataque o por daños cerebrales, y si un perro rabioso le hubiese mordido, habría dicho disparates. La saliva del perro podía volver «toda la filosofía, si estaba encarnada, furiosa e insensata». Y ése es el asunto justamente: para Montaigne, la filosofía sí que está encarnada. Vive en humanos individuales que se pueden equivocar; por tanto, está repleta de incertidumbre. «Los filósofos, o al menos eso me parece, apenas han tocado ese acorde.»¹²

Y ¿qué hay de las percepciones de distintas especies? Montaigne adivina, correctamente (igual que Sexto antes que él), que otros animales ven los colores de forma distinta de los humanos. Quizá seamos nosotros, y no ellos, quienes vemos las cosas «erróneamente». No tenemos forma alguna de saber qué son realmente los colores. Los animales tienen

facultades que son débiles o no están en nosotros, y quizá algunas de ellas sean esenciales para una comprensión plena del mundo. «Hemos formado una verdad mediante la consulta y coincidencia de nuestros cinco sentidos, pero quizá necesitemos el acuerdo de ocho o diez sentidos y su contribución para percibirlo con certeza y en esencia.»

Esta observación que parece casual propone una idea sorprendente: que podemos estar imposibilitados de ver las cosas tal y como son por nuestra propia naturaleza.¹³ La perspectiva del ser humano puede que no sea simplemente proclive a errores ocasionales, sino también limitada por definición, exactamente de la misma forma en que solemos presumir (arrogantemente) que es la inteligencia de un perro. Sólo alguien con una excepcional habilidad para escapar a su punto de vista inmediato podría mantener una idea semejante, y éste era precisamente el talento de Montaigne: ser capaz de salir de detrás de sus ojos para contemplarse a sí mismo con la suspensión de juicio del pirronismo. Ni siquiera los escépticos originales fueron tan lejos. Ellos dudaban de todo lo que tenían a su alrededor, pero normalmente no consideraban lo implicadas que estaban sus almas en lo más interno de su ser en la incertidumbre general. Montaigne sí que lo hacía, constantemente:

Nosotros, y nuestro juicio, y todas las cosas mortales, seguimos fluyendo y rodando incesantemente. Así, nada cierto se puede establecer de una cosa por parte de otra, ya que tanto lo que juzga como lo juzgado están en movimiento y cambio continuos.¹⁴

Esto podría parecer un callejón sin salida, cerrando todas las posibilidades de saber cualquier cosa, ya que nada se puede medir contra nada, pero también podría abrir una nueva forma de vivir. Lo hace todo más complicado y más interesante: el mundo se convierte en un paisaje multidimensional en el cual hay que tener en cuenta todos los puntos de vista. Lo que debemos hacer es recordar este hecho, para «volvernos sabios a expensas nuestras», como dice Montaigne.¹⁵

Hasta para él, la disciplina de la atención requería un esfuerzo constante: «Debemos esforzar realmente nuestra alma para ser conscientes de nuestra propia falibilidad». Los *Ensayos* ayudaban. Al escribirlos, él se colocaba a sí mismo en la posición de cobaya y se examinaba a sí mismo con un cuaderno en la mano. Cada extrañeza que observaba le producía un

gran regocijo. Incluso se recreaba con sus lapsus de memoria, porque le recordaban sus fallos y le evitaban el error de insistir en que siempre tenía razón.¹⁶ Sólo había una excepción a su norma de «cuestionárselo todo»: quería que quedase bien claro que consideraba fuera de duda su fe religiosa. Se adhería al dogma recibido de la Iglesia católica, y eso era todo.

Esto podría resultar sorprendente para los lectores modernos. Hoy en día, el escepticismo y la religión organizada normalmente ocupan espacios opuestos en la línea divisoria, ya que la última representa la fe y la autoridad, mientras que el primero se alía con la ciencia y la razón. En tiempos de Montaigne, la línea estaba trazada de una forma distinta. La ciencia en el sentido moderno todavía no existía, y la razón humana sólo se consideraba muy raramente como algo que pudiera sostenerse por sí solo, sin apoyo de Dios. La idea de que la mente humana pudiese averiguar cosas por sí misma era precisamente ese tipo de afirmación sobre la cual los escépticos podrían mostrar más escepticismo. Y la Iglesia en aquellos momentos favorecía la fe por encima de la «teología racional», de modo que, naturalmente, veían el pirronismo como un aliado.¹⁷ Atacando la arrogancia humana como lo hacía, el escepticismo pirrónico resultaba especialmente útil contra la «innovación» del protestantismo, que daba prioridad al razonamiento privado y la conciencia por encima del dogma.

De modo que, durante varias décadas, el catolicismo abrazó el pirronismo, y apoyó libros como la traducción de Sexto de Henri Estienne y y los *Ensayos* de Montaigne como valiosos antídotos contra la herejía. Montaigne les ayudaba al atacar la hbris racional, y con las muchas afirmaciones de fideísmo repartidas por todo su trabajo. La religión, aseguraba, debería venir a nosotros de Dios por medio de una «infusión extraordinaria», y no por nuestros propios esfuerzos. Dios proporciona la bolsita de té, y nosotros ponemos el agua y la taza. Y si no recibimos la infusión directamente, basta con confiar en la Iglesia, que es una especie de samovar masivo autorizado, lleno de fe ya preparada. Montaigne dejaba bien claro que él reconocía el derecho de la Iglesia a gobernarle en materias religiosas, hasta el punto de vigilar sus pensamientos, incluso.¹⁸ En una época en que la gente corría a buscar novedades, decía, el principio de la obediencia incondicional le había salvado más de una vez:

De otro modo, yo no podría evitar agitarme incesantemente. Por tanto, por la gracia de Dios, me he mantenido intacto, sin agitación o alboroto de la conciencia, en las antiguas creencias de nuestra religión, en medio de tantas sectas y divisiones que ha producido nuestro siglo.¹⁹

Es difícil decir si las agitaciones en las que pensaba eran espirituales o más bien estaba pensando en los inconvenientes que producía que te declarasen hereje y quemasen tus libros. El fideísmo podía ser un pretexto muy oportuno para aquellos que en secreto no eran creyentes. Habiendo dado a Dios lo que era de Dios, y una vez inmunizados contra las acusaciones de poca religiosidad, en teoría podían ser tan laicos como quisieran. ¿Qué acusación se podía hacer a alguien que declaraba su sumisión a Dios y a la doctrina de la Iglesia en todos los detalles? En realidad, la Iglesia finalmente se dio cuenta de este peligro, y a lo largo del siglo siguiente el fideísmo cayó en descrédito. Por el momento, sin embargo, alguien que quisiera seguir ese camino podía hacerlo con impunidad. ¿Entraría acaso Montaigne dentro de esa categoría?

Es cierto que mostraba pocas señales de interés auténtico por la religión. En los *Ensayos* no dice ni una palabra de las ideas cristianas: parece que no le conmovían nada los temas del sacrificio, el arrepentimiento o la salvación, y tampoco muestra miedo al infierno ni deseo del cielo. La idea de que brujas y demonios están activos en el mundo se desestima mucho más que la idea de que los gatos hipnotizan a los pájaros para que caigan de los árboles. Cuando Montaigne medita sobre la muerte, al parecer se olvida de que se supone que cree en una vida eterna. Dice cosas como: «Me sumerjo de cabeza, estúpidamente, en la muerte (...) igual que en un abismo silencioso y oscuro que me traga de un solo bocado y me abruma en un instante con un sueño pesado, insípido e indolente». Los teólogos del siglo siguiente se horrorizarían ante esa descripción impía. Otro tema por el que Montaigne no muestra interés alguno es Jesucristo. Habla de las nobles muertes de Sócrates y Catón, pero ni siquiera piensa en mencionar la crucifixión junto a ellos. El sagrado misterio de la redención le deja frío. Le preocupa mucho más la moralidad secular, los temas de la misericordia y la crueldad. Como afirma el crítico moderno David Quint, probablemente Montaigne interpreta el mensaje de la crucifixión de Cristo para la humanidad como: «No hay que crucificar a la gente».²⁰

Por otra parte, es improbable que Montaigne fuese un ateo redomado; en el siglo XVI casi nadie lo era. Y no habría sido ninguna sorpresa averiguar que estaba entregado de verdad al fideísmo. Se adaptaba muy bien tanto a su filosofía escéptica como a su temperamento, porque, a pesar de su amor por la independencia, a menudo prefería renunciar al control, especialmente de cosas que no le interesaban demasiado. Además, pensara lo que pensara en realidad del Dios de gran altura del fideísmo, la atracción de lo que queda «aquí» abajo ejercía una fuerza muy superior en él.

El resultado, en cualquier caso, fue que vivió su vida sin encontrar nunca problemas graves con la Iglesia: un logro importante para un hombre que escribía con tal libertad y que vivió en una frontera entre tierras católicas y protestantes, y que ocupó un cargo público en tiempos de guerras religiosas. Cuando viajaba por Italia en la década de 1580, algunos funcionarios de la Inquisición inspeccionaron los *Ensayos* y elaboraron una lista de objeciones leves. Una era que usaba la palabra «Fortuna» en lugar de la aprobada oficialmente de «Providencia».²¹ (La Providencia viene de Dios y deja espacio para el libre albedrío; la Fortuna es sólo una rueda que gira.) Otras objeciones eran que citaba a poetas heréticos, que daba excusas para el emperador apóstata Juliano, que pensaba que cualquier cosa que no fuera una ejecución sencilla era cruel, y que recomendaba educar a los niños de una forma natural y libre. Pero a la Inquisición no le importaban sus opiniones sobre la muerte, sus reservas sobre los juicios por brujería y, lo que menos de todo, su escepticismo.

De hecho, fue el escepticismo de los *Ensayos* lo que lo convirtió en un éxito tal desde su primera publicación, junto con su estoicismo y su epicureísmo. Conseguía atraer a los lectores reflexivos, de pensamiento independiente, pero también a los eclesiásticos más ortodoxos. Gustaba a gente como el colega de Burdeos de Montaigne, Florimond de Raemon, un ferviente católico cuyo tema favorito, en sus propios escritos, era la llegada inminente del Anticristo y el Apocalipsis que se avecinaba. Raemon aconsejaba a la gente que leyese a Montaigne para fortalecerse contra la herejía, y en particular alababa la «bella Apología» por su abundancia de historias demostrando lo poco que sabemos del mundo.²² Cogió prestadas varias historias de ese tipo para un capítulo de su propia obra *El Anticristo* titulado «Cosas extrañas de las cuales no conocemos el motivo». ¿Por qué un elefante furioso se calma al ver una oveja?, preguntaba. ¿Por qué un toro salvaje se vuelve dócil si se le ata a una higuera? ¿Y cómo aplican

exactamente sus pequeños ganchos los peces rémora al casco de un buque para sujetarlo en alta mar? Raemond parece tan amistoso y muestra un asombro tan genuino por las maravillas naturales que uno tiene que pellizcarse para recordar que creía que se avecinaba el fin del mundo. El fideísmo producía extraños compañeros de cama, realmente: extremistas y moderados laicos quedaban unidos por un deseo compartido de maravillarse ante su propia ignorancia.

Así, el primer Montaigne fue abrazado por los ortodoxos como sabio pío y escéptico, un nuevo Pirrón y al mismo tiempo un nuevo Séneca: el autor de un libro a la vez consolador y moralmente instructivo. Por tanto es una sorpresa descubrir que a finales del siglo siguiente se le rechazaba con horror, y que los *Ensayos* estaban consignados en el *Índice de libros prohibidos*, donde permanecerían durante casi ciento ochenta años.

El problema empezó al discutir un tema que parece en principio de poca importancia: los animales.

ANIMALES Y DEMONIOS

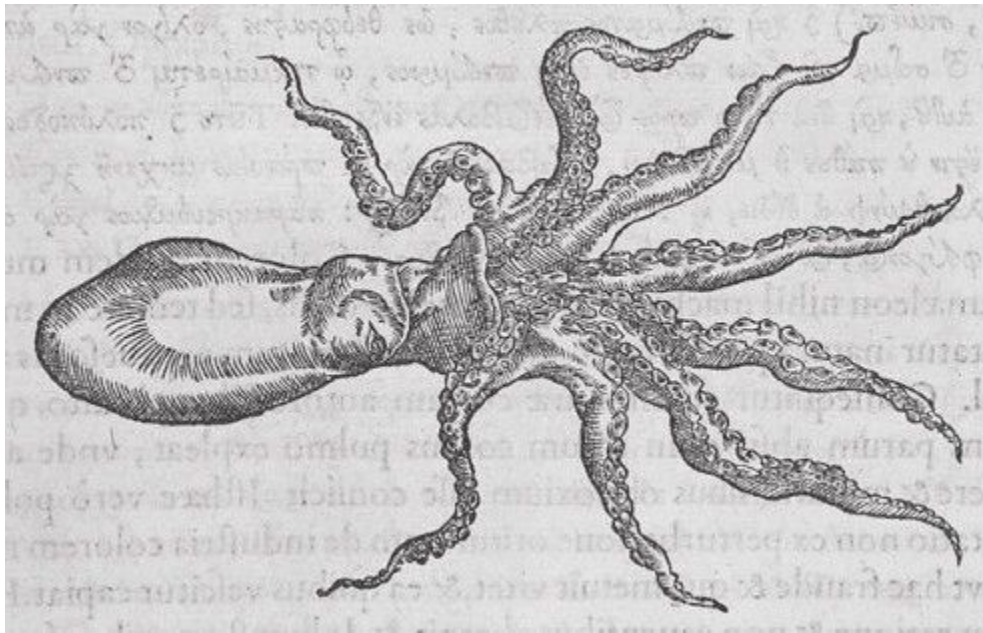
El truco favorito de Montaigne para socavar la vanidad humana era relatar historias de animales como los que tanto intrigaban a Florimond de Raemond, muchos de ellos obtenidos de Plutarco. Le gustaban porque eran entretenidas, y sin embargo tenían un objetivo serio. Las historias que hablaban de la inteligencia y la sensibilidad de los animales demostraban que las capacidades humanas no eran excepcionales ni mucho menos, y que en realidad los animales hacen muchas cosas mejor que nosotros.

A los animales se les da muy bien, por ejemplo, trabajar de manera cooperativa. Los bueyes, cerdos y otras criaturas se reúnen en grupos para defenderse. Si un pescador atrapa a un pez loro, su compañero pez loro corre a morder el sedal para liberarlo. O si cogen a uno con una red, otros meten la cola entre las mallas de la red para que pueda agarrarse a una con los dientes, y así sacarlo. Incluso especies distintas pueden trabajar juntas de ese modo, igual que el pez piloto que guía a la ballena, o el ave que limpia los dientes del cocodrilo.

Los atunes demuestran unos conocimientos muy sofisticados de astronomía: cuando llega el solsticio de invierno, todo el cardumen se paraliza exactamente donde está en el agua y se queda allí hasta el siguiente equinoccio de primavera. Saben geometría y aritmética también, porque se

ha observado que se colocan formando un cubo perfecto del cual los seis lados son iguales.

Moralmente, los animales demuestran ser al menos igual de nobles que los humanos. En cuanto al arrepentimiento, ¿quién puede superar al elefante abatido por la pena por haber matado a su cuidador en un ataque de rabia, y que se deja morir de hambre deliberadamente? ¿Y qué decir del alción hembra, o martín pescador, que lealmente lleva a un compañero herido en los hombros durante el resto de su vida, si es necesario? Esos martines pescadores tan afectuosos también muestran un cierto gusto por la tecnología: usan espinas de pescado para construir una estructura que actúa como nido y barca al mismo tiempo, probándola astutamente a ver si tiene fugas junto a la costa primero, antes de lanzarla a mar abierto.



Pulpo de G. Rondelet, *Libri de piscibus marinis*, Leyden, Bonhomme, 1555. Wellcome Library, Londres.

Los animales nos sobrepasan en habilidades diversas y de todo tipo. Los humanos cambian de color, pero de una manera descontrolada: nos sonrojamos cuando nos sentimos violentos y nos ponemos pálidos cuando tenemos miedo. Eso nos coloca en el mismo nivel que los camaleones, que también cambian a merced de condiciones aleatorias, pero muy lejos del

pulpo, que puede mezclar sus colores donde y cuando quiera. Nosotros y los camaleones sólo podemos mirar con admiración al poderoso pulpo, un buen golpe para la vanidad humana.²³

Sin embargo, los humanos persistimos en pensar en nosotros mismos como si estuviéramos separados de todas las demás criaturas, más cerca de los dioses que de los camaleones o los peces loro. Nunca se nos ocurre alinearnos entre los animales, o ponernos en su lugar. Apenas nos paramos a pensar si esos animales tienen mentes en realidad. Sin embargo, para Montaigne basta con observar a un perro que sueña para comprender que debe de tener un mundo interior igual que nosotros. Una persona que sueña con Roma o París conjura una Roma o París insustancial en su interior. Del mismo modo, un perro que sueña con una liebre seguramente ve a una liebre incorpórea corriendo por su sueño. Lo notamos por las sacudidas de sus patas cuando corre tras ella: para él hay una liebre allí, en alguna parte, aunque «una liebre sin pellejo ni huesos».²⁴ Los animales pueblan su mundo interno con fantasmas de su propia invención, igual que nosotros.

Las historias de animales de Montaigne parecían tanto deliciosas como inocuas a sus primeros lectores. Incluso eran útiles moralmente, ya que señalaban que los humanos somos seres modestos, que no podemos esperar dominar o comprender gran parte de este mundo de Dios. Pero a medida que el siglo XVI se fue perdiendo en la historia y avanzó el XVII, la gente se sintió cada vez más inquieta por ese retrato de sí mismos como seres menos refinados o capaces que un pulpo. Les parecía degradante, más que humilde. Hacia 1660, la «Apología» donde se encontraban la mayor parte de las historias de animales ya no parecía un tesoro de sabiduría edificante. Parecía más bien un catálogo de todas las cosas que habían ido mal en la moral del siglo anterior. La fácil aceptación de la falibilidad humana y de nuestro aspecto animal por parte de Montaigne era algo que había que combatir... casi un truco del mismísimo demonio.

Típica de la nueva actitud fue una denuncia desde el púlpito del obispo Jacques-Bénigne Bossuet en 1668. Montaigne, decía,

prefiere a los animales a los hombres, su instinto a nuestra razón, su naturaleza sencilla, inocente y llana... a nuestros refinamientos y malicias. Pero decidme, sutil filósofo, que se ríe tan ingeniosamente del hombre por imaginar que él mismo es algo [más que un animal], ¿creéis que no es nada conocer a Dios?²⁵

El tono de desafío era nuevo, y también la sensación de que la dignidad humana necesitaba defensa ante un enemigo «sutil». El siglo XVII dejaría de aceptar a Montaigne como sabio y empezaría a verle como embaucador y subversivo. Las historias de animales de Montaigne y su ridiculización de las pretensiones humanas resultarían particularmente irritantes para dos de los mejores escritores de la nueva era: René Descartes y Blaise Pascal. Éstos no tenían simpatía alguna el uno por el otro, y por eso resulta mucho más curioso aún que se unieran en su desaprobación hacia Montaigne.

René Descartes, el gran filósofo del principio de la era moderna, estaba interesado en los animales sobre todo como contraste con los seres humanos.²⁶ Los humanos tienen una mente consciente, inmaterial. Pueden reflexionar sobre sus propias experiencias, y decir «yo pienso». Los animales no pueden hacerlo. Para Descartes por tanto carecen de alma y no son mejores que las máquinas. Están programados para caminar, correr, dormir, bostezar, estornudar, cazar, rugir, rascarse, construir nidos, criar a los pequeños, comer y defecar, pero lo hacen de la misma manera que un autómatas de cuerda hace girar sus mecanismos y avanza lentamente por el suelo. Un perro, para Descartes, no tiene perspectiva, ni auténtica experiencia. No crea a una liebre en su mundo interior y la va cazando a través de los campos. Ya puede resoplar y agitar las patas todo lo que quiera; Descartes no verá en ello más que una simple contracción de músculos y nervios, desencadenada por unas operaciones igualmente mecánicas del cerebro.

Descartes no puede intercambiar una mirada con un animal. Montaigne sí que puede, y lo hace. En un famoso fragmento, susurra: «Cuando juego con mi gata, ¿quién sabe si yo no soy un pasatiempo para ella más de lo que ella es para mí?». Y añade en otra versión del texto: «Nos entretenemos el uno al otro con recíprocas travesuras. Yo tengo ocasión de empezar y de negarme, igual que lo tiene ella».²⁷ Adopta el punto de vista de su gata en relación con él con la misma disposición con que ocupa el suyo en relación con ella.

La interacción de Montaigne con su gata es uno de los momentos más encantadores de los *Ensayos*, y muy importante. Capta su creencia de que todos los seres comparten un mundo común, pero cada criatura tiene su propia forma de percibir ese mundo. «Todo Montaigne se encuentra en esa

frase informal», ha comentado un crítico. La gata de Montaigne es tan celebrada que ha inspirado un artículo académico entero e incluso una entrada propia en el *Dictionnaire de Montaigne* de Philippe Desan.²⁸

Todas las habilidades de Montaigne para saltar entre perspectivas destacan cuando escribe sobre animales. Encontramos difícil entenderlos, dice, pero ellos deben de encontrar igual de difícil entendernos a nosotros. «Este defecto que entorpece la comunicación entre ellos y nosotros, ¿no es tanto nuestro como suyo?»

Tenemos una comprensión sólo mediocre de su significado; del mismo modo ellos la tienen del nuestro, más o menos en el mismo grado. Nos halagan, nos amenazan y nos imploran, y nosotros a ellos.²⁹



A. Ditchfield, *Montaigne et sa chatte*, c. 1867, Aquatint, Bibliothèque Nationale, París.

Montaigne no puede mirar a su gata sin verla a su vez mirándole, e imaginándose a sí mismo mientras la mira a ella. Es el tipo de interacción entre individuos imperfectos, conscientes mutuamente, de distintas especies, que nunca podría ocurrir para Descartes, a quien incomodaba este hecho, igual que a otros en su siglo.

En el caso de Descartes, el problema era que toda su estructura filosófica requería un punto de absoluta certeza, que encontró en la noción de una conciencia clara y no diluida. No podía haber sitio en ello para las ambigüedades de fronteras difusas de Montaigne: sus reflexiones sobre un Sócrates desquiciado o rabioso, o los sentidos superiores de un perro. Las complicaciones que daban placer a Montaigne alarmaban a Descartes. Y sin embargo, irónicamente, su deseo de un punto de certeza pura había surgido en gran medida como respuesta a su comprensión de la duda pirrónica, tal y como la transmitió sobre todo Montaigne, el pirroniano más destacado del mundo moderno.

La solución de Descartes se le ocurrió en noviembre de 1619 cuando, después de un periodo viajando y observando la diversidad de las costumbres humanas, se encerró en una habitación de Alemania caldeada por una estufa de madera y dedicó un día entero e ininterrumpido a pensar.³⁰ Empezó con la suposición escéptica de que nada era real, y que todas sus creencias previas eran falsas. Luego avanzó lentamente, con pasos cuidadosos, «como un hombre que camina solo, y en la oscuridad», reemplazando esas falsas creencias por otras justificadas lógicamente. Fue un progreso puramente mental: a medida que se iba desplazando paso a paso, su cuerpo seguía junto al fuego, donde uno se lo imagina mirando las brasas durante horas. La imagen de Descartes frente a aquella estufa, quizá en la posición encorvada del *Pensador* de Rodin, ofrece un fuerte contraste con la imagen de Montaigne paseando arriba y abajo, sacando libros de los estantes, distrayéndose, mencionando ocurrencias extrañas a sus criados para ayudarse a recordarlas después, y llegando a sus mejores ideas en las acaloradas discusiones de una cena con los vecinos o mientras cabalgaba por los bosques. Incluso en el «retiro», Montaigne pensaba en un entorno ricamente poblado, lleno de objetos, libros, animales y personas. Descartes necesitaba retirarse hacia la inmovilidad.

Junto a su estufa, Descartes fue desarrollando gradualmente una cadena de razonamientos, cada eslabón de la cual consideraba que debía

remachar firmemente al anterior. Su primer descubrimiento fue que él mismo existía:

Pienso, luego existo.

A partir de ese punto seguro procedió a establecer, sin usar nada más que la deducción, que Dios debía de existir, que su propia idea «clara y distinta» de la existencia de Dios debía de proceder del propio Dios, y por tanto que cualquier otra cosa sobre la que tuviera una idea clara y distinta debía de ser verdad también. Estableció este último punto de una manera mucho más vigorosa aún en una obra titulada *Meditaciones*, donde escribió: «Todo lo que percibo de manera clara y distinta no puede dejar de ser verdad», una de las afirmaciones más asombrosas de toda la filosofía, y tan alejada de la forma de hacer las cosas de Montaigne como se pueda imaginar. Sin embargo, todo ello fue creciendo de la rama favorita del escepticismo de Montaigne, aquel que lo pone todo en duda, hasta a él mismo, y por tanto dibujó un enorme interrogante en el corazón de la filosofía europea.³¹

La cadena de razonamiento de Descartes, supuestamente infalible, nos puede parecer absurda, pero tiene mucho más sentido en el contexto de las ideas del siglo anterior, unas ideas de las que él deseaba escapar. Éstas eran, por encima de todo, las dos grandes tradiciones transmitidas a su generación por Montaigne: el escepticismo, que lo desmontaba todo, y el fideísmo, que lo unía todo de nuevo sobre la base de la fe. Descartes no quería acabar en ese punto. No era ningún fideísta. Pero de alguna manera, eso fue lo que acabó por ocurrir: era muy difícil apartarse de esa tradición.

La auténtica innovación de Descartes era la intensidad de su deseo de certeza. También era nuevo su aliento extremista. Intentando apartarse del escepticismo, lo estiró hasta una longitud inimaginable hasta el momento, como se podría estirar una hebra de un chicle que llevamos pegado a la suela del zapato. No era cuestión de ir flotando en la duda indefinida, como en un «mar de especulación». La incertidumbre no era una forma de vivir, como fue para Montaigne y para los pirronianos originales. Para Descartes era una fase de crisis. Uno podía sentir su desorientación cuando escribía, en las *Meditaciones*:

La Meditación de ayer llenó mi mente con tantas dudas que ya no está en mi poder olvidarlas... no puedo ni poner mis pies firmemente en el fondo ni nadar para mantenerme en la superficie.³²

Ahí era donde el siglo XVII realmente se separaba del mundo de Montaigne: en su descubrimiento del lado más pesadillesco del escepticismo. En la «Meditación de ayer», Descartes (a quien siempre se le dio bien usar vívidas metáforas para explicar sus ideas) personificó sus incertidumbres incluso en una figura de un horror real:

Supondré por tanto que hay no un verdadero Dios, que es la fuerza soberana de la verdad, sino algún demonio malvado, no menos astuto y engañoso que poderoso, que ha usado su artificio para engañarme. Supondré que los cielos, el aire, la tierra, los colores, formas, sonidos y todas las cosas externas que vemos son sólo ilusiones y trampas que usa para engañarme. Consideraré que no tengo manos, ojos, carne, sangre o sentidos, sino que creo erróneamente que tengo todas esas cosas.

Los demonios todavía parecían seres reales y espantosos en los tiempos de Descartes, igual que habían sido en tiempos de Montaigne. Algunos pensaban que llenaban el mundo en forma de nubes, como microorganismos en la polución. Ellos y su amo, Satán, podían tejer ilusiones sólo con el aire, o atar rayos de luz a las mismísimas fibras de tu cerebro para que vieras bestias y monstruos. La idea de que un espíritu semejante podía estar engañándonos sistemáticamente con respecto a la naturaleza de todo el mundo físico y la nuestra propia bastaba para volver loco a cualquiera. Lo único peor era la posibilidad de que el propio Dios fuese un impostor, algo que Descartes insinuó fugazmente y luego retiró.³³

Extrañamente quizá para alguien que defendía la razón pura y juraba enemistad a los trucos de la imaginación, Descartes usó todos los trucos novelísticos que estaban en su poder para jugar con las emociones del lector. Pero como la mayoría de los escritores de terror, su impulso era esencialmente conservador. El demonio amenaza el orden de las cosas, pero luego acaba derrotado y la normalidad se restaura sobre unas bases mucho más seguras. Lo malo es que no es cierto. En la ficción de terror, el monstruo suele amenazar con volver, al final: no queda derrotado en absoluto, sino que sólo espera la secuela. Descartes no quería secuelas.

Pensaba que había superado el abismo para siempre, pero no era así; su tranquilizador final acabó hecho trizas casi de inmediato.

Al final se encontró una forma práctica de salir de todo ese caos, y no mediante el desafío extremista de Descartes, sino mediante un compromiso pragmático que tiene mucho más en común con el espíritu de Montaigne. En lugar de buscar la certeza total, la ciencia moderna permite un elemento de duda, en teoría, mientras que en la práctica todo el mundo se acomoda al asunto de aprender del mundo, comparando observaciones a las hipótesis según unos códigos de práctica aceptados. Vivimos como si no hubiese abismo. Como Montaigne acomodándose a su propia falibilidad, aceptamos el mundo tal y como aparece ante nosotros, con un simple gesto de asentimiento formal a la posibilidad de que nada sea sólido. El demonio espera entre bastidores, pero la vida sigue adelante.

El cuento de terror de Descartes fue lo que sobrevino cuando el pirronismo de Montaigne alcanzó a una mente más ansiosa y dividida de lo que podía generar el siglo XVI. Montaigne no carecía de sus momentos de ansiedad existencial. Podía escribir frases como: «Somos, no sé cómo, dobles en nosotros mismos» y «No tenemos comunicación con el ser».³⁴ Pero aun así, la sensación de Descartes de ahogarse en dudas le habría dejado asombrado.

Hoy en día, mucha gente podría encontrar más fácil de comprender el terror de Descartes que la peculiar comodidad que Montaigne y los pirronianos derivaban de su escepticismo. La idea de que bajo toda experiencia subyace el vacío no parece una fuente de consuelo demasiado evidente.

La sensación que tenemos nosotros de ese vacío la hemos heredado en gran medida de la lectura muy contradictoria de Montaigne que hace Descartes. En parte, nos ha llegado a través del otro gran discípulo y antagonista de Montaigne en el siglo XVII, un hombre más incómodo aún ante lo que implicaba el pirronismo. Era Blaise Pascal, filósofo, místico y gran escritor de terror también.

UNA PRODIGIOSA MÁQUINA DE SEDUCCIÓN

La obra por la que mejor se recuerda a Pascal, las *Pensées* (Pensamientos), nunca estuvo destinada a aterrorizar a nadie excepto a sí

mismo: era una colección de notas desordenadas para un tratado teológico más sistemático que nunca consiguió escribir. De haber completado ese trabajo, probablemente habría sido menos interesante. Por el contrario, nos dejó uno de los textos más misteriosos de la literatura, un desahogo muy apasionado escrito en su mayor parte para intentar rechazar lo que veía como el poder peligroso de los *Ensayos* de Montaigne.

Blaise Pascal nació en Clermont-Ferrand en 1623. De niño mostró un talento precoz para las matemáticas y la invención, e incluso diseñó una máquina de calcular primitiva. A la edad de treinta y un años, mientras estaba en la abadía de Port-Royales-Champs, tuvo una experiencia visionaria que intentó escribir en un trozo de papel encabezado por la palabra FUEGO:

Certeza. Certeza. Sentimiento. Alegría, paz.

Dios de Jesucristo.

Deum meum et Deum vostrum.

Olvido del mundo y de todo excepto de Dios.

Él se encuentra sólo por los caminos que enseña el Evangelio.

Grandeza del alma humana.

Padre justo, el mundo no Te conoce, pero yo sí Te conozco.

Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.³⁵

Aquella epifanía le cambió la vida. Se cosió ese trozo de papel en la ropa para llevarlo a todas partes, y a partir de entonces dedicó todo su tiempo a los escritos teológicos y a tomar notas que se convirtieron en las *Pensées*. No tuvo mucho tiempo para esta obra. A los treinta y nueve años murió de una hemorragia cerebral.

Pascal no tiene casi nada en común con Descartes excepto su obsesión por el escepticismo. De un misticismo extático, le desagradaba la confianza que ponía Descartes en la razón, y deploraba lo que él llamaba el «espíritu de geometría» que se imponía a la filosofía.³⁶ Su aversión a la racionalidad tendría que haberle conducido en realidad hacia Montaigne... y así fue, porque leía los *Ensayos* constantemente. Pero también encontraba tan perturbadora la tradición pirrónica, transmitida a través de Montaigne, que no podía leer una página de la «Apología» sin correr a su cuaderno de notas a verter pensamientos violentos sobre aquel escrito. Pascal nombró a

Montaigne «el gran adversario», tomando aquí una frase usada por el poeta T. S. Eliot para describir su relación.³⁷ Tal expresión normalmente se reservaba al propio Satán, pero la alusión es válida, porque Montaigne era el que atormentaba a Pascal, su seductor, su tentador.



F. Delpech, *Blaise Pascal*, siglo XIX. Bibliothèque Nationale, París/The Bridgeman Art Library.

Pascal temía el escepticismo pirrónico porque, a diferencia de los lectores del siglo XVI, estaba seguro de que amenazaba las creencias religiosas. Por entonces, la duda ya no se consideraba amiga de la Iglesia, sino que pertenecía al diablo, y debía lucharse contra ella. Y ahí residía el problema, porque como todo el mundo había visto ya, era casi imposible luchar contra el escepticismo pirrónico. Cualquier intento de pelear con él no hacía otra cosa que fortalecer su aseveración de que todo era discutible, mientras que si uno permanecía neutral, se confirmaba la idea de que era bueno suspender el juicio.³⁸

En una breve pieza incluida normalmente con las *Pensées*, que relataba una conversación con Isaac Le Maître de Sacy, director de la abadía de

Port-Royal, Pascal resume el argumento pirrónico de Montaigne, o su falta de él:

Lo pone todo en duda universal, y esta duda está tan extendida que acaba dejándose llevar por su propia esencia; es decir, duda de si duda o no, y dudando incluso de esta última proposición, su incertidumbre da vueltas en un interminable e inquieto círculo. Contradice tanto a aquellos que mantienen que todo es incertidumbre como a aquellos que mantienen que no es así, porque no quiere mantener nada en absoluto.

Montaigne «está tan ventajosamente situado en esa duda universal, que se ve fortalecido de igual modo por el éxito y por la derrota».³⁹ Se nota perfectamente la frustración: ¿cómo se puede luchar contra tal oponente? Sin embargo, se debe hacer. Es una deuda moral, porque de otro modo, la duda se lo llevaría todo como una gigantesca inundación: el mundo tal y como lo conocemos, la dignidad humana, nuestra cordura y nuestro sentido de Dios. Como observaba también T. S. Eliot:

De todos los autores Montaigne es uno de los menos destructibles. Es como si intentásemos disipar una niebla arrojándole granadas de mano. Porque Montaigne es una niebla, un gas, un fluido, un elemento insidioso. No razona sino que insinúa, encanta e influye, o si razona, hay que estar dispuesto a que tenga otro designio sobre ti que convencerte mediante sus argumentos.⁴⁰

Aunque Pascal no podía luchar contra Montaigne, tampoco podía dejar de leerlo... o de escribir sobre él. Luchaba contra los *Essays* desde tan cerca que no tenía ángulo para asestar un golpe. Si La Boétie se cernía sobre la página de Montaigne como amigo invisible, Montaigne rondaba la escritura de Pascal como enemigo y coautor omnipresente. Al mismo tiempo, Pascal sabía que el auténtico drama estaba teniendo lugar en su propia alma. Admitía: «No es en Montaigne, sino en mí mismo donde encuentro todo lo que veo ahí».⁴¹

Igual podía haber mirado su cuaderno de notas y haber dicho: «No es de mí mismo, sino de Montaigne de quien he tomado todo lo que veo aquí», porque tenía la costumbre de transcribir gran cantidad de materiales casi palabra por palabra.

Montaigne: Cómo lloramos y reímos por la misma cosa.

Pascal: De ahí que riamos y lloremos por la misma cosa.

Montaigne: Quieren salir de sí mismos y escapar del hombre. Eso es una locura: en lugar de convertirse en ángeles, se convierten en bestias.

Pascal: El hombre no es ni ángel ni bestia, y desgraciadamente, quien quiere hacerse el ángel, se comporta como una bestia.

Montaigne: Mete a un filósofo en una jaula con alambre fino de hierro en grandes mallas, y cuélgalo de la punta de la torre de Notre Dame de París: verá por motivos evidentes que es imposible que se caiga, y sin embargo (a menos que esté acostumbrado al oficio de los techadores) no podrá evitar que la visión de su extrema altura le aterrice y le paralice... Coloca una viga entre esas dos torres de tal anchura que se pueda andar por ella: no hay sabiduría filosófica de tan gran firmeza que pueda darnos el valor necesario para caminar sobre ella como lo haríamos si estuviera en tierra.

Pascal: Si pones al mayor de los filósofos en una pasarela más ancha de lo que necesita, pero con un precipicio debajo, por mucho que su razón intente convencerle de su seguridad, su imaginación será la que prevalezca.⁴²

Harold Bloom en *El canon occidental* dice que las *Pensées* es «un caso fatal de indigestión» en lo que respecta a Montaigne. Pero al copiar a Montaigne, Pascal también lo cambió. Aunque usara las palabras de Montaigne, las puso a una luz distinta. Como el personaje de Jorge Luis Borges en el siglo XX, Pierre Menard, que escribe una novela que casualmente es idéntica a *Don Quijote*, Pascal escribió las mismas palabras en una época distinta, y con un temperamento distinto, y por lo tanto, creó algo nuevo.⁴³

Es la diferencia emocional lo que cuenta. Montaigne y Pascal tenían una comprensión similar de los aspectos menos halagüeños de la naturaleza humana, en el reino de lo «humano, demasiado humano», donde se agazapan el egoísmo, la pereza, la mezquindad, la vanidad y otros fallos semejantes. Pero Montaigne los contemplaba con indulgencia y humor, y en cambio en Pascal inspiraban un horror mayor aún que el que pudiera sentir Descartes.

Para Pascal, la falibilidad en sí misma resultaba insoportable: «Tenemos una idea tan elevada del alma humana que no podemos soportar

pensar que esa idea esté equivocada, y por tanto debemos pasar sin esa estima. Toda la felicidad humana reside en esa estima». Para Montaigne, los fallos humanos no sólo resultan soportables, sino que son casi un motivo de celebración. Pascal pensaba que no se debían aceptar las limitaciones, en cambio toda la filosofía de Montaigne gira en torno al punto de vista opuesto. Hasta cuando Montaigne escribe: «Me parece que nunca podemos ser tan despreciados como merecemos», ese tipo de frase que es una constante en Pascal, lo escribe de una manera jovial, y añade que en gran medida lo que somos es tontos, más que malvados.⁴⁴

Pascal siempre tiene que estar en un extremo u otro. Está hundido en la desesperación o transportado por la euforia. Su forma de escribir puede ser tan emocionante como una persecución a toda velocidad: nos lleva por vastos espacios y escalas desproporcionadas. Contempla el vacío del universo, o la insignificancia de su propio cuerpo, diciendo: «Quien se mire a sí mismo de esta manera quedará aterrorizado por sí mismo». Igual que Descartes levantó la consoladora manta mental de los pirrónicos (la duda universal) y encontró monstruos debajo, Pascal hizo lo mismo con uno de los trucos favoritos de los estoicos y epicúreos: el viaje imaginario por el espacio y la idea de la pequeñez humana. Sigue esa idea hacia un lugar de terror:

Al contemplar nuestra ceguera y nuestra desdicha, y al observar el conjunto del universo silencioso, y una humanidad sin luz abandonada a sí misma, perdida en este rincón del universo sin saber quién nos puso aquí, qué hemos llegado a conseguir, qué será de nosotros cuando muramos, incapaces de todo conocimiento, me he llegado a asustar, como alguien llevado en sueños a una isla terrorífica, desierta, que se despierta sin saber lo que ha ocurrido y sin medio alguno para escapar.⁴⁵

Será una lectura muy emocionante, pero al cabo de unas pocas páginas uno ansía una dosis del humanismo sin complicaciones de Montaigne. Pascal quiere que la gente sea consciente de cosas fundamentales: los enormes espacios vacíos, Dios, la muerte. Sin embargo, pocos de nosotros encontramos posible mantener largo tiempo esos pensamientos. Nos distraemos; la mente vuelve a asuntos concretos y personales. Pascal se enfurecía por este hecho: «¿En qué piensa el mundo? ¡Nunca en estas cosas! Pero sí en bailar, tocar el laúd, cantar, escribir versos, ensartar anillas

a caballo...». A Montaigne también le gustaba hacer grandes preguntas, pero prefería explorar la vida a través de sus lecturas, los animales de su casa, los incidentes que había presenciado en sus viajes o los problemas de algún vecino con sus hijos. Pascal dijo: «La sensibilidad humana a las cosas pequeñas y la insensibilidad a las grandes: señal de una extraña afección».⁴⁶ Montaigne lo habría explicado exactamente al revés.

Un siglo más tarde, más o menos, Voltaire, a quien desagradaba totalmente Pascal, dijo: «Me atrevo a defender a la humanidad de este sublime misántropo». Examinó cincuenta y siete citas de las *Pensées*, desmontándolas una por una. «En cuanto a mí mismo», observó,

cuando miro hacia París o Londres no veo razón alguna para caer en esa desesperación de la que habla Pascal. Veo una ciudad que no parece en absoluto una isla desierta, sino populosa, rica, vigilada, donde los hombres son tan felices como permite la naturaleza. ¿Qué hombre con sentido común estaría dispuesto a colgarse porque no sabe cómo mirar a Dios cara a cara? ¿Por qué hace que nos disgustemos con nuestro propio ser? Nuestra existencia no está tan condenada como nos han llevado a creer. Ver el mundo como la celda de una prisión y a todos los hombres como criminales es la idea de un fanático.

Esto condujo a Voltaire a correr en defensa del «gran adversario» de Pascal:

¡Qué delicioso designio hizo a Montaigne retratarse a sí mismo sin artificio como lo hizo! Porque retrató la propia naturaleza humana. ¡Y qué mezquino el proyecto de Pascal, denigrar a Montaigne!⁴⁷

Voltaire estaba mucho más a gusto con un credo como el de Montaigne, tal y como aparece en el capítulo final de los *Ensayos*:

Acepto con todo mi corazón y con gratitud lo que la naturaleza ha hecho por mí, y me complazco, y me alegro. Menospreciamos al gran y omnipotente Creador rechazando su don, anulándolo y desfigurándolo.⁴⁸

Esta cómoda aceptación de la vida tal y como es, y del propio ser de cada uno tal y como es, condujo a Pascal a una furia mucho mayor que el propio escepticismo pirrónico. Los dos iban juntos. Montaigne lo pone todo en duda, pero luego, deliberadamente, reafirma todo lo que es familiar, inseguro y corriente, porque es todo lo que tenemos. Su escepticismo le hace celebrar la imperfección, aquello precisamente de lo que deseaba escapar Descartes, pero nunca pudo. Para Montaigne, resulta obvio por qué es imposible escapar. Nadie puede elevarse por encima de la humanidad: por muy alto que subamos, llevamos nuestra humanidad con nosotros. Y al final de su último volumen, en su versión final, escribió:

Es una perfección absoluta y virtualmente divina saber cómo disfrutar de nuestro ser correctamente. Buscamos otras condiciones porque no comprendemos el uso de las nuestras, y salimos fuera de nosotros mismos porque no sabemos cómo es lo de dentro. Sin embargo, no tiene sentido que nos subamos en unos zancos, porque aunque llevemos zancos tenemos que andar con nuestras propias piernas. Y hasta en el trono más elevado del mundo nos tenemos que sentar con nuestro propio culo.^{[49](#)}

Como en el pirronismo, el argumento del «culo» es imposible de rebatir, aunque a Pascal también le pareció que requería refutación, porque representaba un peligro moral. Que Montaigne anulase el principio de la «conveniencia y la calma», como lo describía Pascal, era pernicioso. Preocupaba a Pascal y le provocaba una rabia impotente, como si Montaigne estuviese disfrutando de alguna ventaja que él en cambio no podía tener.^{[50](#)}

Un nivel semejante de rabia se puede apreciar en la reacción de otro lector del mismo periodo, el filósofo Nicolas Malebranche. Era un racionalista, más cercano a Descartes que a Pascal, pero como Pascal, deploraba a Montaigne tanto por su actitud general de despreocupación como por su aceptación de la duda.

Malebranche reconocía que el libro de Montaigne era un bestseller perenne. Claro que sí, escribía amargamente. Montaigne cuenta buenas historias y apela a la imaginación del lector: a la gente le encanta eso. «Sus ideas son falsas, pero hermosas; sus expresiones irregulares o descaradas, pero agradables.» Pero leer a Montaigne por placer es especialmente peligroso. Mientras flotas en tu baño sensual, Montaigne está arrullando a

tu mente para que se duerma y así llenarte de veneno. «La mente no puede complacerse leyendo a un autor sin adoptar sus opiniones, o al menos sin recibir algún sesgo de ellas que, mezclado con las ideas propias, las vuelva confusas y oscuras.»⁵¹ Es decir, el placer de la lectura corrompe las «ideas claras y distintas» de Descartes. Montaigne ni argumenta ni persuade, no lo necesita, porque «seduce». Malebranche conjura una figura casi diabólica. Montaigne te engaña, como el demonio de Descartes; te atrae hacia la duda y la relajación espiritual.

Estas imágenes siniestras resultarían muy persistentes. En 1866, el estudioso literario Guillaume Guizot todavía llamaba a Montaigne «el gran seductor» entre los escritores franceses. T. S. Eliot le veía de la misma manera. Y la crítica moderna Gisèle Mathieu-Castellani describe los *Ensayos* como una «prodigiosa máquina de seducción». Montaigne formula su hechizo a través de su despreocupación, su tono casual, lleno de divagaciones, y fingiendo que no se preocupa por el lector... todo ello, trampas destinadas a atraerte y tomar posesión de ti.⁵²

Sometidos a una máquina semejante, los lectores modernos a menudo se tumban, como Barbarella, y disfrutan. Los lectores del siglo XVII se sentían mucho más amenazados, porque estaban en juego temas muy graves de razón y de religión.

Incluso durante ese periodo, sin embargo, otros lectores adoraban a Montaigne por el placer que les proporcionaba. Algunos salieron abiertamente en su defensa. En sus *Caractères*, el aforista Jean de La Bruyère sugería que Malebranche había malinterpretado a Montaigne, porque era demasiado intelectual y no podía apreciar que los pensamientos surgieran de una manera natural.⁵³ Su naturalidad sin complicaciones, junto con la duda escéptica, convertían a Montaigne en un héroe para una nueva raza de pensadores: la vaga confederación de ingeniosos y rebeldes conocida como «libertinos».⁵⁴

La palabra «libertino» nos trae en seguida a la mente a una figura de mala reputación como Casanova, pero la verdad es que eran mucho más que eso (igual que el propio Casanova). Aunque algunos «libertinos» buscaban la libertad sexual, también querían la libertad política: el derecho a pensar lo que quisieran política y religiosamente y de cualquier otra forma. El escepticismo era una ruta natural hacia su libertad interior y exterior.

Eran un grupo variado que iba desde el filósofo más importante, Pierre Gassendi, a estudiosos de menor peso como François La Mothe le Vayer, y

escritores imaginativos como Cyrano de Bergerac, entonces más conocido por su novela de ciencia ficción sobre un viaje a la luna. (Su papel en una historia más famosa basada en su protuberante nariz vino más tarde.) La primera editora de Montaigne, Marie de Gournay, quizá fuese una «libertina» secreta, junto con otros muchos de sus amigos. Otro era Jean de La Fontaine, autor de fábulas al estilo de Plutarco sobre la inteligencia y la estupidez de los animales. Resolvió estas fábulas escribiéndolas con un tono amable, pero aun así, seguían constituyendo un desafío a la dignidad humana. Su premisa era la misma que la de Montaigne: que los animales y los humanos están hechos del mismo material.

El «libertinismo» siguió siendo un empeño minoritario, pero desproporcionadamente influyente, ya que de los «libertinos» surgieron los filósofos de la Ilustración del siglo siguiente. Éstos dieron a Montaigne una nueva imagen peligrosa pero positiva que acabaría por imponerse. También generaron una raza de gente de sociedad mucho menos radical, aforistas como La Bruyère y La Rochefoucauld, cuyas *Máximas*⁵⁵ reunían breves observaciones al estilo de Montaigne sobre la naturaleza humana:

A veces, somos tan diferentes de nosotros mismos como de otros.

La manera más segura de engañarse es pensar que uno es más hábil que otras personas.

La suerte y el capricho gobiernan el mundo.

Y precisamente una de las máximas de La Rochefoucauld aportaba una observación muy clara sobre el propio predicamento de Montaigne en el siglo XVII:

A menudo irritamos a los demás cuando pensamos que no lo hacemos.⁵⁶

Igual que con el propio Montaigne, gran parte de lo que decían los «libertinos» y aforistas giraba en torno a la cuestión de cómo vivir bien. Los «libertinos» valoraban cualidades como el *bel esprit*, que se podría traducir

como «buen humor», pero que fue mejor definido por un escritor de la época como «ser alegre, vivaz, estar lleno de fuego, como se muestra en los *Ensayos* de Montaigne». También aspiraban a la *honnêteté*, es decir, la rectitud, que significaba una vida con sentido moral, pero también «buena conversación» y «buena compañía», según el diccionario de la Academia francesa de 1694.⁵⁷

Alguien como Pascal no quería vivir así; habría supuesto dejarse distraer por los asuntos de este mundo, en lugar de mantener los ojos fijos en cosas fundamentales. Uno se imagina a Pascal mirando hacia arriba, a los espacios abiertos del universo, lleno de terror místico y deleite, igual que Descartes miraba con intensidad la estufa ardiente. En ambos casos hay silencio y una mirada fija: los ojos bien abiertos, llenos de maravilla, de cavilación profunda o de horror.

Los «libertinos», y todos aquellos de la compañía del *bel esprit*, no miraban así. ¡Qué horror! Ellos no soñarían siquiera con mirar fijamente nada, ya estuviera alto o bajo en el universo, con los ojos muy abiertos como una lechuza. Por el contrario, observaban a los seres humanos maliciosamente, con los párpados medio cerrados, viéndolos como eran... empezando por ellos mismos. Esos ojos somnolientos percibían mejor la vida que Descartes con sus «ideas claras y distintas» o Pascal con sus éxtasis espirituales. Como observaría Friedrich Nietzsche siglos más tarde, la mayor parte de las observaciones genuinamente valiosas sobre la conducta y la psicología humana (y por tanto sobre filosofía) «se detectaron y establecieron en primer lugar en esos círculos sociales que hacían todo tipo de sacrificios no por el conocimiento científico, sino por una coquetería ingeniosa».⁵⁸

A Nietzsche le hacía gracia la ironía del asunto porque detestaba a los filósofos profesionales como clase. Para él, los sistemas abstractos no servían para nada; lo que contaba era la conciencia crítica propia: la capacidad de curiosear en las motivaciones propias y sin embargo aceptarse a sí mismo tal y como uno era. Por eso le encantaban los aforistas como La Rochefoucauld y La Bruyère, así como su antepasado Montaigne. Llamaba a Montaigne «este espíritu, el más libre y vigoroso que ha habido», y añadía: «El hecho de que semejante hombre haya escrito aumenta el gozo de vivir sobre la tierra». Al parecer, Montaigne dominaba los trucos de la vida tal y como deseaba hacer Nietzsche, sin pequeños resentimientos ni pesares, abrazando todo lo que había pasado sin el deseo de cambiarlo. La

observación casual del ensayista, «si tuviera que vivir otra vez, viviría tal y como he vivido», encarnaba todo lo que Nietzsche pasó toda su vida intentando alcanzar. Montaigne no sólo lo consiguió, sino que incluso escribió sobre ello en un tono como de pasada, como si no fuera nada especial.⁵⁹

Como Montaigne, Nietzsche simultáneamente se lo cuestionaba todo e intentaba aceptarlo todo. Las mismas cosas que repelían a Pascal de Montaigne (sus dudas infinitas, su «tranquilo escepticismo», su desenvoltura, su presteza a aceptar la imperfección), eran las cosas que siempre habían atraído a esta otra tradición tan distinta, que iba desde los «libertinos» a Nietzsche y más allá, a muchos de sus mayores fans de hoy en día.

Desgraciadamente, en el siglo XVII, aquellos a quienes contrariaba Montaigne resultaron más fuertes que los devotos, especialmente en cuanto los primeros se organizaron y lanzaron una campaña directa para su supresión. En 1662, el año después de la muerte de Pascal, sus antiguos colegas Pierre Nicole y Antoine Arnauld atacaron a Montaigne en su libro *Logique du Port-Royal*, que fue un gran éxito de ventas.⁶⁰ Su segunda edición, en 1666, pedía explícitamente que los *Ensayos* se incluyesen en el *Índice de libros prohibidos* de la Iglesia católica, como texto antirreligioso y peligroso. Esa petición fue atendida diez años más tarde: los *Ensayos* aparecieron en el *Índice* el 28 de enero de 1676. Montaigne fue condenado, más por asociación que por otra cosa, porque por entonces ya era la lectura favorita de un montón de petimetres, ingeniosos, ateos, escépticos y vividores de mala reputación.

Esto marcó el inicio de un espectacular declive en la fortuna de Montaigne en Francia. Desde su primera publicación en 1580 hasta 1669, habían aparecido nuevas ediciones de los *Ensayos* cada dos o tres años, junto con adaptaciones de editores que a menudo prestaban atención a los fragmentos más pirrónicos. Después de la prohibición, todo esto cambió. La obra, en su forma completa, no se podía ya publicar ni vender en los países plenamente católicos. Ningún editor francés se atrevería a tocarla. Durante años sólo estuvo disponible en ediciones expurgadas o extranjeras, estas últimas a menudo en francés y destinadas a pasarlas de contrabando para los lectores no conformistas.

Montaigne observó una vez que determinados libros «se convierten en mucho más vendibles y públicos al intentar eliminarlos».⁶¹ Hasta cierto

punto, esto fue lo que le ocurrió a él: la eliminación de su libro en Francia le dio un aura irresistible. En el siglo siguiente, crecería su atractivo para los filósofos rebeldes de la Ilustración e incluso para los revolucionarios políticos auténticos.

Pero, en conjunto, la censura hizo a sus ventas póstumas más mal que bien. Quedó confinado a un público limitado en Francia, mientras en otros países continuaba atrayendo a una amplia gama de gustos, tanto rebeldes como pilares de la comunidad. Asombrosamente, los *Ensayos* permanecerían en el *Índice* durante casi doscientos años, hasta el 27 de mayo de 1854. Fue un exilio muy largo, que sobrevivió al genuino *frisson* de alarma que provocó a finales del siglo XVII.

La observación de Pascal, «No es en Montaigne, sino en mí mismo donde encuentro todo lo que veo aquí», podría entonarse como un mantra a través de toda la historia por venir.⁶² Los siglos van sucediéndose, cada nuevo lector encuentra su propio ser en los *Ensayos* y se une a la acumulación de posibles sentidos. En el caso de Descartes, lo que encontró fueron dos figuras de pesadilla de su propia psique: un demonio resistente a la lógica y un animal que era capaz de pensar. Retrocedió ante ambos. Pascal y Malebranche vieron la perspectiva de su propia seducción en un lecho de comodidad escéptica, y ambos huyeron, llenos de horror.

Los «libertinos», viendo las mismas cosas, respondieron con una sonrisa divertida y alzando una ceja. También se reconocieron en Montaigne. Su descendiente mucho más tardío, Nietzsche, haría lo mismo, y también devolvería a Montaigne a su patria filosófica: al corazón de las tres grandes filosofías helenísticas, que investigaban la cuestión de cómo vivir.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Ten una habitación privada en la trastienda

PONERSE A ELLO, PERO CON UNA SOLA NALGA

El Montaigne de carne y hueso, en la década de 1560, todavía estaba planteándose esa misma pregunta. Usó las tres tradiciones filosóficas helenísticas para arreglar su vida y ayudar a su recuperación por la pérdida de La Boétie. Mezcló con éxito su escepticismo con la lealtad al dogma católico, una combinación que nadie cuestionaba aún. Acabó su proyecto literario más importante, la traducción de Ramón Sibiuda, y trabajó en las dedicatorias de los libros de La Boétie y en su propia carta publicada describiendo la muerte del amigo. Otro cambio tuvo lugar durante este periodo también: se casó y se convirtió en cabeza de familia.

Parece que, en general, Montaigne era atractivo para las mujeres. Al menos parte de su atractivo debió de ser físico. Hace comentarios irónicos sobre las mujeres que aseguran amar a los hombres sólo por su mente: «Nunca he visto aún que por nuestra belleza de mente, por muy sabia y madura que pueda ser esa mente, estén dispuestas a echar una mano a un cuerpo que se haya adentrado lo más mínimo en la decadencia». Sin embargo su inteligencia, su humor, su personalidad amistosa e incluso su tendencia a dejarse arrastrar por las ideas y hablar en tono demasiado alto probablemente contribuían a su atractivo. Y también quizá el aire de inaccesibilidad emocional que transcendía de él después de la muerte de La Boétie. Suponía un desafío. En realidad, cuando le gustaba alguien, la actitud distante desaparecía en seguida: «Me ofrezco, me lanzo a ellos con tanta avidez que difícilmente dejo de tener éxito y causar una impresión donde quiera que doy».¹

A Montaigne le gustaba el sexo, y lo practicó mucho a lo largo de toda su vida. Sólo al final de la mediana edad tanto sus actuaciones como su

deseo fueron declinando, así como su atractivo, hechos de los que se quejaba en sus últimos *Ensayos*. Es deprimente que te rechacen, decía, pero peor aún que te acepten por compasión. Y odiaba causarle problemas a alguien que no le quería. «Detesto la idea de hacer mío un cuerpo vacío de afecto.» Sería como hacer el amor con un cadáver, igual que en la historia del «frenético egipcio, loco por la muerta a la que estaba embalsamando y vendando». Una relación sexual debía ser recíproca. «En realidad, en este deleite, el placer que doy acaricia más dulcemente mi imaginación que el que siento.»²

Era realista en cuanto a la posibilidad de que sus amantes bebieran los vientos por él, sin embargo. A veces una mujer realmente no pone los cinco sentidos: «A veces se ponen a ello con una sola nalga». O quizá fantasean con otra persona: «¿Qué importa si se come tu pan con la salsa de una imaginación más agradable?».³

Montaigne comprendía que las mujeres saben más de sexo de lo que creen habitualmente los hombres, y que su imaginación realmente las lleva a esperar mucho más de lo que obtienen. «Las partes auténticas, mediante el deseo y la esperanza, las sustituyen por otras de un tamaño tres veces mayor.» Criticaba los dibujos irresponsables: «¡Cuánto daño no habrán hecho esos dibujos enormes que los chicos suelen hacer en los callejones y las escalinatas de los palacios! A partir de ellos, las mujeres adquieren un cruel desdén por nuestra capacidad natural». ¿Se debe concluir entonces que Montaigne tenía el pene pequeño? Sí, desde luego, porque confesaba más tarde en el mismo ensayo que la naturaleza le había tratado «con poca justicia y poca amabilidad», y añadía una cita clásica:

Las matronas lo saben demasiado bien
No les gusta ver un miembro pequeño.⁴

No mostraba vergüenza alguna a la hora de revelar tales detalles: «Nuestra vida es en parte estupidez, en parte sabiduría. Quien quiera que escriba sobre ella sólo con reverencia y según las normas se deja fuera más de la mitad». También le parecía poco justo que los poetas tuvieran más licencias simplemente por escribir en verso. Citaba dos ejemplos de contemporáneos:

Que me muera si tu pequeña raja es más que una simple línea. Théodore de Bèze

Una polla de amigo la tiene contenta y satisfecha.

SaintGelais⁵

Entre las diversas aventuras de su herramienta amistosa, sin embargo, Montaigne también hizo lo que debían hacer los nobles conscientes de sus deberes, sobre todo los herederos de grandes propiedades: se buscó una esposa.

Su nombre era Françoise de La Chassaigne, y venía de una familia muy respetada en Burdeos. El matrimonio, que tuvo lugar el 23 de septiembre de 1565, fue arreglado en colaboración entre las dos familias. Esto era lo tradicional, e incluso las edades de los cónyuges eran más o menos las que decretaba la costumbre. Montaigne observó que su propia edad (treinta y tres, dice, aunque en realidad eran treinta y dos) estaba cercana al ideal recomendado por Aristóteles, que Montaigne pensaba que eran treinta y cinco (en realidad eran treinta y siete).⁶ Si él era quizá un poco joven, la esposa era algo mayor de lo habitual: había nacido el 13 de diciembre de 1544, con lo cual estaba a punto de cumplir los veintiuno el día de su boda. A esa edad, podía esperar todavía tener muchos años fértiles ante ella. Desgraciadamente, los hijos traerían a la pareja sobre todo decepción y dolor. Y a pesar de que tenía una década más que su mujer, parece muy claro que Montaigne hizo lo que hacen muchos hombres: se casó con su propia madre. Y esa elección no le hizo particularmente feliz.

No menciona a Françoise a menudo en los *Ensayos*, y cuando lo hace, parece Antoinette pero más chillona. «Las esposas siempre son proclives a estar en desacuerdo con sus maridos», aseguró. «Aferran con las dos manos cualquier pretexto para oponerse a ellos.»⁷ Probablemente pensaba en Françoise tanto en este fragmento como en otro en el que decía que no tenía sentido enfurecerse inútilmente con los criados:

Reprendo... a mi familia para que no se enfurezcan sin sentido, y procuren que sus regañinas alcancen a la persona de la que se quejan, porque suelen gritar antes de que se halle en su presencia, y siguen chillando siglos después de que se haya ido (...) Nadie se ve castigado ni afectado excepto por el barullo de su voz, tan grande que no puede ser más.⁸

Podemos imaginarnos a Montaigne tapándose los oídos con las manos, y dirigiéndose a su torre.

Entre las muchas cosas por las cuales admiraba al filósofo Sócrates era por haber perfeccionado el arte de vivir con una mujer agresiva. Montaigne presentaba este hecho como una tribulación casi tan grande como la que sufrió Sócrates a manos del parlamento ateniense, cuando lo condenó a muerte mediante la cicuta. Esperaba emular la política de paciencia y humor de Sócrates, y le gustaba la réplica que dio cuando Alcibíades le preguntó cómo soportaba que le dieran la lata. Uno se acostumbra a todo, dice Sócrates, como aquellos que viven junto a un molino se acostumbran a oír girar la noria. A Montaigne también le gustaba que Sócrates adoptase la experiencia como un «truco» filosófico para su propia mejora espiritual, usando el mal carácter de su mujer para practicar en el arte de soportar la adversidad.⁹

Françoise tenía fuerza y también resistencia. Sobrevivió a Montaigne casi treinta y cinco años, y murió el 7 de marzo de 1627 a los ochenta y dos años. También sobrevivió a todas sus hijas, incluida la única que pasó de la infancia a la edad adulta. La madre de Montaigne le sobrevivió también. Uno casi tiene la impresión de que, entre todas, le llevaron a la tumba prematuramente.

Gran parte de la información sobre el carácter de Françoise data de su vejez, mucho después de la época de Montaigne. Por entonces, ella se había vuelto muy beata. El segundo marido de su hija, Charles de Gamaches, decía que ayunaba cada viernes y durante la mitad de la Cuaresma, aunque tenía setenta y siete años. Llevaba una intensa correspondencia con un consejero espiritual, Dom Marc-Antoine de Saint-Bernard. Quedan varias cartas. Él le enviaba naranjas y limones de regalo; ella le enviaba mermelada de membrillo y heno. Ella le escribía a menudo contándole preocupaciones económicas y asuntos legales. Su última carta muestra alivio por algún negocio bien concluido: «Mediante todo esto, Dios me ha dado los medios de apoyar esta casa de mi difunto marido y mis hijos». El tono es apasionado en ocasiones: «Realmente, no sé si no preferiría morir que saber que os vais». Por otra parte, temía por la seguridad de su consejero si viajaba para ir a visitarla: «Preferiría morir que saber que estáis por los caminos con este tiempo tan malo».¹⁰ De joven probablemente era menos temerosa, pero su preocupación por los asuntos de dinero y de leyes

debió de ser constante. Al final, uno puede aventurarse a pensar que estaba más alerta a las preocupaciones prácticas que Montaigne. Eso no era difícil: a casi todo el mundo le pasaba lo mismo, si debemos creer lo que él mismo contaba.

Françoise y su marido normalmente pasaban los días en partes separadas del complejo del château. Montaigne se iba a su torre y ella a la suya, en el otro extremo de la muralla exterior: la «Torre de Madame». (Después de convertirse en palomar a principios del siglo XIX, la torre se hundió y no ha sobrevivido hasta la actualidad.)¹¹ De modo que el edificio principal quedaba como dominio de la madre de Montaigne, que siguió allí durante gran parte del matrimonio de su hijo, hasta 1587 más o menos. Parece que las torres fueron adaptadas como retiro en parte para que la joven pareja pudiera apartarse el uno del otro y de ella. En sus escritos, Montaigne guarda silencio sobre la presencia de su madre en sus vidas; cuando menciona que jugaba a cartas con su familia por las noches, no da ninguna indicación de que la abuelita jugara también.

Esa imagen de una familia dispersa por la propiedad es bastante triste. Pero también tuvo que haber días en que el ánimo era más alegre, y en cualquier caso, ningún lugar de la finca debió de ser solitario o vacío. Siempre había gente por allí: criados, empleados, invitados y sus séquitos, a veces niños. El propio Montaigne no se recluía amargado en su torre, como un conde de Gormenghast cualquiera: le gustaba mucho salir a pasear. «Mis pensamientos quedan dormidos si dejo que se sienten. Mi mente no se mueve a menos que se muevan mis piernas.»¹² Y la separación en la vida de hombres y mujeres era algo normal. Marido y mujer dominaban reinos distintos; las propiedades nuevas o modernizadas a menudo se diseñaban según ese patrón. En 1452, Leon Battista Alberti recomendaba en su *De re aedificatoria* (Sobre la construcción): «El marido y la mujer deben tener dormitorios separados, no sólo para asegurar que el marido no se vea molestado por su esposa, cuando ella esté a punto de dar a luz o enferma, sino también para permitirles, aun en verano, una noche de sueño ininterrumpida».¹³ La única diferencia en la finca de Montaigne era que una galería exterior separaba sus «habitaciones», y que su torre era también su lugar de trabajo.

¿Era un buen matrimonio, según las normas de la época? Algunos comentaristas lo han considerado desastroso, otros en cambio típico de su tiempo, e incluso bueno. En conjunto no parece que tuvieran una relación

espantosa, sino sólo vagamente insatisfactoria. Quizá lo que mejor la resume, como sugirió el biógrafo de Montaigne, Donald Frame, sea una observación en los *Ensayos*: «Quien quiera que suponga, al verme mirar a veces con frialdad y a veces con amor a mi esposa, que cualquiera de las dos miradas es fingida, es un tonto». ¹⁴

Había afecto genuino en la decisión de Montaigne de dedicar una de sus primeras publicaciones a Françoise: la traducción de La Boétie de la carta escrita por Plutarco a su propia esposa tras la muerte de su hijita. Las dedicatorias a la propia esposa no estaban de moda; se podían ver incluso como algo pintoresco y rústico. Montaigne observa, desafiante: «Que hablen... tú y yo, esposa mía, viviremos a la manera francesa antigua». Su dedicatoria tiene un tono cálido, e incluso dice: «No tengo, me parece, a nadie más íntimo que tú», cosa que la pone a un nivel cercano a La Boétie. ¹⁵

El posible afecto que sintió por Françoise debió de nacer después del matrimonio, y no antes. De hecho se casó como un prisionero que se deja poner las esposas sin reservas. «Por propia elección, yo habría evitado casarme hasta con la Sabiduría en persona, si ella me hubiese buscado. Pero digamos lo que queramos, la costumbre y la práctica de la vida corriente nos arrastra.» En realidad, no le importaba que arreglasen aquel asunto por él: a menudo tenía la sensación de que otra gente tenía más sentido común que él mismo, de todos modos. Pero aun así necesitó persuasión, ya que se encontraba de un humor «mal dispuesto y contradictorio». De haber sido libre para elegir, no habría sido de los que se casan. «Los hombres con humores rebeldes como el mío, que odian todo tipo de vínculos u obligaciones, no son adecuados para ello.» Más tarde intentó sacar partido de la situación e incluso permanecer fiel... con más éxito del que esperaba, según confesaba él mismo. Se acomodó de alguna manera, como descubrió que ocurría a menudo con las situaciones que uno preferiría haber evitado. «Porque no sólo las cosas inconvenientes, sino cualquiera, por fea, atroz y repulsiva que sea, puede volverse aceptable a través de alguna condición o circunstancia.» ¹⁶

Afortunadamente, la propia Françoise no era fea ni repulsiva, en absoluto. Parece ser que Montaigne la encontraba bastante atractiva, o eso afirmaba su amigo Florimond de Raemond en una nota marginal a un ejemplar de los *Ensayos*. El problema se encontraba más bien en el «principio» de verse obligado a practicar el sexo regularmente con alguien,

porque a Montaigne nunca le había gustado estar enjaulado. Cumplía con sus deberes conyugales de mala gana, «con una sola nalga», como habría dicho él mismo, haciendo sólo lo necesario para engendrar hijos. Esto viene también de la nota marginal de Florimond de Raemon, que dice así:

He oído decir a menudo al autor que aunque él, lleno de amor, ardor y juventud, se había casado con su mujer, que era muy hermosa y adorable, el hecho es que nunca había jugado con ella excepto con el respeto que quiere el honor del lecho matrimonial, sin haber visto nada más que las manos de ella y su rostro descubierto, ni siquiera su pecho, aunque entre otras mujeres él era extremadamente juguetón y libertino.¹⁷

Todo esto suena terrible para un lector moderno, pero era bastante convencional. Que un marido se comportase como un amante apasionado con su mujer se creía que era moralmente erróneo, porque podía convertirla a ella en una ninfómana. Lo adecuado para el matrimonio era un acto sexual mínimo y sin alegría alguna. En un ensayo que trata casi enteramente del sexo, Montaigne cita la sabiduría de Aristóteles: «Un hombre... debería tocar a su mujer con prudencia y sobriedad, porque si la acaricia de una manera demasiado lasciva, el placer podría transportarla fuera de los límites de la razón».

Los físicos advertían también de que el placer excesivo podía hacer que el esperma se cuajase dentro del cuerpo de la mujer, haciéndola incapaz de concebir.¹⁸ Era mejor que el marido ofreciese el éxtasis en otros lugares, donde no importase el daño que podía causar. «Los reyes de Persia», relata Montaigne, «solían invitar a sus esposas a unirse a ellos en las fiestas, pero cuando el vino empezaba a calentarles de verdad y tenían que dar rienda suelta completamente a la sensualidad, las enviaban de vuelta a sus aposentos privados». Entonces se traían a un grupo de mujeres más adecuadas.

La Iglesia estaba con Aristóteles, los doctores y los reyes de Persia en esto. Los manuales de confesores de la época muestran que un marido que se dedicaba a prácticas pecaminosas con su mujer merecía una penitencia mucho mayor que si había hecho esas mismas cosas con otra persona. Corrompiendo los sentidos de su mujer se arriesgaba a arruinar su alma inmortal... una traición de su responsabilidad hacia ella. Si una mujer casada «tenía» que adoptar costumbres licenciosas, era mejor que las

aprendiese con alguien que no tenía tal deber. Como observaba Montaigne, la mayoría de las mujeres preferían esa opción, de todos modos.¹⁹

Montaigne se muestra divertido e irónico al hablar de las mujeres, pero también convencional. A diferencia de algunos contemporáneos, sin embargo, no parece que considerase a las esposas como simples vacas de cría. Su matrimonio ideal era una unión auténtica de mentes y de cuerpos; sería en realidad más completo que una amistad ideal. La dificultad estribaba en que, a diferencia de la amistad, el matrimonio no se elegía libremente, de modo que permanecía en el reino de la coacción y la obligación. También era difícil encontrar una mujer capaz de una relación exaltada, porque la mayoría de ellas carecían de capacidad intelectual y de una cualidad que él llamaba «firmeza».²⁰

La opinión de Montaigne sobre la flaccidez mental de las mujeres puede resultar muy descorazonadora y dejarnos también un poco desmadejados. George Sand confesaba que se sentía «herida en el corazón» por ese motivo, más aún dado que consideraba a Montaigne una inspiración en otros aspectos. Sin embargo, hay que recordar cómo eran la mayoría de las mujeres en el siglo XVI. Carecían de toda educación, deplorablemente, a menudo eran analfabetas y tenían poca experiencia del mundo. Unas pocas familias nobles contrataban tutores privados para sus hijas, pero la mayoría les enseñaban habilidades sin interés alguno: italiano, música y un poco de aritmética para el manejo de la casa. La educación clásica, la única que se consideraba que valía la pena, se hallaba casi siempre ausente. Las pocas mujeres realmente instruidas del siglo XVI eran excepciones raras e infrecuentes, como Margarita de Navarra, autora de la colección de historias conocida como el *Heptamerón*, o la poeta Louise Labé que (suponiendo que existiera de verdad, y que no fuera un seudónimo adoptado por un grupo de hombres poetas, como sugiere una hipótesis reciente) apremiaba a las demás mujeres a «levantar la mente un poco por encima de sus ruecas y husos».²¹

Francia tuvo un movimiento feminista en el siglo XVI. Formaba uno de los bandos de la *querelle des femmes*, una lucha a la moda entre hombres intelectuales que formulaban argumentos a favor y en contra de las mujeres: ¿eran algo bueno, en general? Los que estaban a favor parecían tener más éxito que los que estaban en contra, pero ese debate tan paternalista suponía poca diferencia en la vida de las mujeres.

A veces se desprecia a Montaigne como anti-feminista, pero si hubiese tomado parte en esa *querelle*, probablemente habría estado a favor de las mujeres. Escribió: «Las mujeres no están equivocadas en absoluto cuando rechazan las normas de la vida que se han introducido en el mundo, ya que han sido los hombres quienes las han creado sin ellas». Y creía que, por naturaleza, «varones y mujeres están creados con el mismo molde». Era muy consciente del doble patrón usado para juzgar la conducta sexual masculina y femenina. A pesar de Aristóteles, Montaigne sospechaba que las mujeres tienen las mismas pasiones y necesidades que los hombres, aunque se las condena mucho más cuando ceden a ellas. Su costumbre habitual de cambiar de perspectiva también hacía patente para él que su visión de las mujeres debía de ser tan parcial y poco fiable como las opiniones de las mujeres sobre los hombres. Lo que sentía al respecto queda resumido en esta observación: «Somos en casi todas las cosas jueces injustos de sus actos, igual que ellas lo son de los nuestros».²²

Dada tal injusticia, no es sorprendente que decidiera que su mejor política en el hogar era ausentarse del reino femenino tanto como fuera posible. Les dejaba disfrutar de su domesticidad propia, mientras él disfrutaba la suya. En un ensayo sobre la soledad afirmaba:

Deberíamos tener mujer, hijos, bienes, y por encima de todo salud, si podemos; pero no debemos ligarnos a esas cosas con tanta fuerza que nuestra felicidad dependa de ellas. Debemos reservar una trastienda para nosotros, enteramente libre, en la cual establecer nuestra auténtica libertad y nuestro principal retiro y soledad. En ella nuestra conversación habitual debe ser con nosotros mismos, y tan privada que no pueda encontrar lugar alguno ninguna asociación o comunicación exterior. En ella debemos hablar y reír como si no tuviéramos esposa, ni hijos, ni posesiones, ni séquito ni criados, de modo que, cuando llegue el momento de perderlos, no sea nada nuevo para nosotros pasar sin ellos.²³

La frase sobre la «trastienda» (la *arrière boutique*) aparece una y otra vez en los libros sobre Montaigne, pero raramente se pone dentro de su contexto. Él no habla de retirarse de una manera egoísta e introvertida de la vida familiar tanto como de la necesidad de protegerse uno mismo del dolor que vendría si perdieras esa familia. Montaigne buscaba el desapego y el retiro para no quedar demasiado herido, pero al hacerlo, también descubría

que retirarse así le ayudaba a establecer su «libertad real», el espacio que necesitaba para pensar y mirar hacia el interior.

Ciertamente, tenía motivos para trabajar un desapego estoico. Habiendo perdido a su amigo, a su padre y a su hermano en breve tiempo, Montaigne perdería a continuación a casi todas sus hijas. Anotó la triste secuencia de nacimientos y muertes en su diario, el *Ephemeris* de Beuther.^{[24](#)}

28 de junio de 1570: Thoinette. Montaigne escribió: «La primera hija de mi matrimonio», pero más tarde añadió: «y muerta dos meses después».

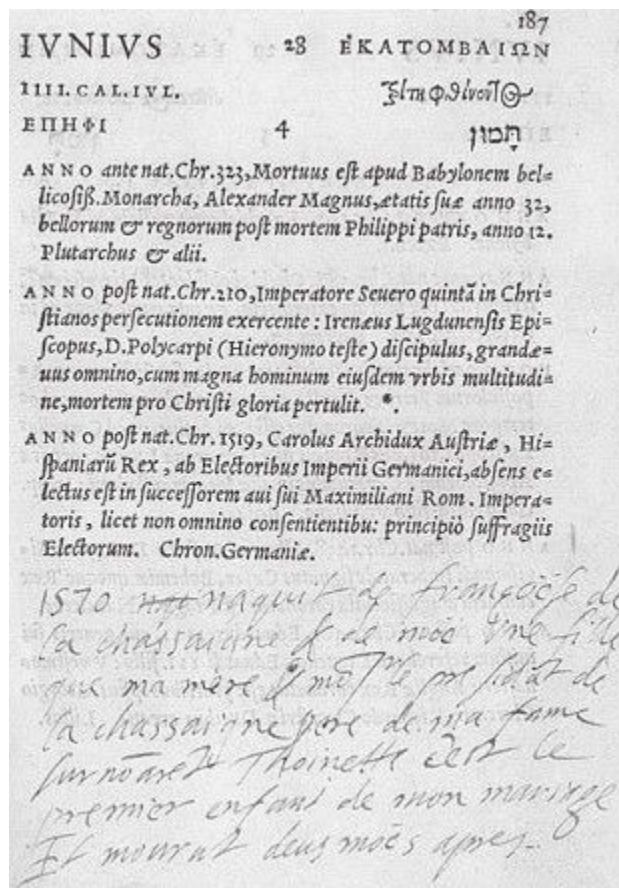
9 de septiembre de 1571: Nació Léonor, la única superviviente.

5 de julio de 1573: Una hija sin nombre. «Vivió sólo siete semanas.»

27 de diciembre de 1574: Hija sin nombre. «Murió unos tres meses después, y fue bautizada a toda prisa por necesidad.»

16 de mayo de 1577: Hija sin nombre, muerta al cabo de un mes.

21 de febrero de 1583: «Tuvimos otra hija a la que pusimos Marie, bautizada por el sieur de Jaurillac consejero del *parlement*, su tío, y mi hija Léonor. Murió pocos días después».



Anotación que recoge la muerte de la hija de Montaigne, Thoinette, de M. Beuther, *Ephemeris historica*, París, Fezandat, 1551. Copia de Montaigne, página del 28 de junio. Bibliothèque Municipale de Bordeaux.

Montaigne decía que había perdido a la mayoría de las hijas «sin pena, o al menos sin aflicción», porque eran muy pequeñas. La gente generalmente intentaba no encariñarse demasiado con los niños mientras estaban en la primera infancia, porque la probabilidad de que muriesen era grande, pero parece que a Montaigne se le daba excepcionalmente bien mostrarse distante. Era una aflicción que no sentía hondamente, admitió. Incluso escribió a mediados de la década de 1570, que había perdido «dos o tres» hijas, como si no estuviera seguro del número, aunque esto puede deberse simplemente a su costumbre de hablar con vaguedad al referirse a cifras. Es como la forma que tenía de fechar su accidente de equitación, que según dijo, ocurrió «durante nuestra tercera guerra civil, o quizá la segunda (no recuerdo muy bien cuál)». En su dedicatoria a su mujer de la traducción

de Plutarco establece los detalles de una manera mucho más errónea aún, diciendo que su primera hija murió «cuando tenía dos años de vida», aunque murió a los dos meses.²⁵ Probablemente fue un lapsus de la pluma, más que mental. ¿O sí lo fue? Uno tiene la sensación de que con Montaigne cualquier cosa es posible.

Hubo otros desastres en su vida que él sabía que no le habían conmovido tanto como debían:

Veo también otras ocasiones habituales para la aflicción que yo apenas sentiría, si me hubiesen ocurrido a mí, y he desdeñado algunas, cuando han venido a mí, a las cuales el mundo ha dado un aspecto tan atroz que no me habría atrevido a alardear de mi indiferencia hacia ellas ante la mayoría de las personas sin sonrojarme.²⁶

Nos preguntamos si contemplaba acaso la posible muerte de su esposa aquí, o quizá de su madre. Si era así, no tuvo esa suerte en ninguno de los dos casos. O quizá estuviera recordando la muerte de su padre, o preguntándose qué sentiría si su castillo era saqueado en la guerra, o quemaban sus tierras. Al parecer encontró que casi cualquier cosa era soportable, aparte de la muerte de La Boétie: eso fue lo único que le dejó desequilibrado y le hizo poco dispuesto a sentir semejante apego de nuevo.

En realidad, su desapego probablemente fue mucho menos extremo de lo que pretendía. Las notas escritas que dejó sobre la muerte de sus hijas eran sencillas, pero conmovedoras. Y podía mostrar de manera elocuente el dolor paternal en los *Ensayos*... aunque no el suyo. Su ensayo sobre la tristeza, escrito a mediados de la década de 1570, cuando ya había perdido a varias hijas, se basa en historias de dolor paterno en la literatura. También escribió con mucho sentimiento sobre la antigua historia de Niobe, que, después de perder a siete hijos y luego a siete hijas, lloró tanto que se convirtió en una cascada de piedra «para representar ese estupor sombrío, mudo y sordo que nos entumece cuando nos abruma algún accidente que sobrepasa nuestra capacidad de resistencia». Ya fuera la pérdida de sus hijas o no lo que dio a Montaigne esa sensación, seguramente sabía lo que se sentía.²⁷

Montaigne no tuvo éxito en la responsabilidad principal de un noble, que era tener un heredero varón que asegurase la sucesión. Pero sí que tuvo una hija sana, Léonor, y se encariñó mucho con ella a medida que iba

creciendo y pasaba la primera infancia.²⁸ Nacida en 1571, seguramente fue concebida no mucho después de su retiro ceremonial en 1570. Eso la convirtió en la hija de su crisis de mediana edad y de su renacimiento espiritual; quizá eso le confirió ese brote añadido de fuerza vital. Fue la única que le sobrevivió, vivió hasta 1616, se casó dos veces y tuvo a su vez dos hijas.

Mientras iba creciendo, su padre la entregó casi por completo al dominio femenino, como era su obligación. «El gobierno de las mujeres tiene una forma de proceder muy misteriosa. Debemos dejárselo a ellas», decía, en un tono que sugería que se alejaba de puntillas de un lugar donde no era bienvenido. En realidad, cuando oyó una vez comentar algo que pensó que era malo para Léonor, no intervino porque sabía que le expulsarían y sería el hazmerreír. Ella estaba leyendo un libro en voz alta a su institutriz. En el texto apareció la palabra *fouteau*, que significa «haya», pero que recuerda a *foutre*, que significa «follar». La inocente niña no se dio cuenta de nada, pero su institutriz, aturullada, la hizo callar. Montaigne creía que eso era un error: «La compañía de veinte lacayos no podía haber impreso en su imaginación en seis meses la comprensión y el uso y todas las consecuencias de esas malditas sílabas tal y como hizo aquella buena anciana al regañarla y prohibírsela». Pero se calló.

Describía a Léonor diciendo que parecía más joven de lo que era, aun cuando ya estaba en edad de casarse. Era «de una constitución retrasada, ligera y suave». Pensaba que eso era culpa de su mujer, porque había secuestrado demasiado a la niña. Pero Montaigne también accedió a darle a Léonor una crianza fácil y placentera como la suya propia: explicaba que ambos habían decidido que sólo se la castigaría con palabras severas, y aun así «las más suaves».²⁹

A pesar de su afirmación de que tenía poco que ver con la vida del cuarto de los niños, otros fragmentos en los *Ensayos* nos ofrecen una encantadora imagen de Montaigne *en famille*. Dice que jugaban juntos, incluso a juegos de azar, apostando pequeñas cantidades: «Yo doy las cartas y llevo la cuenta para los *dobles*, igual que para los *dobles doblones*.»^{*} Y se divertían con juegos de palabras. «Acabamos de estar en casa jugando a un juego para ver quién encontraba el mayor número de cosas que se reúnen en sus dos extremos», como el término «sire» como título para el rey y como forma de dirigirse a los tenderos más humildes, o «dames» para las mujeres de la más alta calidad y de la más baja.³⁰ Éste no es un Montaigne frío y

distante, que desprecia a las mujeres e ignora a los niños, sino un padre de familia que hace lo posible por jugar a patriarca jovial en un hogar lleno de mujeres que le contemplaban la mayor parte del tiempo con bastante exasperación.

RESPONSABILIDADES PRÁCTICAS

Montaigne se merecía algo de eso: admitía que era inútil en casa. Prefería dejar el gobierno a su mujer, que, como su madre, tenía mucha habilidad para esos asuntos. Le gustaba la disposición que tenía Françoise a hacerse cargo de tales responsabilidades cuando él estaba fuera en sus viajes o por el trabajo. Probablemente habría sido muy feliz dejándole hacer lo mismo cuando estaba en casa, también. No poder hacerlo era uno de los principales motivos de que estuviese tan contento de irse siempre. «Es muy lamentable estar en un lugar donde todo lo que ves te implica y te concierne», dijo.

Cuidar de su propiedad debía de tener un aspecto oneroso. «Siempre hay algo que va mal», se quejaba. El negocio principal del que se debía ocupar era la producción de vino, del cual su propiedad podía producir decenas de miles de litros en un buen año. No todos los años eran buenos. El mal tiempo arruinó las cosechas de 1572, 1573 y 1574, los años en los cuales Montaigne escribió sus primeros ensayos. Hubo otra mala racha en 1586, cuando los soldados vagaban por el campo cercano causando alboroto. Montaigne consiguió recuperarse de las pérdidas usando su influencia en el *parlement* de Burdeos para vender lo poco que le quedaba de su vino, cosa que muestra que podía capear las dificultades, cuando era necesario. Sin embargo, podemos juzgar su enfoque general del negocio viendo que reconocía no saber, hasta un momento bastante avanzado de su vida, qué significaba «fermentar el vino».^{[31](#)}

Montaigne cumplió con sus obligaciones, pero confesó que no lo disfrutaba, y por tanto hizo sólo lo mínimo imprescindible. Por eso no hizo intento alguno de expandir o mejorar su propiedad. Pierre había emprendido tales proyectos por el placer y el desafío del trabajo, pero Pierre era Pierre. Era ese tipo de hombre que hoy en día se mantendría siempre ocupado con trabajos de bricolaje, y probablemente dejaría la mitad sin terminar. Si ese tipo de personas les resultan familiares, también pasará lo mismo con el tipo

de Montaigne, cuyos dos lemas podrían ser: «Todo por una vida tranquila», y «Si no está roto, no lo arregles».

Cuando tenía que hacer algo con urgencia, podía ponerse a ello con energía. «Aguanto bien el trabajo, pero lo aguanto bien si lo emprendo por voluntad propia, y mientras mi deseo me dirige hacia él.» Odiaba cansarse haciendo cosas que le aburrían. En dieciocho años llevando la propiedad, aseguraba, no consiguió nunca estudiar una escritura o examinar un contrato adecuadamente.³² Era un amasijo de incapacidades y dudas:

No sé calcular, ni con fichas ni con la pluma; la mayor parte de las monedas no las conozco, ni tampoco conozco la diferencia entre un grano y otro, ya sea en la tierra o en el granero, a menos que sea demasiado obvio, y apenas puedo distinguir la diferencia entre una col y una lechuga en mi huerto. No conozco los nombres de los principales utensilios de la casa ni los principios más someros de la agricultura, que cualquier niño conoce. Aún sé menos de las artes mecánicas, del comercio y de las mercancías, de la diversidad y la naturaleza de frutos, vinos y carnes, o cómo enseñar a un pájaro o amaestrar a un caballo o un perro. Y para que mi vergüenza sea completa, no hace ni un mes ignoraba totalmente que la levadura se usa para hacer pan.³³

Montaigne pasa por su catecismo negativo de flaquezas³⁴ de la misma manera que más tarde pasaría por la lista de cosas ausentes de la vida de los «caníbales» del Brasil: criados, magistrados, contratos, propiedad privada, pero, de la misma manera, también la mentira, la pobreza, la traición, la envidia y la codicia. Podía ser una bendición carecer de todas esas cosas.

No es que Montaigne no quisiera aprender. En principio, aprobaba los conocimientos prácticos, y admiraba todo lo que era concreto y específico. Pero no podía evitar carecer de interés, y cualquier sentimiento de compulsión no hacía más que volverle más resistente aún. Parte de esto se debía a los dulces laúdes de su niñez: «Como no tuve instructor ni maestro que me obligase hasta el día de hoy, he llegado hasta donde he querido, a mi propio paso. Eso me ha hecho blando e inútil para servir a otros, y nada bueno para nadie salvo para mí mismo». Este fragmento revela algunas de sus auténticas motivaciones: lo que quería era vivir su propia vida. Al ser tan poco práctico, era libre. «Extremadamente ocioso, extremadamente independiente, tanto por naturaleza como por arte», así era como resumía su carácter. Estaba gobernado por la «libertad y la pereza».³⁵

Sabía que debía pagar un precio, aparte del de ser recriminado por su mujer. La gente a menudo se aprovechaba de su ignorancia. Sin embargo, a él le parecía mejor perder algo de dinero ocasionalmente que desperdiciar tiempo controlado cada céntimo y observando los movimientos más pequeños de sus criados. Y además, a otras personas las estafaban también, por mucho que intentasen evitarlo. Su ejemplo favorito de estupidez era un vecino, el poderoso Germain-Gaston de Foix, marqués de Trans, que se convirtió en un avaro y un tirano doméstico en la vejez.³⁶ Su familia y sus criados le dejaban despotricar y aceptaban que escatimase sus raciones de comida, mientras se servían constantemente a sus espaldas. «Todo el mundo se da la gran vida en todos los rincones de su casa, jugando, gastando e intercambiando historias sobre su vana ira y previsión.» Pero aun así, añadía Montaigne, pensándolo mejor, no importaba tampoco, porque el viejo estaba convencido de que tenía el control absoluto de la casa y por tanto era feliz.

«Nada me cuesta caro excepto los cuidados y preocupaciones», escribía Montaigne. «Sólo quiero hacerme cada vez más indiferente y relajado». Podemos imaginarnos que a Pascal le subía la presión sanguínea al leer esas frases. Lo que Montaigne aseguraba que deseaba para su vejez era un yerno que asumiese todas sus responsabilidades. En realidad, si hubiese sido tolerado y tratado con condescendencia por un extraño, su amor a la independencia probablemente se habría rebelado como protesta. Tras su observación sobre el yerno, sigue un chaparrón de afirmaciones en sentido contrario:

Evito sujetarme a mí mismo a ningún tipo de obligación.

Intento no necesitar expresamente a nadie... Es muy lamentable y arriesgado depender de otros.

He concebido un odio mortal a verme obligado a otro o por otro que no sea yo mismo.³⁷

No pensaba en el gobierno de la casa cuando escribió esto: el tema es su compromiso posterior en la vida con el nuevo rey de Francia, Enrique IV,

que parecía que quería a Montaigne siempre a su entera disposición. Montaigne se resistiría a ello con una decisión rayana en la insolencia, que era en gran medida su misma actitud ante unas exigencias mucho más caseras. La pereza era sólo la mitad de su descripción: la libertad era la otra mitad. Incluso fantaseó con volverse como Hipias de Elis, un filósofo sofista griego del siglo v a.C. que llegó a ser autosuficiente al aprender a cocinar, afeitarse, hacerse sus propias ropas y zapatos... todo lo que necesitaba.³⁸ Era una buena idea. Pero ¿un Montaigne autosuficiente, que se remendase el jubón con hilo y aguja, cavase en el huerto, hornease el pan, curtiese el cuero para sus botas? Hasta el propio Montaigne debió de encontrar tal cosa difícil de imaginar.

Como de costumbre, dejó que todo el asunto acabase en contradicción y espíritu de compromiso. Si sus protestas de incompetencia no conseguían salvarle de una responsabilidad en particular, se ponía a trabajar muy en serio y hacía el trabajo de todos modos, y probablemente, mucho más a conciencia de lo que estaba dispuesto a admitir.

Nietzsche hablaba de determinada «gente de espíritu libre» que queda totalmente satisfecha «con una posición menor o con una fortuna que les alcanza justo para vivir, porque se las arreglan de tal modo que un gran cambio en las condiciones económicas o una revolución en el orden político no comporte un vuelco en su vida».³⁹ Añade que tales personas tienden a tener relaciones «precavidas y de corto aliento» con las personas que tienen a su alrededor. Se parecía tanto a la organización doméstica de Montaigne que casi nos preguntamos si Nietzsche no estaría pensando en él, especialmente cuando añade que tal persona «debe confiar en que el genio de la justicia diga algo en favor de su discípulo y protegido, si las voces acusadoras afirman que anda corto de amor».

En el caso de Montaigne, su propia voz fue la primera en pronunciar tan espantosa acusación. Otros lo han tomado como ejemplo para repetirla desde entonces, con un tono muy duro, y sin el sentido de la ironía ni de Montaigne ni de Nietzsche. Pero nada en la forma de escribir de Montaigne, o de su carácter, fue nunca tan sencillo. Por mucho que nos intente persuadir de que es un hombre frío y distante, otras imágenes aparecen ante nuestra imaginación: Montaigne que se pone de pie de un salto en el *parlement* para sumergirse en un debate candente, Montaigne enfrascado en una apasionada conversación con La Boétie, hasta Montaigne jugándose unas monedas con su mujer y su hija junto a la chimenea. Algunas de sus

respuestas a la pregunta de cómo vivir realmente son muy frías: preocúpate de tus asuntos, conserva tu sentido del yo, aléjate de los problemas y ten una trastienda. Pero hay otra que es casi exactamente lo contrario. Es...

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Sé sociable, convive con los demás

UNA SABIDURÍA ALEGRE Y SOCIABLE

«Hay naturalezas privadas, retraídas e introvertidas», escribe Montaigne. Pero él no es así.

Mi modelo esencial es adecuado a la comunicación y la revelación. Soy abierto, a plena vista, nacido para la compañía y la amistad.¹

Le encanta mezclarse con los demás. La conversación es algo que disfruta más que cualquier otro placer. Depende tanto de ella que preferiría perder la vista que el oído o la capacidad de hablar, porque hablar es mejor que los libros. No existe necesidad alguna de ser de naturaleza seria: lo que más le gusta es «la charla vivaz y brusca que el buen humor y la familiaridad introduce entre los amigos, llena de bromas y burlas que se dirigen unos a otros con gracia y entusiasmo». Cualquier conversación es buena, mientras se mantenga con espíritu amable y amistoso. La gentileza social de este tipo debería estimularse en los niños desde temprana edad, para sacarles de su mundo privado. «Se obtiene una maravillosa claridad para el juicio humano llegando a conocer a los hombres. Todos estamos acurrucados y concentrados en nosotros mismos, y nuestra visión se ve reducida a la punta de nuestra nariz.»²

A Montaigne le encantaba el debate abierto. «Ninguna propuesta me asombra, ninguna creencia me ofende, por mucho contraste que ofrezca con las mías propias.» Le gustaba que le contradijesen, ya que así se posibilitaban unas conversaciones más interesantes y eso le ayudaba a pensar... algo que prefería hacer mediante la interacción, en lugar de mirar al fuego como Descartes. Su amigo Florimond de Raemond describía su conversación como «la más dulce y llena de gracias». Sin embargo, cuando

Montaigne no se sentía tan dulce, o cuando se dejaba llevar por el tema de una discusión, podía ser también muy escandaloso. Su pasión le llevaba a decir cosas indiscretas, y estimulaba a los demás a hacer lo mismo. La libertad de expresión era ley en su casa. En la propiedad de Montaigne, decía, nunca hubo nadie «esperando a la gente y escoltándolos aquí y allá, y otras engorrosas prescripciones de nuestro código de buenos modales (¡ah, qué servil y fastidiosa práctica!)». Todo el mundo se comportaba como quería, y cualquier huésped que añorase la soledad, podía irse y hacer lo que quisiera durante el tiempo que le apeteciera, sin causar ofensa alguna.³

Así como había desterrado la etiqueta formal, Montaigne tampoco quería conversaciones sobre temas triviales. Las actuaciones de solistas afectados también le aburrían. Algunos de sus amigos podían mantener a un grupo seducido durante horas con anécdotas, pero Montaigne prefería un intercambio más natural. En las cenas oficiales fuera de casa, donde la charla era meramente convencional, su atención divagaba; si alguien de repente se dirigía a él, a menudo daba respuestas inadecuadas, «indignas de un niño». Lamentaba este hecho porque la conversación fácil en situaciones triviales era valiosa: abría el camino a unas relaciones más profundas, y a las veladas más agradables en que se podía bromear y reír a placer.⁴

Para Montaigne, la «relajación y afabilidad» no eran unos talentos simplemente útiles, sino que eran esenciales para vivir bien. Intentaba cultivar lo que él llamaba «una sabiduría alegre y sociable»,⁵ una frase que nos trae a la memoria la famosa definición de la filosofía de Nietzsche como la «gaya ciencia», o ciencia alegre. Nietzsche, como los «libertinos», estaba de acuerdo con Montaigne en que lo que importaba era la comprensión humana y sociable, aunque el propio Nietzsche lo encontraba difícil. Sus relaciones a menudo eran traumáticas. Sin embargo, en un fragmento conmovedor de su libro temprano *Humano, demasiado humano*, escribió:

Entre las cosas pequeñas pero infinitamente frecuentes y por ello de mucho efecto, a las que la ciencia tiene que prestar más atención que a las grandes rarezas, hay que incluir la benevolencia [*Wohltwollen*]. Me refiero a esas manifestaciones de una disposición amistosa en el trato, esa mirada sonriente, ese apretón de manos, el buen humor que suele envolver casi todas las acciones humanas. Cada profesor, cada funcionario aporta ese ingrediente a lo que considera su deber. Es la continua

manifestación de la humanidad, sus rayos de luz, por decirlo así, en los cuales todo prospera... La buena naturaleza, la afabilidad y la cordialidad... han prestado una contribución mucho más poderosa a la edificación de la cultura que esas manifestaciones mucho más famosas del mismo impulso que se llaman compasión, caridad y abnegación.⁶

Para Montaigne, la mayor parte del tiempo la buena voluntad amistosa llegaba con toda facilidad. Eso era muy afortunado, porque él tenía mucha necesidad de ambas cosas en casa y en su vida profesional. Tenía que llevarse bien con los colegas de Burdeos; más tarde, su trabajo requería que sedujese a diplomáticos, reyes y temibles señores de la guerra de lugares distantes. A menudo tenía que establecer una relación con oponentes cegados por el fanatismo religioso. En su propiedad también era importante socializar con los vecinos... cosa que no siempre era fácil. Aparecen de vez en cuando en los *Ensayos*, a menudo como protagonistas de historias llenas de colorido: el avaro marqués de Trans, cuya familia, los Foix, eran muy poderosos en la región; un tal Jean de Lusignan, que se agotaba organizando demasiadas fiestas para sus hijos, ya crecidos; François de La Rochefoucauld, que creía que sonarse la nariz en un pañuelo era una práctica repugnante, y que era mucho más educado usar solamente los dedos. A algunos nobles de la zona les dedicó capítulos individuales: Diane de Foix, condesa de Gurson; Marguerite de Gramond y *Mme.* de Estissac, cuyo hijo posteriormente acompañó a Montaigne a Italia.⁷ Por encima de todo, Montaigne se hizo amigo de la mujer que se convirtió en amante de Enrique de Navarra (que más tarde sería Enrique IV): Diane d'Andouins, condesa de Guiche y de Gramont, normalmente conocida como «Corisanda», por el personaje de una de sus novelas de caballería favoritas.

Para estar a la altura de tales amigos, Montaigne tenía que tomar parte en muchos entretenimientos a la moda que privadamente le desagradaban. Cuando tenía invitados, podía soltar un ciervo en sus bosques para ellos, por mucho que rehuiera la caza. Tenía más éxito evitando las justas, que pensaba que eran letales y sin sentido. También intentaba librarse de las diversiones de salón de la época, incluyendo competiciones poéticas, cartas y pasatiempos tipo jeroglífico, quizá porque, tal y como él mismo admitía, no se le daban demasiado bien.⁸

Su hogar era visitado a menudo por intérpretes itinerantes: acróbatas, bailarines, amaestradores de perros y «monstruos» humanos, que intentaban desesperadamente ganarse la vida recorriendo el país. Montaigne los toleraba, pero no le impresionaban las exhibiciones de perros sabios o de aquel hombre que arrojaba granos de mijo a través del ojo de una aguja desde una cierta distancia. Le interesaban mucho más las novedades que tenían algún significado, como el grupo de tupinambá que conoció en Rouen. Y viajaba distancias considerables para investigar informaciones de nacimientos anómalos, como el de aquel niño que nació con un trozo de otro niño sin cabeza pegado al torso. Visitó a un pastor hermafrodita en Médoc, y conoció a un hombre sin brazos que usaba los pies para cargar y disparar una pistola, enhebrar una aguja, coser, escribir, peinarse y jugar a las cartas. Como el hombre que arrojaba granos de mijo, sobrevivía exhibiéndose, pero Montaigne lo encontró mucho más interesante. La gente habla de «monstruos», dijo, pero tales individuos no son contrarios a la naturaleza, sólo a la costumbre.⁹ En lo referente a las auténticas rarezas, no había duda de que Montaigne sabía adónde tenía que ir a parar el premio:

No he visto una monstruosidad y un milagro más evidente en el mundo que yo mismo. Nos acostumbramos a cualquier cosa extraña mediante el uso y el tiempo, pero cuando más me frecuento y más me conozco, más me asombra mi deformidad, y menos me comprendo a mí mismo.¹⁰

De modo que la finca era una encrucijada muy ajetreada, atravesada por ríos de personas que iban en todas direcciones. La atmósfera era más la de un pueblo que la de una casa particular. Incluso cuando Montaigne se iba a su torre a escribir, raramente paseaba solo o en silencio. La gente hablaba y trabajaba a su alrededor; junto a su ventana, había que llevar y traer a los caballos de los establos, las gallinas cacareaban y ladraban los perros. En la estación de la vendimia, en el aire resonaba el ruido de las prensas que entrechocaban. Incluso en el momento álgido de las guerras, Montaigne mantenía su propiedad más abierta al mundo que otros, una decisión muy rara en aquellos tiempos peligrosos.¹¹

De alguna manera, el mundo de Montaigne se convirtió en un universo privado en sí mismo, con valores propios y una atmósfera de libertad. Sin embargo, él nunca lo convirtió en una fortaleza. Insistía en dar la

bienvenida a cualquiera que llegase ante sus puertas, aunque sabía cuáles eran los riesgos y admitía que a veces significaba irse a la cama sin saber si algún soldado itinerante o algún vagabundo le asesinaría mientras dormía.¹² Pero el principio era demasiado importante. Cuando Montaigne escribió: «yo soy abierto, y estoy a plena vista», no aludía solamente al palique social. Quería decir que deseaba permanecer en libre y honrada comunicación con otros seres humanos, incluso aquellos que parecían inclinados a matarle.

FRANQUEZA, COMPASIÓN Y CRUELDAD

Según Giovanni Botero, escritor político italiano que vivió en Francia en la década de 1580, el campo francés de aquella década estaba tan plagado de ladrones y asesinos que en todas las casas debían tener «vigilantes de los viñedos y huertos; verjas, candados, cerrojos y mastines». Al parecer, Botero no había visitado la propiedad de Montaigne: allí, el único defensor era una persona a quien Montaigne describía como «un portero de antiguas costumbres y ceremonia, que no sirve tanto para defender mi puerta como para ofrecerla con más decoro y gracia».¹³

Montaigne vivía así porque estaba decidido a resistirse a la intimidación, y no quería convertirse en su propio carcelero. Pero también creía que, paradójicamente, siendo tan abierto estaba más a salvo. Las casas fuertemente custodiadas de la zona sufrían muchos más ataques que la suya. Citaba a Séneca para explicarlo: «Los lugares cerrados invitan al ladrón. El asaltante pasa junto a lo que está abierto». Los cerrojos hacen que un sitio parezca más valioso, y no hay gloria alguna en robar una casa donde te da la bienvenida un anciano portero. Y además, las normas habituales de la fortificación no tienen aplicación alguna en la vida civil: «Tu criado puede formar parte del grupo al que temes». No se pueden poner barricadas ante las puertas contra una amenaza que ya está dentro; es mucho mejor ganarse al enemigo comportándose con generosidad y honor.¹⁴

Los acontecimientos demostraron que Montaigne tenía razón. Una vez invitó a una tropa de soldados a que entrasen, y se dio cuenta de que tramaban aprovecharse de su hospitalidad tomando el lugar. Pero abandonaron el plan, sin embargo, y el líder le contó a Montaigne por qué: les había «desarmado» ver «el rostro y la franqueza» de su anfitrión.¹⁵

En el mundo exterior, esa misma franqueza de Montaigne también le protegió de la violencia. Una vez, viajando por un bosque en una zona rural peligrosa, fue atacado por quince o veinte hombres enmascarados, seguidos por un montón de arqueros a caballo.¹⁶ Un asalto importante, al parecer planeado de antemano. Se lo llevaron a una parte muy espesa del bosque, desvalijaron sus posesiones, cogieron las cajas de viaje y la del dinero y discutieron cómo repartirse sus caballos y otros bienes entre ellos. Peor aún: tuvieron la idea de conservarlo como rehén para obtener más beneficios aún, pero no acababan de decidir qué rescate pedir. Montaigne les oyó debatir el tema y se dio cuenta de que era probable que establecieran una suma demasiado alta, que significaría su muerte si nadie podía permitirse pagarla. No pudiendo soportarlo más, les llamó para interrumpirles. Ya tenían todo lo que iban a conseguir, declaró. Por muy alto que establecieran el rescate, no importaba: no recibirían nada. Era una forma de hablar muy arriesgada, pero después de esto, los bandidos cambiaron de forma radical. Se apiñaron de nuevo, reiniciaron su discusión y luego el líder se dirigió hacia Montaigne con un aire casi amistoso. Se quitó la máscara (un gesto significativo, ya que los dos hombres ahora podían enfrentarse el uno al otro cara a cara, como seres humanos) y dijo que habían decidido soltarle. Incluso le devolvieron algunas de sus cosas, incluida la caja del dinero. El líder se lo explicó diciendo que, como escribió Montaigne más tarde, «debía mi liberación a mi cara y la libertad y firmeza de mi discurso». Se había salvado por su aspecto natural y honrado, junto con su valor al enfrentarse a la agresión.

Un enfrentamiento de este tipo podía ocurrir en cualquier momento, a cualquier persona, y Montaigne se preguntaba a menudo cuál era la mejor manera de enfocararlo. ¿Es más sensato enfrentarse directamente a tu enemigo y desafiarle, o más bien ganarse su favor mostrando sumisión? ¿Hay que suplicar misericordia al agresor y esperar que su sentido de la humanidad te salve? ¿O es una imprudencia?¹⁷

El problema es que cada respuesta tiene sus peligros. El desafío podría impresionar al otro, pero también podría enfurecerle. La sumisión podría inspirarle compasión, pero es igual de probable que suscitara el desprecio del enemigo, de modo que podría aplastarte sin dudar si siquiera, igual que se aplasta a un insecto. En cuanto a apelar a su sentido de la humanidad, ¿cómo estar seguro de que lo tiene?

Esas cuestiones no son más fáciles de decidir en el violento siglo XVI que en un antiguo campo de batalla mediterráneo o en un callejón de una ciudad moderna, al enfrentarnos a un atracador. Son perennes, y Montaigne no veía ninguna buena respuesta. Sin embargo, nunca se cansaba de explorar el tema. Una y otra vez en los *Ensayos* describe escenas en las que se representa a dos individuos enfrentados, uno derrotado y obligado o bien a suplicar por su vida o a mostrarse desafiante, el otro al que se requiere o bien mostrar misericordia o negarla.

En un incidente de este tipo, descrito en el primer ensayo del libro, el héroe militar albanés del siglo XV Skanderberg estaba a punto de matar a uno de sus propios soldados, lleno de rabia. El hombre pedía misericordia, pero Skanderberg no se conmovía. Desesperado, el soldado cogió su espada y empezó a defenderse... cosa que impresionó tanto a Skanderberg que su ira se evaporó y dejó ir al hombre. Otra historia habla de Eduardo, príncipe de Gales, que atravesaba una ciudad francesa derrotada ordenando que se matara a ciudadanos en masa a diestro y siniestro. Sólo se detuvo cuando vio a tres hombres acorralados que todavía luchaban. Admirado, les perdonó la vida y se le ocurrió añadir después que también se perdonase a todos los demás de la ciudad.

Estas historias indican que el desafío es una política mejor. Pero el mismo ensayo contempla unos incidentes que tuvieron un resultado distinto. Cuando Alejandro Magno atacó la ciudad de Gaza, encontró al líder enemigo Betis «solo, abandonado por sus hombres, con la armadura cortada a trozos, todo cubierto de sangre y heridas, luchando aún». Como Eduardo, Alejandro admiró ese hecho, pero sólo un momento. Betis continuaba desafiándole, mirándole a la cara con insolencia, y Alejandro perdió la paciencia. Hizo que perforaran los tobillos a Betis y lo arrastraran detrás de un carro hasta que murió. El líder derrotado había ido demasiado lejos, y con el oponente equivocado.

Otros relatos muestran con idéntica claridad el peligro de la sumisión. Montaigne recordaba vivamente el caso de Tristan de Moneins, el teniente general linchado en una calle de Burdeos después de presentarse humildemente ante los amotinados del impuesto de la sal en 1548. En cuanto mostramos debilidad y despertamos en el otro una especie de instinto de caza, todo está perdido. Y raramente hay esperanza si te enfrentas a un auténtico cazador. Montaigne se sentía atormentado por la imagen de un ciervo acorralado tras horas de persecución, exhausto y atrapado, que no

tuvo otra opción que entregarse a los cazadores, «pidiendo misericordia mediante sus lágrimas». Tal misericordia nunca será concedida.¹⁸

Por muchos enfrentamientos que Montaigne se representara mentalmente, todos parecían sugerir diversas interpretaciones y distintas respuestas. Por eso le fascinaban. En cada caso la parte derrotada debía tomar una decisión, pero también debía hacerlo el vencedor, porque las cosas podían acabar muy mal para él si juzgaba mal la situación. Si perdonaba a alguien que interpretaba su generosidad como debilidad, quizá acabase muerto a su vez. Si era demasiado duro, atraería la rebelión y la venganza.

La cristiandad parecía ofrecer una respuesta sencilla: el vencedor siempre debe mostrar misericordia, y la víctima debe poner siempre la otra mejilla. Pero no se puede confiar en que el mundo real funcione siempre de esa manera... ni siquiera la mayoría de los cristianos podían confiar en ello, en aquella época de violentas guerras religiosas. Montaigne prestaba poca atención a la teología. Estaba inmerso en las lecturas clásicas, y como de costumbre, parecía olvidar el enfoque cristiano. Para él, en cualquier caso, las verdaderas dificultades eran psicológicas, más que morales. O si eran morales, era en el sentido más amplio de ese término usado en la filosofía clásica, donde no significaba seguir unos preceptos, sino saber cómo tomar decisiones justas e inteligentes en la vida real.

El punto de vista de Montaigne, buscando el equilibrio, era que tanto víctima como verdugo debían seguir el camino que entrañase poner el máximo de confianza en el otro... es decir, como los buenos cristianos, el derrotado debía buscar misericordia y el vencedor debía concedérsela. Pero ambos debían hacerlo con valentía, con un «rostro abierto», libre de servilismo y sometimiento. Una «confianza pura y limpia» debía caracterizar la situación por ambos lados.¹⁹ Montaigne habría encontrado su enfrentamiento ideal en la escena que tuvo lugar en la plaza de Tiananmen de Beijing en 1989, cuando los tanques iban avanzando para disolver una manifestación. Un hombre, que llevaba una absurda bolsa de supermercado normal y corriente, se quedó tranquilo y quieto frente a ellos; como respuesta, el conductor del primer tanque se detuvo. Si el hombre se hubiese acobardado o hubiese intentado escapar o, por el contrario, hubiese empezado a chillar y agitar los puños, habría sido mucho más fácil para el conductor matarle. Por el contrario, la «confianza pura y limpia» del hombre provocó una resolución similar en su oponente.

Esto no funciona para un ciervo, dado que el sentimiento de compasión está bloqueado por la relación de caza. Quizá tampoco funcionaría entre una bruja y un torturador, en cuyo caso se interpondrían el fanatismo y el sometimiento a un papel determinado. La guerra también altera la psicología normal, igual que la histeria de masas. Aunque la escena de la plaza de Tiananmen era violenta, ocurrió cuando teóricamente estaban en tiempos de paz, mientras que la batalla crea un estado mental alterado. En el mundo clásico, y hasta cierto punto en tiempos de Montaigne, se consideraba correcto que un soldado en combate fuese incapaz de contenerse. Debía encontrarse en estado de *furor*, un frenesí cercano al éxtasis y carente de miedo en el cual no se podía esperar ni moderación ni compasión.

Montaigne encontraba terrorífico ese *furor*, como la mayoría de los estados extremos. Le desagradaba mucho que Julio César, según se cuenta,²⁰ azuzara salvajemente a sus soldados antes de una batalla con arengas como ésta:

*When weapons flash, no pious sentiments,
Though you confront your fathers, you must feel;
No, slash their venerable faces with the steel.**

De todos los guerreros famosos, Montaigne admiraba sobre todo al general tebano Epaminondas, que era conocido por su capacidad de mantener a raya el *furor*: una vez, en medio de la batalla y «terrible con la sangre y el acero», Epaminondas se encontró cara a cara con un conocido en cuya casa se había alojado. Se apartó a un lado y no lo mató. Esto podría parecer un hecho sin interés, pero en teoría, un soldado no debería ser capaz de más contención que un tiburón desesperado por alimentarse. Epaminondas demostró que estaba «al mando de la guerra misma», como decía Montaigne; hizo que la batalla «experimentase el freno de la benevolencia» en el punto culminante del éxtasis.²¹

Montaigne sospechaba que la tradición del *furor* a menudo se usaba simplemente como excusa. «Quitemos a las naturalezas malvadas, sangrientas y traicioneras este pretexto racional.»²² La brutalidad ya era bastante mala en sí misma: la brutalidad con excusa de un estado mental elevado era peor aún. Por encima de todo, deploraba el celo sagrado de los

fanáticos religiosos, que creían que Dios exigía tan extrema e irracional violencia como prueba de devoción.

La crueldad daba náuseas a Montaigne: no podía soportarla. La odiaba «cruelmente», aseguraba, poniendo énfasis en la paradoja. Su revulsión era instintiva, y formaba parte de él tanto como la franqueza que llevaba escrita en todo su rostro. Por eso no podía soportar la caza. Incluso ver cómo le retorcían el cuello a un pollo o cómo los perros atrapaban a una liebre le horrorizaba. La misma tendencia del salto de perspectiva que le permitía adoptar el punto de vista del gato le hacía imposible ver a una liebre desgarrada sin sentir el dolor en sus propias entrañas.²³

Si no podía ver sufrir a una liebre, mucho menos estómago tenía para las torturas humanas y las muertes que eran comunes en su época. «Incluso las ejecuciones legales, por muy razonables que puedan ser, no puedo presenciarlas con la mirada firme.» En su propia carrera se esperaba que él ordenase ese tipo de castigos, pero se negaba a hacerlo. «Soy tan blando a la hora de causar dolor que no puedo hacerlo ni siquiera en servicio de la razón. Y cuando en ocasiones se me ha convocado para que sentenciase a criminales, he tendido a faltar a la justicia.»²⁴

No era el único escritor de su época en oponerse a la caza o a la tortura. Lo inusual en Montaigne es el motivo para hacerlo: su relación visceral con los demás. Cuando hablaba con los indios brasileños en Rouen, le sorprendió mucho que hablaran de los hombres diciendo que eran mitades unos de otros, y que se quedaran pasmados al ver a los ricos franceses atiborrándose mientras sus «otras mitades» se morían de hambre ante su puerta. Para Montaigne, todos los seres humanos comparten un elemento de su ser, y lo mismo ocurre con todos los demás seres vivos. «Es la misma naturaleza que sigue su curso.» Aunque los animales fueran menos parecidos a nosotros de lo que son, seguiríamos debiéndoles un sentimiento de compañerismo, sencillamente porque están vivos.²⁵

Existe un cierto respeto y un deber general de humanidad que nos une no sólo a los animales, que tienen vida y sentimientos, sino también a árboles y plantas. Les debemos justicia a los hombres, y compasión y amabilidad a otras criaturas capaces de recibirlas. Existe una relación entre ellos y nosotros, y una obligación mutua.

Esta obligación se aplica en los encuentros triviales, así como en aquéllos a vida o muerte. Les debemos a los demás seres los incontables y pequeños actos de amabilidad y empatía que Nietzsche describiría como «benevolencia». Después de citar este fragmento, Montaigne añadió esta observación sobre su perro:

No temo admitir que mi naturaleza es tan tierna e infantil que no puedo negarle a mi perro el juego que me ofrece o que me pide fuera del momento adecuado.²⁶

Malcría a su perro porque imaginariamente comparte el punto de vista del animal; «siente» lo desesperado que está el perro por desterrar el aburrimiento y conseguir la atención de su amigo humano. Pascal se burlaba de Montaigne por esto, diciendo que Montaigne montaba a su caballo como aquel que no cree que tenga derecho a hacerlo, y que se pregunta «si el animal, por el contrario, no sería quien realmente tendría que usarle a él».²⁷ Esto es absolutamente cierto, y por mucho que molestase a Pascal, habría complacido a Nietzsche, cuya crisis mental final, según se dice (aunque el testimonio no es fiable), empezó al echar los brazos en torno al cuello de un caballo, en las calles de Turín, y romper a llorar.

Entre los lectores menos emotivos, uno de los más afectados por las observaciones de Montaigne sobre la crueldad fue el marido de Virginia Woolf, Leonard Woolf. En sus memorias sostenía que «De la crueldad» de Montaigne era un ensayo mucho más significativo de lo que la gente pensaba. Montaigne, afirmaba, fue «la primera persona en el mundo que expresó ese intenso horror personal por la crueldad. También fue el primer hombre completamente moderno». Los dos estaban unidos: la modernidad de Montaigne residía precisamente en su «intensa conciencia e interés apasionado en la individualidad de sí mismo y de todos los demás seres humanos»... y no humanos también.

Hasta un cerdo o un ratón tiene, como dice Woolf, la sensación de ser un «yo» para sí mismo. Ésta es la misma afirmación que Descartes había negado de una manera tan enérgica, pero Woolf llegó a ello a través de la experiencia personal, más que a través del razonamiento cartesiano. Recuerda que le pidieron, cuando era pequeño, que ahogase a unos cachorritos no deseados que sólo tenían un día de vida, una tarea muy poco adecuada para encomendársela a un niño, nos parecería ahora. Hizo lo que

le ordenaban, pero quedó mucho más afectado de lo que esperaba. Años después escribiría:

Mirándolos con indiferencia, los cachorritos de un día de vida son unos objetos o cosas pequeñas, ciegas, agitadas e indiferenciadas. Puse a uno de ellos en el cubo de agua y al instante ocurrió una cosa extraordinaria, terrible. Esa cosa ciega y amorfa empezó a luchar desesperadamente por la vida, agitándose, golpeando el agua con las patas. De repente vi que era un individuo, que como yo mismo, era un «yo», que en aquel cubo de agua estaba experimentando lo que experimentaría yo y luchando con la muerte como lucharía yo si me estuviera ahogando en un mar innumerable. Sentí que era una cosa horrible, nada civilizada, ahogar a un «yo» en un cubo de agua.²⁸

Lo que devolvió este incidente a la memoria de Woolf, ya de adulto, fue leer a Montaigne. Siguió aplicando esta idea a la política, reflexionando especialmente sobre su recuerdo de los años treinta, cuando el mundo parecía a punto de hundirse en una barbarie que no dejaba espacio alguno para su pequeño ser individual. A escala global, ninguna criatura sola puede tener demasiada importancia, escribe; sin embargo, en otro sentido, esos «yos» son lo único importante. Y sólo una política que lo reconozca puede ofrecer esperanza para el futuro.

Cuando escribía sobre la conciencia, el psicólogo William James tuvo una intuición similar. No comprendemos nada de lo que constituye la experiencia de un perro: del «éxtasis de los huesos bajo los setos, o los olores de los árboles y de las farolas». Ellos tampoco comprenden nada de la nuestra, por ejemplo cuando nos ven mirar interminablemente las páginas de un libro. Sin embargo, ambos estados de conciencia comparten una cierta cualidad: el «gusto», el «cosquilleo» que uno siente cuando está completamente absorto en lo que está haciendo. Ese cosquilleo debería permitirnos reconocer la similitud en los demás, aunque el objeto de nuestro interés sea distinto. El reconocimiento, a su vez, debería conducirnos a la amabilidad. Olvidar esa similitud es el peor error político, así como el peor error personal y moral.²⁹

Según opina William James, igual que Leonard Woolf y Montaigne, no vivimos encerrados en nuestras perspectivas separadas, como Descartes en su habitación. Vivimos de forma porosa, sociable. Podemos salir de nuestras propias mentes, aunque sólo sea por unos momentos, para ocupar

el punto de vista de otro ser. Esa capacidad es el auténtico sentido de «sé sociable», la respuesta de este capítulo a la pregunta de cómo vivir, y la mejor esperanza para la civilización.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Despierta del sueño de la costumbre

TODO DEPENDE DE TU PUNTO DE VISTA

El arte de ver las cosas desde la perspectiva de otra persona o animal puede venir instintivamente a algunos, pero también se puede cultivar. Los novelistas lo hacen constantemente. Mientras Leonard Woolf pensaba en su filosofía política, su mujer Virginia escribía en su diario:

Recuerdo estar echada en la ladera de una depresión esperando a que viniera L[eonard] y vi un champiñón y una liebre roja trotando por la ladera, y pensé de repente: «Ésta es la vida de la tierra». Me pareció ver lo terrestre que era todo, y yo misma como una especie de liebre evolucionada; como si me hubiese visto un habitante de la luna.¹

Este momento extraño, casi alucinatorio, dio a Woolf la sensación del aspecto que tendrían ella y la liebre para alguien que no las viera a través de unos ojos embotados por la costumbre. Le permitió desfamiliarizar lo familiar, un truco mental, bastante parecido a los que usaban los filósofos helenistas cuando imaginaban mirar la vida humana desde arriba, desde las estrellas. Como muchos trucos semejantes, funciona al ayudarnos a prestar atención. La costumbre hace que todo parezca soso, induce al sueño. Saltar a una perspectiva distinta es una manera de despertarse. A Montaigne le encantaba ese truco, y lo usaba constantemente en sus escritos.

Su truco favorito era sencillamente hacer listas de costumbres exageradamente distintas de todas partes del mundo, maravillándose por su aleatoriedad y extrañeza. Sus dos ensayos «De la costumbre» y «De las costumbres antiguas» describen países en los cuales las mujeres orinan de pie y los hombres agachados, donde se amamanta a los niños más de doce años, donde se considera fatal amamantar al niño el primer día, donde el

pelo se deja crecer en el lado derecho del cuerpo, pero se afeita completamente del izquierdo, donde se supone que debes matar a tu padre a una edad determinada, donde la gente se limpia el culo con una esponja unida a un palo, y donde el pelo se lleva largo por delante y corto por detrás, en lugar de al contrario. Listas similares en la «Apología» incluyen desde los peruanos, que se alargan las orejas, hasta los orientales, que se ennegrecen los dientes porque consideran que los blancos son poco elegantes.²

Cada cultura, al hacer esas cosas, se toma a sí misma de modelo. Si se vive en un país donde los dientes se ennegrecen, te parece obvio que los más bellos son los dientes de ébano, y no los de marfil. Recitar diversidades nos ayuda a liberarnos de ellas, aunque sólo sea por unos breves momentos de ilustración. «Este gran mundo», escribe Montaigne, «es el espejo en el cual debemos mirarnos para reconocernos desde el ángulo adecuado».³ Después de reunir una lista semejante, vemos nuestra existencia de un modo distinto. Nuestros ojos se abren a la verdad de que nuestras costumbres no son menos extrañas que las de cualquier otro.

En parte, el interés de Montaigne en tales saltos de perspectiva se remonta a su observación del asombro de los visitantes tupinambá en Rouen. Contemplarlos a ellos contemplando a los franceses fue como un despertar, como el de Virginia Woolf en la ladera de una colina. El encuentro estimuló en Montaigne lo que luego fue un interés por el Nuevo Mundo que duraría toda su vida. Un hemisferio entero desconocido para los europeos hasta unas pocas décadas antes de su nacimiento, y todavía tan sorprendente que apenas parecía real...

Cuando nació Montaigne, la mayoría de los europeos habían llegado a aceptar que realmente América existía, y que no era una fantasía. Algunas personas ya empezaban a comer pimientos picantes y chocolate, y unas pocas fumaban tabaco. El cultivo de patatas estaba en proceso, aunque su forma vagamente testicular todavía hacía pensar a la gente que sólo valían como afrodisíaco.⁴ Viajeros que volvían explicaban historias de canibalismo y de sacrificios humanos, o de fabulosos tesoros de oro y plata. A medida que la vida en Europa iba resultando más difícil muchos pensaban en emigrar, y surgieron colonias como hongos a lo largo de las costas orientales. La mayoría eran españolas, pero los franceses también probaron suerte. En la juventud de Montaigne, Francia parecía bien situada para prosperar en la nueva aventura colonial. Tenía una flota potente, y unos

puertos internacionales bien equipados desde los cuales navegar; Burdeos el más importante de todos.⁵

Se emprendieron varias expediciones francesas a mediados de siglo, pero todas fueron teniendo dificultades, una a una. Los colonos franceses tenían una tendencia especial a deshacer sus empresas por culpa de los conflictos religiosos, que se llevaban con ellos. El primer asentamiento francés en Brasil, fundado por Nicolas Durand de Villegaignon junto al lugar actual de Río de Janeiro en la década de 1550, quedó tan debilitado por las divisiones católico-protestantes que sucumbió a la invasión de los portugueses. En 1560 una colonia francesa en Florida, sobre todo protestante, cayó víctima de los españoles. Por aquel tiempo, la guerra civil había estallado de lleno en Francia, y el dinero y la organización para viajes importantes eran difíciles de conseguir. Francia perdió su lugar en el primer gran filón de ultramar, aquel que hizo las fortunas de Inglaterra y España. Cuando se recuperó y lo intentó de nuevo, era demasiado tarde para compensar plenamente la ventaja.

Como muchos de su generación, Montaigne tenía una gran fascinación por todo lo americano, unida al escepticismo sobre la conquista colonial. Atesoraba lo que recordaba de su conversación con los tupinambá (que habían viajado a Francia en uno de los barcos de vuelta de Villegaignon) y recogía recuerdos sudamericanos para su gabinete de curiosidades en la torre: «ejemplares de sus camas, de sus cuerdas, de sus espadas de madera y de los brazaletes con los cuales se cubrían las muñecas en el combate, y de las grandes cañas, abiertas por un extremo, con cuyo sonido marcaban el ritmo en sus bailes». Gran parte de todo esto probablemente venía de un criado de la casa que había vivido un tiempo en la colonia de Villegaignon. El mismo hombre presentó a Montaigne a unos marineros y mercaderes que pudieron alimentar más aún su curiosidad.⁶ Él mismo era un «hombre sencillo, ordinario», pero Montaigne creía que eso le convertía en un testigo excelente, porque no se sentía tentado a adornar o interpretar en exceso lo que explicaba.

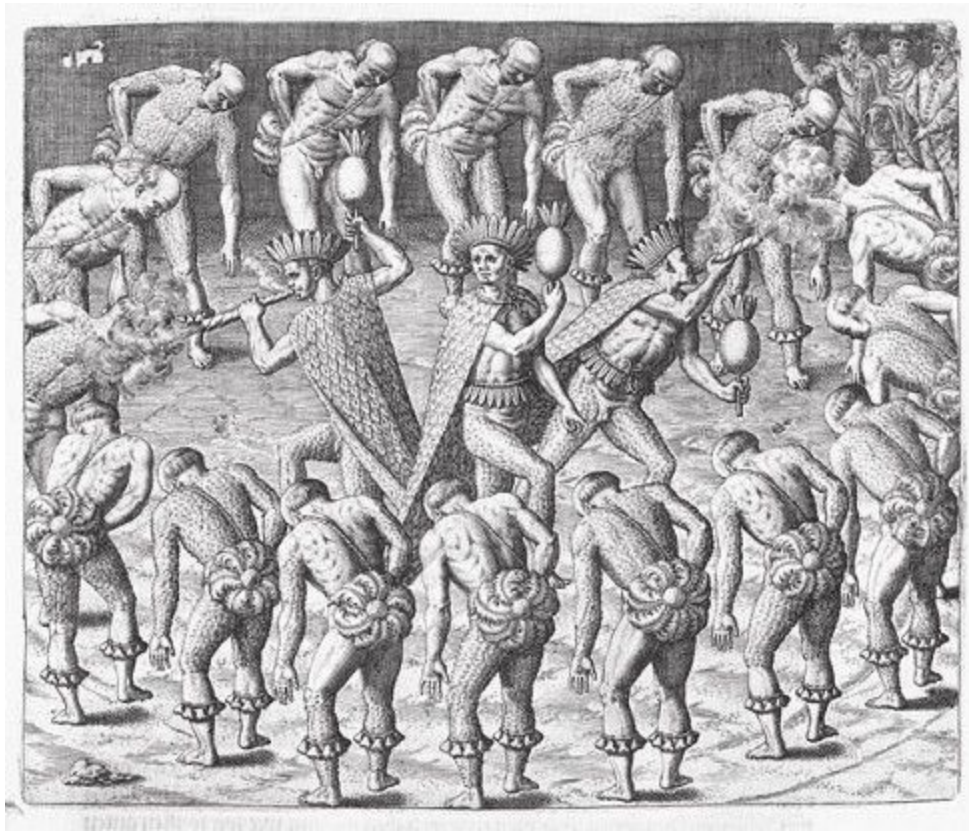
Además de la conversación, Montaigne también leía todo lo que podía sobre el tema. Su biblioteca incluía traducciones francesas de la *Historia de las Indias* de López de Gómara y de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de las Casas, así como originales franceses más recientes, sobre todo dos relatos rivales de la colonia de Villegaignon, el del protestante Jean de Léry y el del católico André Thevet. De los dos, él

prefería la *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* de Léry (1578), que observaba la sociedad tupinambá con simpatía y precisión. Como correspondía a un protestante puritano, Léry admiraba la preferencia de los tupinambá por ir desnudos en lugar de adornarse con gorgueras y perifollos como los franceses. Observaba que muy pocos de los ancianos tenían el cabello blanco, y sospechaba que era porque no se desgastaban con «desconfianza, avaricia, litigios y riñas». Y tenía muy buena opinión de su valor en la guerra. Los tupinambá combatían en sangrientas batallas con magníficas espadas, pero sólo por honor, nunca por conquista ni por codicia. Tales encuentros a menudo acababan con un festín en el cual el plato principal eran los prisioneros de guerra. El propio Léry asistió a un acontecimiento de ese tipo: aquella noche, se despertó en su hamaca y vio a un hombre que se inclinaba hacia él con un pie humano asado, de una manera que le pareció amenazadora. Saltó, lleno de espanto, para la diversión de la multitud. Más tarde se le explicó que aquel hombre sólo era un anfitrión generoso que le ofrecía un bocado. La fe de Léry en sus amigos quedó restablecida. Se sentía más a salvo entre ellos, decía, que en casa, «entre franceses desleales y degenerados». En realidad estaba destinado a presenciar unas escenas igual de truculentas en las guerras civiles francesas, cuando se perdió en la ciudad de Sancerre, que se encuentra en la cima de una colina, durante un asedio, el invierno de 1572, y vio a los habitantes de la ciudad comiendo carne humana para sobrevivir.⁷

Montaigne leía con avidez a Léry, y al escribir su propio encuentro con los tupinambá en «De los caníbales», siguió la práctica de Léry de subrayar el contraste con los franceses y lo que implicaba para la supuesta superioridad de los europeos. En un capítulo posterior, «De los coches», también observaba que los jardines y palacios dorados de los incas y los aztecas dejaban en mal lugar a sus equivalentes europeos.⁸ Pero los sencillos tupinambá atraían mucho más a Montaigne. Los describía con una lista de negativos deseables:

Es una nación... en la cual no hay tráfico, ni conocimiento de las letras, ni ciencia de los números, ni nombre para un magistrado o para la superioridad política, ni costumbre de servidumbre, ni riqueza o pobreza, ni contratos, ni sucesiones, ni particiones, ni ocupaciones más que las ociosas, ni respeto por otro parentesco que el común, ni ropas,

ni agricultura, ni metal, ni uso alguno para el vino o el trigo. Las palabras que significan mentira, traición, disimulo, avaricia, envidia, denigración, perdón... son desconocidas.⁹



Indios tupinambá en 1552, por T. de Bry, de J. L. Gottfried, *Neue Welt und Americanische Historien*, Frankfurt, M. Merian, 1631. Private Collection/The Stapleton Collection/The Bridgeman Art Library.

Tal «enumeración negativa» era un recurso retórico muy establecido en la literatura clásica, mucho antes del descubrimiento del Nuevo Mundo. Incluso aparece en textos cuneiformes sumerios de cuatro mil años de antigüedad:

Hubo una vez un tiempo en el que no había serpiente ni escorpión,
no había hiena, ni había león,
no había perro salvaje, ni lobo,
no había miedo ni terror,
el hombre no tenía rival.¹⁰

Era natural que este tema se repitiese en los escritos del Renacimiento sobre el Nuevo Mundo. La tradición continuó: en el siglo XIX, Herman Melville describió el feliz valle de Typee en las Marquesas como un lugar donde «no había ejecuciones de hipotecas, ni letras protestadas, ni facturas por pagar, ni deudas de honor... ni parientes pobres... ni viudas indigentes... ni mendigos, ni prisión para deudores, ni orgullosos nababs de duro corazón había en Typee; o para resumirlo todo en una sola palabra: ¡no había dinero!». ¹¹La idea era que la gente era mucho más feliz cuando vivía una vida despejada, cercana a la naturaleza, como Adán y Eva en el Jardín del Edén. Los estoicos habían celebrado mucho esa fantasía de la «Edad de Oro»: Séneca fantaseaba con un mundo en el cual la propiedad no se acumulase, donde las armas no se usaran para la violencia y no hubiese alcantarillas que contaminasen las calles. Sin casas, la gente incluso dormiría mejor, porque no habría maderas que crujieran y les despertaran sobresaltados en medio de la noche. ¹²

Montaigne comprendió el atractivo de esa fantasía y la compartió. Como el fruto silvestre, decía, la gente salvaje mantiene todo el sabor natural. Por eso eran capaces de tal valentía, porque su conducta en la guerra no estaba manchada por la codicia. Hasta los rituales caníbales de los tupinambá, lejos de ser degradantes, mostraban a la gente primitiva en su mejor aspecto. Las víctimas hacían gala de un asombroso valor cuando esperaban su destino; incluso desafiaban a sus captores con amenazas, a su vez. Montaigne se sintió impresionado por una canción en la cual un prisionero condenado desafía a sus enemigos a seguir adelante y comerle a placer. Mientras lo hagáis, cantaba el prisionero, recordad que os estáis comiendo a vuestros propios padres y abuelos. Yo me los comí en el pasado, de modo que será vuestra propia carne lo que saboreéis. Es otra de esas arquetípicas escenas de enfrentamiento: el hombre derrotado está condenado, pero aun así, muestra una firmeza estoica frente a su enemigo. De esto, se deduce, es de lo que sería capaz siempre el ser humano, si siguiera su verdadera naturaleza.



Un prisionero desafiante entre los tupinambá, de M. Léry, *Histoire d'une voyage*, París, A. Chuppin, 1580.

La canción del prisionero es una de las «canciones caníbales» que aparecerían en los *Ensayos* de Montaigne. La otra, también de los tupinambá, es una canción de amor que quizá oyó cantar en Rouen en 1562, porque alaba su música. Describe el tupinambá como una lengua «suave, con un sonido agradable, un poco como el griego en sus terminaciones». En su traslación en prosa la canción dice:

Víbora, quédate; quédate, víbora, que del modelo de tus colores mi hermana extraiga la belleza y la factura de un hermoso cinturón para que yo pueda regalárselo a mi amor; que tu belleza y tus dibujos sean preferidos para siempre a los de todas las demás serpientes.

A Montaigne le gustaba su sencilla elegancia, en contraste con la refinada versificación europea de aquellos tiempos. En otro ensayo decía que tal «poesía puramente natural», entre la que se encontraban también las tradicionales *villanelles* de su Guyenne, así como las canciones traídas desde el Nuevo Mundo, rivalizaban con lo mejor encontrado en los libros. Ni siquiera los poetas clásicos podían competir con ellas.^{[13](#)}

La «canción de amor caníbal» de Montaigne resultó tener una impresionante vida propia, independiente del resto de los *Ensayos*. Chateaubriand la tomó prestada para sus *Memorias de ultratumba*, donde hizo que una atractiva joven norteamericana cantase algo similar. Luego emigró a Alemania, donde floreció como *lied* a lo largo del siglo XVIII, en un país que aparte de esto, se interesó muy poco por Montaigne, en principio. Las dos canciones caníbales junto con unas cuantas observaciones elogiosas sobre las estufas alemanas fueron los únicos fragmentos de «montaignalia» que causaron impacto en esa parte del mundo, hasta la época de Nietzsche.¹⁴ «Víbora, quédate» fue traducida por algunos de los mejores poetas románticos alemanes: Ewald Christian von Kleist, Johann Gottfried Herder y el gran Johann Wolfgang von Goethe en persona, que produjo tanto una *Liebeslied eines Amerikanischen Wilden* («Canción de amor de un salvaje americano») como una *Todeslied eines Gefangenen* («Canción de muerte de un prisionero»). A los románticos alemanes les gustaban especialmente las canciones de amor y muerte, de modo que no resulta sorprendente que aprovecharan con tanto entusiasmo las transcripciones de Montaigne. Lo que resulta sorprendente es que las cogieron de un texto del que ignoraron prácticamente todo lo demás. Pero eso es lo que hacen los lectores en mayor o menor medida.

Se podría acusar a Montaigne, como a Léry, de prestar romanticismo a los pueblos del Nuevo Mundo. Pero él comprendía demasiado la complejidad de la psicología humana para querer borrar la mitad de ella sólo para vivir como los frutos silvestres. También reconocía que las culturas americanas podían ser tan estúpidas y crueles como las europeas. Como la crueldad era el vicio que más deploraba, es significativo que no hiciese intento alguno de minimizar su papel en las religiones del Nuevo Mundo, algunas de ellas verdaderamente sangrientas. «Queman a las víctimas vivas, y las sacan del brasero medio tostadas para arrancarles las entrañas. Otros, incluso mujeres, son despellejados vivos, y con su piel sangrante se visten y disfrazan a otros.»¹⁵

Describía semejantes atrocidades, pero luego señalaba que nos parecen excesivas sólo porque los europeos no estamos familiarizados con ellas. Prácticas igual de terribles se aceptaban cerca de casa, sólo por la fuerza de la costumbre. «No lamento que seamos capaces de observar el bárbaro horror de tales actos», afirmaba de los sacrificios del Nuevo Mundo, «pero siento de todo corazón que, juzgando sus faltas con toda justeza, estemos

tan ciegos a las nuestras propias». ¹⁶ Montaigne quería que sus lectores abriesen los ojos y «viesen». Los pueblos de América del Sur no eran fascinantes sólo por sí mismos. Formaban un espejo ideal, en el cual Montaigne y sus paisanos podían reconocerse a sí mismos desde el ángulo adecuado, y despertar de su sueño autocomplaciente.

NOBLES SALVAJES

Los lectores alemanes del siglo XVIII quizá encontrasen poca cosa de interés en Montaigne, aparte de sus *Volkslieder*, pero una nueva generación de lectores franceses le redescubrió en el mismo periodo y sacó más provecho de sus caníbales y espejos del que el propio Montaigne habría sido capaz de anticipar.

En eso se vieron estimulados por una edición moderna y pulcra que apareció en 1724. Los *Ensayos* todavía estaban prohibidos en Francia (habían pasado cincuenta años desde la prohibición) pero ahora el país empezaba a recibir una corriente de textos de Montaigne de contrabando desde Inglaterra, donde el exiliado protestante francés Pierre Coste había montado una edición para el nuevo siglo. Coste extrajo deliberadamente el aspecto más subversivo de Montaigne, no interfiriendo con el texto sino añadiendo más parafernalia, sobre todo, lo más espectacular, *De la servidumbre voluntaria* de La Boétie, que incluía completa con la edición de 1727. Era la primera vez que se publicaba *De la servidumbre voluntaria* desde los tratados protestantes del siglo XVI, y desde luego, la primera vez que aparecía unida a los *Ensayos*. Alteraba a Montaigne por asociación, y le daba el aura de un rebelde político y personal, un escritor de esos cuya filosofía tranquila podía ocultar unos significados mucho más turbulentos. Coste ayudó a crear una versión de Montaigne todavía popular hoy en día: un radical secreto, que se oculta bajo un velo de discreción. En particular, la edición de Coste hace que Montaigne parezca un *philosophe* librepensador de la Ilustración nacido dos siglos antes de la cuenta. Los lectores del siglo XVIII se reconocían en él, como hacen tantos otros, y se sentían asombrados de que hubiese tenido que esperar tanto tiempo para encontrar una generación realmente capaz de comprenderle. ¹⁷

Esa nueva raza de lectores «ilustrados» respondía apasionadamente a su retrato de los valientes tupinambá. Los estoicos caníbales de Montaigne casaban perfectamente con una nueva figura fantástica: la del noble salvaje,

un ser imposible y perfecto que unía la sencillez primitiva con el heroísmo clásico, y que se había convertido en objeto de culto. Los partidarios de ese culto se aferraban a la sensación de Montaigne de que los caníbales tenían su propio sentido del honor, y que representaban un espejo que reflejaba la civilización europea. Lo que se perdían era la comprensión de Montaigne de que también eran imperfectos, crueles y bárbaros, como cualquier otra persona.

Entre los escritores que dieron con los tupinambá de Montaigne con deleite estaba Denis Diderot, un filósofo que se hizo famoso por sus contribuciones a la monumental compilación de conocimiento de la época, la *Encyclopédie*, así como por incontables novelas filosóficas y diálogos. Diderot leyó a Montaigne al principio de su carrera, le encantó y le rindió el homenaje de citar los *Ensayos* en sus propios escritos... normalmente, aunque no siempre, mencionando la fuente. En su breve *Supplément au voyage de Bougainville*, de 1796, Diderot escribió muy emocionado sobre los pueblos del Pacífico sur, recién conocidos por los europeos, y por tanto el equivalente de su siglo a los nativos americanos en la época de Montaigne. Como los tupinambá, los isleños del Pacífico parecían llevar una vida sencilla, casi en estado de gracia. Los aspectos menos agradables de su cultura eran fáciles de ignorar, porque los europeos sabían muy poco de ellos. Así quedaba mucho espacio para inventar cosas, sobre todo la idea de que los isleños disfrutaban de un sexo hedonista con cualquiera que les gustara, en cualquier momento. En el *Supplément*, Diderot hizo que uno de sus personajes tahitianos aconsejara a los europeos que se limitaran a seguir a la naturaleza para ser felices, porque no se aplicaba ninguna otra ley. Eso era lo que querían oír sus compatriotas.¹⁸

El noble salvaje fue llevado a un nivel mucho más exaltado por Jean-Jacques Rousseau, otro escritor influido por Montaigne.¹⁹ Todavía sobrevive su ejemplar anotado de los *Ensayos*. A diferencia de Diderot, Rousseau tomaba la sociedad primitiva como algo tan perfecto que en realidad no podía existir en ninguna parte del mundo, ni siquiera en el Pacífico. Funcionaba sólo como contraste ideal para el desorden en el que se habían convertido las sociedades reales. Por definición, todas las civilizaciones existentes eran corruptas.

En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau se imagina lo que habría podido ser el hombre sin las cadenas de la civilización. «Veo a un animal... comiendo hasta hartarse bajo un roble,

saciando su sed en el primer arroyo, haciéndose la cama en la base del mismo árbol que le había proporcionado su comida.» La tierra le da al hombre natural todo aquello que necesita. No le mimas, pero es que no necesita que le mimen. Las condiciones duras desde la infancia le han hecho resistente a las enfermedades, y es lo bastante fuerte para luchar con las bestias salvajes sin armas. No tiene hachas, sino que usa sus músculos para romper ramas sin ayuda alguna. No tiene hondas ni armas de fuego, pero puede arrojar una piedra con la fuerza suficiente para conseguir cualquier presa. No necesita caballos, porque puede correr tan rápido como ellos. Sólo cuando la civilización hace al hombre «sociable y esclavo» pierde su virilidad, aprendiendo a ser débil y a temer todo lo que está a su alrededor. También aprende la desesperación: nadie ha oído nunca decir que un «salvaje libre» se haya suicidado, dice Rousseau. Incluso pierde su tendencia natural a ser compasivo. Si alguien le corta la garganta a otra persona bajo la ventana de un filósofo, es muy probable que el filósofo se tape los oídos con las manos y finja no oír; un salvaje nunca haría eso.²⁰ Un hombre natural no puede dejar de prestar atención a la voz interior que le hace identificarse con sus compañeros, una voz que suena muy parecida a aquella que apela a Montaigne para que sienta simpatía por todos los seres sufrientes.

Si invertimos la cronología y nos imaginamos a Montaigne sentado en su butaca leyendo a Rousseau, resultaría intrigante preguntarnos cuánto tiempo pasaría hasta que apartase el libro. Al principio del fragmento seguro que se sentiría encantado: ahí tenía a un escritor con el que estaba en perfecta armonía. Unos cuantos párrafos después, nos lo imaginamos titubeando y frunciendo el ceño. «Pero no lo sé...», quizá murmurase, mientras la ola de la retórica de Rousseau seguía hinchándose. Montaigne habría querido hacer una pausa y examinarlo todo desde ángulos alternativos. ¿Nos hace insensibles la sociedad, realmente?, se preguntaría. ¿No somos mejores en compañía? ¿Realmente nace libre el hombre, no está lleno de debilidades e imperfecciones ya desde el principio? ¿Van juntas sociabilidad y esclavitud? Y por cierto, ¿podría alguien realmente tirar una piedra con la fuerza suficiente para matar a distancia, sin honda?

Rousseau no se detiene ni cambia de dirección. Va avanzando, y se lleva con él también a muchos lectores: se convirtió en el autor más popular de su tiempo. Leyendo unas pocas páginas de Rousseau, uno se da cuenta de lo distinto que es de Montaigne, aun cuando este último parece haber

sido una inspiración para sus ideas. Montaigne se salva de los vuelos de la fantasía primitivista por su tendencia a apartarse de lo que dice ya mientras lo está diciendo. Ese «pero no lo sé» interviene siempre. Además, su propósito general es distinto del de Rousseau. No quiere demostrar que la civilización moderna es corrupta, sino que todas las «perspectivas» del mundo son corruptas y parciales por naturaleza. Eso se aplica a los visitantes tupinambá observando a los franceses en Rouen, igual que Léry o a Thevet en Brasil. La única esperanza de salir de la niebla de la malinterpretación es seguir alerta a la existencia, es decir, volverse sabio a expensas de uno mismo. Pero incluso eso nos proporciona una solución imperfecta. Nunca podremos escapar de nuestras limitaciones.

Escritores como Diderot y Rousseau se vieron atraídos no sólo por el Montaigne «caníbal», sino también por todos los fragmentos en los cuales éste escribió sobre formas de vida sencillas y naturales. El libro en el cual Rousseau parece haber cogido más cosas de los *Ensayos* es el *Emilio*, una novela pedagógica de enorme éxito que cambió la vida de una generación entera de niños educados a la moda, promoviendo una crianza «natural».²¹ Padres y tutores debían educar a los niños con suavidad, sugería, dejando que aprendiesen del mundo siguiendo su propia curiosidad y rodeándoles mientras tanto de oportunidades de viaje, conversación y experiencia. Al mismo tiempo, como pequeños estoicos, debían habituarse también a unas condiciones físicas duras. Todo esto se puede ir remontando claramente hasta el ensayo de Montaigne sobre la educación, aunque Rousseau menciona a Montaigne sólo de forma ocasional en el libro, en general para atacarle.

Insulta de nuevo a Montaigne al principio de su autobiografía, las *Confesiones*, una obra que podríamos decir que debe algo al proyecto de autorretrato de Montaigne. En su prólogo original (a menudo omitido en ediciones posteriores), Rousseau se defiende de tales acusaciones escribiendo: «Coloco a Montaigne sobre todo entre esos fingidores que quieren engañar diciendo la verdad. Se retrata con defectos, pero se otorga a sí mismo sólo los más encantadores». En otras palabras, no es Montaigne, sino Rousseau la primera persona de la historia que escribe un relato honrado y completo de sí mismo. Eso da libertad a Rousseau para decir de su propio libro: «Es el único retrato de un hombre pintado exactamente según la naturaleza y con toda verdad que existe y que probablemente existirá».²²

Las obras difieren, y no sólo porque las *Confesiones* es una obra narrativa, que traza toda una vida desde la niñez en adelante, más que captarlo todo a la vez, como hacen los *Ensayos*. Hay también una diferencia de objetivo. Rousseau escribió su libro porque se consideraba a sí mismo tan excepcional, tanto en brillantez como a veces en perversidad, que quería capturarse a sí mismo antes de que esa combinación de rasgos únicos se la perdiera el mundo.

Conozco a los hombres. No estoy hecho como ninguno de los que yo haya visto; me atrevo a creer que no fui hecho como nada de lo que existe... En cuanto a si la naturaleza hizo bien o mal en romper el molde con el que fui creado, es algo que nadie puede juzgar hasta después de haberme leído.²³

Montaigne, por el contrario, se veía a sí mismo como un hombre bastante corriente en todos los sentidos, excepto por su inusual costumbre de escribirlo todo. Él «soporta toda la forma de la condición humana», como todo el mundo, y por tanto es feliz de contemplarse en el espejo de los demás: el mismo papel que concede a los tupinambá.²⁴ Ése es el sentido fundamental de los *Ensayos*. Si nadie pudiera reconocerse en ellos, ¿por qué iban a leerlos?

Algunos contemporáneos observaron sospechosas similitudes entre Rousseau y Montaigne. Rousseau fue acusado abiertamente de robo: un tratado de Dom Joseph Cajot, titulado sin rodeos *Los plagios de Rousseau sobre educación*, opinaba que la única diferencia era que Montaigne era menos efusivo que Rousseau y más conciso... seguramente, la única vez que se ha atribuido semejante cualidad a Montaigne.²⁵ Otro crítico, Nicolas Bricaire de la Dixmerie, inventó un diálogo en el cual Rousseau admite haber copiado ideas de Montaigne, pero asegura que no tienen nada en común, porque él escribe «inspiradamente» mientras que Montaigne escribe «con frialdad».

Rousseau vivió en una época en que las efusiones, la inspiración y el calor eran algo admirable. Significaban, precisamente, que uno estaba en contacto con la «naturaleza», en lugar de ser esclavo de los fríos requisitos de la civilización. Uno era salvaje y sincero; tenía un chic caníbal.

Los lectores del siglo XVIII que abrazaron a Montaigne por alabar a los tupinambá, y por todo lo que escribió sobre la naturaleza, iban floreciendo

gradualmente y convirtiéndose en románticos, una raza que dominaría los últimos años de aquel siglo y los primeros del siguiente. Y Montaigne nunca sería el mismo una vez que los románticos se hubiesen ocupado de él.

Desde su principio en forma de respuesta levemente rebelde y abierta a la pregunta de cómo vivir bien, «despierta del sueño de la costumbre», gradualmente se metamorfoseó en algo mucho más agitador e incluso revolucionario. Después del romanticismo, no sería fácil ver a Montaigne como fuente fría y elegante de sabiduría helenística. A partir de entonces, los lectores insistirían en intentar calentarlo. Tendría ya para siempre un lado salvaje.

Pregunta: ¿Cómo vivir?
Respuesta: Vive con moderación

SUBIR Y BAJAR LA TEMPERATURA

En muchos aspectos, a los lectores de finales del siglo XVIII y principios del XIX les resultaba fácil disfrutar del Montaigne que habían construido ellos mismos. Igual que apreciaban su alabanza de los americanos, reaccionaban a la franqueza que mostraba sobre sí mismo, su disposición a explorar las contradicciones de su carácter, su indiferencia hacia las convenciones y su deseo de romper las costumbres fosilizadas. Les gustaba su interés por la psicología, especialmente la sensación que tenía de que podían coexistir diferentes impulsos en una sola mente. Y también, y era la primera generación de lectores que lo experimentaba en gran número, disfrutaban de su estilo de escritura, con su desorden exuberante. Les gustaba esa forma que tenía de soltar lo que tuviera en la cabeza en cualquier momento, sin hacer pausa alguna para colocarlo en un orden pulido.

Los lectores románticos se sentían especialmente cautivados por los intensos sentimientos que experimentaba Montaigne por La Boétie, porque era el único caso en el que demostraba una fuerte emoción. El trágico fin de su historia de amor, con la muerte de La Boétie, lo hacía más bonito aún. La sencilla respuesta de Montaigne a la pregunta de por qué se amaban el uno al otro («porque era él, porque era yo»), se convirtió en un latiguillo que denotaba el misterio trascendente de toda atracción humana.



L. Le Coeur, *Montaigne*, 1789. Aquatint, de *Galerie universelle des hommes qui se sont illustrés dans l'Empire des lettres, depuis le siècle de Léon X jusqu'à nos jours*, Paris, Bailly, 1787-1789.

Montaigne como romántico arrebatado.

En su autobiografía, la escritora romántica George Sand relataba que se había obsesionado con Montaigne y La Boétie en su juventud, como prototipo de la amistad espiritual que ella misma anhelaba encontrar, y que encontró más tarde en la vida con amigos escritores como Flaubert o Balzac. El poeta Alphonse de Lamartine sentía algo similar. En una carta escribió de Montaigne: «Todo lo que admiro en él es su amistad por La Boétie». Ya había tomado prestada la fórmula de Montaigne para describir sus propios sentimientos en una carta anterior al mismo amigo: «porque eres tú, porque soy yo». Abrazaba al propio Montaigne como compañero escribiendo sobre el «amigo Montaigne, sí, el amigo».¹

La intensidad o acaloramiento de las nuevas reacciones a Montaigne se puede medir por el incremento durante esa época de los peregrinajes a su torre. Los visitantes acudían a la propiedad de Montaigne, atraídos por la curiosidad, pero una vez allí perdían la cabeza y se quedaban embelesados,

meditando, sintiendo el espíritu de Montaigne en torno a ellos como una presencia viva. A menudo sentían que se habían «convertido» en él, durante unos pocos momentos.

Esto pasaba muy poco en los siglos anteriores. Los descendientes de Montaigne vivieron en la propiedad hasta 1811, y durante la mayor parte del tiempo nadie se interpuso mientras convertían la planta baja de la torre en almacén de patatas y el dormitorio del primer piso a veces en perrera, a veces en corral para los pollos. Esto sólo cambió cuando el goteo de visitantes románticos tempranos se transformó en un río constante, y al final las patatas y los pollos dejaron lugar a una recreación organizada de su entorno de trabajo.²

Todo esto se explicaba por sí mismo, para los románticos. Naturalmente, si reaccionabas ante la escritura de Montaigne, tenías que querer estar allí en persona: mirar desde su ventana, ver lo que él debía de ver cada día, o colocarte en el lugar donde él debía de sentarse a escribir, para poder mirar hacia la mesa y casi ver sus palabras fantasmales aparecer ante tus ojos. Sin tener en cuenta el alboroto que seguramente debía de haber en el patio, abajo, y probablemente en su habitación también, eras libre de imaginarte la torre como una celda monástica que Montaigne habitaba como un eremita. «Corramos a cruzar el umbral», dijo uno de los primeros visitantes, Charles Compan, hablando de la biblioteca de la torre:

Si tu corazón late como el mío con una emoción indescriptible; si el recuerdo de un gran hombre inspira en ti esa profunda veneración que uno no puede negar a los benefactores de la humanidad... entra.

La tradición del peregrinaje sobrevivió a la era romántica propiamente dicha. Cuando el marqués de Gaillon escribió sobre su visita a la torre en 1862, invocó la pena de la partida con las expresiones de un amante:

Pero al fin debemos dejar esta biblioteca, esta habitación, esta querida torre. ¡Adiós, Montaigne!, porque dejar este lugar es separarse de ti.³

El problema de ese desvanecimiento apasionado en brazos de Montaigne siempre fue el propio Montaigne. Fantasear con él de ese modo

era enfrentarse a la manera que tenía él de hacer las cosas. Negar las partes de los *Ensayos* que interfieren con la interpretación que uno ha elegido es una actividad eterna, pero los románticos de sangre caliente tenían una tarea mucho más ardua que la mayoría. Estaban luchando constantemente contra cosas como ésta:

No tengo gran experiencia de esas vehementes agitaciones, siendo de disposición indolente y aletargada.

Me gustan las naturalezas templadas y moderadas.

Mis excesos no me llevan demasiado lejos. No hay nada extremo ni extraño en ellos.

Las vidas más hermosas, para mí, son aquellas que se adaptan al molde común humano, con orden, pero sin milagros y sin excentricidades.⁴

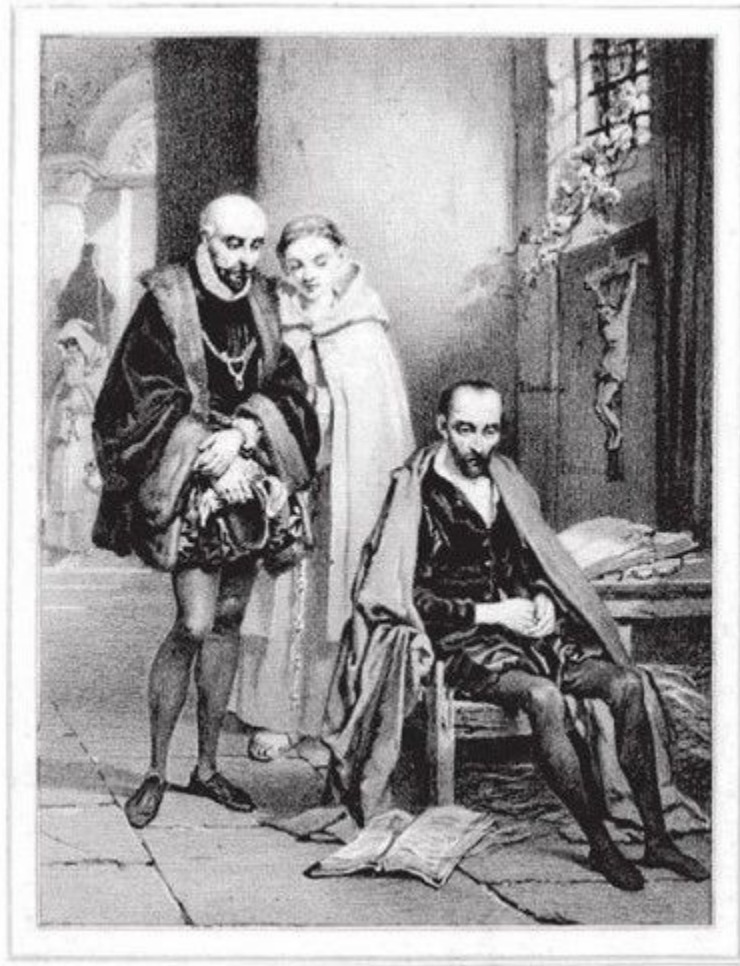
El poeta Alphonse de Lamartine era uno de esos lectores frustrados. Cuando conoció a Montaigne lo adoró como si fuera un héroe, y tenía un volumen de los *Ensayos* siempre en el bolsillo o encima de su mesa para poder cogerlo cuando sentía la necesidad. Pero más tarde se volvió contra su ídolo con igual vehemencia: Montaigne, decidió de repente, no sabía nada de los sufrimientos auténticos de la vida. Le explicaba a un corresponsal que sólo le gustaban los *Ensayos* cuando era joven, es decir, unos nueve meses antes, cuando empezó a mostrarse muy entusiasmado con el libro en sus cartas. Ahora que ya tenía veintiún años, la pena le había erosionado y encontraba a Montaigne demasiado frío y comedido. Quizá, se decía, pudiera volver a Montaigne años más tarde, en la ancianidad, cuando la acumulación de sufrimientos le hubiese secado el corazón. Por aquel entonces, el sentido de la moderación del ensayista le ponía realmente enfermo.

George Sand también dijo que no era «discípula de Montaigne» en lo tocante a su «indiferencia» estoica o escéptica, ese equilibrio o *ataraxia*, un objetivo que había dejado de estar de moda. Le encantaba su amistad con La Boétie como único signo de calidez, pero no bastaba, así que se cansó de él.⁵

El peor escollo para los lectores románticos era un pasaje en el que Montaigne describía la visita al famoso poeta Torquato Tasso en Ferrara, en sus viajes italianos en 1580. La obra más celebrada de Tasso, la épica *Gerusalemme liberata*, disfrutó de un enorme éxito a su publicación aquel mismo año, pero el poeta se había vuelto loco y estaba confinado en un manicomio, donde vivía en condiciones atroces rodeado de lunáticos afligidos. Pasando por Ferrara, Montaigne fue a verlo y se sintió horrorizado al conocerlo. Sentía compasión por él, pero sospechaba que el propio Tasso se había puesto en aquel estado al pasar demasiado tiempo en situaciones de éxtasis poético. El brillo de su inspiración le había llevado a la sinrazón: se había dejado «cegar por la luz». Ver el genio reducido a la idiotez entristeció mucho a Montaigne. Peor aún: le irritó. ¡Qué desperdicio, destruirse uno mismo de esa manera! Era consciente de que escribir poesía requería un cierto «frenesí», pero ¿qué sentido tenía sumirse en un frenesí tal que te impidiera volver a escribir nunca más? «El arquero que se excede del blanco falla tanto como aquel que no lo alcanza.»⁶

Examinando a dos autores tan distintos como Montaigne y Tasso, y admirándolos a ambos, los románticos estaban dispuestos a admitir la idea de que Tasso se hubiera desquiciado la mente con la poesía. Podían comprender la tristeza que sintió Montaigne al verlo. Lo que nunca podrían comprender ni perdonar era su irritación. Los románticos aceptaban el brillo cegador, la melancolía; aceptaban la identificación imaginativa. Pero no aceptaban la irritación.

Era obvio que Montaigne «no era poeta», como espetó uno de sus lectores, Philarète Chasles. Jules Lefèvre-Deumier deploraba lo que veía como «indiferencia estoica» de Montaigne hacia el sufrimiento de otro ser humano... cosa que nos parece una mala lectura del fragmento sobre Tasso. El auténtico problema era que los románticos tomaban partido. En aquel encuentro se identificaban con Tasso, y no con Montaigne, que representaba el mundo carente de comprensión que, según les parecía, siempre se oponía también a ellos. Nietzsche podría haber advertido a Montaigne:



Visita de Montaigne a Tasso en Ferrara. Litografía de P. J. Challamel a partir del cuadro de Louis Gallait *Le Tasse visité dans sa prison par Montaigne* (1836), en *Revue des peintres* (1837), n.º 208.

La templanza se considera bella; ella no tiene la culpa de que los intemperantes la consideren grosera e insípida y, por consiguiente, fea.⁷

Realmente, en aquella situación el rebelde era Montaigne. Al cantar las alabanzas de la moderación y de la ecuanimidad, y dudar del valor del exceso poético, Montaigne se estaba rebelando contra la tendencia de su propia época, tanto como de la época de los románticos. Los lectores del Renacimiento adoraban los estados extremos: el éxtasis era el único estado en el cual se podía escribir poesía, igual que era la única forma de combatir en una batalla, y la única forma de enamorarse.⁸ En las tres empresas

Montaigne parecía tener un termostato interno que le apagaba en cuanto la temperatura subía más de un punto determinado. Por eso admiraba tanto a Epaminondas, el único guerrero clásico que mantenía la cabeza fría cuando se oían entrechocar las espadas, y por eso valoraba la amistad mucho más que la pasión. «Los humores trascendentales me asustan.»⁹ Las cualidades que más valoraba eran la curiosidad, la sociabilidad, la amabilidad, el compañerismo, la adaptabilidad, la reflexión inteligente, la capacidad de ver las cosas desde el punto de vista del otro y la «buena voluntad», cosas todas ellas incompatibles con la hoguera feroz de la inspiración.

Montaigne llegó incluso a asegurar que la verdadera grandeza del alma debe encontrarse «en la mediocridad», una observación muy chocante e incluso, paradójicamente, extrema. La mayoría de los modernos están tan acostumbrados a contemplar la mediocridad como un estado pobre y limitado que resulta difícil saber qué pensar cuando dice eso. ¿Está jugando con el lector de nuevo, como algunos sospechan que hace al hablar de que tiene mala memoria e intelecto lento? Quizá hasta cierto punto sea así; sin embargo, parece que habla con sinceridad. Montaigne desconfía de las ambiciones divinas: para él, la gente que intenta elevarse por encima de lo humano sólo consigue hundirse en lo subhumano.¹⁰ Como Tasso, buscan trascender los límites, y en lugar de ello, pierden sus facultades humanas ordinarias. Ser realmente humano significa comportarse de una manera que no sea simplemente ordinaria, sino «ordenada» (regulada, metódica, regular, moderada...). Significa vivir apropiadamente, o *à propos*, de modo que uno estime las cosas según su valor correcto, y se comporte de la manera que corresponde adecuadamente a cada ocasión. Por eso, tal y como explica Montaigne, vivir apropiadamente es «nuestra obra maestra mayor y más gloriosa»... un lenguaje algo grandilocuente pero usado para describir una cualidad que no es grandilocuente en absoluto. La mediocridad, para Montaigne, no significa el embotamiento que procede de no preocuparse por pensar las cosas, o por carecer de la imaginación para ver más allá del propio punto de vista. Significa aceptar que uno es como todos los demás, y que uno lleva en sí mismo la forma entera de la condición humana. Esto no podría estar más lejos de Rousseau y su sensación de que está aparte, separado de la humanidad. Para Montaigne:

No hay nada tan bello ni tan legítimo como actuar bien y adecuadamente como hombre, ni ciencia tan ardua como vivir esta vida bien y con naturalidad, y la más bárbara de nuestras enfermedades es despreciar nuestro ser.¹¹

Sabía, de todos modos, que la naturaleza humana no siempre se conforma a esa sabiduría. Junto con el deseo de ser feliz, estar en paz emocionalmente y en plena posesión de nuestras facultades, hay algo más que impulsa periódicamente a la gente a destruir todos sus logros. Es lo que Freud llama el principio de *thanatos*: el impulso hacia la muerte y el caos. La escritora del siglo xx Rebecca West lo describió de esta manera:

Sólo somos cuerdos en parte: sólo en parte amamos el placer y el largo día de la felicidad, queremos vivir hasta los noventa años y morir en paz, en una casa construida por nosotros, que dé cobijo a aquellos que vendrán detrás de nosotros. La otra mitad de nosotros está casi loca. Prefiere lo desagradable a lo agradable, le gusta el dolor y la larga noche de la desesperación, y quiere morir en una catástrofe que devuelva la vida a sus inicios y no deje nada de nuestra casa salvo sus ennegrecidos cimientos.¹²

West y Freud tenían la experiencia de la guerra, y también Montaigne: él no podía dejar de observar ese aspecto de la humanidad. Sus escritos sobre la moderación y la mediocridad hay que leerlos siempre con un ojo en las guerras civiles francesas, en las cuales el extremismo trascendental llevó consigo unas crueldades inhumanas, a una escala sobrecogedora. El tercer «conflicto» acabó en agosto de 1570, y siguió un periodo de paz de dos años durante el cual Montaigne vivió en su propiedad y empezó a trabajar en los *Ensayos*. Pero mucho antes de haber concluido ese trabajo, la paz llegó a su fin de manera abrupta y sorprendente, con un acontecimiento que no podía dejar a nadie con la duda del aspecto más oscuro de la naturaleza humana.

Pregunta: ¿Cómo vivir?
Respuesta: Conserva tu humanidad

TERROR

Como los tratados de paz anteriores de la década de 1570, el Tratado de Saint-Germain dejó descontento a todo el mundo. Los protestantes, que siempre querían más, pensaban que sus términos no iban lo suficientemente lejos, ya que les garantizaban una libertad de culto limitada. Los católicos en cambio pensaban que iba demasiado lejos: les preocupaba mucho que los protestantes tomaran cualquier concesión como un estímulo. Temían que los protestantes presionaran para que estallase una revolución total contra el legítimo monarca católico, empezando así otra guerra. Tenían razón en lo de que iba a haber otra guerra, pero se equivocaban en cuanto a sus responsables.

Las tensiones iban en aumento, y llegaron a su punto culminante durante la celebración que tuvo lugar en agosto de 1572 para señalar una boda dinástica entre la católica Margarita de Valois y el protestante Enrique de Navarra. Los líderes de las tres facciones principales llegaron a la ceremonia con un humor sombrío: el rey Carlos IX, católico moderado, el líder protestante radical almirante Gaspard de Coligny y el duque de Guisa, católico extremista. Cada facción se sentía acosada por el miedo a las otras. Unos predicadores incendiarios levantaron más aún la temperatura emocional entre los parisinos corrientes, azuzándolos a que se alzaran para evitar la boda y eliminaran a los líderes heréticos mientras aún tenían ocasión.

El matrimonio tuvo lugar el 18 de agosto, y siguieron cuatro días de festividades oficiales. Sin duda, muchos dieron un suspiro de alivio cuando acabaron. Pero a última hora de la noche final, el 22 de agosto de 1572, alguien disparó un arcabuz contra el líder protestante Coligny mientras éste volvía a su casa desde el palacio del Louvre. No le mataron, pero le rompieron el brazo.¹

La noticia del incidente corrió por toda la ciudad. A la mañana siguiente, riadas de hugonotes acudieron a ver a Coligny, jurando venganza. Muchos de ellos creían (igual que muchos historiadores) que el rey mismo estaba detrás del intento de asesinato, junto con su madre, Catalina de Médicis. La idea era cortar de raíz cualquier posible rebelión protestante eliminando a su líder. Si era cierto, fue un error de cálculo por parte de Carlos. El ataque a Coligny enfureció a los protestantes. Y cosa más peligrosa aún, infundió miedo a los católicos. Esperando que los protestantes se alzasen como respuesta a lo que había ocurrido, se reunieron en torno a la ciudad y se prepararon para defenderse. El rey probablemente también estaba nervioso, y quizá pensó que un líder rebelde muerto era mucho menos peligroso que uno herido. Siguiendo sus órdenes, al parecer, un guardia real irrumpió en casa de Coligny y acabó el trabajo fallido, rematando al hombre herido en su cama. Eso fue a primera hora de la mañana del domingo 24 de agosto, el día de San Bartolomé.

Los asesinos cortaron la cabeza de Coligny y la mandaron al palacio real. Finalmente sería embalsamada y enviada a Roma para que la admirase el Papa. Mientras, el resto del cuerpo fue arrojado por la ventana a la calle, donde una muchedumbre católica le prendió fuego y lo arrastró por todo el barrio. El cuerpo se hizo pedazos al arder, pero algunos trozos fueron exhibidos y mutilados durante días.

La conmoción en casa de Coligny causó más pánico aún entre los católicos parisinos, así como entre los protestantes. Bandas de católicos corrían por las calles, cogiendo y asesinando a todos los que les parecían protestantes, y quemando las casas donde se sabía que vivían protestantes... y donde muchos de ellos dormían pacíficamente, sin tener ni idea de lo que estaba ocurriendo en la ciudad. La multitud los sacaba a rastras, les cortaba el cuello o los desgarraba a pedazos y luego prendía fuego a sus cuerpos o los arrojaba al río. El tumulto fue atrayendo a muchedumbres cada vez mayores, y dio pábulo a otras atrocidades. Para recoger sólo un incidente, por ejemplo, un hombre llamado Mathurin Lussault fue asesinado al cometer el error de abrir la puerta cuando llamaron; su hijo bajó a investigar qué era aquel ruido y fue apuñalado también. La esposa de Lussault, Françoise, intentó escapar saltando desde la ventana del piso de arriba al patio de un vecino, y se rompió las dos piernas. El vecino la ayudó, pero los atacantes irrumpieron y la sacaron a la calle arrastrándola por los cabellos. Le cortaron las manos para quitarle las pulseras de oro y luego la empalaron

en un espetón; más tarde, arrojaron su cuerpo al río. Las manos, mordisqueadas por los perros, todavía se encontraban junto al edificio varios días después. Escenas similares tuvieron lugar por toda la ciudad, y se arrojaron tantos cuerpos al Sena que se decía que bajaba rojo de sangre.²



F. Dubois, matanza del día de San Bartolomé, 24 de agosto de 1572. Óleo sobre panel. Musée d'Archéologie et d'Histoire, Lausana (The Bridgeman Art Library).

No sabemos lo que se proponía Carlos con el asesinato inicial (si es que fue responsable en realidad), pero difícilmente podía haber previsto todo aquello. Ordenó a sus soldados que reprimieran la violencia, pero era demasiado tarde. Los asesinatos siguieron durante casi una semana entera en todos los barrios de París, y luego se extendieron por el resto del país. Sólo en París la masacre, que se conocería para siempre con el nombre de San Bartolomé, dejó cinco mil muertos. Al final hubo diez mil muertos en toda Francia.³ Las ciudades se vieron atraídas hacia la violencia como barcos de pesca por un tornado: Orleans, Lyon, Rouen, Toulouse, Burdeos e incontables ciudades más pequeñas.

Era un «furor» de aquellos que tanto detestaba Montaigne incluso en el campo de batalla tradicional, pero aquí además las víctimas eran civiles. En general los asesinos también lo eran; sólo en algunos lugares hubo soldados

u oficiales implicados. Burdeos fue uno de esos pocos lugares. Nada ocurrió allí hasta el 3 de octubre, pero cuando lo hizo, aparentemente fue organizado y aprobado por el fanático alcalde católico del momento, Charles de Montferrand, que enarboló una lista formal de objetivos que se debían atacar. En la mayoría de los lugares el derramamiento de sangre fue caótico, y lo llevó a cabo gente que el resto del tiempo habían sido personas razonables. En Orleans, la multitud entraba en las tabernas entre asesinato y asesinato a celebrarlo, «acompañados por cantos, laúdes y guitarras», según un historiador. Algunos grupos los componían sobre todo mujeres o niños. Los católicos interpretaron la presencia de estos últimos como una señal de que Dios mismo estaba a favor de las masacres, ya que permitía que tomasen parte incluso los inocentes. En general, muchos pensaban que, como los asesinatos no eran a escala humana ordinaria, debían de estar sancionados divinamente. No eran el resultado de ninguna decisión humana, sino que eran mensajes de Dios a la humanidad, presagios de un caos cósmico, igual que una cosecha perdida o un cometa en el cielo. Una medalla que se acuñó en Roma para conmemorar las matanzas mostraba a los hugonotes abatidos no por simples compañeros mortales, sino por un ángel armado y resplandeciente, ardiendo de ira divina. En general el nuevo Papa, Gregorio XIII, parece que se sintió complacido con los acontecimientos en Francia. Aparte de la medalla, encargó a Giorgio Vasari que pintase unos frescos conmemorativos en la Sala Regia del Vaticano. También el rey francés tomó parte en procesiones de acción de gracias, e hizo que se acuñasen dos medallas, una retratándose a sí mismo como Hércules luchando con la hidra, y otra representándose en el trono rodeado de cadáveres desnudos y sujetando una hoja de palma que representaba la victoria.⁴

En cuanto los hugonotes se hubieron reorganizado y reunido ejércitos para defenderse, estalló de nuevo una guerra general. Continuaría a lo largo de la década de 1570, con algunas pausas ocasionales nada más. Los hechos de San Bartolomé formaron una línea divisoria: después de ellos, las guerras fueron más anárquicas y más tendentes al fanatismo. Además de las batallas habituales, los peores sufrimientos los causaban las bandas de soldados descontrolados que se dedicaban al saqueo incluso durante los interludios de supuesta paz, cuando no tenían amos que les pagasen. A veces los campesinos huían y vivían en los bosques como salvajes antes que esperar en sus pueblos a ser atacados e incluso torturados por simple

diversión. La situación de costumbre, que había vuelto con fuerza. En 1579, un abogado de provincias, Jean La Rouvière, escribió al rey para pedir ayuda para los pobres rústicos de aquella zona: «hombres míseros, martirizados y abandonados» que vivían de la tierra lo mejor que podían, habiendo perdido todo lo que tenían. Entre los horrores que había visto u oído se hablaba de gente

enterrada viva en montones de estiércol, arrojada a pozos y zanjas, donde los dejaban morir, aullando como perros; los metían en cajas clavadas sin aire, los emparedaban en torres sin comida alguna, y los agarrotaban en los árboles en lo más hondo de montañas y bosques; los descuartizaban ante un fuego, asaban sus pies en grasa, sus mujeres eran violadas y a las que se quedaban preñadas se las obligaba a abortar, sus hijos eran raptados y pedían rescate por ellos, o incluso los asaban vivos ante los padres.⁵



Medalla de Carlos IX representando la matanza del día de San Bartolomé como derrota de la hidra.

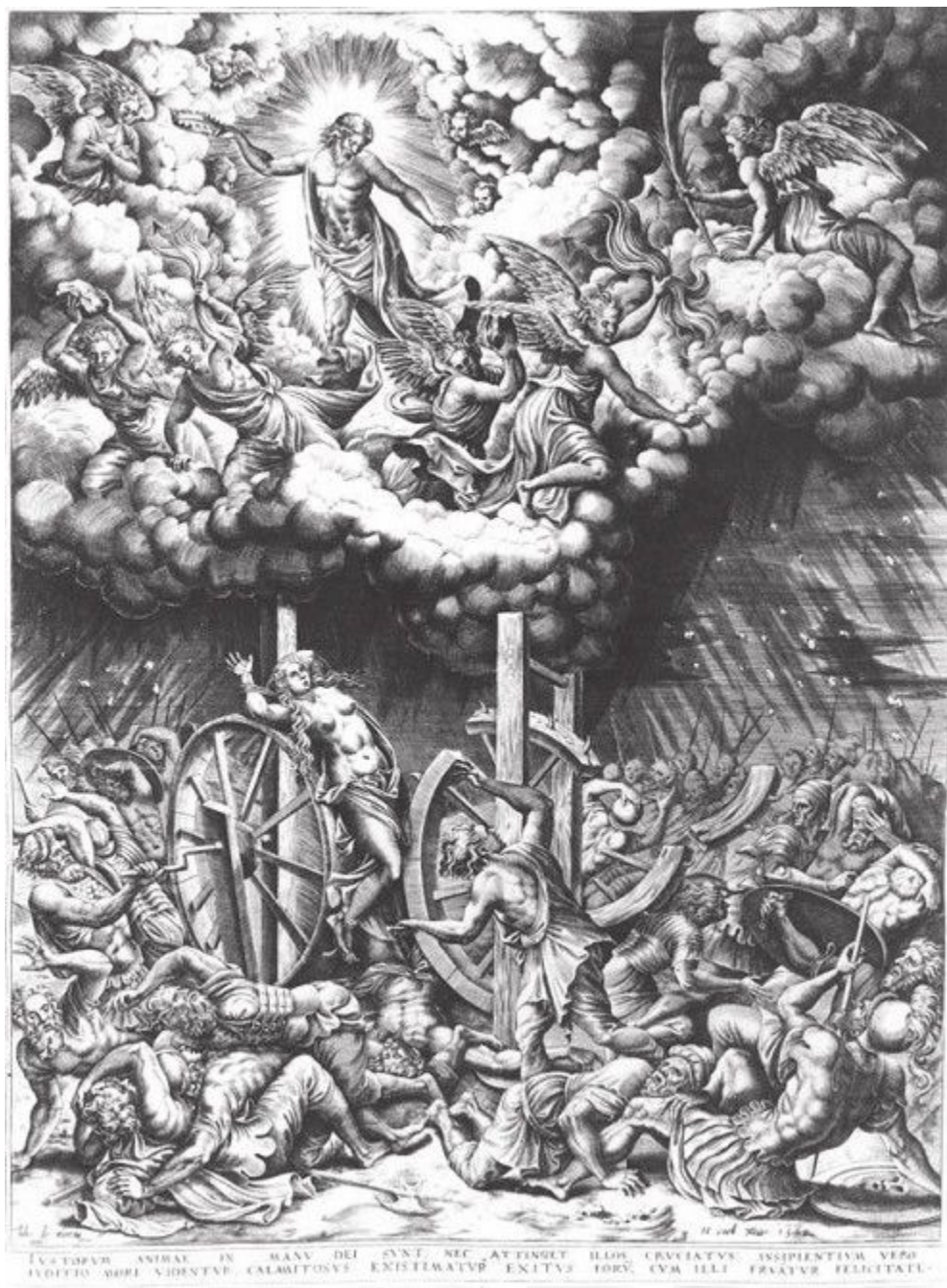
N. Favayer, *Figure et exposition des pourtraictz et dictons contenuz es medailles de la conspiration des rebelles en France*, París, J. Dallier, 1572.

Las guerras las alimentaba el ardor religioso, pero los sufrimientos de la guerra a su vez generaban fantasías apocalípticas. Tanto los católicos como los protestantes pensaban que los acontecimientos se acercaban a un punto más allá del cual no habría más historia normal, porque todo lo que quedaría sería el enfrentamiento final entre Dios y el diablo. Por eso los

católicos celebraban las masacres de San Bartolomé con tanto júbilo: las veían como una genuina victoria sobre el mal, y como una forma de conducir a incontables individuos descarriados de vuelta a la Iglesia verdadera, antes de que fuera demasiado tarde para salvar su alma.

Y todo aquello era muy importante porque el tiempo que quedaba era breve. En los Últimos Días volvería Cristo y el mundo sería arrasado, y todos tendrían que justificar sus actos ante Dios. No podría haber compromiso en tal situación, ni se podría adoptar el punto de vista de otra persona, y ciertamente no habría comprensión mutua alguna entre fes rivales. Montaigne, con su alabanza de la vida corriente y la mediocridad, estaba vendiendo algo que no podía tener mercado en un mundo condenado.

Señales de la inminencia de este apocalipsis había muchísimas. Una serie de hambrunas, cosechas arruinadas e inviernos helados en las décadas de 1570 y 1580 indicaban que Dios mismo estaba retirando su calidez de la tierra. La viruela, el tifus y la tosferina barrían todo el país, así como la peor enfermedad de todas: la peste. Parecían haberse desatado los cuatro jinetes del Apocalipsis: peste, guerra, hambre y muerte. Un hombre lobo merodeaba por el campo, en París nacieron unos siameses y en el cielo explotó una nueva estrella (una nova). Hasta los que no eran dados al extremismo religioso tenían la sensación de que todo estaba precipitándose hacia un final indefinible. La editora de Montaigne, Marie de Gournay, recordaba más tarde la Francia de su juventud como un lugar tan abandonado al caos «que uno se veía empujado a esperar una ruina final, más que a una restauración del Estado». Algunos pensaban que el fin estaba muy cerca, realmente: el lingüista y teólogo Guillaume Postel escribió en una carta de 1573 que «dentro de ocho días la gente perecerá».⁶



Heaven and Hell, grabado de H. Cock a partir de J. de Mantua, 1565. Colección privada/The Bridgeman Art Library.

El diablo también sabía que su época de influencia en la tierra estaba llegando a su fin, de modo que enviaba ejércitos de demonios para que se ganasen a las últimas almas vulnerables que aún quedaban. Eran ejércitos

de verdad: Jean Wier, en su *De praestigis daemonum* (1564), había calculado que al menos 7.409.127 demonios estaban trabajando para Lucifer, bajo el mando intermedio de setenta y nueve príncipes-demonios. Junto a ellos iban las brujas: un incremento espectacular en los casos de brujería después de la década de 1560 proporcionaba más pruebas de que se avecinaba el apocalipsis. En cuanto eran detectadas los tribunales las quemaban, pero el diablo las reemplazaba mucho más rápido aún.

El demonólogo contemporáneo Jean Bodin afirmaba que, en condiciones de crisis como aquélla, los requisitos de la prueba debían rebajarse. La brujería era algo tan serio y tan difícil de detectar siguiendo los métodos de prueba habituales que la sociedad no podía permitirse adherirse demasiado a «tibiezas legales y procedimientos normales». Los rumores públicos podían considerarse «casi infalibles»: si todo el mundo en un pueblo decía que una mujer en particular era una bruja, eso bastaba para justificar su tortura. Se revivían técnicas medievales específicamente para cada caso, incluyendo hacer «nadar» a las sospechosas para ver si flotaban, y quemarlas con hierros al rojo vivo. El número de brujas convictas iba subiendo a medida que bajaban los requisitos de prueba, y el aumento era una prueba de que la crisis era real, y que había que ajustar aún más la ley. Como la historia ha indicado repetidamente, nada es más efectivo para eliminar las protecciones legales tradicionales que asegurar que un delito es especialmente peligroso y a la vez que aquellos que lo cometen poseen unos poderes de resistencia excepcionales. Todo ello se aceptaba apenas sin una protesta, excepto por parte de unos pocos escritores como Montaigne, que señalaban que la tortura es inútil para establecer la verdad, porque la gente dice cualquier cosa para evitar el dolor... y que además quemar vivo a alguien era «poner un precio muy alto a las conjeturas propias».⁷

Un acontecimiento importante del que advertían los teólogos era la llegada inminente del Anticristo. Abundarían las señales en los años venideros: en 1583, una anciana de un país africano dio a luz a un niño con dientes de gato que anunció, con voz adulta, que era el mesías. Simultáneamente, en Babilonia una montaña se abrió y reveló una columna enterrada en la cual estaba escrito en hebreo: «La hora de mi natividad ha llegado». El principal experto francés en tales cuentos sobre el Anticristo fue el sucesor de Montaigne en el *parlement* de Burdeos, Florimond de Raemon, también entusiasta quema-brujas. La obra de Raemon *El Anticristo* analizaba presagios en el cielo, vegetación y cosechas agostadas,

movimientos de población y casos de atrocidades y canibalismo en las guerras, demostrando que todo ello probaba que el diablo venía de camino.⁸

Unirse a la violencia en masa, en tales circunstancias, era hacer que Dios supiera que estabas con Él. Tanto los extremistas protestantes como los católicos rendían culto al fervor religioso, que implicaba darse por entero uno mismo a Dios y rechazar todas las cosas de este mundo. Cualquiera que todavía prestase atención a los asuntos cotidianos en aquellos tiempos podía ser sospechoso de debilidad moral, en el mejor de los casos, y de lealtad al diablo en el peor.⁹

En realidad, mucha gente hacía su vida y se mantenía alejada de los disturbios en lo posible, y seguían siendo fieles a esa normalidad que Montaigne pensaba que era la esencia de la sabiduría. Aunque creyeran en ello, el enfrentamiento que se avecinaba entre Satán y Dios no les interesaba más que los escándalos y la diplomacia de la corte real. Muchos protestantes renunciaron discretamente a su fe después de 1572, o al menos la ocultaron, admitiendo de manera implícita que consideraban la vida de este mundo más importante que la creencia en el otro. Pero una minoría se dirigió al extremo opuesto. Se radicalizaron más allá de toda medida y llamaron a la guerra total contra el catolicismo y la muerte del rey, el «tirano» responsable de la muerte de Coligny y todas las demás víctimas. En ese contexto los hugonotes radicales se apropiaron de *De la servidumbre voluntaria* de La Boétie y la publicaron, y la reinventaron como propaganda de una causa que el propio La Boétie jamás habría favorecido.¹⁰

Resultó que el regicidio fue innecesario. Carlos IX murió por causas naturales medio año después, el 30 de mayo de 1574. El trono pasó a otro de los hijos de Catalina de Médicis, Enrique III, que resultó más impopular aún. Ni siquiera gustaba a muchos católicos. A lo largo de la década de 1570 fue aumentando el apoyo para los extremistas católicos conocidos como *ligueurs* o liguistas, que causarían a la monarquía al menos tantos problemas como los hugonotes en los años venideros, bajo el liderazgo del poderoso y ambicioso duque de Guisa. A partir de entonces, las guerras en Francia serían un asunto a tres bandas, con la monarquía atrapada a menudo en la posición más débil. Enrique intentó ocasionalmente hacerse cargo del liderazgo de las propias ligas, neutralizar su amenaza, pero ellos le rechazaron y le retrataron a menudo como agente satánico disfrazado.

Quizá fuese demasiado moderado para las Ligas, pero Enrique III era un extremista en otros asuntos, y no mostró comprensión alguna por el

sentido de la moderación de Montaigne. A éste, que se reunió con él varias veces, no le gustaba demasiado. Por una parte, Enrique llenó su corte de petimetres y la convirtió en un reino de corrupción, lujo y absurdos asuntos de etiqueta. Organizaba bailes cada noche, y durante su juventud, vestía túnicas y jubones de raso morado con brazaletes de coral y mantos cortados formando tiras. Puso de moda las camisas con cuatro mangas, dos para usarlas y dos arrastrando detrás, como alas. Algunas de sus otras afectaciones se consideraban incluso más extrañas aún: usaba tenedores en la mesa, en lugar de cuchillos y los dedos, llevaba ropa de dormir en la cama, se lavaba el pelo de vez en cuando.¹¹ Por otra parte, Enrique puso de moda también las muestras exageradas de misticismo y penitencia. Cuanto más perplejo estaba ante los problemas a los que se enfrentaba el reino, más frecuentemente tomaba parte en procesiones de flagelantes, yendo con ellos descalzo por las calles empedradas mientras cantaba salmos y se azotaba a sí mismo.



Enrique III. Frontispicio a A. Thevet, *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres*, París, La veuve I. Kervert & G. Chaudière, 1584. Mary Evans Picture Library.

Para Montaigne, la idea de que la solución a la crisis política pudiera encontrarse en la plegaria y en ejercicios espirituales extremos no tenía sentido alguno. Él rehuía esas procesiones y no tenía ninguna fe en cometas, granizadas extrañas, nacimientos monstruosos ni ninguno de los otros signos catastrofistas. Observaba que los que hacían predicciones de semejantes fenómenos normalmente los explicaban de forma vaga, para poder asegurar más tarde que habían acertado, ocurriese lo que ocurriese. La mayoría de los informes de brujería le parecían a Montaigne efectos de la imaginación humana, no de actividad satánica alguna. En general, prefería atenerse a su lema: «suspendo mi juicio».¹²

Su escepticismo le atrajo moderadas críticas: dos contemporáneos de Burdeos, Martin-Antoine del Río y Pierre de Lancre, le advirtieron de que era peligroso teológicamente explicar los acontecimientos apocalípticos en términos de la imaginación humana, porque distraían la atención de la amenaza real.¹³ En general consiguió evitar sospechas graves, pero Montaigne arriesgó su reputación al hablar en contra de la tortura y de los juicios a las brujas. Mucha gente ya le asociaba mentalmente con una categoría de pensadores conocidos para sus enemigos como *politiques*, que se distinguían por su creencia de que los problemas del reino no tenían nada que ver con el Anticristo ni con el fin de los tiempos, sino que eran políticos, sencillamente. Deducían entonces que las soluciones también debían ser políticas... y de ahí el sobrenombre. En teoría apoyaban al rey, creyendo que la única esperanza para Francia era la unidad bajo un monarca legítimo, aunque la mayoría de ellos secretamente esperaban que pudiese llegar algún día un rey más inspirador, más «unificador» que Enrique III. Aunque seguían siendo leales, trabajaban para encontrar puntos en común entre los diferentes bandos, con la esperanza de detener las guerras y establecer los cimientos del futuro de Francia.



Un grupo de flagelantes, de *The Chronicles of Chivalry*, 1583. Grabado. Bibliothèque Nationale, París/The Bridgeman Art Library.

Desgraciadamente, el único terreno en común que realmente acercaba a los católicos extremistas con los protestantes extremistas era el odio a los *politiques*. La palabra misma era una acusación de impiedad. Eran personas que sólo prestaban atención a las soluciones políticas, no al estado de su alma. Eran hombres con máscara, impostores, como el mismo Satán. «Lleva la piel de cordero», afirmaba un contemporáneo de un *politique* típico, «cuando en realidad es un lobo rabioso».¹⁴ A diferencia de los protestantes reales, intentaban pasar por algo que no eran, y como eran tan listos y tan intelectuales, no tenían la excusa de ser víctimas inocentes de los engaños del diablo. La asociación de Montaigne con los *politiques* le dio buenos motivos para poner énfasis en su franqueza y su honradez, así como en su ortodoxia católica (aunque, por supuesto, asegurar que uno es honrado es exactamente lo que haría un lobo con piel de cordero).

Los liguistas acusaban a los *politiques* de no ser de confianza, pero los *politiques*, a su vez, acusaban a los liguistas de abandonarse a sus pasiones

y perder su juicio. Qué extraño, reflexionaba Montaigne, que la cristiandad condujese tan a menudo a excesos violentos, y por tanto a la destrucción y el sufrimiento:

Nuestro celo hace maravillas cuando secunda nuestra inclinación hacia el odio, la crueldad, la ambición, la avaricia, la denigración, la rebelión. Por el contrario, hacia la bondad, benignidad y moderación, a menos que por milagro alguna naturaleza lo ostente, nunca camina ni vuela.

«No hay hostilidad que exceda la hostilidad cristiana», dijo incluso en un momento dado.¹⁵ En lugar de la figura del fanático cristiano de ojos llameantes, prefería contemplar la del sabio estoico: una persona que se comporta moralmente, modera sus emociones, ejercita el buen juicio y sabe cómo vivir.

En realidad había mucha filosofía estoica en los *politiques*. No instaban a la revolución ni al regicidio, sino que recomendaban aceptar la vida tal y como es, basándose en el principio estoico del *amor fati* o amor del destino. También promovían el sentido de continuidad estoico: la creencia de que el mundo probablemente sigue su ciclo con episodios de decadencia y otros de rejuvenecimiento, más que acelerarse en una carrera unidireccional hacia el fin. Mientras los bandos religiosos imaginaban los ejércitos de Armagedón reuniéndose en el cielo, los *politiques* sospechaban que más tarde o más temprano todo se calmaría y la gente volvería a recuperar su sentido común.¹⁶ En tiempos milenaristas, eran las únicas personas que cambiaban sistemáticamente sus perspectivas y pensaban en el futuro, en un tiempo en que los «conflictos» se hubiesen convertido en historia... y planeaban exactamente cómo construir ese mundo futuro.

El aspecto estoico de Montaigne le llevó a quitar importancia a las guerras en sus escritos hasta un punto asombroso. Los biógrafos siempre han dado gran relevancia a su experiencia de la guerra, y con buenos motivos, ya que afectó a su vida profundamente. Algunos críticos han basado toda su lectura de Montaigne en las guerras. Pero después de estudiar todas esas obras, puede resultar chocante volver a los *Ensayos* y encontrar que Montaigne dice cosas como ésta: «Me sorprende ver que nuestras guerras son tan suaves y benignas», y «será mucho si dentro de cien años a partir de ahora la gente recuerda en general que en nuestro

tiempo hubo guerras civiles en Francia». Los que viven en el presente asumen que las cosas son peores de lo que son, dice, porque no pueden escapar de su perspectiva local:

Quien considere como en una pintura el gran cuadro de nuestra madre naturaleza en su plena majestad; quien lea tan universal y constante variedad en su rostro; quien se encuentre allí, y no sólo a sí mismo, sino un reino entero, como un trazo hecho con una punta muy fina; ese hombre únicamente estimará las cosas según sus auténticas proporciones.

Montaigne recordó a sus contemporáneos la vieja lección estoica: evitar sentirse desbordados por una situación difícil, intentar imaginar tu mundo desde ángulos distintos o con diferentes escalas de significado. Eso es lo que hacían los antiguos cuando veían sus problemas desde arriba, como una conmoción en una colonia de hormigas. Los astrólogos ahora nos advierten de «grandes e inminentes alteraciones y mutaciones», escribe Montaigne, pero se olvidan del sencillo hecho de que, por muy mal que vayan las cosas, la mayor parte de la vida sigue adelante sin problemas. «No desespero de ello», añadía él, con ligereza.¹⁷

Desde luego, Montaigne fue afortunado. Las guerras arruinaron sus cosechas y le hicieron temer que le asesinaran en su cama, y le obligaron a tomar parte en actividades políticas que hubiese preferido evitar. Tuvo problemas mucho mayores en la década de 1580, cuando la guerra entró en su última fase, la más desesperada. Pero nadie podía afirmar que tales experiencias le hubiesen causado grandes cicatrices, y si alguna vez tomó las armas personalmente, no dice ni una palabra en los *Ensayos*. En resumen, tuvo una buena guerra. Sin embargo, a la mayoría de la gente eso no le habría impedido incurrir en lamentaciones.

Y Montaigne tenía razón. La vida seguía. Las matanzas de San Bartolomé, por muy terribles que fuesen, dejaron paso a años de sufrimiento individual no concluyente, en lugar de anunciar el fin del mundo. El Anticristo no vino. Una generación siguió a otra, hasta que llegó un tiempo en que, como había predicho Montaigne, a mucha gente sólo le quedó una idea muy vaga de que habían tenido lugar las guerras de aquel siglo. Esto ocurrió en parte gracias al trabajo que hicieron él y sus compañeros los *politiques* para restablecer la cordura. Montaigne, afectando

tranquilidad y comodidad, contribuyó más a salvar a su país que sus fanáticos contemporáneos. Parte de ese trabajo fue directamente político, pero su mayor contribución fue mantenerse apartado y escribir sus *Ensayos*, sencillamente. Esto, a ojos de muchos, le convirtió en un héroe.

HÉROE

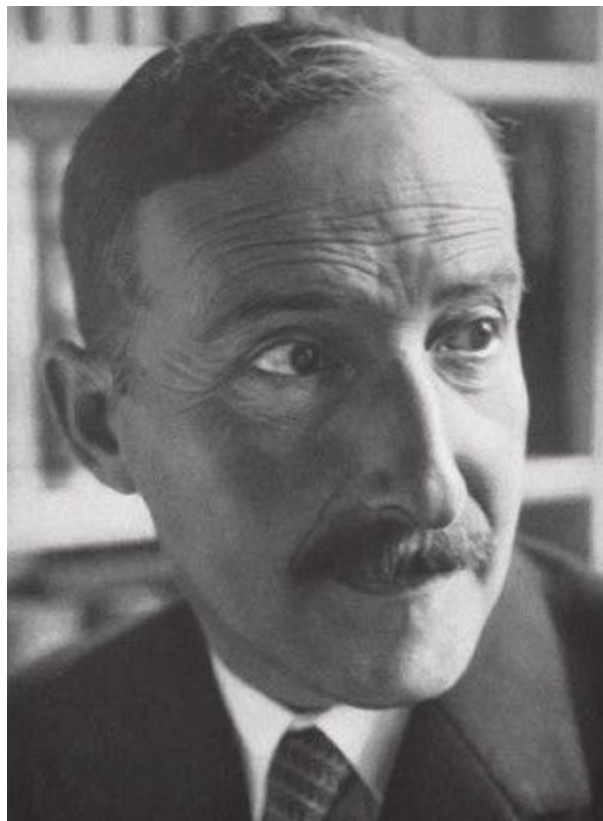
Aquellos que han elegido a Montaigne para este papel normalmente le consideran un héroe de un tipo poco habitual, de esos que se resisten a toda afirmación de heroísmo. Pocos le reverencian por llevar a cabo hazañas públicas, aunque consiguió algunas cosas importantes en una etapa más avanzada de su vida. A menudo le admiran por su tozuda insistencia en mantener la normalidad en circunstancias extraordinarias, y por su negativa a comprometer su independencia.

Muchos contemporáneos lo veían a esa luz: el gran pensador político estoico Justus Lipsius le dijo que siguiera escribiendo porque la gente necesitaba seguir su ejemplo.¹⁸ Mucho después de que el Montaigne estoico del siglo XVI fuese olvidado, los lectores en tiempos turbulentos siguen pensando en él como un modelo. Sus *Ensayos* ofrecen consejos prácticos para cuestiones como la forma de enfrentarse a la intimidación, o de reconciliar las exigencias contradictorias de abrirse a lo nuevo y la seguridad. También proporcionaba algo más nebuloso: la idea de cómo sobrevivir a una catástrofe pública sin perder el respeto por uno mismo. Igual que se podía pedir misericordia a un enemigo de una manera directa, sin comprometerse, o defender tu propiedad decidiendo dejarla sin defensa, también se podía pasar por una guerra inhumana y seguir siendo humano. Ese mensaje de Montaigne tendría un atractivo particular para los lectores del siglo XX que vivieron diversas guerras o dictaduras fascistas o comunistas. En tales tiempos, puede parecer que la estructura de la sociedad civilizada se ha derrumbado y que nada volverá a ser lo mismo jamás. Montaigne es de lo más tranquilizador, al mostrar poca simpatía por esa sensación y recordar al lector que, al final, la normalidad acaba por volver y las perspectivas cambian otra vez.

Entre los muchos lectores que respondieron a este aspecto de los *Ensayos* uno sobresale entre todos: el escritor Stefan Zweig, judío austríaco, que viviendo en el exilio forzado en Sudamérica durante la Segunda Guerra

Mundial, se calmó y se distrajo escribiendo un largo ensayo personal sobre Montaigne... su héroe no heroico.

Cuando Zweig leyó los *Ensayos* por primera vez siendo joven, en la Viena de principios de siglo, el libro causó poca impresión en él, según confesaba.¹⁹ Como Lamartine y Sand antes que él, lo encontró demasiado desapasionado. Carecía de la «chispa del entusiasmo apasionado, la descarga eléctrica que pasa de un alma a otra». No era capaz de ver la relevancia en su propia vida. «¿Qué me importaban a mí, un joven del siglo XX, las prolijas digresiones de *sieur* de Montaigne sobre la *Cérémonie de l'entrevue des rois* [La ceremonia de la entrevista entre reyes] o sus *Considérations sur Cicéron* [Consideraciones sobre Cicerón]?» Hasta en el caso en que Montaigne tocaba temas que tendrían que haber sido más atractivos, como el sexo y la política, su «suave y templada sabiduría» y su sensación de que era mucho más inteligente no implicarse demasiado en el mundo repelían a Zweig. «Es consustancial a los jóvenes no dejarse aconsejar templanza y escepticismo. Cualquier duda se convierte para ellos en un freno.» Los jóvenes anhelan creencias; quieren que los provoquen.



Stefan Zweig, c. 1925. Foto de Trude Fleischmann. International Institute of Social History, Amsterdam.

Además, en 1900, la libertad del individuo no parecía requerir una defensa. «¿Acaso no era ya una evidencia desde hacía mucho tiempo? ¿No era ya posesión, garantizada por la ley y la costumbre, de una humanidad emancipada desde mucho antes de la dictadura y la esclavitud?» La generación de Zweig (él nació en 1881) asumía que la prosperidad y la libertad personal irían en aumento, sencillamente. ¿Por qué iban a retroceder las cosas? Nadie tenía la sensación de que la civilización estuviera en peligro; nadie tenía que retirarse hacia su yo privado para preservar su libertad espiritual. «Montaigne daba tirones inútiles a cadenas que creíamos rotas hacía tiempo.»

Por supuesto, la historia demostró que la generación de Zweig estaba equivocada. Igual que el propio Montaigne se había criado en un mundo lleno de esperanza y vio que iba degenerando, Zweig nació en el país y el siglo más feliz del mundo, y todo aquello le fue arrebatado. Las cadenas se volvieron a forjar, mucho más fuertes y pesadas que nunca.

Zweig sobrevivió a la Primera Guerra Mundial, pero luego siguió el ascenso de Hitler. Huyó de Austria y se vio obligado a vagar durante años como refugiado, primero en Gran Bretaña, luego en Estados Unidos y por fin en Brasil. Su exilio le volvió «tan indefenso como una mosca, tan desamparado como un caracol», como escribió en su autobiografía. Sentía que era un hombre condenado, que esperaba la ejecución en su celda, y que era menos capaz que nunca de comprometerse con el mundo de sus anfitriones, que le rodeaba. Mantuvo la cordura dedicándose al trabajo. En el exilio escribió una biografía de Balzac, una serie de novelas breves e historias cortas, una autobiografía y finalmente el ensayo sobre Montaigne, todo ello sin fuentes ni notas adecuadas, ya que le habían despojado de todas sus posesiones. Nunca consiguió tener la actitud de despreocupación de Montaigne, pero su situación era mucho peor que la de éste:

... ahora soy un ser de ninguna parte, forastero en todas, huésped, en el mejor de los casos. También he perdido a mi patria propiamente dicha, la que había elegido mi corazón, Europa, a partir del momento en que ésta se ha suicidado desgarrándose en dos

guerras fratricidas. Para mi profundo desagrado, he sido testigo de la más terrible derrota de la razón y del más enfervorizado triunfo de la brutalidad de cuantos caben en la crónica del tiempo.²⁰

Cuando llegó a Brasil en 1941 distaba mucho de tener la sensación de un hogar, y aunque estaba muy agradecido a aquel país por haberle acogido, le resultaba muy difícil mantener la esperanza. Al encontrar un volumen de los *Ensayos* en la casa donde se alojaba, los releyó y descubrió que se habían transformado tanto que apenas los reconocía. El libro que en tiempos le había parecido acartonado e irrelevante ahora le hablaba de una forma directa e íntima, como si se hubiese escrito sólo para él, o quizá para su generación entera. De inmediato pensó en escribir sobre Montaigne. En una carta a un amigo escribió: «La similitud de su época y situación con la nuestra es asombrosa. No estoy escribiendo una biografía; simplemente, pretendo presentar como ejemplo su lucha por la libertad interior». En el propio ensayo admitía: «Es en esta hermandad de destino cuando Montaigne se convierte en mi hermano indispensable, en mi amigo, mi amparo y mi consuelo».²¹

Su ensayo sobre Montaigne resultó una especie de biografía, pero muy personal, que presentaba las similitudes entre la experiencia de Montaigne y la suya propia sin reparos. En una época como la de la Segunda Guerra Mundial, o en la Francia de la guerra civil, escribe Zweig, la vida de la gente corriente se sacrifica a las obsesiones de unos fanáticos, de modo que la pregunta, para cualquier persona íntegra, no es tanto «¿cómo sobrevivir?», sino «¿cómo seguir siendo plenamente humano?». La cuestión tiene diversas variantes: ¿cómo puedo preservar mi auténtico yo? ¿Cómo puedo asegurarme de que no voy en mi discurso o mis actos más allá de lo que creo que es correcto? ¿Cómo puedo evitar perder mi alma? Y por encima de todo: ¿cómo puedo seguir siendo libre? Montaigne no era ningún luchador por la libertad en el sentido habitual del término, eso lo admite Zweig. «No posee la elocuente diatriba ni el bello empuje de un Schiller o un lord Byron, ni la agresividad de un Voltaire.» Sus constantes afirmaciones de que es perezoso e irresponsable hacen que no parezca un buen héroe precisamente, y sin embargo éstos no son fallos auténticos, en absoluto. Son esenciales para su batalla por preservar su ser particular tal y como es.²²

Zweig sabía que a Montaigne le desagradaba predicar, y sin embargo consiguió extraer una serie de normas generales de los *Ensayos*.²³ No las relacionó como tales, sino que las parafraseó de tal forma que acabaran formulándose en ocho mandamientos distintos, que también podrían llamarse las ocho libertades:

Liberarse de la vanidad y el orgullo, que es tal vez lo más difícil;
liberarse del miedo y de la esperanza,
de las convicciones y de los partidos,
de las ambiciones y toda forma de codicia,
vivir libre, como la propia imagen reflejada en el espejo,
del dinero y de toda clase de afán y de concupiscencia,
de la familia y del entorno,
de fanatismos, de toda forma de opinión estereotipada, de la fe en los valores absolutos.

Zweig eligió a un Montaigne muy estoico, volviendo así a una forma de leerlo muy del siglo XVI. Y al final, la libertad que Zweig se tomó más en serio fue la última de la lista, que procedía directamente de Séneca. Tras caer en una depresión, Zweig eligió la última forma de emigración interna. Se suicidó con una droga, Veronal, el 23 de febrero de 1942. Su mujer quiso morir con él. En su mensaje de despedida, Zweig expresó su gratitud a Brasil, «esta tierra maravillosa», que le había acogido de una manera tan hospitalaria, y concluyó: «¡Saludo a todos mis amigos! ¡Que les sea concedido ver el amanecer después de la larga noche! Yo, demasiado impaciente, me voy antes».²⁴

Parecía (y así fue como lo vio el propio Zweig) que el auténtico valor de Montaigne sólo se pudiera apreciar si a uno le habían empujado casi hasta su límite extremo. Uno debía alcanzar un estado en el que no le quedara nada que defender salvo el «yo» desnudo, la simple existencia propia.

Sólo aquel que tiene que vivir en su alma estremecida una época que, con la guerra, la violencia y las ideologías tiránicas, amenaza la vida del individuo y, en esta vida, su más preciosa esencia, la libertad individual, sabe cuánto coraje, cuánta honradez y decisión se requiere para permanecer fiel a su yo más íntimo en estos tiempos de locura gregaria.²⁵

Habría estado de acuerdo con Leonard Woolf, cuando Woolf decía que la visión de Montaigne de los «yos» entrelazados era la esencia de la civilización. Era la base sobre la cual se podía construir un futuro, en cuanto el terror hubiese pasado y la guerra hubiese terminado... aunque Zweig no pudo esperar tanto.

¿Tienen hoy en día la misma autoridad moral la visión de la integridad privada de Montaigne y su esperanza política? Algunos lo creen así. Hay libros que han promocionado a Montaigne como un héroe para el siglo XXI: el periodista francés Joseph Macé-Scaron alega específicamente que se debería adoptar a Montaigne como antídoto para las nuevas guerras de religión.²⁶ Otros podrían sentir que lo último que se necesita ahora mismo es alguien que nos anime a relajarnos y a retirarnos a nuestros reinos privados. La gente ya pasa mucho tiempo aislada ahora mismo, a expensas de las responsabilidades civiles.

Aquellos que tienen a Montaigne por héroe, o como compañero que te apoya, asegurarían que él no defendía que el deber social se convirtiera en un «haz lo que quieras». Por el contrario, pensaba que la solución para un mundo dislocado era que cada persona se volviera a colocar en su lugar: aprender «cómo vivir», empezar con el arte de mantener los pies en el suelo. Sí, realmente se puede encontrar en Montaigne un mensaje de inactividad, pereza y retirada, y probablemente también una justificación para no hacer nada cuando la tiranía se impone, en lugar de resistirte. Pero muchos fragmentos de los *Ensayos* parecen sugerir, por el contrario, que hay que comprometerse con el futuro, y especialmente que no se debe volver la espalda al mundo histórico real y soñar con paraísos y trascendencias religiosas. Montaigne proporciona todos los estímulos que se pueden requerir para respetar a los demás, evitar los asesinatos que tienen como coartada complacer a Dios, resistir el impulso que periódicamente lleva a los humanos a destruirlo todo a su alrededor y «devolver la vida a sus principios». Como dijo Flaubert a sus amigos: «Leed a Montaigne... Os tranquilizará». Pero también añadió: «Leedlo para vivir».²⁷

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Haz algo que nadie haya hecho antes

BESTSELLER BARROCO

A lo largo de la década de 1570, con sus episodios alternativos de paz y guerra, Montaigne siguió con su vida y con su libro. Pasó gran parte de la década escribiendo y haciendo retoques a su primera cosecha de ensayos, y luego los publicó en 1580 en la prensa del editor local de Burdeos Simon Millanges.

La elección de Millanges es interesante. Se había establecido en la ciudad hacía pocos años, más o menos los mismos que Montaigne llevaba escribiendo. Montaigne habría tenido pocas dificultades para encontrar un editor parisino: había tratado antes con ellos, y el valor de una obra como los *Ensayos* no se les habría escapado. Incluso en su primera edición era algo único, aunque acomodado perfectamente en el género comercial ya establecido de «misceláneas clásicas» y «libros corrientes». Tenía la combinación comercial perfecta: una originalidad excepcional y una clasificación fácil. Sin embargo, Montaigne insistió en publicar con un hombre local, ya fuera por una conexión personal o por principio gascón.

Aquella primera versión del libro de Montaigne fue bastante distinta de la que normalmente leemos ahora. Cubría sólo dos volúmenes bastante pequeños, y aunque ya destacaba la extensión de la «Apología», muchos de los capítulos eran relativamente sencillos. Solían oscilar entre puntos de vista contrarios, pero no corrían como ríos vastos y turbulentos ni se abrían formando deltas, como ocurrió con los ensayos posteriores. Algunos de ellos se atenían a su supuesto tema. Sin embargo, ya estaban impregnados de la personalidad curiosa, inquisitiva e inquieta de Montaigne, y a menudo abrían interrogantes o peculiaridades sobre la conducta humana. Los lectores contemporáneos tenían buen ojo para la calidad. La obra de inmediato encontró un público entusiasta.

La tirada de la primera edición de *Millanges* probablemente era pequeña, quizá de unos quinientos o seiscientos ejemplares, y se vendió en seguida.¹ Dos años después sacó otra edición con pocos cambios. Cinco años después, en 1587, esa edición fue revisada de nuevo y publicada en París por Jean Richer. Por entonces se había convertido en la lectura de moda de la nobleza francesa de principios de la década de 1580. En 1584 el bibliógrafo La Croix du Maine sostenía que Montaigne era uno de los autores contemporáneos que se podía alinear con los antiguos... justo cuatro años después de su publicación por una imprenta modesta en Burdeos. El propio Montaigne explicó que los *Ensayos* se vendían mucho mejor de lo que había esperado, y que se habían convertido en una especie de libro para poner en la mesita de centro, muy popular entre las damas, «un artículo de mueble común, un artículo para el salón».²

Entre sus admiradores estaba el propio Enrique III. Cuando Montaigne viajaba por París más tarde, en 1580, obsequió un ejemplar al rey, como era la costumbre. Enrique le dijo que le gustaba el libro, a lo que Montaigne, según se dice, respondió: «Señor, entonces a Su Majestad debo de gustarle yo», porque, como mantenía siempre, él y su libro eran lo mismo.³

De hecho, esto debió de ser un obstáculo para su éxito. Al escribir tan abiertamente de sus observaciones cotidianas y su vida interior, Montaigne estaba rompiendo un tabú. Uno no debía quedar registrado en ningún libro, sólo tus grandes hazañas, suponiendo que las tuvieras. Las pocas autobiografías del Renacimiento escritas hasta el momento, como la *Vita sua* de Benvenuto Cellini y *De vita propria* de Girolamo Cardano, habían quedado sin publicar en gran medida por ese motivo. San Agustín había escrito sobre sí mismo, pero como ejercicio espiritual y para documentar su búsqueda de Dios, no para celebrar las maravillas de ser Agustín.

Montaigne celebraba ser Montaigne. Eso molestaba a algunos lectores. El estudioso clásico Joseph Justus Scaliger se molestó especialmente ante la revelación de Montaigne, en su posterior edición de 1588, de que prefería el vino blanco al tinto. (En realidad, Scaliger estaba simplificando demasiado. Montaigne nos cuenta que cambió de gusto del tinto al blanco, y luego de nuevo al tinto, y luego al blanco otra vez.) Pierre Dupuy, otro estudioso, preguntaba: «¿Quién demonios quiere saber lo que prefería?». Naturalmente, esto molestó a Pascal y a Malebranche también: Malebranche lo llamó «desfachatez», y Pascal pensó que alguien tenía que haberle dicho a Montaigne que lo dejase.⁴

Sólo al llegar el romanticismo la franqueza de Montaigne al hablar de sí mismo no sólo se apreció, sino que gustó. Encantó especialmente a los lectores del otro lado del Canal. El crítico inglés Mark Pattison afirmaba en 1856 que el supuesto egotismo de Montaigne le había hecho aparecer tan vivamente en la página como un personaje de novela. Y Bayle St. John observaba que a los verdaderos «entusiastas de Montaigne» les encantaban sus «bobadas» intrascendentes, porque hacían más real a su personaje y permitían a los lectores encontrarse a sí mismos en él. El crítico escocés John Sterling contrastó la forma de escribir de sí mismo de Montaigne con la tradición, más aceptable socialmente, de las memorias de figuras públicas, que atendían sólo al aburrido «bullicio y ajetreo» de los acontecimientos externos. Montaigne nos dio «el hombre de verdad», el «meollo» de sí mismo. En los *Ensayos*, «el interior es lo más claro». ⁵

Hasta en la versión de 1580 Montaigne estaba fascinado por su mundo interior. No se encontraba en algún arriesgado capítulo posterior, sino en la primera edición que escribió:

Vuelvo mi mirada hacia el interior, la fijo ahí, la mantengo ocupada. Todo el mundo mira al frente, pero yo miro hacia mi interior. No tengo asunto alguno más que mí mismo. Continuamente me observo a mí mismo, me evalúo a mí mismo, me pruebo (...) Yo me revuelco sobre mí mismo.

La imagen es intensamente física: uno ve a Montaigne revolcándose sobre sí mismo como un cachorrito en la hierba. Cuando no está revolcándose, se «repliega». «Repliego la mirada hacia el interior» sería una traducción más literal de la primera frase de este fragmento: *je replie ma veue au dedans*. Parece volverse constantemente sobre sí mismo, espesándose y profundizando, doblez tras doblez. El resultado es una especie de drapeado barroco, hinchado y turbulento. No es de extrañar que Montaigne sea descrito a veces como el primer escritor del periodo barroco, aunque fue anterior; menos anacrónicamente, se ha dicho que es un escritor manierista. El arte manierista, que floreció justo antes del barroco, fue más elaborado y anárquico aún, introduciendo ilusiones ópticas, formas contrahechas, revoltijos y ángulos extraños de todo tipo, en un violento rechazo de las ideas clásicas de compostura y proporción que habían dominado el Renacimiento. Montaigne, que describía sus *Ensayos* como

«grotescos» y como «cuerpos monstruosos... sin forma definida, sin orden, secuencia o proporción, aparte de la accidental», suena como un manierista auténtico. Según los principios clásicos planteados por Horacio, uno ni siquiera debería mencionar a los monstruos en el arte propio, por ser tan deformes, pero Montaigne compara su libro entero con un monstruo.⁶



Una arpía o figura monstruosa. Grabado del siglo XVIII. Colección privada/Archives Charmet/The Bridgeman Art Library.

Montaigne, conservador en lo político, resultó ser un revolucionario literario desde el principio, escribiendo como nadie más había escrito y dejando que su pluma siguiera los ritmos naturales de la conversación, en lugar de las líneas formales de la construcción. Omitía conexiones, se saltaba pasos del razonamiento, y dejaba que su material quedase formulado en fragmentos sólidos, *coupé*, o «cortado» como las chuletas.⁷ «No veo el conjunto de nada», decía.

De cien miembros y rostros que tiene cada cosa, yo tomo uno, a veces sólo para lamerlo, a veces para rozar la superficie, a veces para pellizcarlo hasta el hueso. Lo apuñalo, no con amplitud sino con toda la profundidad que puedo. Y a menudo me gusta enfocarlo desde algún punto de vista inusitado.⁸

Esta última parte es cierta, incuestionablemente. Ya desde sus primeros capítulos pasa deslizándose sobre los asuntos desde distintas direcciones, y la tendencia se vuelve mucho más extrema con los ensayos de la década de 1580. «De los coches» empieza hablando de autores, luego sigue un poco sobre los estornudos, y llega a su supuesto tema de los coches dos páginas después... y casi de inmediato sale corriendo otra vez y pasa el resto del tiempo discutiendo sobre el Nuevo Mundo. «De la fisionomía» llega al tema de la fisionomía en forma de súbita observación sobre la fealdad de Sócrates cuando ya lleva veintidós páginas de un ensayo que (en la traducción inglesa de Donald Frame) tiene sólo veintiocho páginas en total.⁹ El escritor inglés Thackeray decía en broma que Montaigne podía haber dado a cualquiera de sus ensayos el título de cualquier otro, o podía haber titulado a uno «De la luna» y a otro «Del queso fresco»: habría importado muy poco.

Montaigne admitía que sus títulos tenían muy poca conexión con el contenido aparentemente («a menudo sólo lo denotan por alguna señal»). Sin embargo, también decía que si el título parece aleatorio o el hilo de su lógica parece perderse, «siempre se encontrarán algunas palabras sobre el tema en algún rincón, que sin duda serán suficientes». Las «palabras en el rincón» a menudo esconden sus temas más interesantes.¹⁰ Las introduce exactamente en esas partes del texto que parecen romper el hilo de la manera más destructiva, enturbiando las aguas y haciendo sus argumentos imposibles de seguir.

Los *Ensayos* de Montaigne inicialmente se presentaban como una obra bastante convencional, un ramillete de flores cogidas del jardín de los grandes autores clásicos junto con nuevas consideraciones sobre diplomacia y ética del campo de batalla. Sin embargo, en cuanto uno abría sus páginas, se metamorfoseaban como una de las criaturas de Ovidio en un fenómeno que sólo mantenía unido una cosa: la figura de Montaigne. Difícilmente se podía desafiar a los convencionalismos de una manera más absoluta. El libro no sólo era monstruoso, sino que su único punto de unidad era

precisamente lo que tenía que haberse desvanecido modestamente en el fondo. Montaigne es el centro gravitatorio masivo del libro, y ese núcleo se hace más fuerte a medida que el libro va avanzando a través de sus variantes consecutivas, aunque se vea cada vez más cargado con miembros añadidos, ornamentos, equipajes y partes del cuerpo mezcladas.

La década de 1570 fue la primera gran década de escritura de Montaigne, pero la de 1580 sería su gran década como autor. Durante los diez años siguientes doblaría el tamaño de los *Ensayos*, y Montaigne pasaría de desconocido a famoso. Al mismo tiempo, la década de 1580 le sacó de su tranquila posición en la Guyenne rural, y le envió a hacer un largo viaje por Suiza, Alemania e Italia como celebridad muy agasajada, y acabó como alcalde de Burdeos. La estatura de Montaigne como figura pública, así como literaria, quedó muy reforzada. También se estropeó su salud, quedó agotado y se convirtió en un hombre que sería recordado.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Ve mundo

VIAJES

Los éxitos de la primera edición de Montaigne de los *Ensayos* en 1580 debieron de cambiar su forma de pensar en la vida. La aclamación le sacó de su rutina, y quizá le dio la sensación de que ya era hora de comprometerse de nuevo con el mundo. Aunque habla poco de esto en sus *Ensayos*, quizá se le empezó a ocurrir que tenía ante él una interesante carrera diplomática, y que la mejor manera de entrar en ella era una ronda de contactos internacionales. También estaba muy deseoso de apartarse de los agobios domésticos de su propiedad, que podían quedar en las competentes manos de su esposa. Montaigne siempre había querido viajar, para descubrir la «perpetua variedad de las formas de nuestra naturaleza». Incluso de niño sentía una gran «curiosidad honesta» por el mundo, por «un edificio, una fuente, un hombre, el campo, una antigua batalla, un lugar por el que pasaron César o Carlomagno», cualquier cosa. Ahora se imaginaba siguiendo las huellas de los héroes clásicos, mientras al mismo tiempo exploraba la variedad del mundo actual, en el cual podía «frotar y pulir» su cerebro en contacto con los extranjeros.¹

También existía otro motivo menos sofisticado para viajar. De su padre Montaigne había heredado la propensión a los ataques de piedras en el riñón. Habiendo visto a Pierre desmayarse de dolor literalmente, le aterrorizaba esa enfermedad más que de cualquier otra. Ahora que ya andaba por la cuarentena, averiguó por sí mismo cómo era esa forma particular de tortura.

Los cálculos renales se forman cuando el calcio u otros minerales se van acumulando en el organismo y crean nódulos y cristales que bloquean el flujo de la orina. A menudo se astillan en forma de fragmentos irregulares. Enteros o partidos, deben salir, y al hacerlo producen una sensación como si te rasgaran desde dentro. También causan dolor general

en torno a los riñones, dolores agudos en el abdomen y la espalda y a veces náuseas y fiebre. Y aunque hayan salido la cosa no acaba ahí, porque suelen reproducirse a menudo a lo largo de la vida. En tiempos de Montaigne suponían un auténtico peligro de muerte cada vez, ya fuese por simple bloqueo o por infección.

Hoy en día se pueden romper estos cálculos mediante ultrasonidos, para que su tránsito sea más fácil, pero en tiempos de Montaigne sólo se podía esperar que las esferas, picos, agujas y rebabas acabasen por abrirse camino hacia el exterior. Intentaban facilitar su paso reteniendo la orina todo el tiempo que podían, para que tuviese más presión. Esto era doloroso y peligroso en sí mismo, pero funcionaba a veces. Él intentó otros remedios, aunque normalmente desconfiaba de todas las formas de medicina. Una vez tomó «trementina veneciana, que se dice que procede de las montañas del Tirol, dos grandes dosis empapadas en una oblea y en una cuchara de plata, salpicadas con un par de gotas de un jarabe con buen sabor». El único efecto fue que su orina oliese como violetas de marzo. También se creía que era eficaz la sangre de un macho cabrío alimentado con hierbas especiales y vino. Montaigne lo intentó y crió un macho cabrío en su propiedad, pero abandonó la idea al observar unos cálculos muy similares a los suyos propios en los órganos del macho cabrío, cuando lo sacrificaron. No veía cómo un sistema urinario deficiente podía curar otro.



Fragmentos de piedra del riñón. Foto de Herringlab.

El remedio más común para las piedras del riñón era el uso de aguas de manantial y baños termales.² Montaigne también probó este remedio. Al menos era un método natural, era poco probable que hiciese daño alguno. Los balnearios estaban situados en entornos muy atractivos, y la compañía era interesante. Probó un par en Francia a finales de la década de 1570. La enfermedad volvió después de cada visita, pero él estaba dispuesto a intentarlo de nuevo. Por tanto ésta se convirtió en otra razón para viajar, porque los balnearios de Suiza e Italia eran famosos. Tenían la virtud de ser un motivo que podía esgrimir fácilmente ante su mujer y sus amigos.



Baños de Leuk, Suiza, de S. Münster & F. Belle-forest, *Cosmographie universelle*, París, N. Chesneau, 1575. Wellcome Library, Londres.

Y por tanto, en el verano de 1580, el renombrado autor de cuarenta y siete años de edad dejó sus viñedos y se dirigió a curar sus afecciones y ver mundo, o al menos unas zonas selectas del mundo europeo. El viaje le mantendría fuera hasta noviembre de 1581: diecisiete meses.³ Empezó con un recorrido en torno a algunos lugares de Francia, aparentemente por negocios y quizá recogiendo instrucciones para hacer encargos políticos en el viaje.

Fue entonces cuando tuvo su audiencia con Enrique III y le regaló sus *Ensayos*. Después volvió hacia el este y cruzó por tierras alemanas, y luego fue hacia los Alpes y a Suiza y finalmente a Italia. De haber seguido sus inclinaciones, el viaje podría haber sido más largo y quizá habría acabado en cualquier otro sitio. En un momento dado pensó en ir a Polonia. Por el

contrario, se contentó con el objetivo más corriente de Roma, gran lugar de peregrinaje para todo buen católico y todo intelectual del Renacimiento.



Baños en Plombières, Francia, copia del siglo XIX de un grabado de J. J. Huggelin, *Von heilsamen Bädern des Teütschelands*, Estrasburgo, 1559. Welcome Library, Londres.

Montaigne no pudo permitirse el lujo de viajar solo, siguiendo sólo su capricho personal. Era un noble de importancia, y se esperaba que llevase un séquito rígido y poco manejable de criados, conocidos y adláteres, de los cuales intentaba escapar tan a menudo como le era posible. El grupo incluía a cuatro jovencitos que acudían para vivir una experiencia educativa. Uno era su propio hermano menor, Bertrand de Mattecoulon, que sólo tenía veinte años; los otros eran el joven marido de una de sus hermanas y el hijo adolescente de un vecino con un amigo. A medida que avanzaba el viaje, cada de una de esas personas fue separándose de él para seguir diversos objetivos. El que tuvo peor suerte fue Mattecoulon, que se quedó en Roma para estudiar esgrima y mató a un hombre en duelo allí; Montaigne tuvo que hacer que lo rescataran de la prisión.⁴

Viajar en sí mismo era un deporte de aventura, en aquella época, no mucho menos peligroso que el duelo. Las carreteras en rutas de peregrinaje establecidas podían ser buenas, pero otras eran duras. Siempre había que estar dispuesto a cambiar de planes al tener noticias de que había peste en algún lugar, o de bandas de salteadores de caminos.

Montaigne alteró una vez su ruta a Roma a causa de un aviso de asaltos a mano armada en la carretera que pretendía tomar. Algunas personas contrataban escoltas, o viajaban en convoyes. Montaigne ya llevaba un grupo grande, cosa que ayudaba, pero eso podía atraer también la atención de algún indeseable.⁵

Había otras molestias. Había que sobornar a algunos funcionarios, sobre todo en Italia, conocida por su corrupción y su exceso burocrático. A lo largo de toda Europa, las puertas de las ciudades estaban estrechamente vigiladas; había que llegar con los pasaportes adecuados, con permiso de viaje y de equipaje, más unas cartas debidamente conformadas que estableciesen que no habías pasado recientemente por ninguna zona de peste. Los controles de la ciudad solían emitir un pase para permanecer en un hotel en particular, el propietario del cual debía firmarlo a su vez. Debía de ser como viajar en el mundo comunista en el punto álgido de la Guerra Fría, pero con mayor anarquía y peligro.

Y luego estaban las incomodidades del viaje en sí. La mayoría de los trayectos se hacían a lomos de caballo. Se podía ir en carruaje, pero los asientos por lo general eran mucho más duros para las nalgas que las sillas. Montaigne, ciertamente, prefería cabalgar: compraba y vendía caballos por el camino, o los alquilaba para cortos trayectos. El transporte por río era otra opción, pero Montaigne sufría de mareos y lo evitaba. En general, cabalgar le daba la libertad que tanto ansiaba; sorprendentemente, también encontraba que la silla era el lugar más cómodo para pasar un ataque de piedras en el riñón.⁶

Lo que le gustaba por encima de todo de sus viajes era la libertad de seguir la corriente. Evitaba los planes fijos. «Si tiene mal aspecto por la derecha, me voy hacia la izquierda; si encuentro que no estoy en condiciones de seguir a caballo, me detengo.» Viajaba tal y como leía y escribía: siguiendo el dictado del placer. Leonard Woolf, que recorrió Europa con su mujer tres siglos después, decía que ella también iba navegando como una ballena, filtrando el océano en busca de plancton, cultivando una «alerta pasiva» que le producía una extraña mezcla de

«euforia y relajación». Montaigne era igual. Su placer diario se prolongaba al ir «deslizándose relajadamente como se deslizan los cielos», explicaba, regodeándose, pero con el deleite añadido que procedía de verlo todo por primera vez y con toda atención, como un niño.⁷

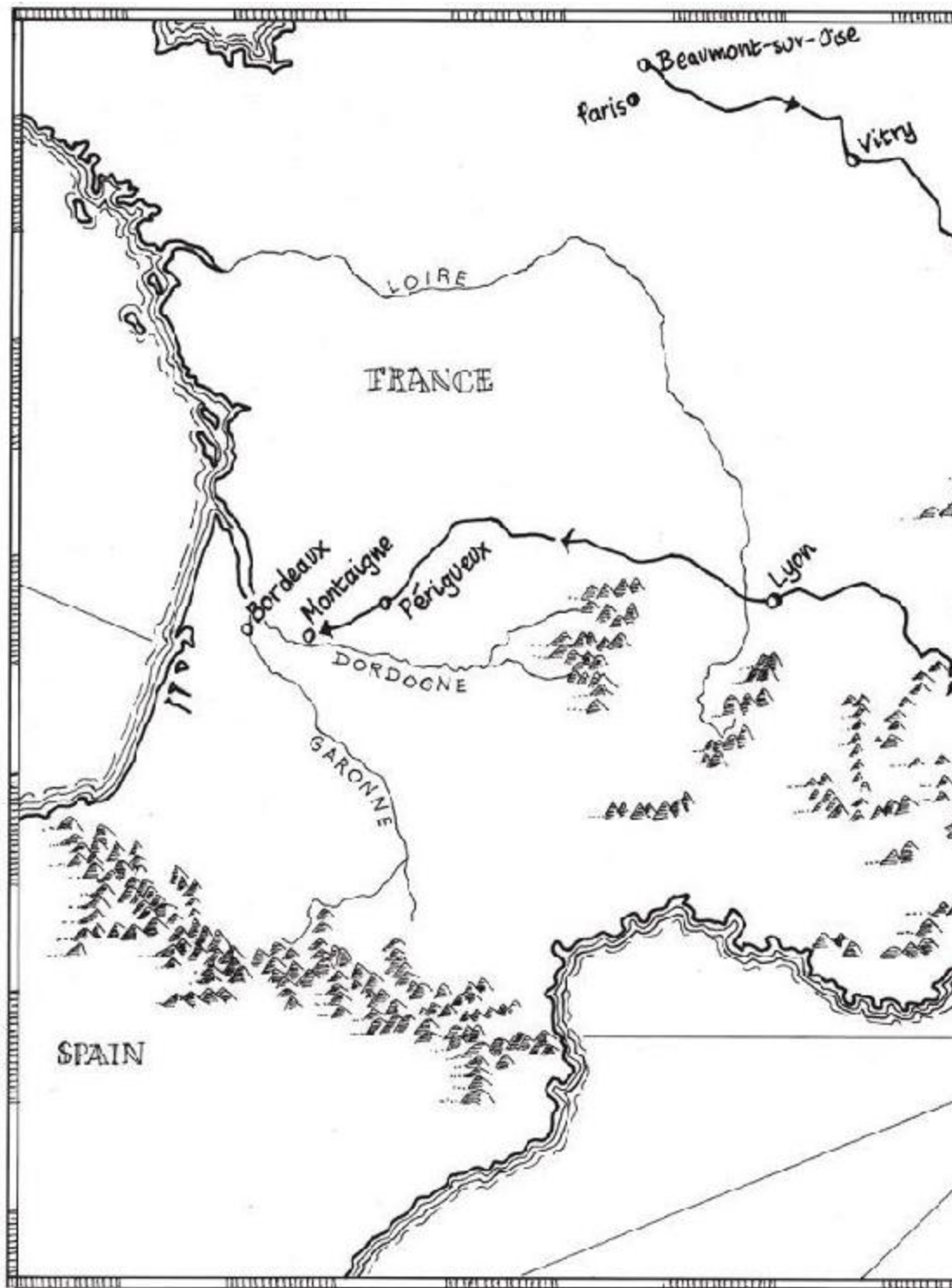
No le gustaba hacer planes, pero tampoco quería perderse nada. Su secretario, que le acompañaba y que durante un tiempo le llevó el diario, observaba que la gente de la partida se quejaba de la costumbre de Montaigne de apartarse del camino cuando oía que había cosas extraordinarias que deseaba ver. Pero Montaigne diría que es imposible apartarse del camino: en realidad, no había camino.⁸ El único plan con el que se había comprometido alguna vez era con el de viajar a lugares desconocidos. Mientras no repitiese ninguna ruta, estaba siguiendo su plan al pie de la letra.

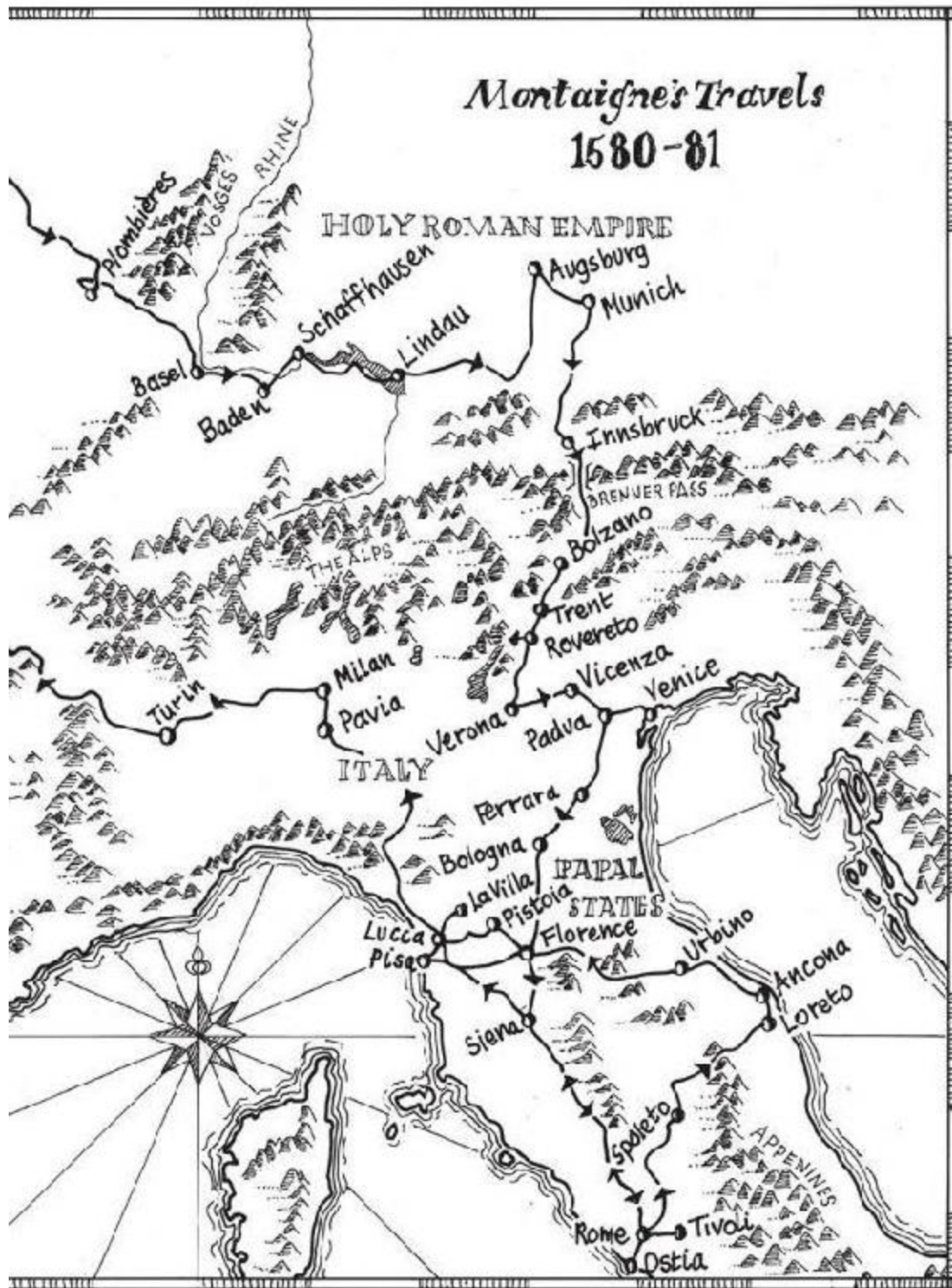
El único límite para su energía era que nunca le había gustado levantarse demasiado temprano. «Mi pereza a la hora de levantarme da tiempo a mis asistentes para comer a sus anchas antes de empezar.» Esto cuadraba bien con sus costumbres habituales, porque siempre tenía problemas para ponerse en marcha por las mañanas. En conjunto, sin embargo, procuraba liberarse de todas sus costumbres cuando viajaba. A diferencia de otros viajeros, comía sólo los productos locales y hacía que le sirvieran al estilo local. En un momento del viaje lamentó no haberse llevado a su cocinero con él... no porque echara de menos la cocina de casa, sino porque quería que el cocinero aprendiese recetas extranjeras.⁹

Se sonrojaba al ver a los demás franceses llenos de alegría cuando se encontraban con un compatriota en el extranjero. Se abalanzaban los unos hacia los otros, se apiñaban en grupos escandalosos y pasaban las veladas quejándose de la barbarie de los locales. Eran pocos los que notaban que los locales hacían las cosas de una manera diferente. Otros conseguían viajar «tan cubiertos y envueltos en una prudencia taciturna y poco comunicativa, defendiéndose a sí mismos del contagio de una atmósfera desconocida», que no advertían nada en absoluto. En el diario, el secretario observó hasta qué punto Montaigne se inclinaba en el sentido opuesto, deshaciéndose en exageradas alabanzas de cualquier país en el que estaban mientras apenas tenía una buena palabra que decir del suyo propio. «En realidad, intervenía en su juicio un poco de pasión, un cierto desdén por su país», anotó el secretario, y añadió una especulación propia: que la aversión de Montaigne

por todas las cosas francesas venía de «otras consideraciones», quizá una referencia a las guerras.^{[10](#)}

Su adaptabilidad se extendía a la lengua. En Italia hablaba en italiano e incluso llevaba su diario en esa lengua, cogiéndoselo al secretario. Imitaba al camaleón, o al pulpo, e intentaba ir de incógnito en lo posible... o lo que él pensaba que era de incógnito. En Augsburgo, decía el secretario, «monsieur de Montaigne, no sé por qué motivo, quiso que nuestra partida se disolviese y que no le dijese nada a sus subordinados, y fue andando todo el día sin asistencia alguna por toda la ciudad». No funcionó. Sentado en un banco helado en una iglesia de Augsburgo, Montaigne notó que le goteaba la nariz y sin pensar, sacó un pañuelo. No se usaban pañuelos en aquella zona, de modo que se sonó y se desenmascaró al momento. ¿Acaso olía mal por allí?, se preguntaba la gente local. ¿O tenía miedo de coger alguna enfermedad? En cualquier caso, ya habían adivinado que era un extranjero: su estilo de vestir le delataba. Montaigne lo encontró muy irritante. Por una vez, «había caído en la trampa que tanto evitaba, la de hacerse notar por alguna peculiaridad que chocaba al gusto de los que le veían».^{[11](#)}





Mapa de los viajes de Montaigne en 1580-1581. Mapa de Sandra Oakins.

Las iglesias representaban una parte importante en la gira de Montaigne, no porque fuese adicto a rezar, sino porque le inspiraban mucha curiosidad las prácticas de otros. Observó las iglesias protestantes de Alemania con tanto interés como las católicas de Italia. En Augsburgo presenció el bautizo de un niño. Al salir (después de que le hubiesen desenmascarado como extranjero), hizo muchas preguntas sobre el ritual. En Italia visitó sinagogas, y «tuvo más de una conversación con ellos sobre sus ceremonias». También asistió a una circuncisión judía, en una casa particular.¹²

Los hechos curiosos y las narraciones humanas de todo tipo le atraían mucho. En las primeras etapas del viaje, en Plombières-les-Bains, en Lorena, conoció a un soldado que tenía la barba medio blanca y una ceja blanca: el hombre le contó a Montaigne que ambas habían cambiado de color en un solo día, cuando murió su hermano, porque lloró durante horas cubriéndose con una mano un lado de la cara. Cerca, en Vitry-le-François, le contaron que siete u ocho chicas de la zona habían «conspirado» para vestirse y vivir como hombres. Una de ellas se casó con una mujer y vivió con ella varios meses («para la satisfacción de ella, o eso dicen») hasta que alguien informó del caso a las autoridades, y fue colgada. Otra historia de la misma región hablaba de un hombre llamado Germain que fue chica hasta la edad de veintidós años, cuando le aparecieron unos «instrumentos viriles» mientras saltaba por encima de un obstáculo. En la ciudad se cantaba una canción folclórica advirtiéndole a las chicas que no abrieran demasiado las piernas cuando saltaban, para que no les ocurriera lo mismo.¹³

Montaigne quedó fascinado por las diferencias en los hábitos alimentarios, siempre un punto de comparación cultural obvio para cualquier viajero. En Suiza, los vasos se llenaban de vino desde cierta distancia usando una vasija de largo pico, y después de tomar un plato de carne, todo el mundo arrojaba sus platos a un cubo que estaba en medio de la mesa. La gente comía con cuchillos, «sin poner casi nunca las manos en el plato», y usaban servilletas minúsculas y cuadradas, de sólo quince centímetros de lado, aunque les encantaban las salsas y sopas que manchaban mucho. Más extraños aún eran los dormitorios suizos: «Sus camas están tan altas que normalmente hay que subir a ellas por unos escalones, y en casi todas partes tienen camitas pequeñas debajo de las grandes».¹⁴

Todo llamaba la atención de Montaigne, o de su secretario, que escribía siguiendo sus órdenes. En una posada de Lindau, una jaula llena de pájaros ocupaba una pared entera del comedor, con callejones y alambres de latón para que los pájaros pudieran saltar de un extremo de la habitación al otro. En Augsburgo se encontraron a un grupo que llevaba dos avestruces con unas correas como regalo para el duque de Sajonia. Montaigne también observó, en aquella ciudad, «que limpian el polvo a sus objetos de cristal con un plumero de pelo unido al final de un palo». Y se sintió intrigado por las múltiples puertas de la ciudad controladas a distancia, que cerraban cámaras sucesivas como las compuertas de un canal, de modo que los agresores no pudieran escapar por ellas.¹⁵

Por todas partes donde iba visitaba fuentes modernas y jardines acuáticos, adecuados para unas horas de entretenimiento sádico. En los jardines de la familia Fugger en Alemania, una pasarela de madera que pasaba entre dos estanques ocultaba unos aspersores de latón preparados para salpicar a las damas y caballeros desprevenidos al pasar.¹⁶ En cualquier lugar de ese mismo jardín se podía apretar un botón y arrojar un chorro de agua a la cara de cualquiera que mirase una fuente en particular. Un letrero en latín en el jardín rezaba: «Buscas diversiones nimias; aquí están, disfrútalas». Al parecer, la partida de Montaigne las disfrutó.

El gran arte parecía impresionarle menos, o al menos dice poco de él, comentando sólo ocasionalmente obras como «las muy bellas y excelentes estatuas de Miguel Ángel» en Florencia.¹⁷ Los *Ensayos* contienen poca cosa sobre arte visual. Llenó su torre de frescos, así que seguramente le gustaba el arte pictórico, pero parece que tenía pocos deseos de escribir sobre él... aunque la pintura apenas debía de haberse secado en gran parte de las obras de arte renacentistas de toda Italia.

Algunos lectores posteriores del diario siempre le reprocharon esta omisión, especialmente los románticos, que se convirtieron en su primer público, porque el manuscrito apareció en un baúl en el château en 1772. Los lectores se emocionaron mucho con aquel descubrimiento, pero quedaron muy decepcionados con lo que encontraron allí. Junto con una mejor apreciación del arte, los lectores del siglo XVIII habrían preferido sublimes efusiones sobre la belleza de los Alpes y melancólicas meditaciones sobre las ruinas de Roma. Por el contrario lo que había era un recuento de las obstrucciones urinarias de Montaigne intercaladas con detalles observados, agudos pero no sublimes, sobre las posadas, la comida,

la tecnología, los modales y prácticas sociales de cada lugar que visitaba. A la gente no le cautivó precisamente saber, por el secretario, que «el agua que bebió monsieur de Montaigne el martes le provocó tres deposiciones», y que dos días después, otra dosis de agua de manantial fue efectiva «tanto por delante como por detrás». No se mostraban muy contentos tampoco cuando el propio Montaigne se hacía cargo de la escritura del diario y les contaba que había expulsado una piedra «tan grande y larga como un piñón de pino, pero gruesa como una judía por una punta, y que tenía, a decir verdad, exactamente la forma de una verga». La única cosa que al menos los lectores suizos y alemanes podían disfrutar era el hecho de que el diario estaba lleno de alabanzas a su tierra, especialmente a las estufas tan bien diseñadas de los suizos.¹⁸

La escasa reacción a la obra por parte de su primer público parece que estableció el tono de su recepción desde entonces: siempre se ha contemplado como un pariente pobre de los *Ensayos*. Sin embargo, es mucho más legible que la mayoría de las rimbombantes guías de viaje románticas, precisamente porque se atiene mucho al detalle. Tiene camitas pequeñas debajo de camas grandes, salsas suizas que manchan mucho, jaulas de aves del tamaño de una habitación, circuncisiones, cambios de sexo y avestruces, ¿cómo no va a gustar?

Otro rasgo atractivo del diario es que permite que el secretario nos haga un retrato de Montaigne desde el exterior, un retrato que resulta ser notablemente coherente con el Montaigne reflexivo de los *Ensayos*. El lector ve a Montaigne esforzándose por sacudirse todos los prejuicios nacionales, como esperaríamos de él. Parece entusiasta y lleno de curiosidad, pero a veces también algo egoísta, arrastrando a su séquito quejoso a sitios que para ellos no tenía ningún sentido visitar. Incluso se insinúa, curiosamente, que peroraba demasiado usando oraciones muy formales, a pesar de que no le interesaban los discursos (o quizá precisamente por ello). En Basilea, después de que Montaigne se viera constreñido a soportar «un largo discurso de bienvenida» en una cena, el secretario escribe que dio una réplica «igualmente larga». Y en Schaffhausen, a Montaigne le regalaron vino «no sin varios discursos ceremoniosos por ambas partes».¹⁹

Los poderes de oratoria de Montaigne no se vieron tan demandados en cuanto llegaron a Italia, cosa que hicieron el 28 de octubre de 1580. Sin embargo, cuanto más se acercaban, más se cuestionaba él si quería ir allí

realmente o no. Era el gran destino, el centro de la cultura europea: Venecia y Roma le habían llamado toda su vida. Pero ahora descubría que prefería lugares mucho menos conocidos. Si Montaigne hubiera seguido sus inclinaciones, observaba el secretario cuando llegaron a los Alpes, se habría vuelto hacia Polonia o Grecia, quizá para prolongar todo el viaje. Pero se encontró con oposición, de modo que accedió a seguir la ruta de Italia, como todo el mundo. Pronto se recuperó. «Nunca le vi menos cansado ni quejarse menos de sus dolores», escribía el secretario, «porque su mente estaba tan fija en lo que encontraba, tanto en el camino como en los alojamientos, y estaba tan ansioso en todas las ocasiones de hablar con extraños, que creo que eso apartaba su mente de sus padecimientos».²⁰

Venecia, una de sus principales etapas italianas, confirmó sus temores sobre los destinos turísticos demasiado populares. Como decía el secretario, lo encontró ligeramente menos maravilloso de lo que la gente decía que era. Aun así lo exploró con bastante entusiasmo, alquiló una góndola y se reunió con toda la gente interesante que encontró, y se dejó ganar por la extraña geografía de Venecia, su población cosmopolita y su gobierno como república independiente. Parece que tenía una magia política especial de la que otros lugares carecían, implicándose en los conflictos sólo cuando tenía algo que ganar, y manteniendo un gobierno justo dentro de sus propias fronteras. Montaigne también quedó impresionado por la forma que tenían de vivir las cortesanas de la ciudad, con dignidad y lujo, mantenidas abiertamente por los nobles y respetadas por todos. Conoció a una de las más famosas, Veronica Franco, que había sobrevivido recientemente a un juicio a manos de la Inquisición y había publicado un libro de correspondencia, las *Lettere familiari e diversi*, que ella personalmente regaló a Montaigne.²¹

Después de Venecia viajaron a Ferrara, donde Montaigne conoció a Tasso, luego a Bolonia, donde contemplaron una exhibición de esgrima, y Florencia, donde visitaron jardines trucados con asientos que te salpicaban agua en el trasero cuando te sentabas. En otro jardín, la partida «tuvo una experiencia muy divertida» al recibir un chorro de agua desde «un infinito número de agujeros diminutos», de modo que formaban una ducha tan fina que casi era niebla.²²

Siguieron acercándose a Roma. El último día antes de llegar a la ciudad, el 3 de noviembre de 1580, Montaigne estaba tan emocionado que por una vez hizo levantarse a todo el mundo tres horas antes de amanecer

para viajar los últimos kilómetros. La carretera de las afueras no era muy prometedora, era toda montículos, grietas y baches, pero mientras avanzaban vieron las primeras ruinas y al fin, la gran ciudad.²³

La emoción bajó un poco de tono al tener que soportar toda la burocracia a las puertas: su equipaje fue registrado «hasta los artículos más insignificantes». Los funcionarios pasaron una cantidad de tiempo exorbitante examinando todos los libros de Montaigne. Roma era el dominio del mismísimo Papa: los crímenes del pensamiento se tomaban allí muy en serio. Confiscaron un libro de horas simplemente porque estaba publicado en París, y no en Roma, y algunas obras teológicas católicas que Montaigne había comprado en Alemania. Se consideró afortunado por no llevar nada más incriminatorio. Al no estar preparado para una inspección tan rigurosa, podía haber llevado libros realmente heréticos, ya que, como observaba el secretario, era de «naturaleza inquisitiva».

También cogieron para su examen un ejemplar de sus *Ensayos*. Éste no le fue devuelto hasta marzo, cuatro meses después, y vino marcado con correcciones sugeridas. La palabra «fortuna» estaba tachada en diversos lugares, y había otras cosas aquí y allá. Pero un funcionario de la Iglesia le dijo después que las objeciones no eran graves, y que el fraile francés que las había hecho no era especialmente competente. «Me parece que les he dejado bien complacidos conmigo», anotaba Montaigne en el diario.²⁴ Ignoró todas las sugerencias, como es de rigor. Algunos escritores han insistido mucho en que Montaigne desafió a la Inquisición, pero la verdad es que no tuvo que ser ningún Galileo para defender su terreno.

Aun así, esos encontronazos hicieron que Montaigne tuviese un mal principio en Roma. Sentía que su atmósfera era intolerante. Y sin embargo, también era muy cosmopolita. Ser romano era ser ciudadano del mundo, que es lo que quería ser Montaigne precisamente. De acuerdo con ello, buscaba la ciudadanía romana, un honor que sólo le fue concedido hacia el final de su estancia de cuatro meses y medio.²⁵ Este hecho le complació tanto que transcribió el documento por entero en un capítulo sobre la vanidad en los *Ensayos*. Se daba cuenta de que «vanidad» era la categoría adecuada, pero aun así, no le importó. «Sea como sea, recibí mucho placer al obtenerlo.»

Roma era tan grande y variada que parecían no tener límite las cosas que se podían hacer allí. Montaigne podía asistir a sermones o disputas teológicas. Podía visitar la biblioteca del Vaticano y, al tener concedido el

acceso a zonas que habían estado cerradas hasta al embajador francés, ver preciosas copias manuscritas de las obras de sus héroes, Séneca y Plutarco. Pudo ver una circuncisión, visitar jardines y viñedos, y hablar con prostitutas. Intentó conocer los secretos del oficio de estas últimas, pero lo único que sacó en limpio es que le cobraron mucho por la conversación... y ése puede que fuera uno de sus secretos.²⁶

Además de las prostitutas, Montaigne también tuvo una audiencia con el Papa octogenario de entonces, Gregorio XIII.²⁷ El secretario describe el ritual con detalle. Primero, Montaigne y uno de sus jóvenes compañeros de viaje entraron en la sala donde estaba sentado el Papa, y se arrodillaron para recibir una bendición. Entraron andando junto a la pared y luego se dirigieron hacia él; a mitad de camino, se detuvieron y recibieron otra bendición. Luego se arrodillaron en una alfombra de terciopelo a los pies del Papa, junto al embajador francés, que los presentaba. El embajador también se arrodilló y tiró de la túnica del Papa exponiendo su pie derecho, introducido en una zapatilla roja con una cruz blanca. Los visitantes se inclinaron uno a uno hacia aquel pie y lo besaron; Montaigne notó que el Papa levantaba un poco los dedos del pie para hacer más fácil el beso. Después de esta ceremonia casi erótica, el embajador cubrió de nuevo el pie del Papa, se levantó y pronunció un discurso sobre los visitantes. El Papa los bendijo y luego dijo unas palabras, instando a Montaigne a que siguiese siendo devoto a la Iglesia. Luego se levantó para señalar que los despedía; los dos volvieron a hacer su ruta por la habitación en sentido inverso, sin volver nunca la cabeza, y se detuvieron dos veces más y se arrodillaron para recibir bendiciones. Al final, salieron por la puerta andando hacia atrás y la ceremonia concluyó. Montaigne hizo que su secretario anotase, más tarde, que el Papa había hablado con acento boloñés («el peor acento de Italia»). Era «un anciano muy guapo, de estatura media, erguido, con el rostro lleno de majestad, una larga barba blanca, más de ochenta años de edad, tan saludable y vigoroso para su edad como se pudiera desear, sin gota, sin cólico, sin problemas de estómago»... muy distinto del pobre y sufriente Montaigne, y con un cierto parecido con el mismo Dios. Parecía «de naturaleza amable, no demasiado apasionado por los asuntos del mundo», en lo cual se parecía mucho a Dios o era muy distinto de él, según el punto de vista de cada uno. Amable o no, era el mismo Papa que había acuñado medallas y encargado cuadros para celebrar la matanza de San Bartolomé.

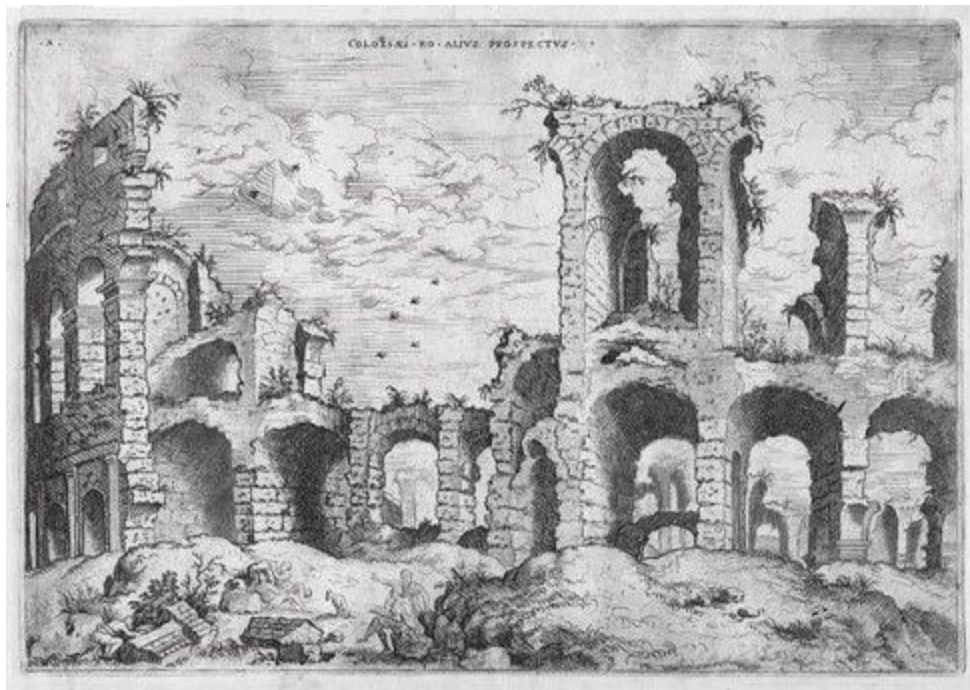
No se podía olvidar que Roma era la ciudad del Papa. Montaigne le vio a menudo llevando a cabo ceremonias y tomando parte en procesiones. En Semana Santa vio a miles de personas yendo hacia San Pedro, con antorchas en la mano y azotándose con cuerdas, algunos de sólo doce o trece años de edad. Iban acompañados por hombres que llevaban vino, del cual bebían sorbos y luego lo pulverizaban en la punta de los azotes para humedecer las cuerdas y separarlas, cuando se empapaban de sangre. «Es un enigma que todavía no comprendo bien», decía Montaigne. Los penitentes acababan cruelmente heridos, pero no parecían sentir dolor ni ser plenamente conscientes de lo que estaban haciendo. Bebían mucho vino ellos también, y realizaban el ritual «con una indiferencia tal que les veías hablar unos con otros de otros asuntos, reírse, chillar en la calle, correr y saltar». Dedujo que la mayoría de ellos lo hacían por dinero: los ricos piadosos les habían pagado para que soportaran aquel proceso de penitencia en su nombre. Esto le pareció mucho más absurdo aún: «¿De qué sirve esto a los que los contratan, si es sólo una falsificación?».²⁸

Montaigne también presenció un exorcismo. Echaron ante el altar al hombre poseído, que parecía casi comatoso, y el sacerdote le golpeó con los puños, le escupió en la cara y le gritó. Otro día vio a un hombre colgado: un famoso ladrón y bandido llamado Catena, cuyas víctimas incluían a dos monjes capuchinos. Aparentemente, les había prometido perdonarles la vida si negaban a Dios; ellos lo hicieron, arriesgándose a la pérdida de su alma eterna, pero Catena los mató de todos modos. De todos los giros que Montaigne había encontrado ya para ese tipo de escena que tanto le fascinaba (el individuo vencido que pide clemencia, el vencedor que decide si concedérsela o no) éste era probablemente el más desagradable. Al menos el propio Catena tuvo el coraje de morir valientemente. No emitió sonido alguno cuando le cogieron y le estrangularon; luego su cuerpo fue cortado a trozos con espadas. La multitud estaba más agitada por la violencia cometida contra el cuerpo muerto, aullando a cada golpe de la espada, que con la ejecución misma: otro fenómeno que sorprendió a Montaigne, que pensaba que la crueldad con los vivos era mucho más perturbadora que cualquier cosa que se hiciera a un cadáver.²⁹

Ésas eran las maravillas de la Roma moderna, pero no era el motivo por el cual los turistas del siglo XVI de temperamento humanístico acudían a la ciudad. Iban a absorber el aura de los antiguos, y nadie era más

susceptible a esa aura que Montaigne, que era casi un nativo. El latín, después de todo, fue su primera lengua: Roma era su país nativo.

La ciudad clásica era muy evidente en torno a ellos, aunque en realidad Montaigne y su secretario no iban pisando las huellas romanas, sino que andaban muy por encima de ellas. Tanta tierra y escombros se había acumulado a lo largo de los siglos que el nivel del suelo había subido varios metros: lo que quedaba de los antiguos edificios estaba enterrado, como las botas en el fango. Montaigne se maravilló al darse cuenta de que a menudo andaba por la parte superior de los antiguos muros, algo que sólo resultaba obvio en los puntos en que la erosión por la lluvia o las rodadas de los carros descubrían algún atisbo de ellos. «Ha ocurrido a menudo», escribía, con un estremecimiento de júbilo, «que después de cavar mucho en el suelo, la gente ha dado simplemente con la parte superior de una columna muy alta que todavía está en pie por debajo».³⁰



Coliseo y ruina no identificada de H. Cock, *Praecipua aliquot Romanae antiquitatis ruinarum monimenta, vivis prospectibus, ad veri imitationem affabre designata*, Amberes, H. Cock, 1551.

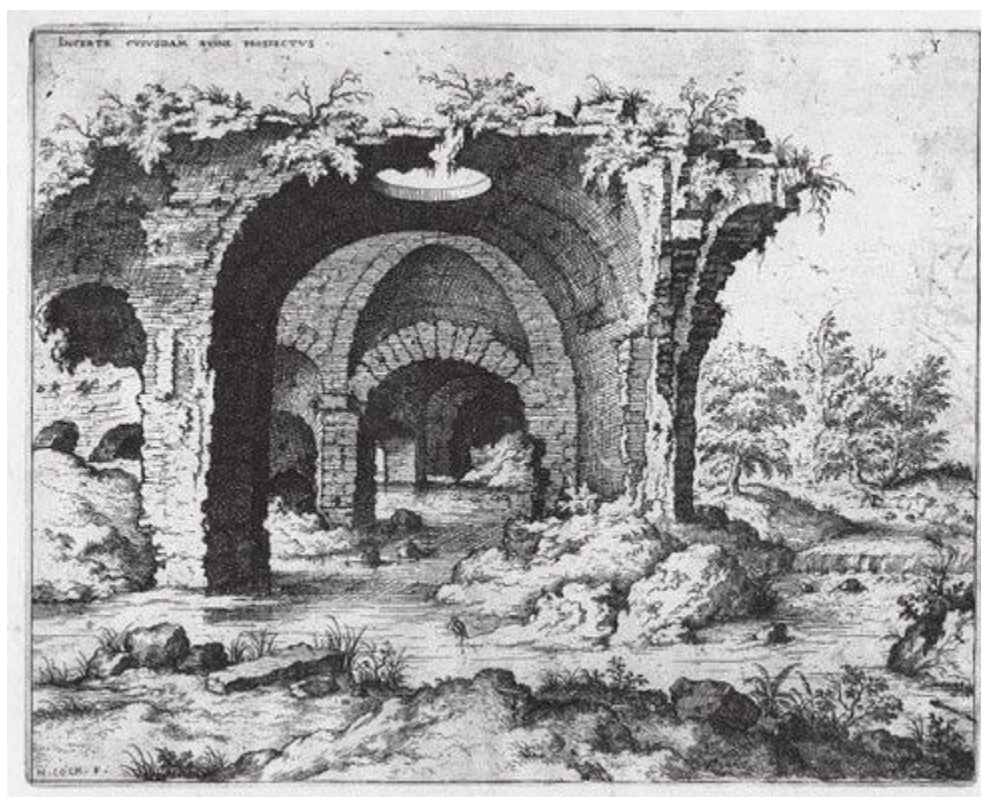
University of Chicago Library, Special Collections Research Center.

Hoy en día ya no es el caso. La excavación ha liberado la mayor parte de las ruinas de nuevo hasta sus tobillos, y algunas se han recompuesto. Hoy en día, el Arco de Severo se alza en el aire; en tiempos de Montaigne, sólo sobresalía la parte superior. El Coliseo era un montón de piedras sueltas llenas de hierbajos. Los edificios medievales y modernos habían crecido también por todas partes: la gente construía encima de las ruinas o reciclaba materiales antiguos para construcciones nuevas. Las losas de piedra seguían recolocándose a niveles superiores para remendar algunas paredes o formar casuchas. Algunas zonas habían sido completamente despejadas para dejar espacio a proyectos triunfalistas como la basílica de San Pedro, completamente nueva. La historia romana no yacía en estratos limpios: se había mezclado y reordenado repetidamente, como después de un terremoto.

El resultado era sugerente, pero creaba una imagen de la antigua Roma en la misma medida en que un huevo revuelto nos trae a la mente un huevo entero y recién puesto. De hecho, la moderna Roma se había formado mediante un proceso similar al que usó Montaigne para escribir sus *Ensayos*. Añadiendo citas y alusiones sin cesar, él reciclaba sus lecturas clásicas igual que los romanos reciclaban sus piedras. La similitud se le ocurrió a él mismo, parece ser, y en una ocasión dijo que su libro era un edificio construido a base de los escombros de Séneca y Plutarco. En la ciudad, igual que con su libro, pensaba que era preferible el bricolaje creativo y la imperfección a una ordenación estéril, y se complacía muchísimo contemplando el resultado. También requería un cierto esfuerzo mental, que le producía más satisfacción aún. La experiencia de Roma resultante era sobre todo producto de la imaginación propia. Uno podía haberse quedado en casa igualmente... o «casi», porque había algo único en estar allí.³¹

Tal sensación de extrañeza casi alucinatoria frecuentemente sorprende a los visitantes de Roma, en parte porque todo resulta familiar a la imaginación, mucho antes de haberlo visto. Doscientos años más tarde, Goethe lo encontraría a la vez estimulante y confuso: «Todos los sueños de mi juventud habían cobrado vida», escribió a su llegada. «Los primeros grabados que recordaba (mi padre tenía colgadas unas vistas de Roma en el vestíbulo) entonces los veía en la realidad, y todo lo que había conocido desde hacía tanto tiempo a través de cuadros, dibujos, grabados, xilografías, moldes de yeso y moldes de corcho ahora lo veía reunido ante mí.» Algo

similar le ocurrió a Freud en Atenas, cuando vio la Acrópolis. «¡Así que esto existe de verdad, igual que lo aprendimos en el colegio!», exclamó, y casi de inmediato sintió esta convicción: «Lo que veo aquí no es real». Montaigne encontró muy extraña también esa reunión entre las versiones interior y exterior, y habló de «la Roma y el París que tengo en mi alma», que son «sin tamaño y sin lugar, sin piedra, sin yeso, sin madera». Eran imágenes soñadas, que comparaba con la liebre de sueño perseguida por su perro.



Roma le aportaría a Goethe una paz casi mística: «Ahora me encuentro en un estado de claridad y calma como no lo he conocido desde hace mucho tiempo». Montaigne lo sintió también; a pesar de sus frustraciones turísticas, Italia en general hizo su efecto en él. «Disfruté de una mente tranquila», escribió un poco después, en Lucca. Pero añadió: «Siento sólo una carencia, la de la compañía que me gustaba, viéndome obligado a disfrutar de estas buenas cosas yo solo y sin comunicación».³²

Al final Montaigne dejó Roma el 19 de abril de 1581 y cruzó los Apeninos y se dirigió hacia el gran centro de peregrinaje de Loreto, y se

unió a la multitud que acudía en procesión tras estandartes y crucifijos. Dejó figuras votivas en la iglesia que había allí, para él mismo y para su mujer y su hija. Luego continuó por la costa del Adriático y volvió atravesando las montañas hacia el balneario de La Villa, donde se quedó más de un mes para probar aquellas aguas. Como se esperaba cuando recibían la visita de un noble, dio fiestas para los del lugar y para los demás huéspedes, incluyendo un baile «para las jóvenes campesinas» en el que participó él mismo «para no parecer demasiado reservado». Volvió a La Villa después de un rodeo por Florencia y Lucca, y pasó allí el punto álgido del verano, desde el 14 de agosto al 12 de septiembre de 1581.³³ Su dolor por las piedras era grande, y también sufrió de dolor de muelas, pesadez en la cabeza y dolor de ojos. Sospechaba que era culpa de las aguas, que le estaban destrozando la mitad superior del cuerpo mientras le ayudaban en la inferior, suponiendo que en realidad hicieran esto último. «Empecé a encontrar desagradables aquellos baños.»

Luego, inesperadamente, le mandaron llamar. Montaigne, que aseguraba que sólo quería una vida tranquila y la posibilidad de satisfacer su «honesta curiosidad» por Europa, recibió desde una larga distancia una invitación que no podía rechazar.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Haz bien tu trabajo, pero no demasiado bien

ALCALDE

La carta le llegó a Montaigne en los baños de La Villa, ostentando todo el peso de la autoridad remota. Firmada por todos los jurados de Burdeos (los seis hombres que lo gobernaban, junto con su alcalde) le informaba de que había sido elegido, en su ausencia, para ser el siguiente alcalde de la ciudad. Debía volver de inmediato para cumplir sus obligaciones.¹

Era muy halagador, pero, según Montaigne, era lo último que deseaba oír. Las responsabilidades serían más onerosas aún que las de magistrado. Se le exigiría que perdiera su tiempo, habría discursos y ceremonias... todas las cosas que menos disfrutó de su itinerario por Italia. Necesitaría sus habilidades diplomáticas, porque el cargo de alcalde significaba manejar las diversas facciones religiosas y políticas de la ciudad y las relaciones entre Burdeos y un rey impopular. También significaba que tenía que acortar su viaje.

Aunque estaba muy decepcionado con su vida de balneario, no tenía deseo alguno de volver a casa. Por aquel entonces llevaba ya fuera quince meses, un tiempo largo, pero no lo bastante largo para satisfacerle. Al parecer, intentó alargarlo todas las semanas que pudo. No quiso rehusar la petición de los jurados, pero tampoco se apresuró a volver para reunirse con ellos. Primero viajó de vuelta a Roma, a un paso muy tranquilo, deteniéndose en Lucca un tiempo y probando otros baños de camino. Uno se pregunta por qué fue a Roma, ya que eso significaba viajar trescientos kilómetros en la dirección equivocada. Quizá esperaba asesorarse para ver cómo librarse de la tarea. Si fue así, la respuesta le desanimó mucho. Al llegar a Roma el 1 de octubre encontró una segunda carta de los jurados de Burdeos, esta vez perentoria. Se le rogaba que volviese «urgentemente».

En la siguiente edición de los *Ensayos* puso mucho énfasis en lo poco que había buscado tal nombramiento, y lo enérgicamente que intentó evitarlo. «Me excusé», decía, pero le respondieron que eso no importaba, porque el asunto venía «por orden del rey». El rey incluso le escribió una carta personal, que obviamente estaba destinada a serle entregada en el extranjero, pero que Montaigne recibió cuando ya había vuelto a su propiedad:

Monsieur de Montaigne, como tengo en gran estima vuestra fidelidad y celosa devoción a mi servicio, ha sido un placer para mí entender que habéis sido elegido alcalde de mi ciudad de Burdeos, y he encontrado esta elección muy agradable y la he confirmado de buen grado, porque ha sido hecha sin intriga alguna y en vuestra remota ausencia. Con ocasión de ello mi intención es, y os ordeno y encarezco de manera expresa, que sin demora o excusa volváis tan pronto como ésta os sea entregada, y asumáis los deberes y servicios de la responsabilidad a la cual habéis sido tan legítimamente llamado. Y estaréis haciendo una cosa que será muy agradable para mí, y lo contrario me causaría gran disgusto.²

Parecía casi un castigo por ser tan poco dado a las ambiciones políticas, suponiendo que las protestas de falta de disposición por parte de Montaigne fueran ciertas.

Su falta de prisa por volver a casa ciertamente no sugiere codicia por el poder. Tomándose su tiempo aún, fue vagando hacia Francia por Lucca, Siena, Piacenza, Pavía, Milán y Turín, y tardó seis semanas en hacer el viaje. Mientras iba cruzando el territorio francés, cambió del italiano al francés en el diario, y cuando al fin llegó a su propiedad, consignó su llegada junto con una nota diciendo que sus viajes habían durado «diecisiete meses y ocho días», un caso raro de precisión en sus cifras. En su diario Beuther también escribió una nota bajo la fecha del 30 de noviembre: «He llegado a mi casa».³ Luego se presentó ante los funcionarios de Burdeos, obediente y dispuesto a cumplir con su deber.

Montaigne sería alcalde de la ciudad de Burdeos durante cuatro años, desde 1581 a 1585. Era un trabajo muy exigente, pero no enteramente carente de recompensas. Llevaba consigo honores y trampas de todo tipo: tenía su propia oficina, una guardia especial, ropaje y cadena de alcalde, y un puesto de honor en las funciones públicas. Lo único que no tenía era

salario. Sin embargo, era algo más que un simple figurón. Junto con los jurados, tenía que elegir y nombrar a los funcionarios de la ciudad, decidir las leyes cívicas y juzgar casos en los tribunales, una tarea que Montaigne encontraba especialmente difícil de llevar a cabo según sus normas particulares de prueba, que eran muy exigentes. Por encima de todo, tenía que jugar al juego de la política con muchísimo cuidado. Debía hablar por Burdeos ante las autoridades reales, y mientras transmitir la política real hacia abajo, a los jurados y otros notables de la ciudad, muchos de los cuales se resistían bastante.

El anterior alcalde, Arnaud de Gontault, barón de Biron, había dejado preocupada a mucha gente, de modo que otra de las tareas iniciales de Montaigne era minimizar los daños. Biron había gobernado de una manera muy estricta, pero irresponsable; había permitido que se desarrollase el resentimiento en varias facciones, y se había enemistado con Enrique de Navarra, el poderoso príncipe de la cercana Béarn, una persona con la cual era importante mantener buenas relaciones. Hasta el propio Enrique III en persona se había mostrado ofendido por la simpatía de Biron hacia los liguistas católicos, que todavía se rebelaban contra la autoridad real. Observando a Biron resultaba obvio por qué la ciudad eligió a Montaigne para sucederle: ahora tenían un nuevo alcalde conocido por su moderación y sus habilidades diplomáticas, las mismas cualidades de las que carecía Biron. En particular, aunque Montaigne estaba alineado con los despreciados *politiques*, sabía llevarse bien con todo el mundo. Era conocido como un hombre que escuchaba atentamente a todos los bandos, cuyo principio pirrónico era prestar oídos a todo el mundo y su mente a nadie, manteniendo entre tanto la integridad.⁴

También influyó que los años de alcaldía de Montaigne fueran técnicamente años de paz. Las guerras cesaron entre 1580 y 1585, un periodo que abarcó los años de viajes de Montaigne y el tiempo en que ocupó el cargo. Pero esa paz tampoco fue fácil, y como de costumbre, todo el mundo estaba descontento con el grado de tolerancia limitado concedido al culto protestante. Burdeos era una ciudad dividida: su propia minoría protestante abarcaba una séptima parte de la población, y estaba rodeada de tierras protestantes, pero tenía una poderosa facción liguista también. Era difícil gobernar la ciudad, en los mejores tiempos. Y aquéllos no eran precisamente los mejores tiempos, aunque tampoco eran los peores, en absoluto, como Montaigne habría observado con rapidez.

Él compartía la responsabilidad de mantener la paz y la lealtad con el lugarteniente general del rey en la zona, un hombre llamado Jacques de Goyon, conde de Matignon. Diplomático experto, ocho años mayor que Montaigne, Matignon quizá le recordase un poco a La Boétie.⁵ No se hicieron amigos íntimos, pero se llevaban bien. Ambos tenían talento para tratar delicadamente con los extremistas, y eran hombres de principios. Durante las matanzas de San Bartolomé, Matignon se distinguió por ser uno de los pocos funcionarios que protegió a los hugonotes en sus zonas de responsabilidad, Saint-Lô y Alençon. Tranquilo y firme, era la personalidad más adecuada para la situación de Guyenne en aquel momento. También lo era Montaigne, aunque carecía de dos cosas cruciales: experiencia y entusiasmo.

Montaigne estaba ansioso por frustrar cualquier expectativa de ser una copia de su propio padre, arruinando su salud con el trabajo. Recordaba haber visto a Pierre agotado por los viajes de trabajo, «con el alma cruelmente agitada por este torbellino público, olvidando lo dulce que era el aire de su hogar». El propio entusiasmo de Montaigne por los viajes declinó, ahora que, como su padre, se suponía que tenía que hacerlos por obligación. Pero no podía evitarlos, e hizo varios viajes a París, sobre todo en agosto de 1582, cuando fue a obtener confirmación de los privilegios finalmente devueltos a Burdeos tras los antiguos disturbios por el impuesto de la sal. Hacia el final de su segundo mandato tuvo que viajar más aún: algunos documentos le muestran en Mont-de-Marsan, en Pau, Bergerac, Fleix y Nérac. También iba y venía regularmente de Burdeos a su château, donde, afortunadamente, podía hacer gran parte de su trabajo. Mientras estaba allí podía llevar a cabo también sus propios proyectos, y la segunda edición corregida de los *Ensayos* apareció en 1582, el año después de aceptar el cargo.⁶

Aunque no lo trataba como un empleo a tiempo completo, Montaigne debió de hacerlo bien en su primer mandato, porque fue reelegido el 1 de agosto de 1583. No podía evitar sentirse orgulloso de ello, porque era inusual que le votasen a uno para dos mandatos. «Esto se hizo en mi caso, y sólo se había hecho dos veces antes.» Encontró cierta oposición, sobre todo de un rival que quería ser alcalde: Jacques d'Escars, sieur de Merville, gobernador del Fort du Hâ de la ciudad. Montaigne no cedió ante él, cosa que sugiere que se sentía más comprometido con aquel cargo de lo que había confesado inicialmente.⁷

Quizá cambiase de idea al descubrir que tenía grandes aptitudes para el trabajo político. Con Matignon, era ahora responsable de mantener la comunicación fluida entre los funcionarios del rey, los rebeldes liguistas en Burdeos y el protestante Enrique de Navarra, que ostentaba más poder que nunca en la región. Montaigne desempeñó cada vez más, a lo largo de su segundo mandato, el papel de mediador.⁸ Estableció unas relaciones particularmente buenas con los funcionarios del rey y con el bando de Navarra. Los liguistas se le resistían más, porque rechazaban el compromiso con nadie y todavía parecían decididos a expulsar de su puesto a Montaigne mediante maniobras y hacerse cargo ellos mismos de Burdeos.

La rebelión más espectacular provino del barón de Vaillac, gobernador liguista del Château Trompette de la ciudad. En abril de 1585, Matignon y Montaigne se enteraron de que aquél planeaba un golpe político a gran escala en la ciudad. Debieron de debatir cómo hacer frente a aquella amenaza, si enfrentarse a ella agresivamente o iniciar algún acercamiento e intentar ganarse a Vaillac. Era una de esas situaciones de desacuerdo, otra vez. En este caso decidieron que una oposición valiente, combinada con la voluntad de ofrecer misericordia, era la mejor respuesta. Presumiblemente con la activa colaboración de Montaigne, Matignon invitó a Vaillac y sus hombres al *parlement*, luego hizo que bloquearan la salida en cuanto los conspiradores estuvieron dentro. Matignon ofreció al atrapado Vaillac elegir entre el arresto, con probable sentencia de muerte, o renunciar a sus derechos incluso a la fortaleza de Trompette, y abandonar Burdeos para siempre. Vaillac eligió esto último. Se fue al exilio, pero nada más atravesar las murallas de la ciudad, se puso de nuevo a reconstruir las fuerzas de la Liga como si se dispusiera a atacar. Ése es el riesgo que se corre siempre al mostrar piedad con tus enemigos.

Siguieron varios días llenos de angustia. El 22 de mayo de 1585, Montaigne escribió a Matignon diciendo que él y otros funcionarios de la ciudad estaban vigilando las puertas, sabiendo que había hombres reunidos fuera. Cinco días después escribía que Vaillac todavía estaba en la zona. Cada día había cincuenta alarmas urgentes, decía.

He pasado todas las noches o bien en torno a la ciudad en armas o junto a la ciudad, en la puerta, y ante vuestra advertencia, ya he mantenido la guardia allí una noche, al tener noticia de un barco cargado de hombres que quería pasar. No vimos nada.²

Al final no hubo ataque. Quizá al ver los preparativos de la defensa Vaillac se echase atrás, demostrando que la mezcla de agresividad y simpatía de Montaigne y Matignon podía funcionar, después de todo. El caso es que la crisis pasó. Sin embargo, la escalada hacia la guerra en la región continuó, igual que en toda Francia, y la Liga siguió resistiéndose a los esfuerzos de Montaigne por establecer un terreno neutral.

Muchos de los que conocieron a Montaigne durante este periodo admiraron su trabajo.¹⁰ El magistrado e historiador Jacques-Auguste de Thou decía que había «aprendido muchas cosas de Michel de Montaigne, un hombre de espíritu libre y ajeno a las facciones, que (...) tenía un conocimiento grande y certero de nuestros asuntos, especialmente de los de su propia Guienne». El político Philippe Duplessis-Mornay alababa la calma de Montaigne y le describía como una persona que ni agitaba y causaba problemas ni se agitaba tampoco él mismo.

Como ocurría normalmente cuando los contemporáneos consignaban sus impresiones de Montaigne, éstas cuadraban bastante bien con la apreciación que él hacía de sí mismo. Decía que el tiempo que estuvo en el cargo se caracterizó la mayor parte de las veces por el «orden» y la «tranquilidad amable y muda».¹¹ Tenía enemigos, pero también buenos amigos. Y la solución a la crisis de Vaillac sugiere que era capaz de acción decisiva cuando era necesario, a menos que toda su capacidad de decisión procediera de Matignon.

Algunos sentían, al parecer, que Montaigne era demasiado relajado y desentendido, porque en este sentido se le nota un poco a la defensiva en los *Ensayos*, donde Montaigne admite que se le acusaba de mostrar «un celo lánguido». A algunos les parecía el típico *politique*, una persona que se negaba a comprometerse en ningún sentido. Esto era cierto, desde luego, y Montaigne lo reconocía; la diferencia es que sus oponentes lo consideraban mala cosa. Para los modernos estoicos y escépticos como él no era malo en absoluto. El estoicismo estimulaba un distanciamiento sabio, mientras que los escépticos se contenían por principio. La política de Montaigne fluía de su filosofía. La gente se queja de que sus mandatos como alcalde pasaron sin dejar demasiada huella, escribe. «¡Eso sí que es bueno! Me acusan de inactividad en una época en la que casi todo el mundo fue culpable de hacer demasiadas cosas.» Como la «innovación» (es decir, el protestantismo) había causado tal caos, sin duda sería digno de elogio mantener una ciudad

tanto tiempo en un estado carente casi por completo de acontecimientos. Y Montaigne había aprendido desde entonces que, muchas veces, lo que se tomaba por apasionado compromiso público no era más que presunción. La gente se implica porque quiere darse aires de importancia, o mejorar sus intereses privados, o sencillamente mantenerse ocupado para no tener que pensar en la vida.¹²

Uno de los problemas de Montaigne es que era honrado en cuanto a sus decisiones. Otras personas, mucho menos conscientes que él, eran alabadas porque fingían estar comprometidas y desprender energía. Montaigne advertía a sus empleadores que con él eso no iba a ocurrir: él daría a Burdeos aquello a lo que le obligaba el deber, ni más ni menos, y no fingiría en absoluto.¹³

Montaigne aquí se parece muchísimo a otro gran personaje sincero de la literatura renacentista: Cordelia, la hija del *Rey Lear* de Shakespeare, que se niega a incurrir en la insinceridad sobre su amor por su padre igual que hacen sus codiciosas hermanas para ganarse su favor. Como ella, Montaigne es honrado, y por tanto pasa por brusco e indiferente. Cordelia podía haber dicho de sí misma, igual que Montaigne:

Odio mortalmente parecer un adulator, y por tanto caigo de forma natural en una forma de hablar seca, plana, directa (...) Honro más a aquellos a quienes menos honor muestro (...) Me ofrezco a mí mismo con escasez y orgullo a aquellos a quienes pertenezco. Y me doy menos a aquellos a quienes más me he entregado; me parece que deberían leer mis sentimientos en mi corazón, y ver que lo que mis palabras expresan no hace justicia a mi pensamiento.¹⁴

Parece una postura rebelde, pero Montaigne y Cordelia no estaban realmente en desacuerdo con ese mundo suyo del Renacimiento tardío. Las virtudes de la sinceridad y la naturalidad se admiraban muchísimo. Y además, poniendo el énfasis en su forma de hablar sencilla, Montaigne se distanciaba de una manera muy útil de la acusación constante que se hacía contra los *politiques*: que eran hombres de máscaras y pico de oro en los que no se podía confiar. A veces, en los *Ensayos*, Montaigne podía parecer una visión pesadillesca de un *politique*, equívoco, sofisticado, mundano y elusivo. No podía hacerle daño ser algo brusco, de vez en cuando.

Y por el mismo razonamiento que convertía la falta de cerrojos en las puertas en una buena medida de seguridad, la ruda sinceridad de Montaigne resultaba un talento diplomático formidable. Abría más puertas de lo que harían jamás los engaños laberínticos de sus colegas. Incluso cuando trataba con los príncipes más poderosos de la tierra (quizá especialmente con ellos) les miraba directamente a la cara. «Les digo con franqueza cuáles son mis límites.» Su sinceridad hacía que las demás personas se abrieran también; los hacía salir, decía, como el vino y el amor.

En cuanto a las dificultades políticas de verse atrapado entre dos bandos, Montaigne las menospreciaba. No es demasiado difícil en realidad la conciliación cuando uno se ve atrapado entre dos partidos hostiles, escribía: lo único que tienes que hacer es comportarte con un afecto moderado hacia ambos, para que ninguno de ellos piense que le perteneces.¹⁵ No esperes demasiado de ellos, y no les ofrezcas demasiado tampoco. Uno podría resumir la política de Montaigne diciendo que debes hacer bien tu trabajo, pero no «demasiado» bien. Siguiendo esa norma, se mantenía alejado de los problemas, y seguía siendo plenamente humano. Sólo hacía lo que era su deber, y por tanto, a diferencia de casi todos los demás, cumplía con su deber.

Se daba cuenta de que no todo el mundo comprende esa forma de comportarse. Su actitud podía causarle verdaderos problemas pero no con sus contemporáneos, sino con la posteridad. La elección de Cordelia se ve reivindicada dentro de la obra: no hay duda alguna de su verdadero amor por su padre. Montaigne, por otra parte, ha sufrido de problemas de imagen relacionados con su alcaldía desde siempre. Él ya conocía los peligros de escribir sin pretensiones sobre sus actos en los *Ensayos*: «Cuando todo se cuenta, uno nunca habla de sí mismo sin perjuicio. La condena propia siempre acaba siendo reconocida, y la alabanza propia desacreditada».¹⁶ Quizá la vieja norma que prohibía escribir sobre uno mismo tenía algo de fundamento, después de todo.

OBJECIONES MORALES

El sentido del deber restringido de Montaigne se hizo más evidente en junio de 1585, cuando Burdeos sufrió una ola de calor seguida rápidamente por un brote de peste: una combinación especialmente destructiva. La epidemia duró hasta diciembre, y durante aquellos pocos meses murieron

más de 14.000 personas en la ciudad, casi un tercio de su población. Murieron más personas que en las matanzas de San Bartolomé en todo el país, y sin embargo, como ocurre a menudo con las epidemias que tienen lugar en tiempos de guerra, dejó poco rastro en la memoria histórica. En cualquier caso, la peste era algo común. Tan frecuentes eran sus brotes durante el siglo XVI que es fácil olvidar lo catastróficos que eran, cada vez, para los desgraciados que quedaban atrapados en ellos.

Como de costumbre, cuando empezaron en Burdeos los primeros rumores de peste aquel año, todo el que pudo irse de la ciudad se fue. Casi nadie se quedó por gusto, aunque unos pocos funcionarios siguieron en su puesto. La mayoría de los relacionados con el *parlement* se fueron, incluyendo cuatro de los seis jurados. Matignon escribió al rey el 30 de junio: «La peste se está extendiendo, de modo que en esta ciudad no hay nadie que tenga medios para vivir en otro sitio que no la haya abandonado». Eso fue en la primera fase. Un mes después, Matignon le dijo a Montaigne que «todos los habitantes han abandonado la ciudad, quiero decir, todos aquellos que pueden costeárselo; en cuanto a las pocas personas que se han quedado, están muriendo como moscas». ¹⁷

Matignon aparentemente se quedó, pero Montaigne ya no estaba en la ciudad, de entrada. Estaba en casa cuando empezó la peste, disponiéndose a viajar hacia allí para una ceremonia de entrega. Ya había acabado el término de su alcaldía, y estaba a punto de ser sucedido por el propio Matignon. El 1 de agosto de 1585 fue su última fecha oficial, de modo que cuando se escribió la carta de Matignon, el 30 de julio, a Montaigne le faltaban dos días para irse. Su única tarea durante aquellos dos días, aparentemente, era asistir a la ceremonia que marcaría la elección de Matignon. En aquellas condiciones, sin embargo, tal acontecimiento carecería totalmente de asistentes, si es que se celebraba.

Montaigne tenía que decidir si ir a Burdeos para la entrega o no. Su propiedad no se hallaba afectada por la enfermedad; si iba a Burdeos entonces, entraría en la zona de la peste por un simple formalismo. ¿Qué requería realmente su deber? Sin saber qué hacer, viajó hasta Libourne, cerca de la ciudad, pero fuera de la zona de peligro. Desde allí escribió a los pocos jurados que quedaban en la ciudad, pidiéndoles su consejo: «No pienso ahorrar mi vida ni ninguna otra cosa», dijo. Pero añadió: «Os dejo a vosotros que juzguéis si el servicio que puede rendiros mi presencia en las elecciones inminentes merece que me arriesgue a ir a la ciudad, en vista de

las malas condiciones en las que se encuentra». Mientras, esperaría en el château de Feuillas, al otro lado del río con respecto a la ciudad. Desde Feuillas escribió de nuevo al día siguiente, repitiendo su pregunta: ¿qué le recomendaban?¹⁸

La respuesta de los jurados, si es que la hubo (si es que quedaba alguno allí todavía), no nos ha llegado. Lo único cierto es el resultado, que es que Montaigne no fue a Burdeos. Parece que o bien le dijeron que se apartara, o bien no le respondieron. Alguien debía de trabajar en el *parlement*, porque hacia aquella época se impuso una nueva orden: establecía que nadie que no estuviese ya en la ciudad debía entrar en ella.¹⁹ Si Montaigne hubiese insistido en ir, habría contravenido esa orden. Evidentemente, él decidió el asunto en conciencia y volvió a su propiedad. Por aquel entonces habían pasado dos días, de modo que su término como alcalde había concluido ya oficialmente. En lugar de acabar con una gratificante ceremonia y discursos de agradecimiento, terminó en plena confusión.

Nadie en el propio siglo de Montaigne criticó severamente su decisión. El auténtico problema llegó doscientos setenta años más tarde, cuando los anticuarios del siglo XIX descubrieron las cartas relevantes en los archivos de la ciudad de Burdeos, las publicaron y expusieron a Montaigne al juicio de un mundo muy distinto, un mundo con ideas nuevas y distintas sobre el heroísmo y el sacrificio propio.

El investigador responsable del descubrimiento, Arnaud Detcheverry, observó que las cartas de Montaigne mostraban su conocida tendencia al «epicureísmo despreocupado», y estableció el tono de los comentarios de los demás críticos.²⁰ El biógrafo temprano Alphonse Grün pensaba que Montaigne mostró una considerable falta de valor al quedarse en la orilla segura del río. En unas conferencias sobre el libro de Grün, Léon Feugère dijo que Montaigne «tuvo la desgracia de olvidarse de su deber en la situación más grave». Para él, aquella historia desacreditaba todos los *Ensayos* de Montaigne. Si el autor del libro falló en un momento semejante, ¿cómo se podía confiar en lo que dijo de cómo vivir? El incidente exponía el fallo filosófico más profundo de los *Ensayos*: su «absoluta falta de decisión». Otros escritores estuvieron de acuerdo. El cronista Jules Lecomte despachó a Montaigne y a toda su filosofía con una sola palabra: «¡cobarde!».

Lo que todos ellos parecían encontrar intolerable era no sólo la ausencia de coraje personal (después de todo, Montaigne había permanecido más de una semana junto al lecho de un hombre que se estaba muriendo de la peste), sino su incapacidad de cumplir con sus deberes «públicos». Los fríos cálculos y requerimientos escritos de Montaigne parecían odiosos a una generación cuya nueva y estricta moral conservaba aún el tufo del romanticismo. Este último les hacía sentir que uno debía estar preparado para realizar cualquier sacrificio, por muy inútil que fuese. Aquélla les hacía desear que Montaigne se hubiese sacrificado en nombre de su trabajo.

El origen del problema, igual que en el siglo XVII, era el desagrado por el escepticismo. Los lectores del XIX se veían afectados por él de una forma que pocos habían experimentado desde Pascal. No les importaba que Montaigne dudase de los hechos, pero no les gustaba que aplicase el escepticismo a la vida cotidiana y mostrase distancia emocional de los cánones establecidos. La *epoché* escéptica, o «me contengo», parecía mostrar una falta de confianza en su naturaleza.²¹ Sonaba muy parecido a la gran pesadilla de la época: el nihilismo.

El nihilismo, para finales del siglo XIX, significaba impiedad, absurdo, falta de sentido.²² Se podía usar como clave para indicar el ateísmo, pero sugería algo incluso peor: el abandono de toda norma moral. Al final, «nihilista» se volvía casi sinónimo de «terrorista». Los nihilistas eran gentes que, al no tener Dios, tiraban bombas y defendían la destrucción del orden social existente. Eran una especie de ala revolucionaria del partido escéptico, o los escépticos que se habían vuelto malos. Si triunfaban, no se conservaría nada, y nada se podría dar por supuesto.

Ante este hecho, de repente se convirtió en una tarea urgente para los defensores que le quedaban probar no sólo que Montaigne había actuado razonablemente durante el brote de peste, sino que no era un escéptico tan tremendo, después de todo. Era más bien un moralista conservador, y un buen cristiano. Un crítico influyente, Émile Faguet, dedicó una serie de artículos a demostrar la poca importancia que tuvo el escepticismo en los *Ensayos*.²³ Otro, Edme Champion, pensaba que se podían detectar elementos escépticos, pero no del tipo del escepticismo destructivo que «negaba» o lo «aniquilaba» todo.

El debate adquirió más importancia porque resultó que los *Ensayos* acababan de salir del *Índice* en Francia. Se quitaron en 1854, justo un año o

dos después del descubrimiento de la primera carta de la peste, aunque ciertamente, no como consecuencia de ello. Era una decisión que tenía que haberse tomado hacía tiempo. A pesar de la condena de la Iglesia, Montaigne era canónico en Francia, y se había convertido en objeto de una nueva industria de investigación literaria y biográfica. Levantar la prohibición elevaba su perfil y abría el camino para un mayor número de lectores, mientras se intensificaba la cuestión de su aceptación moral.

Y para muchos, se convertía una vez más en lo que había sido para Pascal y Malebranche: un embaucador malo para el alma. Guillaume Guizot, que en 1866 llamó a Montaigne «gran seductor», hizo lo posible por prevenir a los lectores en contra de esa seducción.²⁴ Habiendo caído una vez bajo el hechizo de Montaigne él mismo, ahora escribía para guiar a las víctimas y sacarlas de la telaraña, como un desprogramador antiguo miembro de una secta que dedica su vida a ayudar a otros a escapar.

Hizo una lista de los peligros de Montaigne, cada uno de ellos unido a un defecto de carácter específico. Montaigne tenía una voluntad débil. Era egocéntrico. No era tan cristiano como aseguraba. Se retiró de la vida pública por razones puramente egoístas, para poder pasar más tiempo en contemplación... y ni siquiera en contemplación religiosa, cosa que podía haber sido perdonable. Cuando su introspección le revelaba faltas, no intentaba corregirlas; se aceptaba a sí mismo como era. Era impío e irresponsable. No es el tipo de escritor que necesitamos: «No nos convertirá en el tipo de hombres que requiere nuestro tiempo».

El historiador Jules Michelet, uno de los críticos más duros que tuvo jamás Montaigne, pensaba que todo aquello se podía deber a que Montaigne había recibido una educación demasiado libre, destinada a producir simplemente una idea «débil y negativa» del ser humano, en lugar de un héroe o un buen ciudadano.²⁵ Esos plañideros despertares musicales en su niñez tenían la culpa de muchas cosas. Michelet pintaba al Montaigne adulto como un inválido que se aisló a sí mismo en su torre para «verse a sí mismo soñando», consecuencia inevitable de una crianza decadente e indisciplinada. En Inglaterra, el teólogo Richard William Church concluyó un estudio por otra parte admirativo opinando que Montaigne tenía un sentido demasiado abrumador de «la insignificancia del hombre, de la pequeñez de sus grandes planes y de la vaciedad de sus grandes logros», todo ello clara indicación de nihilismo. Así, le era imposible creer en «la

idea de deber, el deseo de bondad, el pensamiento de inmortalidad». En general, mostraba «indolencia y falta de tono moral».²⁶

Un problema moral mucho menos grave alteraba también a los lectores de Montaigne del siglo XIX: su franqueza en cuanto al sexo. (Al menos a muchos nos parece menos grave, hoy en día.) Esto no era completamente nuevo, pero ahora adquiría una importancia fundamental en la cuestión de su autoridad como escritor. Incluso entre generaciones anteriores, tanto hablar de nalgas, coños y pollas molestaba a veces a la gente. Lord Halifax, a quien se dedicó una traducción inglesa en el siglo XVII, observaba: «No puedo soportar que, después de hablar de la vida ejemplar de un hombre santo, inmediatamente se ponga a hablar como lo hace de ponerse los cuernos y de las partes pudendas, y de otras cosas de esa naturaleza... Desearía que hubiese dejado esas cosas, que las damas no se tuvieran que sonrojar, cuando se encuentran los *Ensayos* en sus bibliotecas». Esta última parte parece bastante irónica, dado que Montaigne había dicho, en broma, que las partes más subidas de tono de su volumen final sacarían su libro de las bibliotecas y lo pondrían en los tocadores de las señoras, donde él prefería estar.²⁷

Una solución para los sonrojos femeninos era la creación de unas ediciones expurgadas, una empresa muy común en el siglo XIX. Hacía mucho tiempo que existían versiones resumidas de los *Ensayos*, pero el objetivo habitual era reorganizar el material de modo que se pudieran situar con más facilidad los datos más valiosos. Ahora, la sensación era que Montaigne requería intervención en base al gusto y la moral.

En 1800 aparecieron en Inglaterra unos *Ensayos* típicamente saneados, remodelados para un público femenino por una editora que se hacía llamar «Honorio». Sus *Ensayos selectos de Montaigne con un boceto de la vida del autor* tomaban la traducción estándar inglesa de la época, la de Charles Cotton, y la recortaban, produciendo así el perfecto Montaigne para el siglo en curso, purgado de cualquier cosa que pudiese resultar molesta o confusa.

«Si, separando lo puro de la escoria, estos *Ensayos* resultan adecuados para que los examinen las de mi propio sexo», escribe Honorio, «me sentiré ampliamente recompensada». El hecho de que al hacerlo ella misma tuviese que estudiar detenidamente las «alusiones groseras e indelicadas» pasa sin comentario alguno. También ayuda a Montaigne con algunas técnicas básicas de escritura. «A menudo no tiene relación con sus temas, y resulta tan variable en sus opiniones que su sentido no siempre se puede desarrollar

bien.» Honoria le permite una claridad mucho mayor, y añade notas a pie, a veces para reñirle (por no mencionar las matanzas del día de San Bartolomé, por ejemplo), y a veces para advertir a los lectores que no prueben en casa sus ideas más peligrosas. En particular lo de despertar a los niños con música suave es «un modo de educación excéntrico», que «no se cita aquí, en absoluto, como método recomendado».

Su prólogo crea a un Montaigne que suena intolerablemente serio y responsable. «Estaba deseoso de que su filosofía fuese algo más que puras especulaciones, igual que deseaba regular no sólo su ancianidad, sino toda su vida según sus preceptos.» La autora pone el énfasis en su conformismo político, y atrae la atención hacia «los muchos y excelentes sentimientos religiosos intercalados en sus *Ensayos*». ²⁸ Hoy en día este tipo de cosas difícilmente inspirarían a la gente a correr hacia las librerías. Pero Honoria estaba en sintonía con el mercado del incipiente siglo XIX, y ayudó a crear para él a un nuevo Montaigne ceñudo y reflexivo, con el cuello almidonado.

Por supuesto, a muchos lectores del siglo XIX siguió gustándoles la versión de Montaigne subversiva, individualista y libre como el viento. Pero el trabajo de Honoria y otros cada vez le harían más aceptable para lectores de diversos tipos, todo ellos persiguiendo a Montaignes de su propia invención. Era posible leer a Montaigne no sólo en el tocador, o en la cumbre de una romántica montaña, o en la biblioteca de un hombre de mundo, sino también en un jardín, un día de verano, donde se podía observar a una joven damita de intachable moralidad e inocencia hojeando un Montaigne en octavo debidamente expurgado. Y si ella quería recuperar los pasajes más picantes, siempre podía físgonear en la biblioteca de su padre luego.

MISIONES Y ASESINATOS

Montaigne es sorprendente, realmente, pero no siempre del modo que se podría esperar. Puede desestabilizar mucho al lector cuando parece ser más afable, igual que cuando dice, animadamente: «No sé si puedo admitir honradamente con qué pequeño coste para el reposo y tranquilidad de mi vida he pasado más de la mitad de ella entre la ruina de mi país». ²⁹ Tras pensar unos momentos, nos damos cuenta de lo poco habitual que es que alguien escriba de la vida en semejantes términos, en cualquier periodo de la historia. Uno podría no tener en cuenta semejantes observaciones si en

realidad hubiese permanecido pasivo y tranquilo. Pero en la década de 1580, Montaigne se vería cada vez más lastrado por las responsabilidades relacionadas con la guerra que, por mucho que les quite importancia en su libro, seguramente se hicieron sentir en su paz mental.

El país había permanecido en paz, técnicamente, durante su etapa de alcalde, pero hacia la época en que se retiró de nuevo a su propiedad, las ligas católicas estaban haciendo lo que podían para provocar otra guerra. Por aquel entonces el conflicto era al menos tan político como religioso. La cuestión política más importante era quién iba a acceder al trono francés después de Enrique III. No existía ninguna línea de herencia obvia, porque el rey no tenía ningún hijo ni pariente próximo adecuado. La monarquía estaba vacante justo en un momento de extrema inestabilidad nacional: no era una buena combinación.

La mayoría de los protestantes, así como unos pocos católicos, preferían a Enrique de Navarra, el príncipe protestante de Béarn que tanta influencia tenía sobre la zona de Burdeos, y que técnicamente era el primero en la línea real, pero que según muchos debía ser descalificado por su religión. Su principal rival era su tío, el cardenal Carlos de Borbón, cuya candidatura era apoyada por los liguistas y su poderoso líder, el duque Enrique de Guisa. Mientras tanto, el propio rey todavía estaba vivo y coleando, y al parecer no tenía demasiado claro qué sucesor apoyar. La fase siguiente de la guerra se acabaría conociendo como guerra de los Tres Enriques, porque giraba en torno a esa rueda que daba vueltas locamente con tres radios: Enrique III, Enrique de Navarra y Enrique de Guisa.

Los *politiques*, incluido Montaigne, estaban comprometidos en un principio a apoyar al presente rey hiciera lo que hiciera. Pero como sucesor la mayoría prefería al de Navarra, una elección que les procuraba más odio aún por parte de las Ligas. Los extremistas católicos pensaban que poner a un rey protestante en el trono equivalía a poner al diablo en persona.³⁰

Como alcalde, Montaigne intentó negociar un acuerdo entre los dos partidos. Tanto políticamente, como alcalde de una ciudad católica cercana al territorio de Navarra, como personalmente, como buen diplomático, estaba bien situado para hacerlo. Se reunía con el de Navarra y departía con él de vez en cuando, y se hizo amigo de su influyente amante, Diane d'Andouins o «Corisanda». En diciembre de 1584, Navarra se alojó unos días en la propiedad de Montaigne, en un momento en que el propio rey intentaba persuadirle de que abjurase del protestantismo para heredar el

trono. Navarra se negaba. Parecía que una de las pocas vías de esperanza para Francia podía ser persuadir a Navarra de que reconsiderase su negativa, de modo que Montaigne intentó hacerlo.



Enrique de Navarra (Enrique IV), por T. de Bry, 1589. Colección privada/The Stapleton Collection/The Bridgeman Art Library.

A nivel personal, la visita tuvo éxito. Navarra confiaba tanto en su anfitrión que se hizo servir por los criados de Montaigne, en lugar de por los suyos propios, y comió sin hacer que probasen la comida por si estaba envenenada, como se solía hacer habitualmente. Montaigne lo consignaba todo en su diario Beuther:

19 de diciembre de 1584. El rey de Navarra ha venido a verme a Montaigne, donde nunca había estado, y se quedó dos días, servido por mis hombres sin ninguno de sus asistentes. No hizo probar ni cubrir los platos, y durmió en mi cama.

Era una gran responsabilidad, y se esperaba que se agasajase a los huéspedes de ese calibre mediante entretenimientos regios, también. Montaigne le organizó una partida de caza: «Hice que pusieran un ciervo en el bosque, y le dimos caza durante dos días».³¹ El entretenimiento fue muy bien (aunque probablemente no desde el punto de vista del ciervo), pero el proyecto diplomático no. Una carta de Montaigne a Matignon un mes después muestra que todavía estaba trabajando en el mismo asunto.³² Mientras tanto, Enrique III sufrió una gran presión por parte de los liguistas (no demasiado poderosos, sobre todo en París) para que introdujese una legislación antiprottestante que apartase a Navarra completamente del trono. Sintiendo que no tenía apoyo en su propia ciudad, Enrique III cedió ante ellos y en octubre de 1585 emitió un edicto dando a los hugonotes tres meses para abjurar de su fe o ir al exilio.

Si esto fue un intento de evitar la guerra, tuvo el efecto opuesto. Navarra llamó a sus seguidores a que se alzaran y se resistieran a esa nueva opresión. Enrique III promulgó nuevas leyes antiprotestantes a la primavera siguiente, distanciándose aún más de Navarra. La madre del rey, Catalina de Médicis, viajó por todo el país intentando, como Montaigne, negociar un acuerdo de última hora con Navarra, pero tampoco lo consiguió. Al final estalló la guerra.

Ésta sería la última de las guerras religiosas, pero también, con mucho, la más larga y peor de todas. Duró hasta 1598, cosa que significaba que Montaigne nunca volvería a ver la paz, ya que sólo vivió hasta 1592. Más que nunca, en este «conflicto», el peor sufrimiento, un verdadero caos a nivel local, lo causaron bandas descontroladas de soldados y hordas de refugiados hambrientos que saqueaban el campo, así como la hambruna y la peste.

Montaigne estaba en una posición peligrosa, amenazado no sólo por la anarquía en el campo, sino por sus antiguos enemigos de Burdeos. Al parecer, tenía demasiados amigos protestantes para ser un buen católico; se sabía que había alojado al de Navarra, y tenía un hermano luchando en las fuerzas de Enrique de Navarra. Tal y como él mismo dijo, era un güelfo

para los gibelinos, y un gibelino para los güelfos... una alusión a las dos facciones que dividieron Italia durante siglos. «No hubo acusaciones formales, porque no había donde hincar el diente», afirmaba, pero siempre quedaban en el aire «muchas sospechas». Sin embargo, continuó dejando su propiedad sin defensa alguna, adhiriéndose a su principio, la franqueza. En julio de 1586, un ejército liguista de veinte mil hombres asedió Castillon, en la Dordogne, a unos ocho kilómetros de distancia;³³ la lucha se extendió justo hasta las fronteras de la propiedad de Montaigne. Algunos de los ejércitos acamparon en sus tierras. Los soldados saquearon sus cosechas y robaron a sus arrendatarios.

En esa época, Montaigne había intentado volver a trabajar en su libro, empezando un tercer volumen e insertando adiciones a los capítulos ya existentes. Justo cuando estaba en medio de todo esto, dijo, «una gran carga de disturbios cayó durante varios meses con todo su peso encima de mí. Tenía por una parte a los enemigos a mis puertas, y por otra parte, a los saqueadores, los peores enemigos (...) y sufrí todo tipo de daños militares a la vez».³⁴ A finales de agosto, la peste se propagó entre el ejército sitiador. Se extendió también a la población local e infectó la propiedad de Montaigne.

Una vez más, se encontró con que debía decidir qué hacer en cuanto a la amenaza de la peste. Una idea facilona de lo que representa una conducta heroica habría dictado que permaneciera con sus arrendatarios para sufrir con ellos y, si era necesario, morir con ellos, junto con toda su familia. Pero como antes, la realidad de la situación era más complicada. Cualquiera que pudiese evitar permanecer en una zona con peste, ciertamente lo hacía. Muy pocos campesinos tenían esa opción, pero Montaigne sí, de modo que se fue. Interrumpió el trabajo en el ensayo que estaba escribiendo en aquel momento, «De la fisonomía», y se lanzó a la carretera con su familia.

Se podría decir que estaba abandonando a sus arrendatarios, al hacer tal cosa. La situación debía de ser ya muy grave antes de irse, porque escribió en los *Ensayos* que había visto a alguna gente cavar su propia tumba y echarse en ella esperando la muerte.³⁵ Cuando llegaban a esa situación, ya no se les podía rescatar. Sin duda, Montaigne se llevó a sus mozos y criados personales con él, pero no podía llevarse a toda la comunidad de trabajadores agrícolas. Cuando éstos vieron que la familia hacía el equipaje y se iba, debieron de sentir que se les dejaba morir: probablemente, era lo que esperaban de sus supuestos protectores nobles.

Curiosamente, en contraste con las duras críticas recibidas ante su desertión de Burdeos, en este caso casi no hubo críticas para Montaigne. Sin embargo, también aquí cuesta ver cómo podría haber actuado de otro modo, ya que tenía una responsabilidad con su familia.

Convertidos ahora en trotamundos sin hogar, se verían obligados a permanecer fuera seis meses, hasta que oyeron decir que la peste había ido decayendo en marzo de 1587. No fue fácil encontrar hospitalidad durante seis meses. Montaigne conocía a antiguos colegas de sus años de vida pública, y tanto él como su mujer tenían conexiones familiares. Se vieron obligados a usarlas todas. Pocas personas tenían sitio para toda la partida, sin embargo, y los que sí lo tenían, contemplaban con horror a los refugiados de la peste. Montaigne decía: «Yo, que soy tan hospitalario, no tuve más remedio que emprender una penosa búsqueda de refugio para mi familia: una familia desterrada que era una fuente de temor para sus amigos y para ellos mismos, y de horror allí donde quería establecerse, teniendo que cambiar de morada tan pronto como uno del grupo empezaba a sentir el mínimo dolor en la yema de un dedo».

Durante esos meses de vagabundeo, Montaigne también reemprendió su actividad política.³⁶ Quizá en algunos casos era el precio que tenía que pagar por su alojamiento. Desempeñó un papel cada vez más importante en los intentos de los *politiques* y otros de distender la crisis y asegurar un futuro para Francia. Dejar el cargo público en 1570 le había dado un cierto espacio para meditar sobre su vida; esta vez era distinto. Sus años posteriores a la alcaldía le elevaron mucho más aún en la pirámide del poder, hacia un reino en el cual el aire era escaso, y la caída podía ser peligrosa. Mantuvo estrechos contactos con algunos de los protagonistas de la época: primero con Enrique de Navarra, y luego con Catalina de Médicis, madre del atribulado rey.

Catalina de Médicis había creído siempre en la idea de que si todo el mundo se sentara y hablase, los problemas desaparecerían. Ella, más que nadie, hacía todo lo que podía para que esto ocurriera, y encontró que Montaigne era un aliado natural para ese plan. Le convocó a una serie de reuniones que mantuvo con Navarra en el château de Saint-Brice, cerca de Cognac, entre diciembre de 1586 y principios de marzo de 1587. Montaigne llevó a su mujer, y la pareja fue recompensada con un estipendio especial para los gastos del viaje y las ropas mientras estuvieran allí.³⁷ Así tuvieron un sitio donde estar, pero la presión debió de ser intensa. Catalina esperaba

conseguir un tratado con aquellas reuniones; desgraciadamente, como ocurre a menudo, la conversación no bastó.

La peste del Périgord fue disminuyendo durante aquel periodo, de modo que Montaigne volvió con su familia y encontró el château intacto, pero los campos y los viñedos devastados. Reemprendió su trabajo en el ensayo que había abandonado cuando se fue, cogiendo de nuevo la pluma y siguiendo con la observación sobre la carga de disturbios. Pero sus compromisos políticos no cesaron. Aquel otoño se reunió con Corisanda y luego, separadamente, con Enrique de Navarra, que le llamó al château en octubre.³⁸ Montaigne al parecer le instó a que adoptara un compromiso con el rey. Cuando Navarra fue a ver a Corisanda, ella intentó hablarle del mismo tema. Ella y Montaigne al parecer habían tramado juntos aquella estrategia: un ataque por dos bandas. El de Navarra empezó a dar señales de estar a punto de ceder.

A principios de 1588, Montaigne se reunió de nuevo con Navarra; poco después, Navarra le envió en una misión altamente secreta con el rey, a París. De repente, todos en la capital hablaban de aquella misión y de su misterioso héroe, de modo que debió de ser algo importante. El escritor protestante Philippe Duplessis-Mornay lo comentó en una carta a su esposa. Sir Edward Stafford, embajador inglés en Francia, hablaba de «Montigny» en sus informes, describiéndole como «un caballero muy prudente del rey de Navarra», y más tarde añadía que «todos los sirvientes del rey de Navarra aquí están celosos de su llegada». El séquito habitual de Navarra debió de sentirse desplazado: allí estaba Montaigne, haciendo un recado para su líder, y sin embargo nadie les contaba qué estaba pasando. El embajador español, don Bernardino de Mendoza, escribió a su rey Felipe II que los hombres de Navarra en París «no saben el motivo por el que él ha venido» y «sospechan que viene con alguna misión secreta». Unos días después, el 28 de febrero, también aludía a la influencia que se rumoreaba que Montaigne tenía sobre Corisanda, añadiendo que Montaigne «se consideraba que era un hombre de entendimiento, aunque algo aturullado». Stafford mencionaba también su relación con Corisanda. Montaigne, decía, «era su favorito», y también era «un hombre muy suficiente», que en el lenguaje de la época significaba que era muy competente. Parece que Montaigne y Corisanda habían conseguido maniobrar con el de Navarra y lograr una especie de compromiso, quizá un acuerdo preliminar de

renunciar al protestantismo si era necesario, y que Montaigne estaba allí para transmitir el mensaje al rey.



Diane d'Andouins, condesa de Gramont, conocida como «Corisanda». Siglo XIX. Grabado inspirado en Melchior Péronard. Bibliothèque Nationale, París/Giraudon/The Bridgeman Art Library.

La delicadeza de aquella misión llevaba consigo que tanto los liguistas como los seguidores protestantes de Navarra tuvieran todos los motivos para desear detener a Montaigne antes de que llegase a París. En realidad, a casi todo el mundo parecía disgustarle esa misión de reconciliación y moderación. Incluso el embajador inglés la temía, porque Inglaterra deseaba seguir teniendo influencia sobre Navarra y no quería que se reconvirtiera al catolicismo.³⁹ Las únicas personas felices debían de ser el rey, Catalina de Médicis y unos cuantos *politiques*, siempre deseosos de un futuro con una Francia unida.

No resulta sorprendente pues que el viaje de Montaigne no fuese demasiado fácil. Poco después de salir de su casa, mientras viajaba por el

bosque de Villebois al sudeste de Angulema, su partida cayó en una emboscada y fue retenida por unos bandoleros armados.⁴⁰ Éste no fue el incidente en el cual fue liberado a causa de la franqueza de su rostro: aquél, evidentemente, había sido un ataque al azar. Esta vez el motivo era político... o al menos eso creía él. Escribiendo sobre ello a Matignon, más tarde, Montaigne decía que sospechaba que los perpetradores eran liguistas que querían impedir cualquier acuerdo entre sus dos enemigos. Bajo amenaza de violencia, en medio del bosque, se vio obligado a entregar su dinero, las bonitas ropas de sus cofres (presuntamente destinadas a aparecer en la corte real) y todos sus documentos, que sin duda incluían papeles secretos de la corte de Navarra. Tuvo suerte de que no acabasen la jugada matándole. Por el contrario, sobrevivió, y presumimos que entregó su mensaje sano y salvo. Sin embargo una vez más, a pesar de todo lo que había arriesgado Montaigne, a pesar del alboroto que se había organizado en torno a él, el trato no tuvo consecuencias. Y las cosas no harían más que empeorar.

El problema empezó cuando el duque de Guisa, todavía el más peligroso de los enemigos del rey, llegó a la capital en mayo de 1588, poco después de Montaigne. Enrique III había desterrado a Guisa de la ciudad, de modo que aquello era un desafío abierto a la autoridad real, pero Guisa sabía que tenía el respaldo de los parlamentarios rebeldes de París. El rey tenía que haber respondido haciendo que arrestasen a Guisa. Por el contrario, no hizo nada, ni siquiera cuando Guisa le llamó en persona. El nuevo Papa, Sixto V, se dice que más tarde comentó de ese encuentro: «Guisa fue un idiota imprudente por ponerse en manos de un rey a quien estaba insultando; el rey fue un cobarde, por dejarle ir ileso». Era otro de esos equilibrios delicados: aquí, la parte más fuerte debía decidir hasta dónde llevar su desafío, mientras que el más débil tenía que decidir si inclinar la cabeza u ofrecer resistencia.

Enrique III procedió a tomar la decisión errónea tres veces. Primero, no hizo nada cuando tenía que haber hecho algo. Luego, para compensar, reaccionó en exceso. La noche del 11 de mayo apostó tropas reales en torno a toda la ciudad, como si se estuvieran preparando para una batalla total, posiblemente incluso una masacre de los partidarios de Guisa. Alarmados y furiosos, multitud de liguistas salieron y llenaron las calles, dispuestos a defenderse. Lo que siguió se conoce como «el día de las Barricadas».⁴¹

Enrique III cometió entonces su tercer error. Se retiró lleno de pánico, mostrando la combinación de debilidad y exceso que Montaigne consideraba desastrosa, sobre todo cuando se trata con una turba. El rey suplicó a Guisa que calmara a sus seguidores; Guisa fue cabalgando por las calles, supuestamente para cumplir ese requerimiento, pero en realidad agitando mucho más a la multitud. Siguieron tumultos. «Nunca había visto una orgía semejante del pueblo», escribió posteriormente el amigo de Montaigne, Étienne Pasquier, en una carta.⁴² Parecía otro San Bartolomé, pero con menos muertes, y esta vez había un objetivo específico que se consiguió de inmediato. Hacia el final del día siguiente, decía Pasquier, «todo quedó de nuevo tan tranquilo que uno habría dicho que había sido un sueño». Pero no fue un sueño: París se despertó ante una realidad cambiada. El rey había abandonado su ciudad. Escabulléndose con tanta discreción que apenas nadie se dio cuenta, se fue a Chartres y dejó París a Guisa.

Habiendo abandonado su ciudad sin luchar, Enrique III era ya un rey en el exilio. Virtualmente había abdicado, aunque sus partidarios todavía le reconocían como monarca. Guisa le ordenó que reconociera al cardenal de Borbón como sucesor suyo, y Enrique no tuvo otra opción que acceder. No faltó gente dispuesta a señalarle cómo había podido ocurrir aquel desastre. Había perdido su única oportunidad de eliminar a Guisa, o bien arrestándole o, de una manera más definitiva, haciendo que le mataran. Montaigne, todavía leal monárquico, se unió al rey en Chartres; cuando Enrique más tarde se trasladó a Rouen, Montaigne fue también allí. No resulta sorprendente: la alternativa habría sido quedarse con los liguistas en París o darle la espalda a todo y volverse a casa. No hizo ninguna de estas cosas, pero al final se separó del rey y volvió a París en julio de 1588. Por aquel entonces estaba enfermo, afectado de gota o reumatismo, un ataque tan fuerte que pasó casi toda su estancia en cama.

Él creía seguramente que le dejarían tranquilo allí, ya que quizá no hubiese ido para nada más sedicioso que una reunión con sus editores (había acabado de trabajar recientemente en su volumen final). Pero París no era el lugar adecuado para nadie asociado con el rey. Mientras Montaigne descansaba en el lecho una tarde, todavía enfermo, unos hombres armados irrumpieron y le detuvieron siguiendo órdenes de la Liga. El motivo pudo ser la venganza por un incidente reciente en Rouen, cuando Enrique III ordenó el arresto de un liguista en circunstancias similares: ésa al menos era la teoría de Montaigne, tal y como la consignó en su diario

Beuther. Se lo llevaron a la Bastilla, montado en su propio caballo, y lo encerraron allí.

En los *Ensayos*, Montaigne hablaba de su horror a la cautividad:

Ninguna prisión me ha recibido, ni siquiera para una visita. La imaginación hace que su contemplación, aunque sea desde el exterior, me sea desagradable. Estoy tan ansioso de libertad que si alguien me prohibiera el acceso a algún rincón de las Indias, viviría con menos comodidad.^{[43](#)}

Que te encerrasen en la Bastilla, especialmente estando enfermo, era una conmoción. Sin embargo Montaigne tenía motivos para esperar que no estaría allí mucho tiempo... y así fue. Al cabo de cinco horas, Catalina de Médicis acudió a rescatarle. Estaba en París esperando, como de costumbre, sortear la crisis poniendo a hablar a todo el mundo, empezando por Guisa, con el cual estaba en conversación cuando llegaron las noticias del arresto de Montaigne. Ella pidió inmediatamente a Guisa que dispusiera la liberación de Montaigne. A regañadientes, éste aceptó.

Las órdenes de Guisa se dirigieron al comandante de la Bastilla, pero ni siquiera esto bastó, en un principio. El comandante insistió en tener la confirmación del *prévôt des marchands*, Michel Marteau, sieur de La Chapelle, que a su vez envió un mensaje de consentimiento a través de otro hombre poderoso, Nicolas de Neufville, señor de Villeroy. Así que, finalmente, tuvieron que intervenir cuatro personas poderosas para liberar a Montaigne. La conclusión que sacó él fue que «le liberaron debido a un favor inaudito» y sólo tras «muchas insistencias» por parte de Catalina de Médicis. A ella debía de gustarle él; al duque de Guisa probablemente no, pero comprendía que Montaigne se merecía una consideración especial.

Montaigne permaneció en París sólo un breve tiempo, después de esto. El dolor de sus articulaciones fue disminuyendo, pero pronto le atacó otra dolencia. Probablemente fue un ataque de piedra en el riñón, un padecimiento que no le dejaba mucho respiro y del que a menudo temía que pudiera matarle. En aquella ocasión casi lo consigue. Su amigo Pierre de Brach describía el episodio algunos años después en una carta a Justus Lipsius con fuertes reminiscencias estoicas:

Cuando fuimos juntos a París hace algunos años y los médicos desesperaban de su vida y él sólo esperaba la muerte, le vi, cuando la muerte le miró al rostro desde cerca, empujarla y apartarla de sí mediante el desdén por el temor que trae consigo. ¡Qué buenos argumentos para contentar al oído, qué buenas enseñanzas para hacer el alma más sabia, qué firmeza resolutiva y llena de valor para hacer seguro lo más temible mostró entonces aquel hombre! Nunca había oído hablar mejor a hombre alguno, ni decidir mejor hacer lo que los filósofos habían preconizado en este asunto, sin que la debilidad de su cuerpo hubiese abatido en absoluto el vigor de su alma.⁴⁴

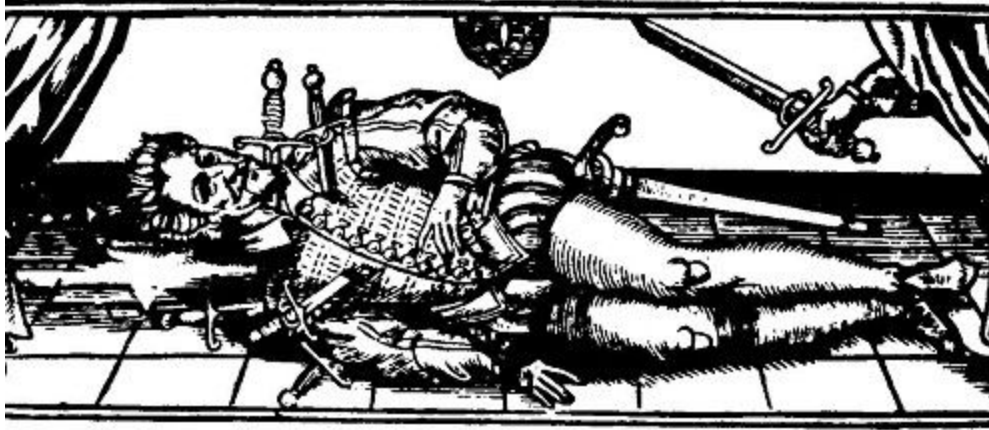
El relato de Brach es convencional, pero sugiere que Montaigne, hasta cierto punto, había acabado por aceptar su mortalidad desde los días de su accidente de equitación. Había sufrido mucho desde entonces, y sus ataques de piedras en el riñón le conducían a encuentros cercanos con la muerte de forma regular. También eran confrontaciones en un campo de batalla. La muerte estaba destinada a ser el bando ganador, al final, pero Montaigne resistía por el momento.

Mientras se recuperaba, Montaigne fue a ver a una nueva amiga que había conocido en París el año anterior: Marie de Gournay, admiradora de su trabajo que le invitó a alojarse con su familia en su château, en Picardía.⁴⁵ Resultó un lugar de descanso muy agradable. Mientras tanto, había aparecido la nueva edición de los *Ensayos*, y ya estaba pensando en nuevas adiciones que le gustaría hacer, quizá a la luz de sus experiencias más recientes. Empezó a añadir notas a su copia recién impresa, a veces solo, a veces con la ayuda secretarial de Gournay y otras personas.

Una vez se recuperó del todo, en torno a noviembre de aquel año, Montaigne se trasladó a Blois, donde el rey asistía a una reunión de la asamblea nacional legislativa conocida como Estados Generales, junto con Guisa. El objetivo se suponía que era una mayor negociación, pero Enrique III había ido más allá. Como rey sin reino, se sentía desesperado. Y había pasado seis meses escuchando a los consejeros que le recordaban que todo podía haber sido diferente si hubiese liquidado a Guisa, cuando tuvo la oportunidad.

Ahora, con Guisa en el castillo de Blois con él, surgió de nuevo la oportunidad y Enrique decidió corregir su error. El 23 de diciembre invitó a Guisa a su cámara privada para charlar. Guisa accedió, aunque sus consejeros le advirtieron de que era peligroso. En cuanto entró en la habitación privada junto al dormitorio de Enrique III, varios guardias reales

armados saltaron sobre él desde unos lugares ocultos, cerraron la puerta tras él y le mataron a puñaladas. Una vez más, para la sorpresa incluso de sus propios partidarios, el rey había ido de un extremo al otro, sobrepasando la zona de Montaigne de juiciosa moderación que estaba justo en medio.



Asesinato del duque de Guisa, de J. Boucher, *La vie et faits notables de Henri de Valois*, París, Didier Millot, 1589.

Aunque Montaigne había acudido a Blois para unirse al séquito del rey, nada sugiere que supiera algo del plan de asesinato. Los días anteriores al incidente había disfrutado mucho, poniéndose al día con viejos amigos como Jacques-Auguste de Thou y Étienne Pasquier, aunque este último tenía la irritante costumbre de sacar a Montaigne de su habitación para señalarle todos los errores estilísticos de la última edición de los *Ensayos*. Montaigne le escuchaba educadamente e ignoraba todo lo que le decía Pasquier, igual que había hecho con los funcionarios de la Inquisición.

Pasquier, más inestable emocionalmente que Montaigne, cayó en una depresión espantosa cuando se enteró de que habían matado a Guisa. «¡Ah, lamentable espectáculo!», escribía a un amigo. «Llevo mucho tiempo alimentando un humor melancólico en mi interior, que ahora debo vomitar en tu regazo. Temo, según creo, que estoy presenciando el fin de nuestra república... el rey perderá su corona, o verá su reino completamente vuelto del revés.»⁴⁶ Montaigne no era dado a conversaciones tan dramáticas, pero también debió de sentirse conmocionado. Y lo peor, para un *politique*, era

que ese asesinato a sangre fría y tan inoportuno arrojaba serias dudas sobre la catadura moral del rey, a quien los *politiques* consideraban centro de todas las esperanzas de estabilidad.

Enrique III había pensado que un golpe quirúrgico acabaría con sus problemas, como Carlos IX en el periodo anterior a las masacres de San Bartolomé. Por el contrario, la muerte de Guisa radicalizó más aún a los liguistas, y un cuerpo nuevo y revolucionario en París, el Consejo de los Cuarenta, declaró tirano a Enrique III. La Sorbona inquirió al Papa si era teológicamente permisible matar a un rey que había sacrificado su legitimidad. El Papa dijo que no, pero los predicadores y abogados liguistas adujeron que cualquier persona privada llena de celo y llamada a la tarea por el Señor podía realizar aquel acto, de todos modos. «Tirano» era la palabra que andaba siempre en el aire, pero a diferencia de La Boétie en *De la servidumbre voluntaria*, los predicadores no llamaron a la resistencia pasiva y la retirada de consentimiento pacífica. Desencadenaron una fatwa. Si Enrique era el agente del diablo sobre la tierra, como proclamaba un alud de publicaciones de propaganda, matarle era un deber santo.^{[47](#)}

La agitación en París en 1589 desbordó todos los aspectos de la vida. El cronista protestante Pierre L'Estoile escribió, refiriéndose a una ciudad que se había vuelto loca:

Porque hoy asaltar al vecino, matar a los parientes próximos, robar los altares, profanar las iglesias, violar a las mujeres y muchachas, saquear a todo el mundo, es la práctica corriente de cualquier liguista, y la marca infalible de un celoso católico; tener la religión y la misa siempre en los labios, pero el ateísmo y el robo en el corazón, y el crimen y la sangre en las manos.^{[48](#)}

Surgían señales y presagios por todas partes; hasta el amigo de Montaigne Jacques-Auguste de Thou, normalmente sensato, vio una serpiente con dos cabezas que surgía de una pila de leña, y lo consideró un augurio. Justo cuando parecía que la situación no podía empeorar murió Catalina de Médicis, el 5 de enero de 1589. Una vez desaparecida su madre, Enrique III se quedó solo, protegido del odio que le rodeaba solamente por sus propias tropas, mal pagadas, y por aquellos *politiques* que se sentían obligados a permanecer a su lado por una cuestión de principios.

Como siempre, eran los *politiques* los que atraían el disgusto de todos los demás. No ayudaba nada que personas como Montaigne señalasen, con tono frío y comedido, que la Liga y los hugonotes radicales se habían vuelto virtualmente indistinguibles unos de otros:

Esa proposición, tan solemne, de si es legal o no para un súbdito rebelarse y tomar las armas contra su príncipe en defensa de la religión: recordemos que en sus bocas, el año pasado, afirmarla era el apoyo de un partido, y negarla era el apoyo del otro partido; y oigamos ahora de qué bando viene la voz y la instrucción de ambos lados, y si las armas hacen menos ruido por esta causa que por aquélla.⁴⁹

En cuanto a la idea del asesinato santo, ¿cómo se podía pensar que matar a un rey podía llevarle a uno al cielo? ¿Cómo podía proceder la salvación de «las formas más decididas que tenemos de una condena clara»?⁵⁰ En algún momento durante este periodo, Montaigne perdió el poco gusto que le quedaba por la política. Dejó Blois en torno a comienzos de 1589. A finales de enero, había vuelto a su propiedad y a su biblioteca. Allí permaneció activo, relacionándose con Matignon (todavía lugarteniente general de la zona, así como nuevo alcalde de Burdeos), pero al parecer se prometió abandonar los viajes diplomáticos para siempre. Irónicamente, nada más renunciar, Enrique III y Navarra al final llegaron al *rapprochement* largamente esperado. Unieron sus fuerzas y se dispusieron a sitiar la capital en verano de 1589.

Pero ése fue otro de los errores del rey. Los liguistas de la ciudad se dieron cuenta de que, con los ejércitos reuniéndose en campamentos fuera de sus murallas, Enrique III estaba a su alcance. Un joven fraile dominico llamado Jacques Clément recibió la orden de Dios de actuar. Fingiendo que llevaba un mensaje de unos partidarios secretos suyos en la ciudad, llegó al campamento el 1 de agosto y fue conducido a la presencia del rey, que estaba sentado en el excusado en aquel momento, un lugar donde los reyes recibían habitualmente a sus visitantes. Clément sacó una daga y sólo tuvo tiempo de apuñalar al rey sentado en el abdomen antes de morir a su vez a manos de los guardias. Lentamente, a lo largo de varias horas, Enrique se desangró hasta morir. Uno de sus últimos actos fue confirmar a Navarra como heredero suyo, aunque repitió que la condición era que volviese a la Iglesia católica.

La noticia de la muerte del rey fue recibida con gran júbilo en París. En Roma, hasta el papa Sixto V alabó el acto de Clément. Navarra accedió al fin a volver al catolicismo. Al principio algunos católicos todavía se negaron a reconocerle, especialmente los miembros del *parlement* de París, que insistían en que su rey era el Borbón. Durante un tiempo hubo dos realidades distintas, dependiendo del bando donde estuviera cada uno. Pero lentamente, con mucha paciencia, el de Navarra fue ganando. Se convirtió en indiscutido rey de Francia como Enrique IV: el monarca que acabaría por encontrar una forma de terminar las guerras civiles e imponer la unidad, sobre todo mediante el poder de su personalidad. Era el rey que siempre habían esperado los *politiques*.

Habiendo tenido siempre una relación amistosa con Navarra, Montaigne se encontró de nuevo arrastrado a un papel semioficial como consejero de Enrique IV, un consejero que resultó asombrosamente sincero. Montaigne escribió a Enrique para ofrecerle sus servicios, como exigía la etiqueta; Enrique le respondió el 30 de noviembre de 1589 convocando a Montaigne a Tours, ubicación temporal de su corte. La carta viajó muy lentamente o bien Montaigne la dejó reposar en la repisa de la chimenea largo tiempo, porque su respuesta está fechada el 18 de junio de 1590, demasiado tarde para obedecer la orden. La lealtad estaba muy bien, en teoría, pero Montaigne había decidido no viajar, especialmente dado que su salud era peor que nunca. Le explicó al rey que, desgraciadamente, la carta le había llegado tarde; repitió su enhorabuena y le dijo que le deseaba al rey que consiguiera más apoyos.

Esta parte de la carta era bastante convencional, pero Montaigne añadió algunos consejos algo más duros. Hablando todavía con deferencia formal, le dijo al nuevo rey que tenía que haber sido menos indulgente con los soldados de su ejército. Debía imponer su autoridad pero, al mismo tiempo, hacer conquistas mediante la «clemencia y la magnanimidad», ya que éstas son señuelos mucho mejores para ganarse a la gente que las amenazas. El rey debía ser fuerte, pero también debía confiar en su pueblo, y ser amado, más que temido.

Escribió otra carta el 2 de septiembre, después de que Enrique hubiese pedido de nuevo a Montaigne que viajase, esta vez para ir a ver a Matignon. Éste se ofreció a pagar los gastos de Montaigne. Pero otra vez Montaigne esperó seis semanas enteras antes de responder, y luego aseguró que acababa de recibir la carta. De hecho, había escrito ya tres veces a Matignon

proponiéndole visitarle, según decía, pero Matignon aún no le había enviado su respuesta. Quizá, sugería Montaigne, Matignon deseara ahorrarle los peligros y fatigas del viaje, considerando «la longitud y peligro de las carreteras». La insinuación era clara: Enrique IV debía tener la misma consideración. Montaigne también se mostraba agraviado ante la oferta de dinero:

Nunca he recibido donativo alguno de la liberalidad de los reyes, nada he pedido ni he merecido, y no he recibido pago alguno por los pasos que he dado en su servicio, de los cuales Vuestra Majestad tiene conocimiento parcial. Lo que he hecho por vuestros predecesores lo haré de mucho mayor grado por vos. Ya soy, Sire, todo lo rico que deseo ser. Cuando haya agotado mi bolsa con Vuestra Majestad en París, ya me armaré de valor para decíroslo.⁵¹

Parece una forma increíblemente enérgica de hablarle a un rey, pero Montaigne era anciano y estaba enfermo (tenía fiebre por aquel entonces), y llevaba cerca del rey el tiempo suficiente para dirigirse a él de una manera abierta. En los *Ensayos* dijo: «Contemplo a nuestros reyes sencillamente con un afecto leal y cívico, que no se ve ni espoleado ni eliminado por intereses privados (...) Eso es lo que hace que entre en todas partes con la cabeza bien alta, el rostro y el corazón abiertos».⁵² Su carta a Enrique IV muestra que hacía honor a su palabra. En realidad, en ambas cartas se expresa de la misma forma que en los *Ensayos*: con franqueza, sin dejarse impresionar por el poder y decidido a preservar su libertad.

Montaigne quizá hubiese detectado los primeros signos de lo que se iba a convertir en rasgo fundamental del reinado de Enrique IV: la tendencia del rey a hacer de sí mismo un culto.

Era fuerte, que era lo que necesitaba el país después de una serie de reyes débiles y autocompasivos, pero no era sutil. Su estilo eran los discursos breves y rápidos, los actos decisivos. En lugar de lavarse regularmente y usar tenedor para comer, como Enrique III, era muy sucio, como debe ser un hombre de verdad, y se decía que apestaba a carne podrida. Tenía carisma.⁵³ A Montaigne le gustaba la idea de un rey fuerte, pero no tenía ninguna estima por la mística. En los *Ensayos* hablaba de Enrique IV con juiciosa aprobación, en lugar de una devoción mecánica;

similares reservas se transparentan en sus cartas. Y ganó aquella batalla en particular, porque nunca viajó para reunirse con Enrique IV.

A principios de 1595, demasiado tarde para que Montaigne lo supiera, Enrique IV consiguió iniciar una guerra contra un enemigo externo, España, y así empezó a drenar las energías de las guerras civiles, que acabaron al fin en 1598. Francia empezó a construir una identidad colectiva auténtica, aunque todavía frágil, centrada sobre todo en la persona del propio Enrique. Muchos le eran apasionadamente leales, pero otros le odiaban con el mismo apasionamiento. También fue asesinado al final, apuñalado por François Ravailac, un fanático católico, en 1610.

Entre sus contribuciones a la historia se encuentra el Edicto de Nantes, proclamado el 13 de abril de 1598, que garantizaba la libertad de conciencia y cierta libertad de culto a ambas partes de la brecha religiosa. A diferencia de otros tratados conciliadores anteriores, éste tuvo éxito, al menos durante un tiempo. De ser la tierra más afectada por las diferencias religiosas, Francia pasó a ser el primer país europeo occidental en reconocer formalmente dos formas distintas de cristiandad. En un discurso ante el *parlement* el 7 de febrero de 1599, Enrique dejó bien claro que el edicto no se basaba en un débil deseo de complacer, como había ocurrido con los anteriores, y que no debía tomarse como una licencia para causar problemas. «Cortaré de raíz todas las prédicas de facciones y sediciones; descabezaré a todos los que animen semejante cosa.»⁵⁴

Impuesto de una manera tan forzosa, con la confianza absoluta que Montaigne habría apreciado, el Edicto de Nantes duró casi un siglo, hasta 1685, época en que su revocación envió una oleada de refugiados hugonotes a Inglaterra y otros lugares. Entre ellos se encontraban varios lectores de Montaigne, incluido Pierre Coste, el hombre cuya edición clandestina de los *Ensayos* acabaría por pasar de contrabando a través del Canal y proponer un nuevo Montaigne revolucionario a sus atribulados compatriotas.

Pregunta: ¿Cómo vivir?
Respuesta: Filósofa sólo por accidente

QUINCE INGLESES Y UN IRLANDÉS

Extrañamente, a lo largo del siglo que condujo al momento en que Coste dio una nueva imagen de Montaigne en 1724, un periodo en el cual los *Ensayos* pasaron malos momentos en Francia, los ingleses nunca dejaron de admirarlos. Fueron los primeros en adoptar a Montaigne fuera de Francia, y llegaron a considerarlo casi uno de los suyos. Algo en la mentalidad inglesa les puso al instante en la misma longitud de onda, y siguieron resonando para siempre armoniosamente en esa longitud de onda, con indiferencia a los cambios intelectuales que transcurrían en los demás lugares.

Parece que vale la pena hacer una pausa momentánea en la vida póstuma de Montaigne (que va paralela a la historia principal de su vida, y quedó suspendida a mediados del siglo XIX hace un capítulo), para echar una rápida ojeada a su fortuna a lo largo de varios siglos al otro lado del Canal, un lugar al cual según parece nunca pensó en viajar y donde se habría visto sorprendido mucho al verse adoptado casi como refugiado, especialmente dado que era un país protestante.

La religión era uno de los motivos por los cuales muchos lectores ingleses, desde finales del siglo XVII en adelante, se sintieron tan libres de disfrutar a Montaigne. No preocupaba nada a los protestantes ingleses que la Iglesia hubiese puesto el libro en el *Índice*. Incluso les permitía disfrutar de la placentera sensación de haberles ganado la partida a los católicos y, más gratificante aún, a los franceses. Estos últimos podían ser retratados como una gente incapaz de reconocer a sus mejores escritores, especialmente después de que la Academia francesa empezase a imponer sobre toda su literatura unos estándares rigurosos de elegancia clásica. Un escritor «libre e indisciplinado» (como se describía Montaigne a sí mismo) no tenía lugar alguno en la nueva estética francesa, pero la lengua inglesa le

daba la bienvenida como a un hijo pródigo. Como exuberante y anárquico hogar de Chaucer y Shakespeare, el inglés parecía la lengua adecuada para un autor semejante. Lord Halifax, a quien se dedicó una edición del siglo XVII, observaba que traducir a Montaigne «no sólo es una adquisición muy valiosa para nosotros, sino una justa censura a la crítica impertinencia de aquellos escritoruelos franceses que se han tomado la molestia de poner reparos y excepciones y así menguar la reputación de ese gran hombre, cuya naturaleza le ha hecho demasiado grande para confinarse a la exactitud de un estilo estudiado». Y el ensayista William Hazlitt consiguió introducir a Montaigne, así como también a Rabelais, en una pieza titulada «De los antiguos escritores y oradores ingleses». Justificaba su inclusión de este modo: «Pero a éstos los consideramos en gran medida ingleses, o a lo que se veía inclinado el antiguo carácter francés, antes de verse corrompido por cortes y academias de críticos».¹

Si les gustaba el estilo de los *Ensayos*, los lectores ingleses quedaban aún más seducidos por su contenido. La preferencia de Montaigne por los detalles sobre las abstracciones les atraía mucho; lo mismo ocurría con su desconfianza de los eruditos, su preferencia por la moderación y la comodidad y su deseo de intimidad, todo eso de «la trastienda». Por otra parte, a los ingleses también les gustaban los viajes y el exotismo, igual que a Montaigne. Podía mostrar inesperados brotes de radicalismo en medio de un conservadurismo tranquilo: igual que ellos. Casi todo el tiempo era más feliz viendo a su gata jugar junto a la chimenea... igual que los ingleses.

Y luego estaba su filosofía, si se podía llamar así. Los ingleses no eran filósofos natos; no les gustaba especular acerca del ser, la verdad y el cosmos. Cuando cogían un libro querían anécdotas, personajes extraños, réplicas ingeniosas y un toque de fantasía. Como dijo Virginia Woolf *à propos* de sir Thomas Browne, uno de los muchos autores ingleses que escribían en la vena de Montaigne, «la mente inglesa es propensa de modo natural a regodearse y complacerse con los caprichos y humores más sueltos». Por eso William Hazlitt alababa a Montaigne en términos destinados a atraer a una nación poco filosófica:

Al coger su pluma no se tomaba por un filósofo, ingenioso, orador o moralista, sino que se convertía en todos ellos simplemente atreviéndose a contarnos lo que pasaba por su mente, con toda su desnuda sencillez y su fuerza.²

En una de las raras ocasiones en que Montaigne se refirió a sí mismo como filósofo, fue para decir que eso ocurría sólo por casualidad: era un «filósofo accidental e impremeditado».³ Pasaba tantas páginas dejando divagar sus pensamientos que estaba destinado a topar con alguna gran teoría clásica por aquí y por allá. Le interesaba la filosofía práctica de cómo vivir, claro, pero eso era distinto. Todo aquello, en conjunto, se aplicaba igualmente a los ingleses.

Gran parte de su éxito allí, sin embargo, quizá se debiera a una cuestión de feliz azar, en lugar de una afinidad profunda, como cuadra a un hombre que en sí mismo era accidental. Los *Ensayos* tuvieron desde el principio un excelente traductor al inglés, un hombre llamado John Florio, y eso supuso una gran diferencia.

El hecho de que Florio fuese el primero en extraer al inglés oculto que había en Montaigne es mucho más meritorio dado que él mismo era un trotamundos multicultural con una sensibilidad no inglesa, en gran medida. Se suele decir que era italiano, aunque su madre era inglesa y había nacido en Londres en 1553, de modo que era tan inglés como el que más. Pero su padre sí que era italiano, Michele Agnolo Florio, tutor de lengua y escritor que había llegado a Inglaterra como refugiado protestante muchos años antes. Cuando la católica María Tudor subió al trono, la familia Florio se encontró de nuevo en el exilio y vagó por Europa, y así fue como el joven John aprendió tantos idiomas. De regreso a Inglaterra, ya adulto, se ganó una buena reputación enseñando francés e italiano, y publicando una serie de manuales de conversación y un famoso diccionario inglés-italiano.⁴

Tradujo los *Ensayos* a instancias de una patrona rica, la condesa de Bedford, que también le suministró un batallón de amigos y colaboradores para que rastrearan las citas y promovieran el libro. Florio recompensó esa ayuda con unas dedicatorias muy sofisticadas, tan rebuscadas que en algunos casos aquellos a los que iban dedicadas seguramente no entendieron una palabra. Una frase de su epístola a la condesa de Bedford dice así:

Tal es el modo en que vuestros atributos coinciden con vuestros deméritos; de ahí que yo no llevase una carrera de largo aliento, tan cumplida y larga como me invitase el campo, y mi espíritu ardiente me animase, si no me hubiese visto sostenido por vuestra

dulce mano refrenadora (que siempre ha sostenido este deseo, más pronto a exceder lo que se piensa de vos que a que se piense lo que vos no sois) o no debiese yo perjudicar mediante presunciones vuestra segura ventaja, cuando vuestro valor deba ser sopesado.⁵

Esto era típico de lo que ocurría cuando se dejaba a Florio sin control. Como Montaigne, escribía expeliendo pensamientos complejos como la araña expele la seda. Pero mientras Montaigne siempre se movía hacia delante, Florio iba dando rodeos y enrollando las frases sobre sí mismas, formando espirales barrocas cada vez más apretadas, hasta que su sentido desaparecía en una ráfaga de sintaxis. La magia auténtica ocurre cuando los dos escritores se unen. La terrenalidad de Montaigne mantiene a raya las circunvoluciones de Florio, mientras que Florio da a Montaigne una cualidad isabelina inglesa, así como muchísima diversión. Donde Montaigne escribe «Nuestros alemanes, ahogados en vino» (*nos Allemans, noyez dan le vin*), Florio escribe: «*our carowsing tospot German souldiers, when they are most plunged in their cups, and as drunke as Rats*» (nuestros juerguistas soldados alemanes fracasados, cuando se sumergen en nuestras copas, borrachos como ratas). Una frase que el traductor moderno Donald Frame interpreta tranquilamente como «*werevolves, goblins and chimeras*» (hombres lobo, duendes y quimeras), emerge de la «floriación» como «*Larves, Hobgoblins, Robbin-good-fellowes, and other such Bug-beares and Chimeraes*» (trasgos, duendes, geniecillos, y otros cocos y quimeras)... un puro fragmento de *El sueño de una noche de verano*.⁶



John Florio. Frontispicio para su *Queen Anna's New World of Words*, Londres, E. Blount & W. Barrett, 1611.

Shakespeare y Florio se conocían, y Shakespeare estuvo entre los primeros lectores de la traducción de los *Ensayos*. Quizá incluso leyera partes del manuscrito antes de que éste fuese a la prensa, ya que se pueden discernir algunas débiles trazas de Montaigne en *Hamlet*, anterior a la edición de Florio. Una obra muy posterior, *La tempestad*, contiene un fragmento tan cercano a Florio que no cabe duda alguna de que lo leyó. Haciendo un panegírico de su visión de una sociedad perfecta en el estado de la naturaleza, el Gonzalo de Shakespeare dice:

En mi estado lo haría todo al revés
que de costumbre, pues no admitiría
ni comercio, ni título de juez;
los estudios no se conocerían, ni la riqueza,
la pobreza o el servicio; ni contratos,

herencias, vallados, cultivos o viñedos;
ni metal, trigo, vino o aceite;
ni ocupaciones: los hombres, todos ociosos.

Que se parece notablemente a lo que decía Montaigne de los tupinambá, en traducción de Florio:

Es una nación... que no tiene ningún tipo de tráfico, ni conocimiento de las letras, ni inteligencia de números, ni nombre de magistrado, ni de superioridad política; carece de servicios, riquezas o pobreza; no hay contratos, no hay sucesiones, ni particiones, ni ocupación alguna salvo la ociosidad, ni respeto por el parentesco, sino el común, ni atavíos salvo lo natural, ni cultivo de las tierras, ni uso del vino, el grano o el metal.⁷

Desde que ese obvio paralelismo fue observado por Edward Capell a finales del siglo XVIII, se ha convertido en un deporte popular cazar señales de influencia en otras obras de Shakespeare. La más prometedora, ciertamente, es *Hamlet*, porque su héroe a menudo suena como un Montaigne al que se le ha dado un dilema dramático que resolver y se le ha colocado en un escenario. Cuando Montaigne escribe «Somos, no sé cómo, dobles dentro de nosotros mismos», o se describe a sí mismo con el incoherente torrente de adjetivos: «tímido, insolente; casto, lascivo; hablador, taciturno; duro, delicado; listo, estúpido; agrio, amable; mentiroso, sincero; sabio, ignorante, liberal, avaro y pródigo», podía haber estado recitando un monólogo de la obra. También observa que a cualquiera que piense demasiado en las circunstancias y consecuencias de una acción le resulta imposible hacer nada en absoluto... un resumen excelente del principal problema de la vida de Hamlet.⁸

Las similitudes pueden deberse a que ambos escritores estaban sintonizados con la atmósfera del mundo de finales del Renacimiento que compartían, con toda su confusión y su irresolución. Montaigne y Shakespeare habían sido declarados cada uno de ellos el primer y verdadero escritor «moderno», capaz de captar ese sentido moderno y característico de no estar seguro de adónde perteneces o quién eres, y qué se espera que hagas. El erudito shakespeariano J. M. Robertson creía que toda la literatura desde esos dos autores se podía interpretar como una elaboración de su tema conjunto: el descubrimiento de la conciencia autodividida.⁹

Los paralelismos no se pueden llevar demasiado lejos. En primer lugar, Shakespeare era un dramaturgo, y no un ensayista. Podía dividir sus contradicciones entre personajes y ponerlos en conflicto en escena; Montaigne debía contener todas las contradicciones en su propio interior. Otra diferencia es que Montaigne no se sentaba solo en la cima del canon en su tierra nativa, como hacía Shakespeare en Inglaterra. Por tanto, atraía menos celos, y no había iconoclasta alguno que intentara tirarlo de su pedestal asegurando que no escribió sus propios *Ensayos*, como ha ocurrido a menudo con Shakespeare.

O casi ninguno. Entre las pocas excepciones está uno de los principales «anti-stratfordianos» o escépticos de Shakespeare del siglo XIX: Ignatius Donnelly. Al final de una enorme obra en la que argumentaba que Francis Bacon escribió las obras de Shakespeare, Donnelly añadió unos capítulos más probando que Bacon también había escrito los *Ensayos* de Montaigne, así como la *Anatomía de la melancolía* de Robert Burton y todas las obras de Christopher Marlowe. Encuentra claves introducidas en todos los *Ensayos*, como un fragmento en el cual Montaigne escribe: «Quien quiera que cure a un niño de una aversión obstinada al pan, *bacon* o ajo, le curará de todo tipo de delicadezas». El nombre Francis aparece varias veces en el texto, eso sí, en la forma francesa de «François», y generalmente refiriéndose al rey francés Francisco I. No importa; eso también es una clave. Para remachar el asunto, Donnelly cita un descubrimiento hecho por una tal señorita Pott, que le señaló la mención frecuente en las obras de Shakespeare de montañas o *Mountaines*. Como fue Bacon quien escribió a Shakespeare, cualquier referencia a Montaigne en las obras debía sugerir que escribió también los *Ensayos*. «¿Puede creer alguien que todo esto sea resultado de un accidente?», pregunta Donnelly.

Se confiesa desconcertado por algunas partes de los *Ensayos* que parecen repletas de pistas, pero muy difíciles de interpretar, sobre todo la historia de una joven que se golpeaba los blancos pechos después de que su hermano fuese asesinado. Donnelly se rinde:

¿Quién es esa joven? No se habla más de ella en el texto. ¿Y son los blancos pechos los que han asesinado a su hermano...? ¿Y de dónde vino la bala? ¿De los blancos pechos? Nada tiene sentido... Y así, centenares de páginas por el estilo. [10](#)

Que los *Ensayos* estuviesen en francés podía ser un problema... pero no para Donnelly. Su explicación es que Bacon quería publicar un libro de opiniones escépticas y no ortodoxas religiosamente, pero no se atrevía a hacerlo en Inglaterra, de modo que lo arregló para que apareciese como si fuera una traducción. La suerte quiso que el hermano de Francis Bacon, Anthony, estuviese en Francia por aquel entonces y conociese a Montaigne. Persuadió a Montaigne de que prestase su nombre para el ardid, mientras otra persona persuadía a Florio de que representase el papel de traductor. De modo que lo escribió Bacon, Montaigne lo firmó y Florio, presumiblemente, lo tradujo... pero del inglés al francés. «Montaigne» era en realidad un inglés, de una forma mucho más literal de lo que habían soñado lord Halifax o William Hazlitt.¹¹

Un aspecto de la historia tiene una cierta base real: Anthony Bacon conocía a Montaigne, efectivamente, y le visitó dos veces, una a principios de la década de 1580 y otra en 1590. Pudo haberle llevado un ejemplar de los *Ensayos* a su hermano, y eso significa que pudo haberlos leído (en francés) antes de publicar su propia colección de *Ensayos* en 1597. Eso explicaría algo que ha chocado a menudo a la gente: ¿cómo es que Bacon y Montaigne dieron el mismo título a unas obras que distaban pocos años la una de la otra?

Debe decirse, sin embargo, que el título es el único punto de similitud. Todas las cualidades que sugieren lo «inglés» en Montaigne se hallan rotundamente ausentes de su homólogo inglés. Bacon escribía con más rigor intelectual que Montaigne. Era más incisivo, más filosófico, e infinitamente más aburrido. Cuando abordaba temas como la lectura o los viajes, emitía órdenes. Tienen que leer «esto», tienen que visitar «aquello» si van de viaje... Si un tema permitía la división en subtemas, lo dividía, y anunciaba cada subdivisión por adelantado antes de emprenderla con cada una de ellas, hasta llegar al final. Si de algo podemos estar seguros con respecto a Montaigne es de que jamás nos hará una cosa semejante.

En cuanto Florio y Bacon rompieron el hielo, aparecieron innumerables libros en inglés con la palabra *Ensayos* en el título. Algunos estaban claramente inspirados en el Montaigne de Florio, otros en Bacon, pero en casi todos los casos tomaban el estilo de escribir y pensar de Montaigne. Muy pocos ensayos ingleses, después de principios del siglo XVII, eran pensamientos filosóficamente rigurosos sobre temas importantes; casi todos eran deliciosos vagabundeos sobre nada en particular. Típicas en

este sentido son las obras de William Cornwallis, que leyó a Florio en un borrador manuscrito temprano y publicó secuencias de *Ensayos* en 1600, 1601, 1616 y 1617, explorando temas como «Del sueño», «Del descontento», «De la fantasía», «De las cervecerías» y «De la observación y el uso de las cosas».¹²

Incluso aquellos que no usaban el título escribían de una manera reconociblemente digresiva y personal. Mientras la literatura francesa se volvía cada vez más envarada y formal, Inglaterra producía a una serie de excéntricos como Robert Burton, que describía su forma de escribir, en su vasto tratado *La anatomía de la melancolía*, diciendo que era correr «como un spaniel deambulante, que va ladrando a cada pájaro que ve».¹³ Más extraño aún era sir Thomas Browne, que produjo investigaciones ensayísticas sobre medicina, jardines, métodos de enterramiento, bibliotecas imaginarias y mucho más en un estilo barroco y retorcido tan diferente al de todos los demás (incluso el de Florio) que cualquier frase de Browne es reconocible al instante como suya.¹⁴

En la cúspide de esa fase de extravagancia desmedida en la recepción inglesa de Montaigne, apareció un nuevo traductor que arregló un poco las cosas: Charles Cotton, cuya nueva versión se publicó en 1685 y 1686, no mucho después de que los *Ensayos* apareciesen en el *Índice* en Francia.¹⁵ Cotton era más fiel que Florio, y atrajo a una nueva generación de lectores ingleses hacia los *Ensayos*. Sorprendentemente, el autor de esta traducción mucho más contenida era un personaje mucho más caprichoso y diletante que Florio. El principal motivo de la fama de Cotton en sus tiempos fueron sus poemas burlescos escatológicos. Una vez se describió a sí mismo como un «zoquete nortño» cuya ocupación favorita consistía en beber cerveza en el pub toda la noche antes de retirarse a su biblioteca a

*Write lewd epistles, and sometimes translate
Old Tales of Tubs, of Guyen[n]ne and Provence,
And keep a clutter with th'old Blades of France.**

Después de su muerte, la reputación póstuma de Charles Cotton sufrió unas transformaciones tan extrañas como las de Montaigne y Shakespeare, aunque a menor escala. El siglo XIX consideró detestables sus versos cómicos, y le admiró en cambio por una poesía lírica sobre la naturaleza

que sus contemporáneos habían ignorado. Más tarde, ésta también cayó en el olvido. La gente le celebró más bien por un capítulo sobre la pesca de mano de la trucha, con el que había contribuido a *El pescador completo* de Isaac Walton, una obra muy de Montaigne, en sí misma. Hoy en día, esa reliquia de Cotton la ha olvidado casi todo el mundo excepto los pescadores de mano, y se le recuerda sobre todo por su trabajo con Montaigne.



Charles Cotton, litografía inspirada en el cuadro de sir P. Lely en I. Walton, *The Complete Angler*, colección privada/Ken Walsh/The Bridgeman Art Library.

La de Cotton fue la traducción habitual de los *Ensayos* durante más de dos siglos, y atrajo hacia Montaigne a una nueva hornada de escritores menos barrocos, más interesados en captar las realidades psicológicas de la vida cotidiana que en tejer telarañas de fantasía. El poeta Alexander Pope anotó en su ejemplar de Cotton: «Éste es (en mi opinión) el mejor libro que se ha escrito para encontrar información sobre modales; este autor dice ni más ni menos lo que cada uno siente en el corazón».¹⁶ Un artículo en la revista literaria *Spectator* alababa el hábito de Montaigne de entretejer experiencias y cualidades personales en su libro, una práctica que podría

resultar indulgente consigo mismo, pero que era entretenida. Como observaba el crítico francés Charles Dédéyan, a los ingleses les encantaba que un escritor se explayase acerca de sí mismo, mientras lo hiciera de una manera agradable.¹⁷

A partir de entonces no faltarían ensayistas personales ingleses que hicieran eso mismo. Estaban todos aquellos que el crítico Walter Pater llamaba «la verdadera familia de Montaigne»: ellos demostraban «esa intimidad, esa subjetividad moderna que podría llamarse elemento *montaignesco* de la literatura».¹⁸ Entre ellos se encontraba el popular ensayista Leigh Hunt, que llenó su ejemplar de los *Ensayos* de subrayados y comentarios marginales, a menudo bastante necios.¹⁹ Cuando Montaigne cuenta que había visto a un niño que no tenía manos empuñar una espada y hacer restallar un látigo tan bien como cualquier cochero de Francia, Hunt escribe cuidadosamente al margen: «con los brazos, claro. Aun así, resulta muy sorprendente».

Un admirador mucho más agudo intelectualmente era William Hazlitt, el que alababa a Montaigne por no tomarse por filósofo. La valoración de Hazlitt de lo que hace a un buen ensayista ejemplifica lo que los ingleses tendían a buscar en Montaigne.²⁰ Tales escritores, dice Hazlitt, coleccionan curiosidades de la vida humana igual que el entusiasta de la historia natural colecciona caracolas, fósiles o escarabajos mientras va andando por un sendero del bosque o por la orilla del mar. Capturan las cosas tal y como son, y no como deberían ser. Montaigne fue el primero de todos ellos porque permitió que todo fuese como era, incluyéndose a sí mismo, y sabía cómo «mirar» las cosas. Para Hazlitt, un ensayo ideal

recoge los detalles de nuestro vestido, aspecto, imagen, palabras, pensamientos y actos; nos muestra lo que somos y lo que no somos; escenifica todo el juego de la vida humana ante nosotros, y convirtiéndonos en espectadores ilustrados de sus escenas multicolores, nos permite (en lo posible) convertirnos en actores tolerablemente razonables en aquéllas en las cuales debemos representar un papel.

En otras palabras: el ensayo es el género que, más que cualquier novela o biografía, nos ayuda a aprender cómo vivir.

El hijo de Hazlitt, llamado también William Hazlitt, editaría la traducción de Cotton junto con las cartas de Montaigne, su diario de viaje

italiano y una breve biografía que formarían las *Obras completas* en 1842. Esta edición se convirtió en la habitual en Gran Bretaña a lo largo de los años siguientes. Fue revisada una vez más por el hijo de este último Hazlitt en 1877, produciendo así el Montaigne de Cotton de Hazlitt de Hazlitt. Entre todos, los Hazlitt definieron al Montaigne inglés mucho más duraderamente que Florio. Ese nuevo Montaigne fue adorado, por encima de todo, por sus virtudes hazlittianas: su actitud alerta ante la vida cotidiana, tal y como era, y su capacidad de escribir agradablemente sobre ella sin restricciones literarias formales.²¹

Esta tradición continuó desde el siglo XIX y a lo largo del XX, y parece que seguirá también en el XXI. Cada época ha producido nuevos montaigneanos ingleses; la tradición sigue hoy en día a través de los incontables ensayistas efímeros y columnistas de periódicos de fin de semana que, sabiéndolo o no, mantienen vivo el «elemento montaignesco en la literatura».

De todos los herederos de Montaigne al otro lado del Canal, el que merece la última palabra es un anglo-irlandés, Laurence Sterne, autor en el siglo XVIII de *Tristram Shandy*. Su gran novela, si se puede calificar como tal, es un exagerado vagabundeo montaignesco que contiene algunos guiños explícitos a su predecesor francés, lleno de juegos, paradojas y digresiones. Las dedicatorias y prólogos, que deberían estar al principio, aparecen por todas partes en el orden equivocado. «El prefacio del autor» aparece en el volumen 3, capítulo 20. En un momento dado se incluye una página en blanco, para que los lectores puedan contribuir a representarse un personaje según su propia imaginación. Otra página presenta una serie de diagramas de líneas que se proponen resumir el modelo de las digresiones del libro hasta el momento.

La obra se tambalea constantemente al borde de la disolución. Cualquier trama que se pudiera haber prometido al principio se desvanece; las rupturas y desvíos en la narración se apoderan de él completamente. «Pues, ¿no le he prometido al mundo un capítulo sobre los nudos», reflexiona Sterne en un momento dado, «dos capítulos sobre ambos lados (el bueno y el otro), de la mujer, un capítulo sobre las patillas, un capítulo sobre los deseos, —un capítulo sobre las narices— (no, ese ya lo he hecho), — y un capítulo sobre la modestia de mi tío Toby? Para no hablar de un capítulo sobre los capítulos que quiero tener terminado antes de acostarme esta noche.» Es como Montaigne con anfetaminas.

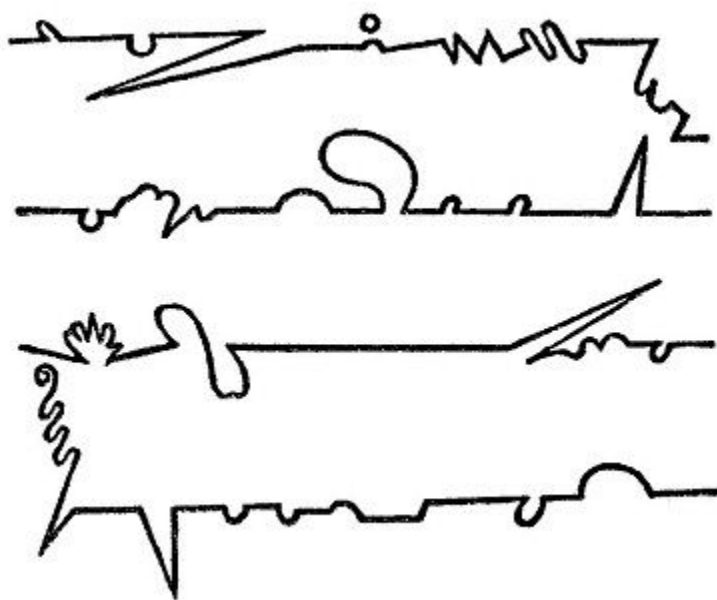


Diagrama de digresiones en cada volumen, de L. Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy*, vol. 6, cap. 40, Nueva York, J. F. Taylor, 1904.

Pero, claro está, nos dice Sterne, ninguna historia que preste atención realmente al mundo podría ser de otro modo. Yo no puedo ir recto desde el principio hasta el destino. La vida es complicada; no hay un solo camino que seguir.

Si un historiógrafo pudiera conducir su historia como un mulero conduce a su mula, —en línea recta y siempre hacia delante: —por ejemplo, desde Roma hasta Loreto sin volver la cabeza ni una sola vez en todo el trayecto, ni a derecha ni a izquierda, —podría aventurarse a predecirles a ustedes, con un margen de error de una hora, cuándo iba a llegar al término de su viaje; —pero eso, moralmente hablando, es imposible. Porque si es un hombre con un mínimo de espíritu, se encontrará en la obligación, durante su marcha, de desviarse cincuenta veces de la línea recta para unirse a este o a aquel grupo, y de ninguna manera lo podrá evitar.²²

Como Montaigne en su viaje italiano, no se puede acusar a Sterne de desviarse de su camino, porque su camino «es» la digresión. Su ruta se

encuentra, por definición, en cualquier dirección hacia la que acabe por vagar.

Tristram Shandy inició una tradición irlandesa que alcanzaría su punto más extremo con *Finnegan's Wake* de James Joyce, una novela que se divide en ramas y corrientes de asociaciones a lo largo de cientos de páginas hasta que, al final, da la vuelta sobre sí misma: la última media frase se une con la media frase con la que empieza el libro. Esto resulta demasiado metódico para Sterne, o para Montaigne, que evitaban los finales limpios. Para ambos, había que dejar fluir la escritura y la vida, aunque eso supusiera bifurcarse cada vez en más digresiones sin llegar nunca a ninguna resolución. Sterne y Montaigne se implican constantemente con un mundo que siempre genera más cosas sobre las que escribir, así que, ¿por qué detenerse? Eso los convierte a ambos en filósofos accidentales, naturalistas en un viaje de campo por el alma humana, sin mapas ni planos, y sin tener ni idea de dónde acabará el día o qué harán cuando lleguen allí.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Reflexiona sobre todo, no lamentes nada

«JE NE REGRETTE RIEN»

Algunos escritores se limitan a «escribir» sus libros. Otros los amasan como si fueran de arcilla, los construyen por acumulación. James Joyce estaba entre estos últimos: su *Finnegan's Wake* evolucionó a través de una serie de borradores y ediciones publicadas, hasta que las frases bastante normales de la primera versión:

Who was the first that ever burst?

Se convirtieron en extraños mutantes:

*Waiwou was the first thurever burst?*¹

(Aproximadamente: ¿Quién fue el primero que reventó? ¿Quequién fue el priquemero reventó?)

Montaigne no mezclaba sus palabras como Joyce, pero sí que trabajaba revisitando, elaborando y acrecentando. Aunque volvía a su trabajo constantemente, no parecía tener demasiada urgencia en tachar cosas, sólo en añadir más y más. El espíritu de arrepentimiento era ajeno a él en la escritura, igual que en la vida, donde seguía firmemente unido al *amor fati*: la gozosa aceptación de lo que vaya ocurriendo.

Esto no se avenía bien con las doctrinas de la cristiandad, que insistían en que uno debe arrepentirse constantemente de sus errores pasados, para ir limpiando su expediente y poder empezar de nuevo con buen pie. Montaigne sabía que algunas cosas que había hecho en el pasado no tenían sentido para él, pero se limitaba a pensar que era una persona distinta por

aquel entonces, y dejarlo así. Sus «yos» pasados eran tan diversos como un grupo de personas en una fiesta. Igual que ni se le ocurría juzgar a un montón de conocidos reunidos en una sala, todos los cuales tenían sus propios motivos y puntos de vista que explicaban lo que habían hecho, tampoco juzgaba a las versiones previas de Montaigne. «Todos estamos hechos de retazos», decía, «y somos tan informes y diversos en composición que cada fragmento, en cada momento, desempeña su propio papel». No existía ningún punto de vista global desde el cual se pudiera mirar hacia atrás y construir el Montaigne coherente que le habría gustado mucho ser. Como no intentaba borrar a sus antiguos yos pintándoles encima, tampoco existía motivo alguno para que intentase hacer lo mismo en su libro. Los *Ensayos* habían crecido a su lado durante veinte años; eran lo que eran, y él se sentía muy feliz de dejar que fueran así.²

Su negativa a arrepentirse no le impidió releer su libro, sin embargo, y añadirle cosas frecuentemente. Nunca llegó al punto en que pudiera dejar la pluma y anunciar: «Ahora yo, Montaigne, he dicho todo lo que quería decir. He preservado mi ser en papel». Mientras viviera seguiría escribiendo. El proceso podía haber durado eternamente:

¿Quién no ve que he tomado un camino que debo seguir, sin detenerme y sin esforzarme, mientras haya tinta y papel en el mundo?³

Lo único que le detuvo al final fue la muerte. Como dijo Virginia Woolf, los *Ensayos* se detuvieron «no porque llegaran a su fin, sino porque se suspendieron en plena carrera».⁴

Parte de este trabajo continuo quizá fuera una respuesta a estímulos de los editores. Las primeras ediciones se habían vendido tan bien que resultaba obvio que existía un mercado para otras nuevas, más grandes y mejores. Y Montaigne tenía mucho que añadir en 1588, después de su Gran Tour y de sus experiencias como alcalde. Escribió más aún en años posteriores, cuando se le ocurrieron nuevas ideas después de sus inquietantes experiencias en la corte del rey refugiado: no necesariamente pensamientos que tuvieran que ver con los asuntos actuales franceses, sino con la moderación, el buen juicio, las imperfecciones mundanas y muchos de sus otros temas favoritos.

La portada de la edición de 1588, que fue publicada por la prestigiosa casa de París de Abel L'Angelier, en lugar de su antiguo editor de Burdeos, presentaba el trabajo diciendo que «se había ampliado con un tercer libro y seiscientas añadiduras a los dos primeros». Esto es cierto, pero no tiene en cuenta la extensión real del aumento: los *Ensayos* de 1588 eran casi dos veces más largos que la versión de 1580. El Libro III añadía trece largos capítulos, y en los ensayos existentes en los dos primeros libros, apenas había uno que hubiese quedado intacto.⁵

El nuevo Montaigne de 1588, que llegó al mundo mientras el Montaigne de verdad iba arrastrándose detrás de Enrique III y planeando su recuperación con su nueva amiga Marie de Gournay en Picardía, mostraba un nuevo grado de confianza muy sorprendente. Como correspondía a alguien que rechazaba la idea de arrepentirse de sus pecados, no lamentaba la naturaleza digresiva y personal del libro. Ni tampoco dudaba en hacer exigencias a cualquiera que entrase en su mundo. «Es el lector poco atento el que se pierde en mis temas, no yo», afirmaba ahora de su tendencia a irse por las ramas. El fingimiento de escribir para la familia y los amigos desapareció solo: ahora sabía lo que tenía, y se burlaba de la idea de diluirlo, esconderlo o racionalizarlo para que cuadrara con las convenciones.⁶

También le afligía algunas veces un tipo de duda de escritor mucho más privada. No podía coger el libro sin verse sumido en una gran confusión creativa. «Por mi parte, no juzgo el valor de cualquier otra obra menos claramente que el del mío propio, y coloco los *Ensayos* ahora abajo, ahora arriba, de una manera muy incoherente e insegura.»⁷ Cada vez que leía sus propias palabras le asaltaba esa mezcla de sentimientos, y brotaban también otros pensamientos, de modo que cogía otra vez la pluma.

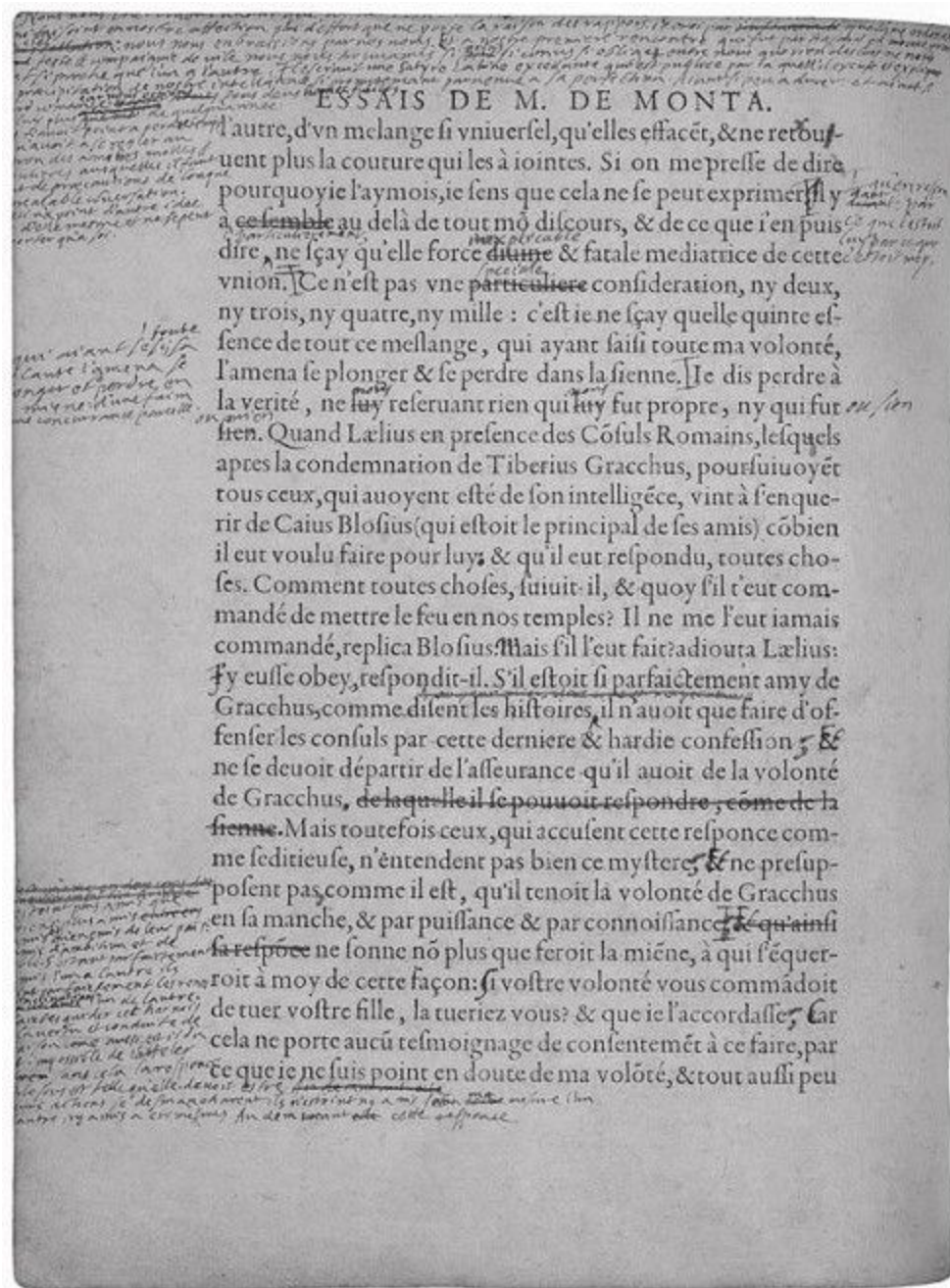
Como debía de esperar el editor, los *Ensayos* de 1588 encontraron un público ansioso, aunque algunos de los lectores que habían devorado la edición de 1580 como compendio de la sabiduría estoica se quedaron muy decepcionados por lo que encontraron entonces. Se empezaron a oír voces que disentían. ¿No será Montaigne quizá un poquito «demasiado» tendente a la divagación, demasiado personal? ¿No nos estará contando demasiado de sus costumbres diarias? ¿Existía alguna relación entre los títulos de sus capítulos y el material contenido en ellos? ¿Eran necesarias realmente las revelaciones sobre su vida sexual? Y, como sugería su amigo Pasquier cuando ambos estuvieron juntos en Blois, ¿no habría perdido incluso la

comprensión del propio idioma? ¿Se daba cuenta de que sus escritos estaban llenos de palabras extrañas, neologismos y términos coloquiales gascones?

Por muchas incertidumbres que albergase Montaigne, ninguna de ellas le conmovía especialmente. Si tales críticas le conducían a revisar algo, era normalmente para hacerlo más lleno de digresiones, más personal y más exuberante estilísticamente. Durante los cuatro años de vida que le quedaron tras la publicación de los *Ensayos* en 1588, siguió de ese modo, añadiendo pliegue a pliegue, risco a risco.

Habiéndose dado a sí mismo rienda suelta con su edición de 1588, ahora galopaba totalmente libre. No añadió más capítulos, sino que insertó mil párrafos nuevos, algunos de los cuales son tan largos que habrían constituido un ensayo entero en la primera edición. El libro, ya casi de dos veces su tamaño original, aumentó otro tercio. Aun así, Montaigne sentía que sólo podía esbozar muchas cosas, al no tener ni tiempo ni inclinación para ser concienzudo. «Para adelantar, voy acumulando sólo los titulares de los asuntos. Si tuviera que añadir sus consecuciones, multiplicaría ese volumen muchas veces.» Como dijo de Plutarco, «simplemente, señalaba con el dedo adónde podíamos ir, si queríamos». La libertad es la única regla, y la digresión es el único camino.⁸

En la portada de uno de los ejemplares en los que trabajaba, Montaigne inscribió las palabras latinas «*viresque acquirit eundo*», de Virgilio: «adquiere fuerza a medida que avanza».⁹ Podría referirse a lo bien que le había ido comercialmente a su libro, pero es más probable que describiese la forma en que había recopilado el material al ir rodando, como una bola de nieve que baja por una colina. Parece que incluso el propio Montaigne temía estar perdiendo el control. Al entregarle a su amigo Antoine Loisel un ejemplar de la edición de 1588, en la dedicatoria le pedía que le contara qué pensaba de todo aquello, «por temor a empeorar a medida que voy avanzando».¹⁰



La «Copia de Burdeos» de los *Essays* de Montaigne, París, A. L'Angelier, 1588, v. I, fol. 34r.
Reproduction en quadrichromie de l'Exemplaire de Bordeaux des *Essays* de Montaigne, ed. Philippe
Desan, Fasano-Chicago, Schena Editore, Montaigne Studies, 2002.

Es cierto que los *Ensayos* empezaban a alcanzar los límites de la comprensión. Uno a veces puede entrever el esqueleto de la primera edición

a través del amasijo resultante, especialmente en las ediciones modernas que incluyen unas letras que marcan las tres etapas: A para la edición de 1580, B para la de 1588 y C para todo lo que vino después. El efecto puede ser el de atisbar los contornos de un templo jemer a través de la masa de follaje tropical. No podemos evitar preguntarnos cómo habría sido una capa «D». Si Montaigne hubiese vivido otros treinta años, ¿habría ido añadiendo cosas hasta que todo aquello se volviera absolutamente ilegible, como el artista de «La obra maestra desconocida» de Balzac, que trabaja en su cuadro hasta que se convierte en un batiburrillo negro sin sentido? ¿O habría sabido cuándo detenerse exactamente?

No tenemos manera de responder esto, pero parece que, en el momento de su muerte, él no pensaba que hubiese alcanzado todavía ese límite. Sus últimos años de trabajo tuvieron como resultado al menos una copia muy anotada, que, una vez pasada a las manos de su editor póstumo, se convirtió en el cimiento de casi todos los *Ensayos* posteriores de Montaigne. Ese editor no era otro que aquella joven tan especial que había entrado en su vida en París justo cuando terminaba su edición de 1588: Marie de Gournay.

Pregunta: ¿Cómo vivir?
Respuesta: Abandona el control

HIJA Y DISCÍPULA

Marie le Jars de Gournay, primera gran editora y publicista de Montaigne (un san Pablo para su Jesús, un Lenin para su Marx), fue una mujer de extraordinario entusiasmo y emotividad, todo lo cual, desinhibidamente, entregó a Montaigne en su primer encuentro en París.¹ Ella se convirtió en la mujer más importante de su vida con diferencia, más importante aún que su esposa, su madre o su hija, esa tríada formidable en casa de Montaigne. Como todas las demás, ella le sobreviviría, cosa nada sorprendente, en su caso, puesto que tenía treinta y dos años menos que él. Se conocieron cuando Montaigne tenía cincuenta y cinco años y ella veintitrés.

La vida de Marie de Gournay empezó en 1565 con muchas similitudes a la de Montaigne y dos diferencias cruciales: ella era mujer y tenía menos dinero. La familia de ella, de la nobleza menor provinciana, vivía en parte en París y en parte en el château y la propiedad que tenían en la Picardía, en Gournaysur-Aronde, que el padre de Marie había comprado en 1568. De adulta, Marie tomó su apellido de la propiedad. Tal derecho se reservaba normalmente a los hijos varones, pero era típico de ella ignorar aquella norma. Siempre estuvo decidida a pedir más a la vida de lo que su sexo y estatus le habrían permitido normalmente.

En 1577 murió su padre. Ése fue un golpe personal para ella y un desastre para la familia. Sin sus ingresos y su dirección, sus vidas quedaron destrozadas. La existencia en París era mucho más cara que en Picardía, así que dejaron la vida en la ciudad casi por completo. En 1580 Marie se vio confinada al mundo provinciano. Esto no le convenía mucho, pero, como era una adolescente muy tozuda, hizo lo que pudo para adquirir educación usando los libros de la biblioteca familiar. Leyendo obras latinas junto con traducciones francesas, se dio a sí misma la base clásica mejor que pudo. El

resultado fue un conocimiento fragmentario, poco sistemático, pero profundamente motivado.

Montaigne quizá aprobase una educación tan anárquica, al menos en teoría. En la práctica no podemos imaginarle contento con lo que tenía Marie de Gournay, que le habría dejado con menos confianza aún en sí mismo. Montaigne podía permitirse mostrarse despectivo hacia el aprendizaje e irónico al considerar la devoción que sentía su padre por los libros. Gournay en cambio se enorgullecía de sus logros porque había tenido que luchar mucho por ellos, y siempre era fácil ponerla a la defensiva. A menudo tenía la sensación de que se reían de ella. Sí, decía, claro, la gente pensaba que era muy divertido ver



Marie de Gournay. Retrato de la carátula de su *Les Advis*, París, T. du Bray, 1641.

a una mujer que pretendía aprender sin haber recibido enseñanza formal alguna, porque se había educado ella sola en latín partiendo de cero, ayudándose al colocar las traducciones junto a los originales, y por tanto, no se atrevía a hablar el idioma por miedo a dar un paso en falso; una mujer erudita que no podía garantizar de manera inequívoca el metro de un verso latino; una mujer erudita que no sabía griego, ni hebreo, ni tenía aptitudes para hacer comentarios doctos sobre los autores.²

El tono de Gournay siguió siendo furioso y turbulento toda su vida. En su *Peincture de moeurs*, un autorretrato en verso, se describía a sí misma como un compendio de intelecto y emoción, incapaz de ocultar sus sentimientos; su escritura lo confirma.³

La misma mezcla emerge en lo que nos cuenta de sus primeros encuentros con Montaigne, primero en las páginas y luego en persona. En algún momento justo antes de los veinte años, aparentemente por casualidad, dio con una edición de los *Ensayos*. La experiencia fue tan tremenda que su madre pensó que se había vuelto loca: estuvo a punto de dar eléboro a la chica, un tratamiento tradicional para la demencia... o al menos eso dice Gournay, quizá exagerando para causar mayor impresión.⁴ Gournay sentía que había encontrado su otro yo en Montaigne, la única persona con la cual tenía una verdadera afinidad, y el único que la comprendía. Era la misma experiencia que tantos de sus lectores habían tenido a lo largo de los años:

¿Cómo sabía todo eso de mí? (Bernard Levin)

Parece que él es mi propio ser. (André Gide)

Hay un «tú» en el cual se refleja mi «yo»; aquí es donde toda la distancia se abole.
(Stefan Zweig)⁵

Gournay deseaba conocer a Montaigne en persona, pero cuando hizo averiguaciones, le llegó el rumor de que había muerto. Entonces, cuando estaba en París con su madre unos años más tarde, en 1588, oyó decir que después de todo estaba vivo. Y no sólo eso, sino que todo el mundo hablaba de él, porque aquélla era la época de su misión secreta entre Navarra y el rey. En el punto álgido de ese drama, Marie de Gournay, audazmente, envió una invitación a Montaigne para que visitara a su familia: una cosa muy poco ortodoxa para una joven de su posición, hacia un hombre de superior clase y edad que en aquellos momentos era famoso en la ciudad. Evidentemente, encantado por su descaro, e incapaz de resistirse a los halagos de una joven, Montaigne aceptó la invitación y acudió a verla al día siguiente.

Según el relato de Marie de Gournay, aquella reunión debió de ser íntima a un nivel emocional, aunque es muy posible que no lo fuera en el aspecto físico, porque al final, él la invitó castamente a convertirse en hija adoptiva suya... una oferta que ella aceptó de inmediato.⁶ Ella no dice más, y sólo podemos imaginar la conversación que condujo a semejante situación. ¿Insistió ella en la «afinidad» que sentía con él? ¿Le contó la historia del eléboro? Habría sido muy propio de ella soltarlo todo como un torrente incoherente. En posteriores adiciones a los *Ensayos*, Montaigne describe un extraño episodio que ocurrió al parecer en uno de sus últimos encuentros. Vio a una muchacha (y los comentarios que añade aclaran que se trataba de Gournay)

mostrar el ardor de sus promesas, y también su constancia, hiriéndose con la aguja que llevaba en el pelo, dándose cuatro o cinco pinchazos intensos en el brazo, que rompieron la piel y la hicieron sangrar abundantemente.⁷

Ya se caracterizara o no su primer encuentro por semejante intensidad autolesionadora, uno al menos sospecha que Marie de Gournay fue la que más habló. La idea de ser padre e hija probablemente fue más de ella que de él. Quizá él incluso intentase aprovecharse sexualmente del entusiasmo de la muchacha, y se le persuadiera a aceptar la relación adoptiva, a cambio. Desde que leyó los *Ensayos* por primera vez, Gournay sintió que ambos eran espiritualmente de la misma familia; ahora la cosa era ya oficial. Montaigne reemplazaría a su padre perdido, y ella sería bienvenida en su

reducido entorno de mujeres a las cuales él no acababa de entender del todo.



Michel Iturria, «Enfin... une groupie!», *Sud-Ouest*/Michel Iturria.

Aunque él accediera a representar el papel de *père d'alliance* de la joven sólo para seguirle la corriente, no le dio calabazas entonces. La invitación de Marie a alojarse con su madre y con ella en el campo, en Picardía, le daba una excelente oportunidad de recuperarse de su enfermedad, lejos de las exigencias políticas parisinas y de cualquier probabilidad de ser arrestado de nuevo. También le daba la oportunidad de trabajar. Él y su nueva hija se pusieron de inmediato a trabajar añadiendo revisiones a los *Ensayos* de 1588.⁸ A ella debió de emocionarle mucho: su fantasía nunca había sido la de envolver a Montaigne en un chal y cuidarle pacíficamente hasta la vejez. Ella quería que él escribiera, de modo que ella pudiera ser su aprendiz. Su presencia probablemente ayudó a que esto ocurriera: tener a alguien tan entusiasta a su lado animaría a Montaigne a volver a los *Ensayos* casi inmediatamente después de su publicación, y

seguir con ellos incluso después de dejar Picardía. Así se establecía el tono de sus últimos años de escritura.

A su vez, a Marie de Gournay nunca se le podría acusar de restar importancia a su *alliance*. Cuando se puso a escribir el prólogo de los *Ensayos* póstumos del autor, firmó como hija adoptiva de Montaigne, y lo describió como el hombre «a quien me honro tanto en llamar padre». Añadía: «Lector, no puedo usar otro nombre para él, porque yo misma no soy nada sino en cuanto hija suya». En otra obra propia, ella decía:

En realidad, si alguien se sorprende de que, aunque no seamos padre e hija más que en título, la buena voluntad que nos alía sobrepase la de los padres e hijos reales, el primero y más íntimo de todos los lazos naturales, que esa persona intente un día alojar la virtud en su interior y reunirse con ella en otra persona; entonces difícilmente se maravillará de que tenga más fuerza y poder de armonizar las almas que la propia naturaleza.⁹



H. Wallis, *Montaigne in his Library*, 1857. Óleo sobre lienzo. Foto del catálogo de ventas de J. Sawyer; situación actual del original, desconocida. Una fantasía del siglo XIX con Marie de Gournay a los pies de Montaigne, tomando el dictado.

Lo que pensaba la auténtica hija de Montaigne, Léonor, de esta afirmación de sobrepasar los lazos biológicos familiares, nadie lo sabe. No podríamos culparla si se hubiese sentido desplazada, pero parece ser que no fue así. Ella y Marie de Gournay se hicieron buenas amigas en años posteriores y Gournay la llamaba «hermana», cosa lógica, si tenían el mismo padre.¹⁰ Cuando Marie de Gournay escribió lo de «sobrepasar», probablemente pensaba en la intensidad de su propia comunión con Montaigne, más que en desairar a ningún rival. La única persona con la que pareció sentirse en competición fue La Boétie, muerto hacía mucho tiempo, con quien no dudaba en compararse. Su dedicatoria acababa con una cita de un verso de La Boétie: «No hay ningún temor de que nuestros descendientes nos envidien por inscribir nuestro nombre entre aquellos renombrados por su amistad, si los hados están bien dispuestos». Y en el prólogo de los *Ensayos* aseguraba: «Fue mío durante sólo cuatro años, no más tiempo del que La Boétie fue suyo».

El mismo fragmento también contiene una observación extraña, y quizá reveladora, sobre Montaigne: «Cuando me alabó, yo le poseí».¹¹ Y evidentemente, él la alabó. Su edición de los *Ensayos* incluye algunas líneas en las cuales Montaigne habla de ella como amada *fille d'alliance*, a la cual ama con algo más que un amor paternal (no sabemos lo que puede significar esto), y valora en su retiro como parte de su propio ser. Y sigue diciendo:

Ella es la única persona en la que todavía pienso en el mundo. Si la promesa juvenil significa algo, su alma algún día será capaz de las mejores cosas, entre otras, de la perfección en ese tipo de amistad más sagrada que, según leemos, las de su sexo no han sido capaces aún de conseguir. La sinceridad y firmeza de su carácter ya bastan, su afecto por mí es más que abundante, y es tan grande, en resumen, que no deja nada que desear, a menos que su aprensión sobre mi final, a la vista de los cincuenta y cinco años que tenía cuando la conocí, no la atormente con crueldad.

Por último, habla cálidamente de su buen juicio sobre los *Ensayos*, «ella, una mujer, y de esa edad, y tan joven, y sola en su distrito», y del «notable entusiasmo con el cual me amó y quiso mi amistad».

Esas frases han suscitado gran sospecha a lo largo de los años, dado que aparecieron sólo en la edición de Gournay y no en la versión alternativa y anotada de sus últimos *Ensayos*, conocida como «Copia de Burdeos». Es natural preguntarse si ella se las inventó. El tono parece más de Gournay que de Montaigne, y ella, curiosamente, borró algunos fragmentos en una edición posterior. Por otra parte, la Copia de Burdeos contiene rastros de adhesivo en el lugar donde se encuentran estas líneas, junto con una pequeña cruz de la mano de Montaigne, su símbolo habitual para indicar una añadidura. Es posible que una tira de papel pegada se hubiese desprendido en una de las ocasiones en que el ejemplar fue reencuadrado, en los siglos XVII y XVIII.¹² Sea auténtico o no el fragmento, parece que no hay motivo para dudar del afecto que Montaigne sentía por su discípula, con agujas y eléboros y todo.

Después de ese primer año, sin embargo, con ese arranque de trabajo en Picardía, él y Gournay sólo siguieron en contacto por carta. En abril de 1593 Gournay le dijo a otro de sus amigos literarios, Justus Lipsius, que no había visto a Montaigne desde hacía casi cinco años. Sin embargo, se escribían regularmente, porque por la época de su carta a Lipsius, ella estaba preocupada porque Montaigne no le había escrito desde hacía seis meses. Tenía razón al preocuparse: Montaigne había muerto durante aquel tiempo, y un último mensaje que le fue enviado a través de uno de sus hermanos no le había llegado. Lipsius tuvo que darle la noticia en su respuesta. Lo hizo con delicadeza, añadiendo: «ya que aquél a quien llamáis padre ya no está en este mundo, aceptadme como hermano». Ella replicó, conmovida: «Señor, igual que otros no pueden reconocer mi rostro hoy, temo que no seáis capaz de reconocer mi estilo, tan profundamente me ha cambiado la pérdida de mi padre. Yo era su hija, y soy su tumba; yo era su segundo ser, y soy sus cenizas».¹³

Por entonces, ella estaba pasando también unos momentos difíciles en otros sentidos. Su madre murió en 1591, y Marie heredó importantes deudas familiares, así como la responsabilidad sobre sus hermanos pequeños. Decidida a no contraer un matrimonio sin amor por dinero, se propuso vivir solamente de escribir... un camino muy duro, casi sin precedentes para una mujer. Durante el resto de su vida escribió sobre cualquier tema que pensó

que podría vender: análisis de poesía y estilo, feminismo, controversias religiosas, la historia de su propia vida... y usó todos los contactos literarios que pudo. Justus Lipsius fue uno de los escritores a quienes buscó para que le ayudasen a promocionar su trabajo. Pero ninguno fue más importante que el mentor con quien su nombre permanecería ligado para siempre: Montaigne.

El hábil uso de su reputación ocasionó su primer gran avance cuando, en 1594, publicó una novela titulada *Le Proumenoir de Monsieur de Montaigne* (El paseo del señor de Montaigne).¹⁴ El contenido no tenía nada que ver con él, aparte del hecho de que, como decía en la epístola de dedicatoria, se lo había inspirado una historia que él le contó un día mientras paseaban por el jardín familiar. De hecho, el exótico argumento narrativo del *Proumenoir* lo había robado casi por entero del libro de otro autor. Se vendió extraordinariamente bien, y le preparó el terreno para el libro que realmente inició la carrera de Gournay: su gran edición definitiva de los *Ensayos*, publicada en 1595.¹⁵

La idea de que ella se convirtiera en editora de Montaigne y albacea literaria surgió después de la muerte de él, parece ser, cuando su viuda y su hija encontraron una de sus copias anotadas de la edición de 1588 entre sus documentos. Se la enviaron a Gournay en París, para que pudiera publicarla. Quizá sólo querían que se la entregara a un editor adecuado, pero ella lo interpretó como un importante encargo editorial y se puso a trabajar. Resultó ser una tarea enorme, tan difícil que todavía abruma a editores más experimentados y con mejores recursos que ella. Hasta el día de hoy nadie ha podido ponerse de acuerdo, tantas son las variantes y tan complejo es el texto, y tan grande el trabajo de identificar todas las referencias y alusiones de Montaigne. Sin embargo, Gournay hizo su trabajo con brillantez. Quizá cediese a la tentación de añadir aquellas sospechosas líneas sobre sí misma, o quizá fueran auténticas, pero en conjunto, fue más meticulosa y precisa que la mayoría de los editores de su época. Los ejemplares que sobrevivieron de la primera impresión del libro muestran que siguió haciendo correcciones con tinta hasta el último momento, cuando las hojas salían de la prensa, así como después de la publicación... señal de lo mucho que se preocupaba por dejarlo todo correctamente.¹⁶

A partir de entonces sería menos una hija para Montaigne que una madre adoptiva para sus *Ensayos*. «Habiendo perdido a su padre», decía,

«los *Ensayos* necesitan una protectora». Ella organizó el libro, pero también lo defendió, lo promovió y (en su primera edición) lo equipó con un largo y combativo prólogo que se proponía aplastar cualquier asomo de crítica por anticipado. La mayor parte de sus argumentos eran racionales y muy bien contruidos, pero los sazonaba con infinitas emociones. Contra aquellos que consideraban su estilo vulgar o impuro, ella escribió: «Cuando le defiende de tales acusaciones, me siento llena de desdén». Y sobre la acusación de que escribía de una manera desordenada: «Uno no puede tratar asuntos grandes con inteligencias pequeñas... Aquí no se da el elemental conocimiento de un aprendiz, sino el Corán de los maestros, la quintaesencia de la filosofía».

Tampoco le satisfacía que la gente alabase débilmente los *Ensayos*. «Quien quiera que diga que Escipión era un noble capitán y Sócrates era un hombre sabio, les hace más perjuicio que aquel que no habla de ellos en absoluto». No se puede escribir con tono mesurado sobre Montaigne: «La excelencia excede todo límite». (Adiós a la idea de moderación de Montaigne.) Hay que sentirse «cautivado», como se había sentido ella. Por otra parte, hay que saber decir «por qué» se ha sentido uno cautivado: compararlo punto por punto con los clásicos, y demostrar exactamente dónde es igual a ellos y dónde es superior. Los *Ensayos* siempre habían parecido a Gournay la prueba de inteligencia perfecta. Tras preguntarle a la gente qué pensaba del libro, ella deducía qué debía pensar de ellos. Diderot haría casi la misma observación de Montaigne un siglo después: «Su obra es la piedra de toque de una mente firme. Si a un hombre le desagrada, puedes estar seguro de que tiene algún defecto del corazón o del entendimiento».¹⁷

Pero Marie de Gournay tenía derecho a esperar mucho de sus lectores, porque era una excelente lectora de Montaigne a su vez. A pesar de todos sus excesos, tenía una concepción muy astuta de por qué los *Ensayos* estaban destinados a colocarse entre los clásicos. En una época en que muchos persistían en ver el libro sobre todo como una colección de dichos estoicos (una interpretación válida, por otra parte), ella lo admiraba por cosas menos habituales: el estilo, la estructura divagatoria, su voluntad de revelarlo todo. Fue en parte esa sensación de Gournay de que todo el mundo a su alrededor se equivocaba con él lo que creó el mito duradero de un Montaigne adelantado a su época de alguna manera, un escritor que tuvo que esperar para encontrar unos lectores capaces de reconocer su valor.

Convirtió a un autor que se había hecho muy popular, sin apenas parecer esforzarse, en un genio incomprendido.

Gournay estaba encantada de reconocer que había permanecido a la sombra de Montaigne: «No puedo dar un paso, ya sea escribiendo o hablando, sin encontrarme siguiendo sus huellas».¹⁸ En realidad, su propia personalidad nos llega fuerte y clara, a menudo de maneras que contrastan con la forma de ser de Montaigne. Cuando encomia virtudes de Montaigne como la moderación, lo hace de una manera escandalosamente inmoderada. Al defender las artes del desapego estoico y de pasar la vida de una forma discreta, lo hace de forma emocional y con brusquedad. De modo que su edición se convierte en un combate fascinante entre dos escritores, igual que ocurrió con Montaigne y Florio, o incluso con Montaigne y La Boétie, en los inicios del diálogo que luego se convertiría en los *Ensayos*.

En muchos aspectos era una sociedad literaria, pero muy complicada por el hecho de que Marie de Gournay era una mujer. Le molestaba mucho que nunca se la tomase tan seriamente como a otras relaciones... y la verdad es que así fue. El ridículo la siguió a lo largo de toda su vida; nunca supo hacer caso omiso. Por el contrario, se enfurecía. Esa rabia llegó a plasmarse en el prólogo de los *Ensayos*: la escritora a veces parece salirse de las páginas para coger a los lectores varones por las solapas y reprenderles. «Tienes mucha suerte, en verdad, lector, si no perteneces a un sexo que tiene prohibida toda posesión, prohibida la libertad, que tiene prohibidas incluso todas las virtudes.»¹⁹ A los hombres más fatuos se les escucha con respeto, en virtud de su barba; sin embargo, cuando ella se aventura a hablar, todo el mundo sonríe, condescendiente, como diciendo: «Bah, es una mujer la que habla». Si Montaigne se hubiese visto sometido a ese trato habría respondido también con una sonrisa, pero Gournay no tenía ese don. Cuanto más dejaba que se transparentase su ira, más se reía la gente. Sin embargo, esa sensación de tensión y angustia la convierte en una escritora absorbente. El prólogo no es sólo la primera introducción publicada de la obra canónica de Montaigne, sino que también es uno de los primeros y más elocuentes tratados feministas del mundo.

Esto puede parecer extraño para un texto de presentación de Montaigne, que no era un gran feminista, precisamente. Pero el feminismo de Gournay seguía estando estrechamente ligado a su «montaignismo». Ella creía que hombres y mujeres eran iguales y que ninguno de los dos era superior al otro, sino diferentes en experiencia y situación, una creencia en

armonía con el relativismo de Montaigne. A Gournay le servía de inspiración que él insistiera en cuestionarse las suposiciones sociales y estuviera siempre dispuesto a cambiar al punto de vista de distintas personas. Para ella, si los hombres pudieran emplear su imaginación y ver el mundo como lo ve una mujer, aunque sólo fuera durante unos pocos minutos, aprenderían a cambiar su conducta para siempre. Pero al parecer nunca eran capaces de conseguir ese cambio de perspectiva.

Poco después de la publicación, sin embargo, Gournay se arrepintió de su virulento prólogo. Por aquel entonces estaba en la propiedad de Montaigne, como invitada de la viuda de Montaigne, su madre y su hija, que al parecer la habían acogido por pura amistad, lealtad o simpatía. Desde su hogar, ella escribió a Justus Lipsius el 2 de mayo de 1596 diciendo que había escrito aquel prólogo sólo porque estaba abrumada por el dolor ante la muerte de Montaigne, y que deseaba retirarlo. Su tono excesivo, decía ahora, era resultado de «una fiebre violenta del alma». Poco después, al enviar ejemplares a los editores en Basilea, Estrasburgo y Amberes, suprimió el prólogo y lo reemplazó por una breve y sosa nota de sólo diez líneas de longitud. El original quedó en un cajón de Gournay, y algunas de sus partes resurgieron en distinta forma en una edición de 1599 del *Proumenoir*. Más adelante se arrepintió de su arrepentimiento, quizá al alcanzar un tardío sentimiento de desafío montaigneano: las últimas ediciones de los *Ensayos* mientras ella vivía restauraron el prólogo en todo su exceso y su gloria.²⁰

Todas esas ediciones sucesivas de los *Ensayos*, junto con una secuencia de obras menores y a menudo mucho más polémicas, hicieron avanzar a Gournay a lo largo de los años. De alguna manera ella hizo lo que se había propuesto hacer: vivir de su pluma. Por aquel entonces ya había vuelto a París, y ocupaba una buhardilla con una sola criada fiel, Nicole Jamyn. Organizaba una tertulia ocasionalmente, y entabló amistad con algunos de los hombres más interesantes del momento, incluyendo a *libertins* como François le Poulchre de la Motte-Messemé y François de La Mothe le Vayer. Muchas personas sospechaban que era una *libertine* y una librepensadora religiosa. En su obra autobiográfica *Peincture de moeurs* ella dijo que carecía de la profunda piedad que le habría gustado tener: quizá una insinuación de que no era creyente en absoluto.²¹

Los libros de Gournay se vendían, pero la publicidad que hacía que eso ocurriera a menudo tomaba la forma de escándalo o de burla pública. Ésta

nunca se centró en los *Ensayos*, al menos mientras ella vivió, ni tampoco en sus diversos escritos feministas. Sobre todo se la ridiculizaba por su estilo de vida poco ortodoxo o sus obras menores polémicas. A veces conseguía cierto respeto, a regañadientes. En 1634 se convirtió en una de las fundadoras de la influyente Académie Française, pero dos grandes ironías se cernían sobre ese logro. Una es que como mujer, nunca se la admitió a ninguna de sus reuniones de organización. La otra es que la Académie se asoció durante siglos exactamente con el estilo de escritura árido y perfeccionista que la propia Gournay detestaba. La Académie no prestó apoyo alguno ni a sus puntos de vista, ni a su lenguaje literario, ni a su amado Montaigne.²²

Gournay murió el 13 de julio de 1645, justo antes de cumplir los ochenta años. Su epitafio la describe tal y como le habría gustado: como escritora independiente y como hija de Montaigne. Como la de él, su reputación póstuma estaba destinada a retorcerse y adoptar extrañas formas por las modas cambiantes. El estilo de escritura exuberante que ella prefería estuvo pasado de moda durante mucho tiempo. Un comentarista del siglo XVIII escribió: «Nada puede igualar la alabanza que ella recibió mientras vivía, pero nosotros no podemos dedicarle ya tal panegírico, y tuviera los méritos que tuviera como persona, sus obras ya no las lee nadie, y se han sumido en un olvido del cual nunca emergerán».²³

Lo único que se continuó vendiendo fue su edición de Montaigne. Pero esto a su vez atrajo muchos celos, y los siglos XVIII y XIX empezaron a verla como una sanguijuela en la espalda de Montaigne.²⁴ Esta interpretación tenía algo de cierto, ya que usó a Montaigne para sobrevivir, pero ignoraba hasta qué punto ella le promovió y le defendió también. La mera intensidad de su devoción podía atraer las sospechas. En el siglo XX, un editor de Montaigne, Maurice Rat, todavía la describía como «una solterona de cabellos blancos... que cometió el error de vivir demasiado», y cuya «actitud agresiva o gruñona» hizo más mal que bien.²⁵ Ni siquiera el sensato estudioso Pierre Villey, que generalmente se ponía de parte de ella, pudo resistirse a burlarse algunas veces, y le ofendió que ella pretendiera equiparar la amistad que tenía con Montaigne a la de La Boétie. En general, la amistad Gournay/Montaigne se siguió juzgando con criterios distintos a la de Montaigne/La Boétie. Esta última es alabada, deconstruida, teorizada, analizada, erotizada y psicoanalizada hasta el último centímetro de su existencia. La «adopción» de Gournay ha pasado en general con apenas

algo más que una sonrisa condescendiente de esas que a ella tanto le molestaban.

En los últimos años han cambiado mucho las cosas, en gran medida por el auge del feminismo, que la ha reconocido como pionera. Su primer gran defensor moderno fue un hombre, Mario Schiff, que escribió un estudio biográfico completo en 1910 y publicó nuevas ediciones de sus obras feministas. Desde entonces, el viaje ha sido siempre hacia arriba. Marjorie Henry Ilsley acababa su biografía de 1963 *A Daughter of the Renaissance* con un capítulo titulado «La fortuna ascendente de Marie de Gournay»; desde entonces se ha elevado más aún, con nuevas biografías y ediciones eruditas de sus obras que aparecen regularmente, así como novelizaciones de su vida.²⁶

Más recientemente aún ha habido un cambio de actitud hacia su edición de 1595 de los *Ensayos*, que cayó en desuso durante unos cien años, tras sus tres primeros siglos de incuestionable dominio. Habiéndose hundido hasta lo más profundo del lecho marino durante el siglo XX, recordada sólo en unas pocas notas a pie de página, ahora está saliendo a flote de nuevo. Parece tener la formidable resistencia de la propia Marie de Gournay.

LAS GUERRAS DE LOS EDITORES

El rechazo de la edición de Gournay se hizo más severo en el mismo momento en que su reputación general empezó a revivir. Este extraño hecho tiene una explicación muy sencilla. Antes su texto no tenía rivales; era irrelevante lo que opinaran los lectores de su personalidad. Pero a finales del siglo XVIII apareció un texto diferente en los archivos de Burdeos: una copia de la edición de 1588, muy anotada por la propia mano de Montaigne, así como de sus secretarios y asistentes, incluida la propia Marie de Gournay.

Esta «Copia de Burdeos», como se dio a conocer, no atrajo demasiada atención hasta finales del siglo XIX, momento en que los estudiosos empezaron a cogerle el gusto a estudiar minuciosamente ese tipo de textos. Se supo entonces que la Copia de Burdeos y la edición de Gournay de 1595 eran similares a grandes rasgos, pero no en detalle. Existían varios miles de diferencias, espolvoreadas como arenilla por todo el libro. De éstas, un centenar eran lo bastante significativas para cambiar el sentido, mientras

que unas pocas eran muy importantes, incluyendo el fragmento que alababa a la propia Marie de Gournay. En realidad todas las diferencias eran importantes por igual, porque implicaban que Gournay no había sido una editora tan cuidadosa, después de todo. En el mejor de los casos se la podía llamar incompetente; farsante en el peor. Esta conclusión desencadenó una reacción anti-Gournay, seguida por una serie de guerras de edición que duraron todo el principio del siglo XX y que, después de una tregua, siguen haciendo estragos de nuevo hoy en día.²⁷

La batalla seguía las normas de la guerra clásica, concentrándose en el asedio de fortalezas clave y el acceso a los suministros. Ejércitos de transcritores y editores rivales atacaban la Copia de Burdeos, trabajando al mismo tiempo, mirando cada uno por encima del hombro del otro, y haciendo todo lo que podían por bloquear el camino del otro hacia el objeto más precioso. Cada uno ideó su propia técnica para leer la tinta desvaída, y para representar los distintos niveles de añadidos y ampliificaciones, así como las distintas manos. Algunos se empantanaron tanto en la metodología que no hicieron progresos. Un transcriptor temprano, Albert Caignieul, escribió a sus jefes de la Biblioteca de Burdeos explicando por qué tardaba tanto en producir algo:

La separación de las diversas fases se efectuó por observación y análisis de claros hechos materiales... Consideramos que esta separación se efectuaba debidamente cuando se cumplían estas dos condiciones: 1, tener en cuenta todos los elementos proporcionados por el análisis; 2, tomar en cuenta solamente esos elementos. Los resultados han demostrado la efectividad del método...

Cuando, unos años más tarde, le preguntaron de nuevo, ya que no había aún señal alguna de una transcripción completa, intentó un camino distinto:

Todo lo que queda por hacer está preparado en su mayor parte, y se podría acabar en un periodo de tiempo relativamente breve que, sin embargo, resulta difícil de precisar, debido a problemas especiales que surgen repentinamente y con frecuencia.

Del proyecto de Caignieul no salió nunca nada, pero otros consiguieron mejores resultados. A principios de 1900 se estaban produciendo tres versiones distintas, una «Edición Prototípica» que simplemente reproducía los volúmenes en facsímil. Las otras dos eran la Édition Municipale, dirigida por el engreído estudioso Fortunat Strowski, y la Édition Typographique, dirigida por el igualmente dogmático y difícil Arthur-Antoine Armaingaud. Los dos iban tomándose la delantera el uno al otro por turno, como dos caballos de carreras muy lentos en una carrera muy larga. Strowski ganó la primera etapa, y sacó sus primeros dos volúmenes en 1906 y 1909. Luego alardeó de que no sería necesaria ninguna otra edición, y persuadió al depósito de Burdeos de que impusiera nuevas y duras condiciones de trabajo a Armaingaud, incluyendo unas temperaturas de trabajo tan bajas que helaban los dedos, y el requisito de que todas las páginas se leyeran a través de gruesos cristales verdes o rojos para protegerlas de la luz. Armaingaud siguió luchando. Su primer volumen apareció en 1912, aunque puso la falsa fecha de 1906 para que pareciera ante la posteridad que había salido a la vez que el de Strowski.

El juego continuó. Durante un tiempo Armaingaud fue en cabeza, pero sus siguientes volúmenes quedaron atascados en la tubería. Él mismo se aisló debido a su tendencia a promover inusuales opiniones acerca de Montaigne, sobre todo la idea de que él era el autor de *De la servidumbre voluntaria*. A semejanza de Marie de Gournay antes que él, y de muchos teóricos literarios después, a Armaingaud le gustaba creer que Montaigne tenía niveles de sentido secretos que sólo él era capaz de descifrar. Como dijo uno de sus enemigos, sarcástico: «Sólo él lo conoce en profundidad, sólo él ha descifrado sus secretos, sólo él puede mencionarlo, hablar en su nombre e interpretar sus pensamientos». Al menos Armaingaud iba produciendo un goteo de obras, pero Strowski se distrajo con otros proyectos y no consiguió acabar el último volumen de su edición. Las autoridades de Burdeos que le financiaban al final le entregaron el trabajo a otra persona, François Gébélín, que realizó el volumen final en 1919... cincuenta años después de que la idea se propusiera por primera vez. Siguieron unos volúmenes de comentarios y concordancias en 1921 y 1933, elaborados por el astuto montaignista que se había hecho cargo del proyecto, Pierre Villey, un hombre cuyo logro era mucho más notable dado que estaba ciego desde los tres años. Acabó su obra a tiempo para las celebraciones en Burdeos del cuadringentésimo aniversario del nacimiento

de Montaigne, en 1933... pero los organizadores de las festividades se olvidaron de invitarle.²⁸ Mientras tanto, Armaingaud también acabó su versión, de modo que el mundo al fin tenía dos buenas transcripciones de los *Ensayos*. Ambos libros poseían un rasgo clave en común: habiendo trabajado tan duramente para conseguir acceso a la copia física de Burdeos, sus editores estaban decididos a adherirse a ella, ignorando casi por completo la versión publicada de Gournay, fácilmente disponible. También compartían una tendencia muy poco montaignesca a considerarse la fuente de la última palabra en todos los temas de la erudición textual de los *Ensayos*.

Estas dos ediciones establecieron el tono para el resto del siglo.²⁹ A partir de entonces, la versión de 1595 sólo se usaría como fuente de ocasionales formulaciones variantes, y para indicarla en las notas al pie. Y eso sólo se hacía cuando la diferencia parecía significativa. De otro modo, las pequeñas variaciones se tomaban como señal de la mala edición de Marie de Gournay, y del estado defectuoso del texto de 1595. Se asumía que Gournay había hecho exactamente lo mismo que ellos, transcribir la Copia de Burdeos, pero que el resultado fue una verdadera chapuza.

En 1866, sin embargo, ya se había planteado una explicación alternativa, por parte de Reinhold Dezeimeris.³⁰ Gournay podía haber hecho un excelente trabajo de edición, sugería, pero con una copia distinta. Costó un poco que penetrara aquella idea. En cuanto lo hizo fue ganando cada vez más adeptos, algunos de los cuales trabajaron en detalle cómo podía haberse dado el cambio de copias.

Si esta teoría es cierta, la historia probablemente empezó cuando Montaigne estuvo trabajando con la Copia de Burdeos durante varios años, como siempre han pensado sus partidarios. En un determinado momento, sin embargo, ésta se encontraba tan sobrecargada de anotaciones que apenas resultaba utilizable. Frustrado por aquel desorden, Montaigne hizo que le prepararan una copia nueva, que ahora ya no existe, pero que llamaremos el «Ejemplar» por conveniencia. Siguió haciendo añadiduras a éste, sobre todo poco importantes, porque estaba ya casi al final de su vida por entonces. Cuando murió, el Ejemplar (no la Copia de Burdeos) fue enviado a Marie de Gournay para que lo editase y publicase. Eso explicaría por qué no sobrevive: los manuscritos de autores o ediciones anteriores marcadas normalmente se destruían como parte del proceso de impresión. Mientras tanto la Copia de Burdeos, sin usar, permanecía intacta, como la muda vacía

de una cigarra que sigue unida al árbol cuando el animal ya ha crecido y la ha abandonado.

La hipótesis es perfecta, y da cuenta tanto de la supervivencia de la Copia de Burdeos como de sus divergencias textuales. Y se aviene a lo que se sabe de la práctica editorial de Marie de Gournay: habría sido muy extraño que ella prestase atención minuciosa a las correcciones de última hora, como lo hacía, si era tan poco cuidadosa con su trabajo. Si se acepta, las consecuencias son demoledoras. Significa que su publicación de 1595, y no la Copia de Burdeos, es la aproximación más cercana a una versión final de los *Ensayos* tal y como Montaigne habría deseado que fueran, y por tanto, que la mayor parte de las ediciones del siglo XX son un torpe error de la historia.

Naturalmente, este debate ha sumergido en un torbellino al mundo de Montaigne, y ha encendido un conflicto tan acalorado como el que tuvo lugar cien años atrás. Algunos editores han invertido radicalmente la jerarquía consignando las variantes de la Copia de Burdeos a un humilde puesto en las notas al pie que Gournay ocupó durante tanto tiempo, sobre todo la edición de la Pléiade de 2007, editada por Jean Balsamo, Michel Magnien y Catherine Magnien-Simonin.³¹ Otros eruditos todavía apoyan la Copia de Burdeos. Ésta florece especialmente en una edición de 1998 de André Tournon, que sobrepasa a las anteriores ediciones en su devoción al detalle microscópico del texto. Incorpora la puntuación y las marcas que eligió el propio Montaigne, previamente pasadas por alto o modernizadas, como para poner énfasis en la proximidad física con la mano de Montaigne y sus intenciones. Es como si él todavía empuñara la pluma, goteando tinta.

Cuando el polvo se pose (suponiendo que lo haga, claro) se establecerá la norma para el siglo próximo. Habrá diversas consecuencias para los lectores de Montaigne. Es probable que las nuevas ediciones traigan a primer plano un texto u otro, en lugar de amalgamarlos, ya que la importancia de las variantes ahora es muy apreciada. Si gana Gournay, una página de Montaigne puede llegar a parecer más sencilla, porque se reduciría el molesto espolvoreo visual de letras «A», «B» y «C» significando las diversas capas de la composición. Serán interesantes, sí, pero los primeros que las pusieron fueron los editores de la Copia de Burdeos, cuya motivación era que su duro trabajo resultara perfectamente visible. La propia Gournay jamás habría pensado en hacer tal cosa, ni tampoco Montaigne. También habría consecuencias para los lectores de

Montaigne en otras lenguas que no sean el francés. Se necesitaría urgentemente una nueva traducción inglesa, ya que las dos que han dominado el mercado hasta ahora, excelentes por otra parte, de Donald Frame y M. A. Screech, están instaladas firmemente en la era de la Copia de Burdeos. Volveríamos entonces predominantemente al texto fuente usado por John Florio, Charles Cotton y la dinastía Hazlitt.

Ocurra lo que ocurra, es poco probable que éste sea el fin de la historia. Las disputas continuarán, aunque quizá sean sólo por la colocación de una coma. Resultaría difícil de mantener, ahora mismo, la absurda creencia de Strowski de que se puede crear una edición final perfecta. Montaigne como hombre quizá haya colgado las botas y dejado la pluma, pero mientras lectores y editores estén en desacuerdo sobre los resultados, Montaigne como autor nunca habrá puesto la marca final de tinta en la página.

MONTAIGNE REMEZCLADO Y «EMBABUINADO»

Montaigne sabía muy bien que en el momento en que publicas un libro, pierdes todo control sobre él. Otras personas pueden hacer con él lo que les apetezca: editarlo de formas extrañas o imponer interpretaciones en las que tú nunca habías pensado. Incluso un manuscrito sin publicar puede escapársete de las manos, como ocurrió con *De la servidumbre voluntaria*, de La Boétie.

En la época de Montaigne y La Boétie, la ausencia de leyes de propiedad intelectual y la admiración de la copia como técnica literaria permitía más libertad aún de la que se podría esperar hoy en día. Cualquiera que se encaprichara de determinados fragmentos de los *Ensayos* podía publicarlos separadamente, podían resumir o ampliar el conjunto, quitar partes que no les gustaran, cambiar el orden o publicarlo todo bajo un título totalmente distinto. Se podían extraer una docena de capítulos, por ejemplo, y convertirlos en un volumen delgado y manejable, proporcionando así un servicio muy valioso a lectores cuyos bíceps no soportaran el tomo completo. Se podía ofrecer también un servicio de des-recargamiento:³² enfrentado a un excursus de veinte páginas de Montaigne, un redactor atrevido como «Honorio» podía reducirlo a dos páginas, que (¡vaya idea más antimontaigneana!) parecían explicar el asunto anunciado en el título.

Algunos editores eran más intervencionistas aún. En lugar de recortar fragmentos escogidos de aquí y de allá, se remangaron y metieron las manos directamente en los *Ensayos* y los desmembraron como un pollo, formando luego con los trozos una criatura totalmente nueva. El representante más sobresaliente de ese comportamiento es también el editor más temprano y más famoso: el amigo de Montaigne, casi contemporáneo suyo, Pierre Charron, que produjo un best seller del siglo XVII titulado *La Sagesse* (La sabiduría). Montaigne apenas se habría reconocido en él, pero esencialmente son los *Ensayos* con otro nombre, y con un formato distinto. Se ha dicho que era un *remake*, y también se le podría llamar *remix*, pero ninguno de esos términos capta bien lo mucho que se aparta en espíritu del original.³³ Charron creó un Montaigne desprovisto de detalles característicos, citas o digresiones, de bordes ásperos y revelaciones personales de cualquier tipo. Le daba a los lectores algo con lo que podían discutir o estar de acuerdo si lo deseaban: un conjunto de afirmaciones que ya no se escapaban de la interpretación o se evaporaban como una neblina. A partir de los pensamientos dispersos de Montaigne sobre un tema como las relaciones de los humanos con los animales, elaboró la siguiente estructura clara:



Pierre Charron. Frontispicio para su obra *De la sagesse*, París, Douceur, 1607.

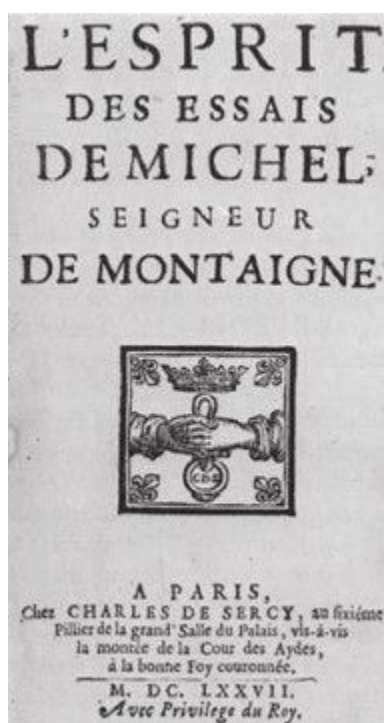
1. Rasgos comunes entre animales y humanos
2. Rasgos no comunes entre humanos y animales
 1. Rasgos ventajosos para los seres humanos
 2. Rasgos ventajosos para los animales
 1. General
 2. Particular
 3. Rasgos de discutible ventaja

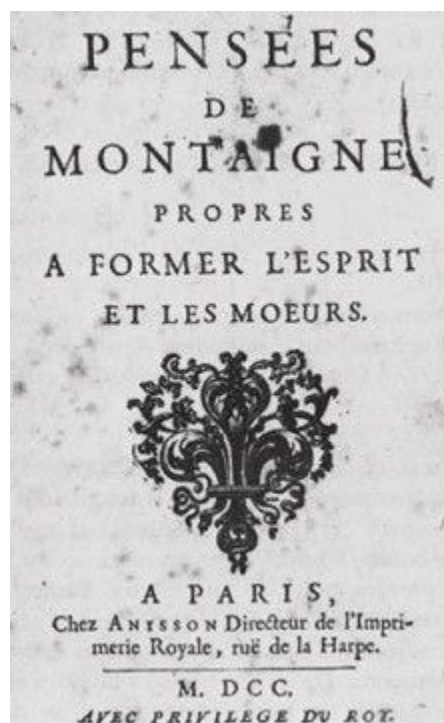
Es impresionante y muy previsible... tan previsible que *La Sagesse* tuvo un éxito inmenso. Animado por este hecho, Charron lo comprimó todo más aún, y produjo un *Petit traité de la sagesse* muy resumido. Se vendió también muy bien: ambos tuvieron numerosas ediciones. A medida que iba avanzando el siglo XVII, cada vez más lectores se encontraban con Montaigne en su forma charronizada, y a eso se debió que comprendieran y abordaran su escepticismo pirrónico de una manera tan analítica. (Si Pascal todavía lo encontraba exasperantemente elusivo era porque en realidad leyó el original.) Marie de Gournay, sin embargo, no aprobaba a Charron. En el prólogo a su edición de 1635 de los *Ensayos* lo despreciaba y decía que era un «mal copista», y observaba que lo único bueno que se podía decir del hecho de leerlo era que te recordaba el genio del auténtico Montaigne.³⁴

Los sucesores de Charron en los siglos XVII y XVIII remezclaron más aún a Montaigne, y a veces incluso a Charron. Mientras los *Ensayos* seguían en el *Índice*, los *remixes* y *remakes* eran la única forma de que el libro se pudiera publicar en Francia. El mercado por tanto acabó inundado de Montaignes breves y no acreditados, o de obras cuyos títulos evocaban esencias puristas: *L'Esprit des Essais de Montaigne* (El espíritu de los ensayos de Montaigne), o *Pensées de Montaigne* (Pensamientos de Montaigne).³⁵ Este último lo expurgaba de una manera tan completa que el libro acababa sólo con 214 páginas, introducidas por la observación: «Hay pocos libros tan malos que no se pueda encontrar nada bueno en ellos, y pocos tan buenos que no contengan nada malo».

Los autores siempre han tenido que soportar versiones condensadas. Las simplificaciones de grandes obras todavía prosperan en la industria

editorial de hoy en día, a menudo bajo títulos como «Ediciones selectas». El portavoz de una serie británica reciente de ese tipo se dice que afirmó: «*Moby Dick* debía de ser difícil en 1850... en 2007 es casi imposible acabártela». Sin embargo, el peligro de recortarle a *Moby Dick* tanta grasa de ballena es que te puedes quedar sin ballena. Del mismo modo, el «espíritu» de Montaigne reside precisamente en esos mismos fragmentos que los editores están deseosos de eliminar: sus virajes, sus acotaciones, sus cambios de parecer y su inquieto movimiento de una idea a otra. No resulta sorprendente que él mismo fuese dado a decir que «todo resumen de un buen libro es un resumen estúpido».³⁶





L'Esprit des Essais de Michel, seigneur de Montaigne, París, C. de Sercy, 1677, y *Pensées de Montaigne*, París, Anisson, 1700.

Sin embargo, también sabía que leer siempre supone algún proceso de selección. Él mismo lo hacía cuando cogía un libro, y más aún cuando lo arrojaba a un lado, aburrido. Montaigne leía sólo lo que le interesaba; sus lectores y editores han hecho lo mismo con él. Todas las lecturas del libro finalmente acaban por convertirse en un *Esprit des Essais de Montaigne*, hasta las más académicas.

En realidad, quizá estas últimas sean las más dadas a ello de todas las que existen. En una proporción sorprendente, los críticos modernos tienden a remezclar y versionear a un Montaigne que se parezca a ellos mismos, no sólo individualmente, sino como especie. Igual que los románticos encontraron a un Montaigne romántico, los moralistas victorianos encontraron a un moralista y los ingleses en general encontraron a un Montaigne inglés, del mismo modo los críticos «deconstructivistas» o los «posmodernistas» que han florecido a finales del siglo XX (y a principios del XXI) caen con deleite en lo que están predispuestos a ver: un Montaigne deconstructivista o posmodernista. Ese tipo de Montaigne se ha hecho tan

familiar a los ojos de la crítica contemporánea que cuesta un esfuerzo considerable apartarse lo suficiente para verlo en realidad tal y como es: un artefacto, o al menos una remezcla creativa.

Los posmodernistas consideran que el mundo es un inacabable sistema de cambios de significado, de modo que se concentran en un Montaigne que habla del mundo como *branloire* danzante, o que dice que los seres humanos son «diversos y ondulantes», y «dobles dentro de nosotros mismos».³⁷ Piensan que el conocimiento objetivo es imposible, y por tanto se sienten atraídos hacia los escritos de Montaigne sobre la perspectiva y sobre la duda. (Esta obra mía está tan predispuesta a tales tentaciones como cualquier otra, ya que es producto de su tiempo.) Es cautivador, es halagador. Uno se mira en su ejemplar de los *Ensayos* como la madrastra de Blancanieves en su espejo. Antes de que tengamos tiempo de hacerle la pregunta de cuento de hadas, el espejo entona con voz suave: «*Tú* eres la más guapa de todas».

Un rasgo de la reciente teoría crítica la hace mucho más propensa de lo habitual a ese efecto «espejo mágico»: la manía de hablar del texto en lugar de hablar del autor. En lugar de preguntarse qué querría decir Montaigne «de verdad», o investigar el contexto histórico, los críticos se han fijado primordialmente en la red de asociaciones independientes y sentidos de la página, una telaraña que puede ser representada como una gigantesca red de pesca con la que capturar casi cualquier cosa. Este rasgo no es propio solamente del posmodernismo estricto. Recientes críticas psicoanalíticas también aplican su análisis a los propios *Ensayos*, en lugar de aplicarlos a Montaigne como hombre. Algunos tratan al libro como una entidad con su propio subconsciente. Igual que cada analista lee los sueños del paciente para captar lo que se esconde tras ellos, del mismo modo un crítico puede explorar las etimologías del texto, sus sonidos, sus deslices accidentales e incluso sus errores de imprenta para descubrir niveles de sentido ocultos. Se sabe que Montaigne no tenía intención alguna de ponerlos ahí, pero eso no importa, ya que el texto tiene sus propias intenciones.

De esta forma de pensar han salido lecturas que, a su manera, son tan barrocas y tan bellas como la propia escritura de Montaigne. Eligiendo uno de los ejemplos más atractivos, «Un lactante de ciudades: Montaigne en París y Roma» de Tom Conley recoge una sencilla observación de «De la vanidad», de Montaigne: que supo de Roma antes de saber del Louvre de París. «Louvre», el palacio real francés en aquella época, se parece a la

palabra francesa *louve* o loba. Para Conley esto revela el nexo inconsciente en el texto con la loba que amamantó a los fundadores de Roma, los gemelos Rómulo y Remo. Las bocas de los niños se abrían al mamar; de la misma forma, abrimos nuestra perspectiva sobre ciudades como Roma y París pensando cómo han sobrevivido a lo largo de los siglos. La boca abre esa perspectiva, «la abre», que suena parecido a «*l'ouvre*» en francés. Por tanto, cuando Montaigne menciona el Louvre en la misma frase que Roma, ese texto revela una imagen oculta en la cual «los labios del ensayista se colocan en torno a la teta real».

La imagen del lactante nos conduce a los pechos, que se multiplican por toda Roma en forma de las numerosas cúpulas y glorietas de la ciudad. «Protuberancias erógenas que se alzan en el horizonte de la ciudad, asimiladas en una multiplicidad de aspectos a la nutrición.» La visión de los labios de Montaigne se vuelve más extraña aún:

Montaigne chupa la punta erecta del templo de Jupiter Optimus Maximus en la colina Saturnina de Roma desde arriba, mientras frunce los labios en torno a los pezones de la loba fundadora que se encuentra debajo.

Todo esto se puede encontrar en la nota de Montaigne sobre el Louvre... pero aún hay más. En el mismo ensayo, Montaigne sigue: «He tenido las habilidades y fortunas de Lúculo, Metelo y Escipión mucho más en la cabeza [*plus en teste*] que las de cualquier otro hombre». Aunque esta frase pueda parecer insignificante, *tester* o *teter* en francés significa «mamar». Esos tres héroes clásicos se pueden visualizar como retratos, quizá grabados en monedas, que Montaigne se mete en la boca: «qu'il *teste*». Una gran «succión y flujo de espacio y tiempo» por tanto fluye a través de esas pocas páginas.



Rómulo y Remo amamantados por la loba. Grabado de A. Lafreri a partir de un bronce etrusco del siglo IV a.C., en su *Speculum Romanae magnificentiae*, Roma, A. Lafreri, 1552. University of Chicago Library, Special Collections Research Center.

Y aún hay más. Montaigne escribe en este ensayo que está «hechizado» por la historia romana: *embabouyné*, que significa «embujado» o «hechizado», pero también puede significar «chupado». La palabra francesa se vuelve más sugestiva aún si uno la lee como «*en bas bou(e) y n(ais)*», que significa «en el barro yo nací». Esto se refiere de nuevo a los dos infantes y la loba, porque tuvieron que echarse en el fango del Tíber para mamar bajo ella. Como el barro es pegajoso y marrón, el Montaigne *embabouyné* se puede ver ahora como si descendiera hacia un «mundo presimbólico de aromas y excrementos».³⁸

El ensayo de Conley en sí mismo es cautivador o «embabuillante», y no se limita a jugar con palabras como Rómulo y Remo arrojando puñados de barro del Tíber por ahí. Tampoco está diciendo que Montaigne tuviera «realmente» pezones en el cerebro cuando hablaba de Roma. El objetivo es destacar una red de asociaciones: encontrar en unas pocas palabras del texto, aparentemente sencillas, un significado tan sugerente y revelador como un sueño. El resultado tiene una belleza ensoñadora en sí mismo, y no

existe razón alguna para molestarse por el hecho de que aparentemente tenga poca relación con Montaigne. Como dijo Montaigne sobre Plutarco, cada línea de un texto tan rico como los *Ensayos* está llena de señales que indican «adónde podemos ir, si queremos».³⁹ Los críticos modernos se han tomado muy a pecho esta frase.

Y en todo momento, el auténtico paciente del sofá del analista (aquél cuyos sueños exigen una interpretación) no es el texto de los *Ensayos*, ni la persona de Montaigne, sino el crítico. Tratando el texto de Montaigne como una cueva del tesoro, llena de pistas de algo desconocido, y al mismo tiempo separando esas pistas de su contexto original, tales detectives literarios están sometiéndose ellos mismos a un truco habitual para abrir el inconsciente. Precisamente es la misma técnica que usa una echadora de cartas cuando lee las hojas del té en una taza, o un psicólogo cuando nos pasa un test Rorschach. Uno establece un campo aleatorio de pistas, las separa de su contexto convencional y luego observa a ver qué surge de la mente del observador. La respuesta, inevitablemente, será algo tan enrarecido y caprichoso como *L'Esprit des Essais de Montaigne*.

Lamentablemente para quienes gusten de ese tipo de cosas, esta moda en la teoría crítica moderna (el último de los nenúfares de esa gira caprichosa a salto de rana a través de la historia de la lectura de Montaigne) parece haber pasado ya a la historia. En años recientes se ha visto una reacción en su contra: un lento cambio de clima. Cada vez más estudiosos literarios vuelven a la historia. De nuevo estudian con sobriedad los significados del lenguaje de Montaigne en el siglo XVI e intentan imaginar sus intenciones y motivaciones. Parece el fin de una era... y el principio de otra.

¿Qué habría pensado Montaigne de todo esto? Él disfrutaba mucho siguiendo los dedos que señalaban en una página de Plutarco, aunque aseguraba que le exasperaban mucho las interpretaciones literarias. Cuanto más trabaja un crítico sobre un texto, decía, menos lo comprende nadie. «El centésimo comentarista lo tiende a su sucesor mucho más espinoso y arduo que el primero lo había encontrado». Cualquier texto puede convertirse en un amasijo de contradicciones:

Vean cómo agitan y baquetean a Platón. Cada uno, glorificándose en aplicárselo a sí mismo, lo inclina del lado que desea. Lo sacan a relucir y lo introducen en todas las opiniones nuevas que acepta el mundo.⁴⁰

¿Habrá algún momento, se preguntaba Montaigne, en que los intérpretes se unan y se pongan de acuerdo en una función determinada: «Ya se ha dicho bastante de este libro; a partir de ahora, no hay nada más que decir de él»? No, claro está, y Montaigne sabía que su propia obra seguiría pasando por la misma rueda de molino mientras tuviera lectores. La gente siempre encontraría en él cosas que él nunca pretendió decir. Al hacerlo, realmente crearían esas cosas. «Un lector capacitado descubre a menudo en los escritos de otros hombres más perfecciones de las que el autor puso en él o percibió, y le presta significados y aspectos mucho más ricos.»

He leído en Livio un centenar de cosas que otro hombre no ha leído en él. Plutarco ha leído en él un centenar más de las que yo podría leer, y quizá más de las que el propio autor había puesto.⁴¹

A lo largo de los siglos, la interpretación y reinterpretación crea una larga cadena que conecta a un escritor con todos sus futuros lectores... que frecuentemente se leen unos a otros así como el original. Virginia Woolf tenía una preciosa visión de las generaciones entrelazadas de esa manera: de cómo «las mentes están entretejidas unas con otras... y cada mente viva es del mismo material que Platón y Eurípides... Es esa mente común la que une a todo el mundo, y todo el mundo es mente».⁴² Esa capacidad de vivir a través de los mundos internos de los lectores a lo largo de grandes periodos de la historia es lo que hace que un libro como los *Ensayos* sea un auténtico clásico. Renace distinto en cada mente y al mismo tiempo une también esas mentes.

No puede haber una escritura realmente ambiciosa sin aceptar que otra gente hará lo que quiera con tu trabajo, y lo cambiará tanto que resultará casi irreconocible. Montaigne aceptó ese principio en el arte, igual que lo aceptó en la vida. Incluso lo disfrutó. La gente se forma ideas extrañas de ti; te adaptan a sus propios objetivos. Dejándote llevar por la marea y renunciando a controlar el proceso, consigues todos los beneficios del antiguo truco helenístico del *amor fati*: la gozosa aceptación de lo que ocurre. En el caso de Montaigne, el *amor fati* era una de las respuestas a la cuestión general de cómo vivir, y mientras ocurría, también abría el camino

a su inmortalidad literaria. Lo que quedaba atrás era mucho mejor por ser imperfecto, ambiguo, inadecuado y vulnerable a la distorsión. Parafraseando la conocida canción, podemos imaginarnos que Montaigne exclamaba: «*Oh Lord, by all means let me be misunderstood*».

Pregunta: ¿Cómo vivir?
Respuesta: Sé ordinario e imperfecto

SER ORDINARIO

Este libro ha sido, en parte, la historia de cómo ha ido fluyendo Montaigne a lo largo del tiempo a través de una especie de sistema de canalización de mentes. Hemos tomado muestras en cada esclusa, de

- los primeros y entusiastas lectores de Montaigne, que alababan su sabiduría estoica y su habilidad para recoger bonitos pensamientos de los clásicos;
- autores como Descartes y Pascal, que lo encontraban desagradable y fascinante en igual medida por su escepticismo y su confusión de fronteras entre los humanos y los demás animales;
- los *libertins* del siglo XVII, a quienes encantaba verlo como atrevido librepensador;
- los filósofos de la Ilustración en el siglo XVIII, que se veían atraídos de nuevo por su escepticismo y su gusto por las culturas del Nuevo Mundo;
- los románticos, que dieron la bienvenida a un Montaigne «natural» deseando al mismo tiempo que se calentara un poco;
- lectores cuyas propias vidas se vieron alteradas por la guerra y la agitación política, y que convirtieron a Montaigne en héroe y compañero;
- los moralistas del siglo XIX que se sonrojaban ante su lenguaje subido de tono y deploraban su falta de fibra ética, pero consiguieron reinventarle como caballero respetable, a semejanza de ellos mismos;
- unos cuatrocientos años de lectura de Montaigne por parte de ensayistas y filósofos accidentales ingleses;
- un filósofo no tan accidental, Friedrich Nietzsche, que admiraba la ligereza de espíritu de Montaigne y volvió a imaginar sus trucos vitales estoicos y epicúreos para una nueva era;
- modernistas como Virginia Woolf, que intentaron captar el sentimiento de estar vivo y consciente;
- editores, transcritores y remezcladores, que moldearon a Montaigne con diferentes formas;

—intérpretes de finales del siglo XX, que construyeron estructuras extraordinarias con un puñado de palabras de Montaigne.

A lo largo de todo el camino, hemos encontrado a aquellos que pensaban que hablaba demasiado de su sistema urinario, a aquellos que pensaban que su estilo literario necesitaba corrección, a los que le encontraban demasiado íntimo, así como aquellos que le veían como un sabio, o un segundo yo tan cercano que no estaban seguros de si estaban leyendo los *Ensayos* o escribiéndolos ellos mismos.

Muchas de estas lecturas tan dispares han sido transformaciones de las tres grandes tradiciones helenísticas, tal como las transmitió (y las alteró) Montaigne. Esto es natural, porque tales tradiciones se encuentran en los cimientos de su pensamiento, y sus líneas de influencia corren a través de toda la cultura europea. Apenas se pueden separar unas de otras ni siquiera en sus orígenes más tempranos; en la versión modernizada de Montaigne, se hicieron más enredadas que nunca. Lo que las mantenía unidas, por encima de todo, era su búsqueda conjunta de la *eudaimonia*, o florecimiento humano, y su creencia de que la mejor forma de conseguirla es a través de la ecuanimidad o el equilibrio, la *ataraxia*. Esos principios las unían a Montaigne, y a través de él, a los posteriores lectores que iban a los *Ensayos* en busca de compañía, o de una sabiduría práctica y cotidiana que se pudiera «usar».

Los lectores modernos que se acercan a Montaigne preguntándose qué puede hacer por ellos se están haciendo la misma pregunta que él hacía a Séneca, Sexto y Lucrecio... y la misma pregunta que éstos a su vez hicieron a sus predecesores. Es lo que quiere decir Virginia Woolf realmente al hablar de cadena de mentes: no una tradición académica, sino una serie de individuos con intereses propios preguntándose cosas sobre su propia vida, y haciéndolo de una manera cooperativa. Todos ellos comparten una cualidad que sencillamente se puede considerar «humanidad»: la experiencia de ser un ser pensante y sintiente que debe seguir con su vida humana normal y corriente... aunque Montaigne de buena gana extendía esa unión de mentes de modo que incluyera a otras especies también.

Por eso, para Montaigne, hasta la existencia más común nos dice todo lo que necesitamos saber:

Presento una vida humilde y poco gloriosa; eso no importa. Se puede unir toda la filosofía moral a una vida común y privada, exactamente igual que a una vida con un material mucho más rico.¹

En realidad, eso es la vida común y privada: una vida del material más rico que se pueda imaginar.

SER IMPERFECTO

Montaigne estuvo mal de salud tan a menudo en sus últimos años que al parecer pasó la mitad del tiempo en las fronteras entre la vida y la muerte, esa zona que había visitado brevemente en su mejor momento, tras su accidente de equitación. Todavía no era viejo, ya que sólo estaba en la cincuentena, pero sabía que sus ataques de piedras en el riñón podían matarle en cualquier momento, y a veces incluso lo deseaba, tan grande era la agonía. Pero esos días la piedra no le cogía por la gorguera como un forzado y le acercaba al rostro tiránico de la muerte. Más bien le seducía «de una manera astuta y suave», dejándole mucho tiempo para pensar entre ataque y ataque. La muerte parecía amistosa, tal y como decían los estoicos que debía ser.

Al menos éste es el provecho que he sacado de la piedra, que completará lo que todavía no he sido capaz de cumplir en mí mismo y me reconciliaré y me familiarizaré completamente con la muerte.²

Lo que había observado después de caer en la inconsciencia ahora lo veía ampliamente confirmado: la naturaleza lo hace todo por ti, y no hay necesidad de preocuparse por nada. Nos conduce de la mano, afirma, como si «bajáramos por una ladera suave y casi imperceptible, paso a paso». No tenemos que mirar apenas adónde vamos. Al ponerle enfermo, la naturaleza le dio lo que llevaba tanto tiempo buscando: *ataraxia*, y por tanto *eudaimonia*. Los mejores momentos de bienestar que había disfrutado en la vida venían inmediatamente después de un ataque, cuando la piedra ya había pasado. Había alivio físico, pero también una ligereza espiritual liberadora.

Hay algo dulce en ese súbito cambio, cuando tras un dolor extremo, mediante el vaciado de mi piedra, empiezo a recuperarme como si me iluminara la hermosa luz de la salud, tan libre y tan llena...³

Incluso llegó a encontrar un placer similar en medio de los propios ataques. Seguían siendo dolorosos, pero aprendió a deleitarse en sus mínimas compensaciones, incluyendo la oleada de satisfacción que sentía al ver la admiración en los ojos de las demás personas:

Es un gran placer oír decir a la gente de ti: ¡ahí sí que hay fortaleza, ahí sí que hay resistencia! Te ven sudar en agonía, palidecer, enrojecer, temblar, vomitar tu propia sangre, sufrir extrañas contracciones y convulsiones, a veces derramar enormes lágrimas por los ojos, descargar una orina espesa, negra y espantosa, o verla detenida por una aguda y basta piedra que pincha cruelmente y roza el cuello de tu pene; y mientras tanto, mantienes una conversación con tus acompañantes con un rostro normal, bromeando en los intervalos con tus sirvientes.⁴

Sólo él sabía la verdad: que es mucho más fácil hacer bromas y mantener conversaciones en el punto álgido del dolor de lo que puede imaginar jamás un observador. Como le había enseñado su anterior experiencia con la proximidad de la muerte, la apariencia externa de uno puede no tener ninguna relación con lo que está ocurriendo en nuestro mundo interior. Aquella vez realmente sufría mucho dolor, a diferencia de los momentos en que se arrancaba el jubón. Sin embargo, sentía la misma despreocupación en el alma. La experiencia parecía afectarle sólo ligeramente.

Ya me estoy reconciliando con esta vida de cólicos: encuentro en ella alimento para el consuelo y la esperanza.⁵

Extrajo una lección similar del hecho de envejecer, en general. No es que la edad confiriese sabiduría automáticamente. Por el contrario, él pensaba que los viejos eran más dados a vanidades e imperfecciones que los jóvenes. Estaban inclinados a «un orgullo tonto y decrepito, un parloteo

tedioso, unos humores irritables y asociales, la superstición y una ridícula preocupación por las riquezas».⁶ Pero ahí estaba la gracia, porque en ajustarse a esos fallos estaba el valor de hacerse viejo. La ancianidad proporciona una oportunidad para reconocer la propia falibilidad de una manera que los jóvenes normalmente encuentran difícil. Viendo el declive de uno mismo escrito en cuerpo y alma, aceptamos que somos limitados y humanos. Comprendiendo que la edad «no» nos hace sabios, alcanzamos cierto tipo de sabiduría, después de todo.

Aprender a vivir, a fin de cuentas, es aprender a sobrellevar la imperfección, e incluso a abrazarla.

Nuestro ser está cimentado en unas cualidades enfermizas... Quien quiera que eliminase la semilla de esas cualidades de los hombres destruiría las condiciones fundamentales de nuestra vida.⁷

Incluso la filosofía necesita verse «espesada y oscurecida» antes de aplicarla a la vida real. «No existe necesidad alguna de iluminar los asuntos tan profunda y sutilmente.»⁸ No se consigue nada viviendo como Tasso, cegándose uno mismo con su propio brillo. Es mejor ser moderado, modesto y un poco impreciso. La naturaleza se encarga del resto.

A lo largo de aquellos últimos años, más sosegado que nunca, Montaigne siguió trabajando en los *Ensayos*. Se quedaba en casa, pero seguía escribiendo cartas, incluyendo algunas para Enrique IV. Y veía a los amigos, escritores y antiguos colegas de Burdeos y de otros lugares, entre ellos el hermano de Francis Bacon, Anthony.⁹ Su hija Léonor, ya adulta, se casó con François de la Tour el 27 de mayo de 1590, en una ceremonia en la propiedad de Montaigne. Al año siguiente Montaigne fue abuelo, ya que Léonor dio a luz a una hija llamada Françoise, el 31 de marzo de 1591.¹⁰ Él siguió escribiendo más aún, añadiendo sus últimas fantasías y anécdotas, incluyendo los últimos pensamientos sobre el arte de vivir en armonía con normalidad e imperfección. Cada vez parecía más un hombre que había aprendido a vivir, o quizá fuese su habitual despreocupación, desarrollada hasta un grado más magistral que nunca.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

Respuesta: Deja que la vida sea su propia respuesta

NO ES EL FIN

A Montaigne le sobrevino un ataque de piedra a principios de septiembre de 1592. Había pasado por aquello muchas veces antes, y probablemente al principio se lo tomó con calma. Pero aquella vez, como siempre había sabido que podía ocurrir, hubo graves complicaciones. La piedra no pasó dejándole aquel brote de alivio y de alegría, sino que se quedó donde estaba. Y luego se le produjo una infección.

Todo su cuerpo empezó a hincharse. Antes de que pasara mucho tiempo, la infección se le extendió a la garganta. Esto produjo un síndrome conocido como «cinanquia», que toma su nombre del griego, de un lazo o dogal que se usaba para estrangular perros u otros animales, un término que representa vivamente lo desagradable que era el síndrome. A medida que iba en aumento, la garganta de Montaigne se fue cerrando cada vez más estrechamente, hasta que tuvo que luchar por aspirar cada aliento.

La cinanquia a su vez condujo a una amigdalitis, una grave infección de garganta, todavía considerada fatal hoy en día si no se trata. Habría necesitado tomar antibióticos, pero Montaigne no tenía a su disposición nada semejante. A partir de aquel momento, con la garganta hinchada, no podía hablar, pero siguió plenamente consciente y era capaz de comunicar sus deseos a los que le rodeaban escribiendo notas. Pasaron tres días después de surgir la amigdalitis. Montaigne se sentaba incorporado en la cama, mientras su familia y sirvientes estaban reunidos para observar y esperar. La habitación se convirtió en marco de la típica escena junto al lecho de muerte, abarrotada de gente, que él siempre había querido evitar. Esos rituales hacían la muerte mucho peor de lo necesario: no servían para otra cosa que para aterrorizar al moribundo y a todos los que le rodeaban. Los médicos y sacerdotes inclinados sobre el lecho, los visitantes deshechos por el dolor, los sirvientes «pálidos y sollozantes, la habitación sin luz, las

velas encendidas... en resumen, todo es horror y espanto a nuestro alrededor». Aquello estaba muy lejos de la muerte sencilla, incluso distraída que él habría preferido. Sin embargo, ahora que llegaba, no intentó hacer que la multitud se retirase.

En cuanto se hizo obvio que no había esperanza alguna de recuperación, escribió su testamento y últimas voluntades. Un escritor local, Bernard Automne, asegura que durante aquellos últimos días Montaigne «se levantaba de la cama con su camisón» y hacía que acudieran sus ayudas de cámara y otros beneficiarios menores de su testamento para poder entregarles sus legados en persona. Quizá fuese verdad, aunque no concuerda demasiado con las descripciones que aseguran que yacía paralizado. Ningún relato de sus últimas horas es completamente fiable, ya que todos son de segunda mano. Pero uno, al menos, debería ser bastante preciso: lo escribió el viejo amigo de Montaigne, Étienne Pasquier, basado en lo que le oyó contar a Françoise, que estuvo al lado de su marido en todo momento. A diferencia de La Boétie tantos años atrás, Montaigne no echó a su mujer de su lecho de muerte.



Joseph Robert-Fleury, *Derniers moments de Montaigne*, 1853. Óleo sobre lienzo. Colecciones Ville de Périgueux, Musée d'Art et d'Archéologie du Périgord (Maap), Francia. Inv. No. B.438. Foto de Maap.

Con el testamento ya arreglado, Montaigne hizo que se dijese una última misa en su habitación. No podía respirar apenas. Según Pasquier, se levantó de la cama mientras el sacerdote estaba hablando, «con un esfuerzo desesperado, las manos juntas», para encomendar su espíritu a Dios. Fue un acto final de convención católica: un breve reconocimiento a Dios en la vida de aquel hombre gozosamente secular.

Poco después, el pequeño canal que quedaba en su garganta para el paso del aire se cerró. Puede que se lo llevase una apoplejía o quizá simplemente se asfixiara. Rodeado por familia, amigos y sirvientes, Michel Eyquem de Montaigne murió el 13 de septiembre de 1592, a la edad de cincuenta y nueve años.¹

La muerte de Montaigne debió de ser angustiosa de ver: la lucha por coger aire, los esfuerzos desesperados, la hinchazón espantosa... Y al parecer él era plenamente consciente de lo que estaba pasando, otra cosa que había esperado evitar. Pero quizá todo aquello no le pareciese tan angustioso a él mismo. El día de su accidente de equitación se agitaba vomitando sangre mientras su alma flotaba, plácida; lo mismo pudo ocurrirle también al final. Quizá sintiera sólo la sensación de que la vida se iba separando suavemente de sus labios, y que aquel delgado hilo acababa cortándose al fin.

Étienne Pasquier y otro amigo, Pierre de Brach, compusieron sus relatos de oídas de aquella escena para sus contemporáneos, haciendo que la muerte de Montaigne fuese ejemplarmente estoica.² Realizaron para su memoria el mismo servicio que él había hecho con La Boétie. Montaigne había vivido feliz, escribió Pierre de Brach en una carta a Justus Lipsius; ahora, había muerto felizmente y bien. Los únicos que sentirían dolor serían los que le sobrevivieran, que quedarían para siempre privados de su agradable compañía.

El primer trabajo del que tuvieron que hacerse cargo los supervivientes fue la ceremonia funeraria, junto con un desmembramiento del cuerpo de Montaigne bastante truculento. Como se observa en una nota del *Ephemeris* Beuther familiar:

Su corazón fue situado en la iglesia de Saint Michel, y Françoise de la Chassaigne, esposa de Montaigne, su viuda, hizo que llevaran su cuerpo a Burdeos y lo enterrasen

en la iglesia de los Feuillants, donde hizo que le construyesen una tumba elevada, y compró los derechos de ella a la iglesia.³

No era inusual separar las partes del cuerpo para el entierro, aunque nos parece una extraña elección poner sólo el corazón, más que el cuerpo entero, en la pequeña iglesia de la finca, del siglo XII. Habría sido un lugar de descanso mucho más pacífico: habría yacido junto a su propio padre, así como junto a los diminutos esqueletos de tantas hijas suyas.

Por el contrario, los restos de sus restos fueron a parar a la iglesia de la orden de los Feuillants, una extraña decisión, una vez más, y al parecer no la original.⁴ El primer plan había sido enterrarle en la catedral de Saint-André en Burdeos; sus cánones lo autorizaron el 15 de diciembre de 1592. Esto le habría colocado entre los miembros de la familia de Françoise, más que de la suya. Pero cambió de opinión, ya fuese porque ella misma era devota de los Feuillants o bien porque lo era él: había expresado admiración hacia ellos en los *Ensayos*. La decisión, ciertamente, fue buena para los monjes. A cambio de albergar el cuerpo de Montaigne y decir misas regularmente por su alma, recibieron una renta generosa que usaron para financiar unas pinturas en el interior del edificio. Le dieron una magnífica tumba, que sobrevive aún: le muestra yaciendo con armadura completa de caballero y las manos fuera de los guanteletes, juntas en oración. Unos epitafios en griego y latín cubren los costados de la tumba, alabando su pirronismo cristiano, su adhesión a las leyes de la religión de sus antepasados, sus «buenos modales», su juicio, su honradez y su valentía. El texto en latín concluye, conmovedoramente:



Tumba de Montaigne. De F. Strowski, *Montaigne*, París, *Nouvelle Revue Critique*, 1938.

Françoise de la Chassaigne, que ha quedado, ay, en perpetuo duelo, ha erigido este monumento a la memoria de su marido, a quien con tanta razón llora. Él no tuvo otra mujer; ella no tendrá otro marido.⁵

Su cuerpo, menos el corazón, fue colocado en la tumba al fin el 1 de mayo de 1594, un año y medio después de su muerte. Ya había tenido que esperar largo tiempo para su descanso eterno... que no iba a ser eterno en absoluto. Al cabo de una década, empezaron unas obras de ampliación de la iglesia y alteraciones en su diseño. La tumba de Montaigne habría quedado muy separada del nuevo altar, rompiendo así el acuerdo con Françoise. Ella demandó a los Feuillants y ganó: se vieron obligados a trasladar la tumba en 1614 a una posición más privilegiada en la nueva capilla.

Y allí yació, y pasaron las décadas pacíficamente hasta que llegó la Revolución francesa, unas nueve generaciones más tarde. El nuevo Estado secular abolió a los Feuillants, junto con otras órdenes religiosas, y confiscó

sus propiedades, incluyendo la iglesia y todo lo que contenía. Esto fue en un tiempo en que Montaigne se consideraba un héroe de la Ilustración, un *philosophe* librepensador, alguien digno de honor por parte del régimen revolucionario. Parecía un error dejarlo donde estaba. De modo que en 1800 se ordenó que se le desenterrase y que fuese enterrado de nuevo en la sala de monumentos del nuevo gran templo secular de Burdeos: la Académie des Sciences, Belles-lettres et Arts. Los preciosos restos fueron extraídos y conducidos con gran solemnidad a su nuevo emplazamiento, acompañados por la caballería en procesión y saludados todo el camino por fanfarrias de metal.

Dos años y medio después, un anticuario que buscaba entre los registros de la misma Academia de Burdeos hizo un descubrimiento muy embarazoso. El cuerpo que habían trasladado no era el de Montaigne. Era el de la sobrina de su esposa, una mujer llamada Marie de Brian que había sido enterrada en la misma tumba junto con otros miembros de la familia. Discretamente, sin fanfarrias ni caballos en esta ocasión, se la retiró de la sala de monumentos y se la devolvió a su lugar original. Montaigne siguió donde siempre había estado, intacto, en la tumba original. El hombre a quien tanto le desagradaban las obras de construcción, la «innovación» idealista y las agitaciones innecesarias había conseguido, después de todo, que no le molestase la Revolución, que pasó por encima de su cabeza como una ola sobre el profundo lecho marino.

Luego, en mayo de 1871, el fuego destruyó la iglesia. El sepulcro casi no sufrió daños, pero se quedó sin protección entre las abiertas ruinas de la iglesia durante casi una década. En diciembre de 1880, unos funcionarios la abrieron para comprobar el estado de la reliquia reverenciada, y encontraron que el plomo en torno a los restos de Montaigne se había deshecho por completo. Sacaron todos los fragmentos y le prepararon un nuevo ataúd de roble. La tumba restaurada pasó entonces cinco años en los cuarteles temporales del Depósito de la Cartuja, antes de instalarse el 11 de marzo de 1886 en el vestíbulo de un nuevo edificio en la Universidad de Burdeos, que contenía las facultades de teología, ciencias y literatura. Hoy en día está en el Museo de Aquitania, en Burdeos, donde se exhibe orgullosamente.⁶

No podía haber unas aventuras póstumas más apropiadas para alguien tan conectado con el flujo del mundo, y tan consciente de cómo se enredan todas las empresas humanas por culpa del error. Incluso después de morir, algo parecía empujar de nuevo a Montaigne hacia la corriente de la vida, en

lugar de dejarle congelado en perfecto recuerdo. Y su auténtico legado no tiene nada que ver con su tumba, en absoluto. Se encuentra más bien en la turbulenta fortuna de los *Ensayos*, en su segundo ser de evolución inacabable. Éstos permanecen vivos, y para Montaigne, siempre fue la vida lo que importó. Virginia Woolf era muy aficionada a citar las ideas de su último ensayo: estaba tan cerca como estuvo Montaigne de una respuesta final u óptima a la cuestión de cómo vivir.

La vida debe ser un objetivo en sí misma, un propósito en sí misma.⁷

O bien esto no es una respuesta en absoluto o bien es la única respuesta posible. Tiene la misma calidad que la respuesta dada por el maestro zen que cuando se le pregunta: ¿qué es la iluminación?, golpea al interrogador en la cabeza con un palo.

La iluminación es algo que se aprende con el propio cuerpo: toma la forma de las cosas que te ocurren. Por eso los estoicos, epicúreos y escépticos enseñaban trucos, más que preceptos. Lo único que pueden ofrecer los filósofos es un golpe en la cabeza: una técnica útil, un experimento del pensamiento, o una experiencia, en el caso de Montaigne, la experiencia de leer los *Ensayos*. El tema que él enseña es sencillo, en sí mismo, un ejemplo corriente de un ser humano.

Aunque los *Ensayos* presentan una faceta diferente a cada ojo, todo en ellos se ve unido por esa única figura: Montaigne. Por eso los lectores vuelven a él de una forma que suelen hacer con pocos de su siglo, o en realidad, con pocos escritores de cualquier época. Los *Ensayos* son «sus» ensayos. Prueban y degustan una mente que es un «yo» en sí misma, como todas las mentes.

Algunos pueden preguntarse si existe alguna necesidad de un ensayista como Montaigne. La gente del siglo XXI, en un mundo desarrollado, ya es individualista en exceso, y están ligados unos con otros en un grado que está más allá de los sueños más desbocados de un vinatero del siglo XVI. Podría parecer que su sentido del «yo» en todas las cosas predica a los conversos, o incluso que proporciona drogas a los adictos. Pero Montaigne ofrece algo más que la incitación a la indulgencia. El siglo XXI tiene mucho que ganar del sentido de la vida de Montaigne, y en sus momentos más turbulentos, necesita con desesperación una política montaigneana. Nos

resultaría muy útil su sentido de la moderación, su amor a la sociabilidad y la cortesía, su suspensión del juicio y la sutil comprensión de los mecanismos psicológicos implicados en el enfrentamiento y el conflicto. Necesitamos su convicción de que ninguna visión celestial, ni apocalipsis imaginario, ni fantasía perfeccionista puede pesar más que el más diminuto de los yos en el mundo real. Es impensable para Montaigne que se pueda «gratificar al cielo y a la naturaleza cometiendo masacres y homicidios, una creencia abrazada universalmente por todas las religiones».⁸ Creer que la vida puede exigir tales cosas es olvidar lo que es realmente la existencia día a día. Es olvidar que, cuando se ve a un cachorrito arrojado a un cubo de agua, o incluso a una gata que quiere jugar, se está viendo a una criatura que te ve, a su vez. No está implicado en ello ningún principio abstracto; sólo son dos individuos, cara a cara, esperando lo mejor uno de otro.

Quizá parte del mérito de la última respuesta de Montaigne por tanto debería concedérsele a su gata... un ejemplar específico del siglo XVI, que tuvo una vida bastante agradable en una propiedad rural con un amo cariñoso y sin demasiada competencia para su atención. Ella fue la única que, queriendo jugar con Montaigne en un momento inconveniente, le recordó lo que era estar vivo. Se miraron el uno al otro y, durante un momento, él saltó ese abismo y se vio a sí mismo a través de los ojos de ella. De ese momento, y de otros incontables momentos como ése, procede toda su filosofía.

Están, pues, en la biblioteca de Montaigne. La gata se siente atraída por el rasgueo de su pluma; prueba a lanzar la pata a esa punta en movimiento. Él la mira, quizá momentáneamente irritado por la interrupción. Luego sonrío, inclina la pluma y mueve su extremo por encima del papel, para que ella lo persiga. Ella salta. Las almohadillas de su pata emborronan la tinta de las últimas palabras; algunas hojas de papel se deslizan hasta el suelo. Podemos dejarlos a los dos allí, suspendidos en medio de sus vidas, con los *Ensayos* todavía no completos del todo, y retirarnos y seguir con nuestra vida... con los *Ensayos* todavía no leídos del todo.



La gata de Montaigne: un boceto al margen en una copia de los *Essais* de Montaigne, París, A. L'Angelier, 1602, propiedad del jurista holandés Pieter Van Veen (n. 1561 o 1562), e ilustrada por él, quizá como regalo para su hijo. British Library, Londres.

Cronología

1533 (28 de febrero)	Nace Montaigne
1539?-48	Va a la escuela en el Collège de Guyenne, en Burdeos
1548 (agosto)	Disturbios del impuesto de la sal en Burdeos; Montaigne presencia el asesinato de Moneins por la turba
1548-54	Estudia: probablemente leyes, probablemente en París o en Toulouse
1554	Empieza a trabajar en el Cour des Aides en Périgueux
1557	Todos los hombres de Périgueux son transferidos al <i>parlement</i> de Burdeos
1558-59	Montaigne se hace amigo de Estienne de La Boétie
1559	El tratado de Cateau Cambrésis acaba con las guerras extranjeras de Francia, con desastrosas consecuencias
1562	Masacre de Vassy: empiezan las guerras civiles En Rouen con Carlos IX, Montaigne conoce a tres brasileños tupinambá
1563 (18 de agosto)	Muere La Boétie, Montaigne junto a su lecho de muerte
1565 (23 de septiembre)	Montaigne se casa con Françoise de La Chassaigne
1568 (18 de junio)	Muere Pierre Eyquem, y Montaigne hereda la propiedad
1569	Montaigne publica su traducción de la <i>Tèologia natural</i> de Sibiuda.

	El hermano de Montaigne, Arnaud, muere en un accidente de tenis
1559 o principios de 1570	El propio Montaigne casi muere en un accidente de equitación
1570	Montaigne se retira del <i>parlement</i> de Burdeos Nace su primera hija, que muere dos meses después
1571 (febrero)	Edita las obras de La Boétie Montaigne pone su inscripción de cumpleaños en su biblioteca
(9 de septiembre)	Nace la única hija que sobrevivirá, Léonor
1572	Montaigne probablemente empieza a escribir los <i>Ensayos</i>
(agosto)	Matanzas de San Bartolomé
1574	Muere Carlos IX; Enrique III se convierte en rey
1576	Montaigne hace que se acune una medalla con balanzas y el lema <i>epoché</i>
1578	Sufre su primer ataque de piedras en el riñón
1580	<i>Ensayos</i> , primera edición
(junio)-1581	
(noviembre)	Montaigne viaja a Suiza, Alemania e Italia
1581 (agosto)	Es elegido alcalde de Burdeos
1582	<i>Ensayos</i> , segunda edición
1583 (agosto)	Es reelegido alcalde de Burdeos
1584 (diciembre)	Enrique de Navarra se aloja en la propiedad de Montaigne
1585	Peste en la propiedad; Montaigne huye
1587	<i>Ensayos</i> , tercera edición
(octubre)	Enrique de Navarra acude de nuevo a la propiedad de Montaigne
1588	Montaigne en París en misión secreta, luego sigue a la corte de Enrique III. Conoce a Marie de Gournay
(mayo)	Día de las Barricadas; Enrique III huye de París
(junio)	<i>Ensayos</i> , la 5.ª edición, muy aumentada (la 4.ª, si existió, nunca se ha recuperado)

(10 de julio)	Montaigne es encerrado en la Bastilla y liberado
(otoño)	Se recupera en Picardía con Marie de Gournay
(diciembre)	Enrique III hace asesinar al duque de Guisa
1588-92	Montaigne trabaja en las adiciones finales a los <i>Ensayos</i>
1589 (agosto)	Enrique III es asesinado; Enrique IV accede al trono, aunque sus derechos son disputados
1592 (13 de septiembre)	Montaigne muere de amigdalitis
1595	Edición de los <i>Ensayos</i> de Marie de Gournay, que dominaría la lectura de Montaigne durante tres siglos
1601	Muerte de la madre de Montaigne, Antoinette de Louppes de Villeneuve
	Se publica el <i>remix</i> de Pierre Charron, <i>La Sagesse</i>
1603	<i>Ensayos</i> : primera traducción inglesa de John Florio
1616	Muerte de la hija de Montaigne, Léonor
1627	Muerte de la viuda de Montaigne, Françoise de la Chassaigne
1637	<i>Discurso del método</i> de Descartes
1645	Muerte de Marie de Gournay
1652	Muere Blaise Pascal, dejando las notas publicadas como <i>Pensamientos</i>
1676	Los <i>Ensayos</i> se colocan en el <i>Índice de libros prohibidos</i>
1685-86	Los <i>Ensayos</i> se traducen al inglés por Charles Cotton
1724	<i>Ensayos</i> en francés publicados en Londres por el refugiado Pierre Coste
1772	Descubrimiento del diario de viaje de Montaigne en un antiguo baúl
	La «Copia de Burdeos» anotada de los <i>Ensayos</i> se desentierra de los archivos y se usa para autenticar el diario
1789	Revolución francesa
1800	Las autoridades revolucionarias deciden volver a enterrar a Montaigne como héroe

	secular en la Academia de Burdeos, pero su plan se frustra
1850	Se publican las cartas de la «peste» de Montaigne, causando consternación
1854	Los <i>Ensayos</i> desaparecen del <i>Índice de libros prohibidos</i>
1880-86	La tumba de Montaigne se renueva y trasladada a la Universidad de Burdeos
1906	Se publica el primer volumen de la edición de Strowski, basado sobre todo en la «Copia de Burdeos»
1912	Se publica el primer volumen de la edición de Armaingaud, basado sobre todo en la «Copia de Burdeos»
2007	Se publica una nueva edición de la Pléiade, basada sobre todo en la edición de Gournay de 1595

Agradecimientos

Mis cinco años de «servidumbre voluntaria» a Montaigne han sido media década extraordinaria, durante la cual he aprendido muchísimo, sobre todo de la amabilidad de los amigos, estudiosos y colegas que me han ayudado de muchas maneras distintas.

En particular deseo dar las gracias a Warren Boutcher, Emily Butterworth, Philippe Desan, George Hoffmann, Peter Mack y John O'Brien por la calidez de su apoyo, la generosidad de su asistencia y su disposición a compartir su tiempo, conocimientos y experiencia.

Mi gratitud hacia Elizabeth Jones, por proporcionarme fascinante material de su documental *The Man Who Ate His Archbishop's Liver*, así como a Francis Couturas, en el Musée de l'Art et d'Archéologie du Périgord, en Périgueux, Anne-Laure Ranoux en el Musée du Louvre, Anne-Sophie Marchetto de *Sud-Ouest* y Michel Iturria por darme permiso para usar su caricatura «Enfin! Une groupie!». Estoy también muy agradecida a John Stafford por permitirme usar sus fotos.

Me he apoyado muchísimo en las bibliotecas, incluyendo la Bibliothèque Nationale de France, la Bibliothèque Municipale de Bordeaux, la British Library y la London Library, y le doy las gracias al personal de todas ellas por su competencia. Agradezco mucho la generosidad de la Stanford University Press al concederme con tanta presteza el permiso para citar la traducción de Donald Frame.

El libro se completó con la ayuda de una beca de la Authors' Foundation, de la Society of Authors, y otra de la London Library Carlyle. Estoy enormemente agradecida a ambas.

Como siempre, muchas gracias a mi agente Zoë Waldie de Rogers, Coleridge & White, y a mi editora Jenny Uglow, así como a Alison Samuel, Parisa Ebrahimi, Beth Humphries, Sue Amaradivakara y a todos los demás de Chatto & Windus que creyeron en el libro y ayudaron a darle vida.

Por leer el manuscrito en diversos estadios de desaliño, aconsejándome sabiamente, y asegurándome que todo iba bien, por muy improbable que pareciese, doy las gracias a Tünder Haulik, Julie Wheelwright, Jane y Ray Bakewell y Simonetta Ficaï-Veltroni, que vivieron con Montaigne tanto tiempo y nunca perdieron su fe en él (o en mí).

Conocí a Montaigne hace unos veinte años, en Budapest, una vez que estaba desesperada por encontrar algo que leer en un tren y di con una traducción barata de los *Ensayos* en una tienda de segunda mano. Era el único libro en inglés de todo el estante; yo dudaba muchísimo de que me gustara. No puedo dar las gracias a nadie en particular por ese giro de los acontecimientos, sólo a la Fortuna, y a la montaigneana verdad de que las mejores cosas de la vida ocurren cuando no consigues lo que crees que quieres.

Nota de la traductora

Aunque existen muchas traducciones al español de los *Ensayos* de Michel de Montaigne, a la hora de traducir este libro se han consultado sobre todo dos: los *Ensayos completos* traducidos por María Dolores Picazo para la Biblioteca Áurea de la editorial Cátedra (Madrid, 2003), traducción basada en la Copia de Burdeos, y *Los ensayos según la versión de 1595 de Marie de Gournay* editados y traducidos por J. Bayod Brau para Acantilado (Barcelona, 2007), y por supuesto, el original de las *Oeuvres Complètes* de Michel de Montaigne editado por Albert Thibaudet y Maurice Rat para la Biblioteca de la Pléiade de Gallimard, edición de 1962, así como la edición Villey-Saulnier disponible online en «The Montaigne Project» de la Universidad de Chicago (<http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>), ambas basadas en la Copia de Burdeos.

A la hora de traducir las numerosas citas de Montaigne hemos preferido realizar una versión propia, acudiendo al original y teniendo en cuenta las traducciones antes mencionadas.

Fuentes

Obras escritas, traducidas o editadas por Montaigne

- La Boétie, E. de, *La Mesnagerie de Xenophon, Les regles de mariage de Plutarque, Lettre de consolation de Plutarque à sa femme*. Ed. M. de Montaigne, París, F. Morel, 1572 [i.e. 1570].
- Montaigne, M. de, *Oeuvres complètes*. Ed. A. Thibaudet y M. Rat, París, Gallimard, 1962 (antigua edición Pléiade).
- The Complete Works*. Trad. C. Cotton, ed. W. Hazlitt, Londres, J. Templeman, 1842.
- The Complete Works*. Trad. y ed. D. Frame, Londres, Everyman, 2005. (Publicación original en Palo Alto, Stanford University Press, 1943.)
- Le Livre de raison de Montaigne sur l'Ephemeris historica de Beuther*. Ed. J. Marchand, París, Compagnie Française des Arts Graphiques, 1948. (Edición facsímil del diario familiar de Montaigne.)
- Essais*, Burdeos, S. Millanges, 1580.
- 2.a ed, Burdeos, S. Millanges, 1582.
- 3.a ed, París, J. Richer, 1587.
- 5.a ed, París, A. L'Angelier, 1588.
- Se publicó una edición facsímil de la copia «Burdeos» anotada de esta edición como *Montaigne: Essais. Reproduction en fac-similé de l'exemplaire de Bordeaux de 1588*. Ed. R. Bernouilli, Ginebra, Slatkine, 1987.
- Ed. M. de Gournay, París, A. L'Angelier, 1595.
- Ed. P. Coste, Londres, J. Tonson & J. W. Watts, 1724.
- Ed. P. Coste, La Haya, P. Gosse & J. Nealme, 1727.
- Ed. P. Villey y V.-L. Saulnier, París, PUF, 1965.
- Ed. A. Tournon, París, Imprimerie Nationale, 1988.
- Ed. J. Balsamo, M. Magnien, y C. Magnien-Simonin, París, Gallimard, 2007 (Pléiade).
- Essayes*. Trad. J. Florio, Londres, V. Sims for E. Blount, 1603. Trad. J. Florio, Londres, Everyman, 1915-21.
- Essays*. Trad. C. Cotton, Londres, T. Basset, M. Gilliflower, W. Hensman, 1685-86. Trad. C. Cotton, ed. W. Hazlitt y W. C. Hazlitt,

- Londres, Reeves & Turner, 1877.
- Essays, Selected from Montaigne with a Sketch of the Life of the Author*.
Ed. Honoria, Londres, T. Cadell, W. Davies & E. Harding, 1800.
- The Complete Essays*. Trad. M. A. Screech, Londres, Penguin, 2004.
(Publicado originalmente en Londres, Allen Lane, 1991.)
- Journal de voyage*. Ed. M. de Querlon, Roma & París, Le Jay, 1774.
Ed. F. Garavini, París, Gallimard, 1983.
Ed. F. Rigolot, París, PUF, 1992.
- «Travel Journal», en *The Complete Works* (ed. D. Frame), 1047-1270.
- Sebunde, R. de, *Théologie naturelle*. Trad. M. de Montaigne, París, G. Chaudière, 1569.

Montaigne en castellano

- Diario del viaje a Italia*, Barcelona, Debate, 1994 (traducción de José Miguel Marinas y Carlos Thiebant)
- Diario del viaje a Italia*, Madrid, Cátedra, 2010 (traducción de Santiago Santerbás).
- Ensayos* (3 vols.), Madrid, Cátedra, 1985-1987 (edición y traducción: M.^a Dolores Picazo y Almudena Montojo).
- Ensayos completos*, Madrid, Cátedra, 2003 (traducción de M.^a Dolores Picazo, introducción, notas y trad. sonetos de La Boétie, Álvaro Muñoz).
- Ensayos de Montaigne*, Barcelona, Planeta, 2006 (Traducción de Juan G. de Luaces).
- Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, Barcelona, El Acantilado, 2009 (traducción de Jordi Bayod Brau).
- Sobre la vanidad y otros ensayos*, Madrid, Valdemar, 2000 (traducción de María Badiola).
- Un libro de buena fe: ensayos*, Barcelona, Península, 1998 (traducción de Domingo Ródenas).

Otras obras

- Arnould, J.-C. (ed.), *Marie de Gournay et l'édition de 1595 des Essais de Montaigne. Actes du colloque* (1995), París, H. Champion, 1996.
- Bailey, A., *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Skepticism*, Oxford, Clarendon Press, 2002.
- Bellenger, Y., *Montaigne, une fête pour l'esprit*, París, Balland, 1987.
- Blum, C. y F. Moreau (eds.), *Études montaignistes en hommage à Pierre Michel*, París, Champion, 1984.
- Blum, C. y A. Tournon (eds.), *Éditer les Essais de Montaigne. Actes du colloque tenu à l'Université Paris IV Sorbonne les 27 et 28 janvier 1995*, París, H. Champion, 1997.
- Boase, A. M., «Montaigne anoté par Florimond de Raemonde», *Revue du XVIe siècle*, 15 (1928), 237-278.
- The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580-1669*, Londres, Methuen, 1935.
- Bouillier, V., *La Renommée de Montaigne en Allemagne*, París, Champion, 1921.
- Brunschvigg, L., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1942.
- Buffum, I., *Studies in the Baroque from Montaigne to Rotrou*, New Haven, Yale University Press, 1957.
- Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*.
- Burke, P., *Montaigne*, Oxford, Oxford Paperbacks, 1981. [*Montaigne*, Madrid, Alianza, 1985, trad. V. Peña.]
- Butor, M., *Essais sur les Essais*, París, Gallimard, 1968.
- Cameron, K. (ed.), *Montaigne and his Age*, Exeter, University of Exeter Press, 1981.
- Cameron, K. y L. Willett (eds.), *Le visage changeant de Montaigne/The Changing Face of Montaigne*, París, H. Champion, 2003.
- Charron, P., *De la Sagesse livres trois*, Burdeos, S. Millanges, 1601.
- Of Wisdome: Three Bookes*, trad. S. Lennard, Londres, E. Blount & W. Aspley [s.f. – anterior 1612]. (También en facsímil: Amsterdam, Theatrum Orbis Terrarum; Nueva York, Da Capo, 1971.)
- Clark, S., *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Nueva ed., Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Cocula, A.-M., *Étienne de La Boétie*, Burdeos, Sud-Ouest, 1995.

- Coleman, D. G., *Montaigne's Essais*, Londres, Allen & Unwin, 1987.
- Compagnon, A., «Montaigne chez les post-modernes», *Critique*, 433-4 (juin-juillet 1983), 522-534.
- Conley, T., «A suckling of cities: Montaigne in Paris and Rome», *Montaigne Studies*, 9 (1997), 167-186.
- Crouzet, D., *Les Guerriers de Dieu*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.
- Cunningham, A. y O. P. Grell, *The Four Horsemen of the Apocalypse*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Davis, N. Z., *Society and Culture in Early Modern France*, Londres, Duckworth, 1975.
- «A Renaissance text to the historian's eye: the gifts of Montaigne», *Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 15 (1985), 47-56.
- Dédéyan, C., *Montaigne chez les amis anglo-saxons*, París, Boivin, 1946.
- Delumeau, J., *La Peur en Occident, XVe-XVIII siècles*, París, Fayard 1978. [El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII, Madrid, Taurus, 1989.]
- Desan, P., «Montaigne en lopins ou les *Essais* à pièce décousues», *Modern Philology*, 88, n.º 4 (1991), 278-291.
- Montaigne dans tous ses états*, Fassano, Schema, 2001.
- Portraits à l'essai: iconographie de Montaigne*, París, H. Champion, 2007.
- (ed.), *Dictionnaire de Montaigne*, París, H. Champion, 2004; nueva edición 2007.
- Descartes, R., *Discourse on Method and The Meditations*, trad. F. E. Sutcliffe, Harmondsworth, Penguin, 1998. (Traducción del *Discours de la méthode*, 1637, y *Meditationes de prima philosophia*, 1641.) [Discurso del método en editoriales Alba, Alfaguara, Alianza, Akal, Circulo de Lectores, Espasa, Planeta, Tecnos, RBA, etc.]
- Diefendorf, B., *Beneath the Cross*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Dréano, M., *La Renommée de Montaigne en France au XVIIIe siècle*, Burdeos, Éditions de l'Ouest, 1952.
- Eliot, T. S., «The *Pensées* of Pascal», en sus *Selected Prose*, Londres, Faber, 1975.
- Emerson, R. W., «Montaigne; or, the Skeptic», de *Representative Men* (1850), en *Collected Works*, ed. W. E. Williams y D. E. Wilson, vol. IV (Cambridge, Mass. & Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 1987), 83-105.
- Faguet, E., *Autour de Montaigne*, París, H. Champion, 1999.

- Fleuret, C., *Rousseau et Montaigne*, París, A.-G. Nizet, 1980.
- Fogel, M., *Marie de Gournay: itinéraires d'une femme savante*, París, Fayard, 2004.
- Frame, D., *Montaigne in France, 1812-1852*, Nueva York, Columbia University Press, 1940.
- Montaigne's Discovery of Man*, Nueva York, Columbia University Press, 1955.
- Montaigne: A Biography*, Londres, H. Hamilton, 1965.
- Friedrich, H., *Montaigne*, trad. D. Eng, ed. P. Desan, Berkeley, University of California Press, 1991. (Traducción del alemán: *Montaigne*, 1947.)
- Gardeau, L. y J. de Feytaud, *Le Château de Montaigne*, París, Société des Amis de Montaigne, 1984.
- Gournay, M. de, *Oeuvres complètes*, ed. J.-C. Arnould, É. Berriot, C. Blum et al., París, H. Champion, 2002.
- Apology for the Woman Writing and Other Works*, ed. y trad. R. Hillman y C. Quesnel, Chicago & Londres, Chicago University Press, 2002.
- Le Proumenoir de Monsieur de Montaigne*, París, A. L'Angelier, 1594.
- «Préface» (versión de 1595), en su edición de Montaigne, *Essais*, París, A. L'Angelier, 1595.
- Preface to the Essays of Michel de Montaigne. By his adoptive daughter, Marie Le Jars de Gournay*, trad. y ed. R. Hillman y C. Quesnel, basado en la edición de F. Rigolot, Tempe, Arizona, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1998.
- Égalité des hommes et des femmes*, París, 1622.
- Apologie pour celle qui escrit* (versión de 1626) y *Peincture des moeurs*, en *L'Ombre de la demoiselle de Gournay*, París, J. Libert, 1626.
- Apologie* (versión de 1641), en *Les advis ou Les présens de la demoiselle de Gournay*, 3.a ed., París, T. du Bray, 1641.
- Gray, F., *Le Style de Montaigne*, París, Nizet, 1958.
- Greengrass, M., *Governing Passions: Peace and Reform in the French Kingdom, 1576-1585*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Guizot, G., *Montaigne: études et fragments*, ed. M. A. Salles, París, Hachette, 1899.
- Hadot, P., *Philosophy as a Way of Life*, ed. Arnold I. Davidson, trad. M. Chase, Oxford, Blackwell, 1995. [*La filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2009, trad. María Cucurella.]

- Hale, J., *The Civilization of Europe in the Renaissance*, Londres, HarperCollins, 1993.
- Hartle, A., *Michel de Montaigne: Accidental Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Haydn, H., *The Counter Renaissance*, Nueva York, Scribner, 1950.
- Hazlitt, W., «On the periodical essayists». Conferencia V en *Lectures on the Comic Writers*, Londres, Taylor & Hessey, 1819, 177-208.
- Hoffmann, G., *Montaigne's Career*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Holt, Mack P., *The French Wars of Religion*, 2.a ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Horowitz, M. C., «Marie de Gournay, editor of the *Essais* of Michel de Montaigne: a case-study in mentor-protégée friendship», *Sixteenth Century Journal*, 17 (1986), 271-284.
- Ilsley, M. H., *A Daughter of the Renaissance: Marie le Jars de Gournay, her Life and Works*, La Haya, Mouton, 1963.
- Insdorf, C., *Montaigne and Feminism*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1977.
- Jeanneret, M., *Perpetuum mobile*, París, Argô, 2000.
- Perpetual Motion: Transforming Shapes in the Renaissance from da Vinci to Montaigne*, trad. N. Pollet, Baltimore & Londres, Johns Hopkins University Press, 2001.
- Kapitaniak P. y Maguin, J.-M. (eds.), *Shakespeare et Montaigne: vers un nouvel humanisme*, Montpellier, Société Française Shakespeare, 2004.
- Keffer, K., *A Publication History of the Rival Transcriptions of Montaigne's Essays*, Lewiston, NY, E. Mellen, 2001.
- Knecht, R. J., *The French Civil Wars, 1562-1598*, Harlow, Longman, 2000.
- The Rise and Fall of Renaissance France*, Londres, Fontana, 1996; nueva edición: Oxford, Blackwell, 2001.
- La Boétie, E. de, *Mémoire sur la pacification des troubles*, ed. M. Smith, Ginebra, Droz, 1983.
- De la Servitude volontaire, ou Contr'un*, ed. M. Smith, Ginebra, Droz, 1987.
- Slaves by Choice*, trad. M. Smith, Egham, Surrey, Runnymede Books, 1988.
- «Of Voluntary Servitude», trad. D. L. Schaefer, en Schaefer (ed.), *Freedom over Servitude: Montaigne, La Boétie, and On Voluntary Servitude*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1998, 189-222.

- Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, ediciones de Tecnos (2007), trad. José María Hernández Rubio, y Tusquets (1980), trad. Toni Vicens.
- Lacouture, J., *Montaigne à cheval*, París, Seuil, 1996.
- La Croix du Maine, François Grudé, seigneur de, «Messire Michel de Montaigne», en *Premier volume de la Bibliothèque du sieur de la Croixdumaine*, París, Abel L'Angelier, 1584, 328-330.
- Lamartine, A., *Correspondance*, 2.a serie (1807-29), ed. C. Croisille y M.R. Morin, París, H. Champion, 2004.
- Langer, U. (ed.), *The Cambridge Companion to Montaigne*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Lazard, M., *Michel de Montaigne*, París, Fayard, 1992.
- Legros, A., *Essais sur poutres. Peintures et inscriptions chez Montaigne*, París, Klincksieck, 2000.
- Léry, J. de, *History of a Voyage to the Land of Brazil*, trad. J. Whatley, Berkeley, University of California Press, 1990. (Traducción de *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, 1578.)
- Lestringant, F., *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*, trad. R. Morris, Cambridge, Polity Press, 1997. (Traducción de *Le cannibale*, 1994.)
- Levin, H., *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Londres, Faber, 1970.
- Lüthy, Herbert, «Montaigne, or The Art of Being Truthful», en H. Bloom (ed.), *Michel de Montaigne*, Nueva York, Chelsea House, 1987, 11-28. (Publicado originalmente en *Encounter*, nov. de 1953, 33-44.)
- Macé-Scaron, J., *Montaigne: notre nouveau philosophe*, París, Plon, 2002.
- Magnien, M., *Étienne de la Boétie*, París, Memini Paris, CNRS Éditions, 1997.
- Magnien-Simonin, C., *Une Vie de Montaigne, ou Le sommaire discours sur la vie de Michel Seigneur de Montaigne*, París, H. Champion, 1992.
- Malebranche, N., *The Search after Truth*, trad. y ed. T. M. Lennon y P. J. Olscamp, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. (Traducción de *La Recherche de la verité*, 1674). [Acerca de la investigación de la verdad, Salamanca, Sígueme, 2009, trad. Javier Martín.]
- Marcetteau-Paul, A., *Montaigne propriétaire foncier: inventaire raisonné du Terrier de Montaigne conservé à la Bibliothèque municipale de Bordeaux*, París, H. Champion, 1995.

- Marchi, D., *Montaigne among the Moderns*, Providence, RI & Oxford, Berghahn Books, 1994.
- Maskell, D., «Quele st le dernier état authentique des Essais de Montaigne?», en *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 40 (1978), 85-103.
- Mathieu-Castellani, G., *Montaigne: l'écriture de l'essai*, Paris, PUF, 1988.
- *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Ginebra, Droz, 2000.
- McFarlane, I. D. e Ian Maclean (eds.), *Montaigne: Essays in Memory of Richard Sayce*, Oxford, Clarendon Press, 1982.
- McGowan, M., *Montaigne's Deceits: The Art of Persuasion in the Essais*, Londres, University of London Press, 1974.
- Merleau-Ponty, M., «Lecture de Montaigne», en *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, 321-347. [*Elogio y posibilidad de la filosofía*, Almería, Universidad de Almería, 2009, ed. Cayetano Aranda, trad. Eduardo Bello.]
- Michel, P. et al. (eds.), *Montaigne et les Essais 1580-1980: Actes du Congrès de Bordeaux*, Paris, H. Champion; Ginebra, Slatkine, 1983.
- Millet, O., *La Première Réception des Essais de Montaigne (1580-1640)*, Paris, H. Champion, 1995.
- Monluc, B. de, *The Commentaries of Messire Blaize de Montluc*, Londres, A. Clark for H. Brome, 1674. (Traducción de *Commentaires*, 1592.) *Montaigne Studies*.
- Nakam, G., *Montaigne et son temps: les événements et les Essais*, Paris, Nizet, 1982.
- *Les Essais de Montaigne: miroir et procès de leur temps*, Paris, Nizet, 1984.
- *Le dernier Montaigne*, Paris, H. Champion, 2002.
- Nietzsche, F., *Untimely Meditations*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. (Traducción de *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 1876.) [*Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza, 2009, trad. Andrés Sánchez Pascual.]
- *Human, All Too Human*, trad. M. Faber y S. Lehmann, Londres, Penguin, 1982. (Traducción de *Menschliches, allzu menschliches*, 1878.) [*Humano, demasiado humano*, ediciones de Akal, Edimat, Jorge A. Mestas, etc.]
- *Daybreak*, trad. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. (Traducción de *Morgenröte*, 1881.) [*Aurora*, ediciones de Alba, Edaf, Edimat, José J. de Olañeta, Libsa, M. E. Editores, etc.]

- The Gay Science*, trad. W. Kaufman, Nueva York, Random House, 1991. (Traducción de *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882.) [*La gaya ciencia*, ediciones de Akal, Alba, Círculo de Lectores, Edimat, J. J. de Olañeta, M. E. Editores, etc.]
- Nussbaum, M. C., *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994. [*La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*, Barcelona, Paidós, 2009, trad. Miguel Candel.]
- O'Brien, J., «Are we reading what Montaigne wrote?», *French Studies*, 58 (2004), 527-532.
- Pascal, B., *Pensées and Other Writings*, trad. A. y H. Levi, Oxford, Oxford World's Classics, 1999. [*Pensamientos*, editado en Alianza, Altaya, Cátedra, Espasa-Calpe, Círculo de Lectores, Temas de Hoy, etc.]
- Pasquier, É., *Choix de lettres*, ed. D. Thickett, Ginebra, Droz, 1956.
- Lettres historiques pour les années 1556-1594*, ed. D. Thickett, Ginebra, Droz, 1966.
- Platón, *Symposium*, trad. W. Hamilton, Harmondsworth, Penguin, 1951. [*El banquete*, ediciones en Alba, Alianza, Círculo de Lectores, Edaf, Planeta, RBA, Tecnos, etc.]
- Plutarco, *Moralia*, trad. W. C. Helmbold. Loeb ed., Londres, W. Heinemann; Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1936-57. [*Obras morales*, ediciones en Akal, Gredos, Planeta, etc.]
- Popkin, R., *The History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- Pouilloux, J.-Y., *Lire les Essais de Montaigne*, París, Maspero, 1970.
- Quint, D., *Montaigne and the Quality of Mercy: Ethical and Political Themes in the Essais*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Rabelais, F., *The Complete Works*, trad. J. Le Clerc, Nueva York, The Modern Library, 1944. [*Gargantúa y Pantagruel*, ediciones en Akal, Alianza, Cátedra, Círculo de Lectores, RBA, etc.]
- Raemon, F. de, *Erreur populaire de la papesse Jane*, 2.ª ed., Burdeos, S. Millanges, 1594.
- L'Antichrist*, Lyon, Jean Pillehotte, 1597.
- Rigolot, F., *Les Métamorphoses de Montaigne*, París, PUF, 1988.
- Rousseau, J.-J., *Discourse on the Origin of Inequality*, trad. F. Philip, ed. P. Coleman, Oxford, Oxford University Press, 1994. (Traducción del *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les*

- hommes*, 1755.) [*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ediciones de Alba, Alianza, Libsa, RBA, Tecnos, etc.]
- Émile*, trad. Allan Bloom, Londres, Penguin, 1991. (Traducción de *Émile*, 1762.) [*Emilio o de la educación*, ediciones de Alianza, Biblioteca Nueva, Edaf, RBA, etc.]
- Confessions*, trad. A. Scholar, Oxford, Oxford University Press, 2000. (Traducción de *Les Confessions*, 1782.) [*Confesiones*, ediciones de Alianza, Espasa-Calpe, Planeta, etc.]
- Sayce, R. A., *The Essays of Montaigne: A Critical Exploration*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1972.
- Sayce, R. A. y Maskell, D., *A Descriptive Bibliography of Montaigne's Essais 1580-1700*, Londres, Bibliographical Society & Modern Humanities Research Association, 1983.
- Schaefer, D. L., *The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca & Londres, Cornell University Press, 1990.
- (ed.), *Freedom over Servitude: Montaigne, La Boétie, and On Voluntary Servitude*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1998.
- Screech, M. A., *Montaigne and Melancholy*, Harmondsworth, Penguin, 1991.
- Séneca, *Ad Lucilium epistulae morales* [Letters to Lucilius], trad. Richard M. Gummere. Ed. Loeb, Cambridge, Mass, Harvard University Press; Londres, W. Heinemann, 1917-25. [*Epístolas morales a Lucilio*, ediciones de Alianza, Gredos, Planeta, etc.]
- Dialogues and Letters*, Harmondsworth, Penguin, 2005. [*Diálogos*, ediciones de Editora Nacional, Gredos, RBA, Tecnos, etc.]
- Sexto Empírico, *Outlines of Skepticism*, ed. J. Annas y J. Barnes, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. [*Esbozos pirrónicos*, ediciones de Akal, Círculo de Lectores, Gredos, Planeta, Tecnos, etc.]
- Smith, M. C., *Montaigne and Religious Freedom: The Dawn of Pluralism*, Ginebra, Droz, 1991.
- Starobinski, J., *Montaigne in Motion*, trad. A. Goldhammer, Chicago, Chicago University Press, 1985. (Traducción de *Montaigne en mouvement*, 1982.)
- Sterling, J., «Montaigne and his Essays», *Londres and Westminster Review*, 29 (1838), 321-352.
- Supple, J. J., *Arms versus Letters: The Military and Literary Ideals in the Essais of Montaigne*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

- Tetel, A. (ed.), *Montaigne et Marie de Gournay: actes du colloque international de Duke*, París, H. Champion, 1997.
- Thevet, A., *Les Singularitez de la France antarctique*, París, Les heretiers de Maurice de la Porte, 1557.
- Tilley, A., «Montaigne's interpreters», en sus *Studies in the French Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, 259-293.
- Trinquet, R., *La Jeunesse de Montaigne*, París, Nizet, 1972.
- Villey, P. *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, París, Hachette, 1933.
- Montaigne devant la postérité*, París, Boivin, 1935.
- Willett, L., «Romantic Renaissance in Montaigne's chapel», en Yannick Portebois y Nicholas Terpstra (eds.), *The Renaissance in the Nineteenth Century = Le XIXe Siècle renaissant*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2003, 217-240.
- Woolf, L., *The Journey Not the Arrival Matters*, Londres, Hogarth, 1969.
- Woolf, V., *The Diary of Virginia Woolf*, ed. A. Oliver Bell, Londres, Penguin, 1980-85. [*Diarios 1925-1930*, Madrid, Siruela, 2003, trad. Maribel de Juan.]
- «Montaigne», en *Essays*, ed. A. McNeillie, Londres, Hogarth, 1986, IV, 71-81.
- Yates, F. A., *John Florio: The Life of an Italian in Shakespeare's England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934.
- Zweig, S., *The World of Yesterday*, Lincoln, Nebr., University of Nebraska Press, 1943. [*El mundo de ayer: memorias de un europeo*, Barcelona, El Acantilado, 2010, trad. Joan Fontcuberta.]
- «Montaigne», en *Europäisches Erbe*, ed. R. Friedenthal, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1960, 7-81. [*Montaigne*, Barcelona, Acantilado, 2008, trad. Joan Fontcuberta.]

Notas

Mientras no se indique lo contrario, las referencias de Montaigne son de la traducción de Donald Frame de los *Ensayos*: Montaigne, *The Complete Works*, trad. y ed. de D. Frame, Londres, Everyman, 2005. En cada caso la cita estándar con el volumen y el capítulo viene seguida por el número de página de Frame.

Se pueden encontrar todos los detalles de las obras citadas aquí sólo por el autor, o con breve título, en «Fuentes», pp. 455-464.

Pregunta: ¿Cómo vivir?

1. La Musa de Oxford: <http://www.oxfordmuse.com>

[2](#). Melón: III:13 1031. Sexo: III:13 1012. Canto: II:17 591. Conversación: II:17 587; III:8 871. Estar vivo: III:13 1036.

[3.](#) Levin, *The Times*, 2 de diciembre de 1991, p. 14. Pascal: Pascal, *Pensées*, n.º 568, p. 131.

4. «Siempre hay una multitud», Woolf, V., «Montaigne», 71. «Cuando nos miramos unos a otros»: «The Mark on the Wall», en Woolf, V., *A Haunted House: The Complete Shorter Fiction*, Londres, Vintage, 2003, 79-80.

5. Tabourot *et al.*: Étienne Tabourot, sieur des Accords, *Quatrième et cinquième livre des touches*, Paris, J. Richer, 1588, V: f. 65v. Citado en Boase, *Fortunes* 7.8 y Millet 62-3. Emerson 92. Gide, A., *Montaigne*, Londres & Nueva York, Blackamore Press, 1929, 77-8. Zweig, «Montaigne», 17 (edición Acantilado, trad. J. Fontcuberta, p. 23).

6. Lectores de Amazon: <http://www.amazon.com/Michel-Montaigne-Complete-Penguin-Classics/dp/0140446044>. Comentarios de tepi, Grant, Klumz, diastole1 y lexo-2x.

7. Whitman, W., «Song of Myself», en *Leaves of Grass*, Brooklyn, 1855, 55.

[8.](#) III:2 740.

[9.](#) Saint-Sernin, J. de, *Essais et observations sur les Essais du seigneur de Montaigne*, Londres, E. Alde, 1626, f. A6r.

[10.](#) II:8 338.

[11](#). III:13 1044.

[12.](#) Flaubert: Gustave Flaubert a *Mlle.* Leroyer de Chantepie, 16 de junio de 1857, citado por Frame, *Montaigne in France* 61.

1. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: No te preocupes por la muerte

[1.](#) I:20 73.

[2.](#) Cicerón, *Debates en Tùsculo*, I:XXX, 74. Cicerón cogió la idea del *Fedón* de Platón (67 e). Montaigne lo usó para el título de su ensayo: I:20.

[3.](#) I:20 71.

[4.](#) I:20 72.

[5](#). III:4 771.

[6.](#) III:12 980.

7. No sabemos exactamente cuándo ocurrió este incidente, pero Montaigne dice que fue durante la segunda o la tercera guerra civil, cosa que lo sitúa entre otoño de 1568 y principios de 1570: II:6 326. Sensación de huida de Montaigne: III:5 811. Sobre Montaigne y la equitación, véase Balsamo, J., «Cheval», en Desan, *Dictionnaire*, 162-4.

[8.](#) Marcetteau-Paul 137-41.

[9.](#) Médula: II:12 507. Rémora: II:12 417. Gata: I:21 90-1.

[10](#). Descripción de Montaigne del accidente y sus efectos posteriores: II:6 326-30. Todas las citas de las páginas siguientes son de esta descripción, a menos que se especifique lo contrario.

[11](#). Debilitamiento y estupor: III:9 914. Petronio y Tigelino: III:9 915. Ambas de Tácito: Petronio de los *Anales* XIV:19; Tigelino de las *Historias*: I:72, Marcelino: II:13 561-2. La fuente es Séneca, *Cartas a Lucilio*, carta 77 ed. Loeb II:171-3.

[12.](#) III:12 980.

[13](#). III:12 979.

[14.](#) II:6 330.

[15](#). III:10 934. 2. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Presta atención*

[1.](#) El retiro de Montaigne se hizo oficial el 23 de julio de 1570, pero la transferencia a su sucesor se firmó en abril de 1570, de modo que debió de tomar la decisión antes. Véase Frame, *Montaigne* 114-15. Sobre su solicitud rechazada: *ibíd.*, 57-8.

[2.](#) Según la versión traducida al inglés por Frame, *Montaigne* 115.

- [3.](#) Auerbach, E., *Mimesis*, trad. W. A. Trask, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003, 348-9.

[4.](#) Sobre el château y la torre de Montaigne, véase Gardeau y Feytaud; Willett; Hoffmann 8-38; Legros 103-26 y Legros, A., «Tour de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 984-7. «Campana muy grande»: I:23 94.

[5](#). Estantes: III:3 763. Herencia de La Boétie: III:12 984.

[6.](#) «Conservo sus escritos»: II:18 612. Colección sudamericana: I:31 187.

7. Tendencia a la biblioteca privada: Hale 397. «La trastienda» y «Compadezco para mí al hombre...»: III:3 763.

[8](#). Murales en la sala lateral: Willett 219; Gardeau y Feytaud 47-8. Citas de las vigas: Legros. Sobre otras inscripciones similares: Frame, *Montaigne*, 9.

[9.](#) Sobre la moda del retiro: Burke 5. «Cortemos todos los lazos»: I:39 214.

[10](#). Advertencias de Séneca: «Sobre la tranquilidad de mente», en *Diálogos y cartas*, 34, 45.

[11](#). Un «humor melancólico», II:8 337-8. Caballo desbocado, reflejos en el agua y otras imágenes: I:8 24-5.

[12.](#) Sobre la ensoñación: Morrissey, R. J., *La Rêverie jusqu'à Rousseau: recherches sur un topos littéraire*, Lexington, Kentucky, French Forum, 1984, esp. 37-43.

[13](#). La ensoñación de escribir: II:8 337-8. «Quimeras y monstruos fantásticos»: I:8 25.

[14.](#) Séneca, *Cartas a Lucilio*, Carta 78, ed. Loeb II:199.

[15](#). Escribir para la familia y los amigos: «Para el lector», *Ensayos*, I p. 2. Sobre los libros corrientes, véase Moss, A., *Printed CommonplaceBooks and the Structuring of Renaissance Thought*, Oxford, Clarendon, 1996. Estoy en deuda con Peter Mack por la sugerencia de que Montaigne encontró inspiración para escribir los *Ensayos* al leer la traducción de Amyot de Plutarco.

[16](#). La cronología de su escritura deriva del estudio de Villey en *Les Sources*, véase Frame, *Montaigne* 156. Ha habido cierta controversia sobre las fechas.

[17](#). II:6 331. La fuente es Plinio, *Historia natural*, XXII:24.

[18.](#) II:6 331.

[19](#). III:13 1040.

[20](#). Heráclito, Fragmento 50. Heráclito, *The Art and Thought of Heraclitus*, trad. y ed. C. H. Kahn, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, 53. Flujo de conciencia: James, W., *The Principles of Psychology*, Nueva York, Henry Holt, 1890, I:239.

[21](#). Montaigne cita a Heráclito: II:12 554. «Ora con suavidad, ora violentamente»: II:1 291. Dunas de arena: I:31 183. «Una perpetua multiplicación y vicisitud de formas»: III:6 841. *Branloire*: III:2 740. Véase Rigolot 203. Sobre la fascinación general del siglo XVI por el flujo y la metamorfosis: Jeanneret, *Perpetuum mobile*.

[22](#). Teoría del sexo con mujeres cojas: III:11 963. La fuente en Aristóteles es *Problemata* X:24 893b. Véase Screech 156-7.

[23](#). I:19 64-6. Las fuentes para Solón son Herodoto, *Historias* I:86, y Plutarco, «Vida de Solón», en *Vidas*, LVIII.

[24.](#) III:2 740.

[25](#). III:2 740.

[26](#). Woolf, V., «Montaigne», 78.

[27](#). Huxley, A., *Island*, Londres, Chatto & Windus, 1962, 15.

[28](#). «No causará conmoción», y «beber rápidamente», Séneca, «Sobre la brevedad de la vida» en *Diálogos y cartas*, 68-9.

[29](#). Merleau-Ponty 322. Asombro y fluidez: Burrow, C., «Frisks, skips and jumps» (una reseña de *Michel de Montaigne* de Ann Hartle), *London Review of Books*, 6 de noviembre de 2003.

[30](#). III:13 1040.

[31](#). III:13 1036. 3. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Nace*

1. Su nacimiento: I:20 69, y Montaigne, *Le livre de raison*, nota para el 28 de febrero. Sobre su apodo de Micheau: Frame, *Montaigne* 38. Once meses: II:12 507-8. «¿Suenan extraño acaso?»: *Gargantua* I:3, en Rabelais, *The Complete Works*, 12-14. [*Gargantúa*, traducción de Íñigo Sánchez Paños, p. 57 (en <http://www.e-ditamos.es/>).]

[2.](#) Honradez: II:11 377. Piedras en el riñón: II:37 701.

[3.](#) III:9 901.

[4](#). Familia y nobleza: Frame, *Montaigne* 7-8, Lazard 26-9; Supple 28-9. Sobre la familia Eyquem: Cocula, A.-M., «Eyquem de Montaigne (famille)» y Balsamo, J., «Eyquem de Montaigne (généalogie ascendante)», en Desan, *Dictionnaire* 381-3. Sobre el negocio de criar viñedos: Marcetteau-Paul.

[5.](#) Supple 27-8.

[6.](#) Montaigne, *Le livre de raison*, anotación del 28 de febrero.

7. Entorno de Burdeos: Lazard 12; Frame, *Montaigne* 5-6. La flota vinícola inglesa: Knecht, *Rise and Fall* 8.

[8](#). Véase por ejemplo la anotación del nacimiento de Montaigne en el libro de registros de la familia: Montaigne, *Le livre de raison*, anotación para el 28 de febrero. Véase Lacouture 32.

[2.](#) III:9 931.

[10](#). La mayoría de los biógrafos han supuesto que la familia de su madre era judía, con la excepción principal de Roger Trinquet (Trinquet, *La Jeunesse de Montaigne*). Véase Lazard 41 y Frame, *Montaigne* 17-20. Montaigne sobre los judíos: I:14 42-3, I:56 282, II:3 311.

[11](#). Sobre el matrimonio de los padres de Montaigne y la edad de su madre: Frame, *Montaigne* 29.

[12.](#) Documentos legales de Antoinette y testamentos de Pierre: Lazard 45, y Frame, *Montaigne* 24-5.

[13](#). Esto se basa en el hecho de que cuando redactó su propio testamento, el 19 de abril de 1597, al parecer llevaba diez años viviendo fuera del castillo. Documento del 31 de agosto de 1568, y testamento de Antoinette: ambos traducidos en Frame, *Montaigne* 24-7.

[14](#). Indolencia de Montaigne y las mejoras en la casa de su padre: III:9 882-4. Véase también II:17 601-2.

[15](#). Balsamo, J., «Eyquem de Montaigne, Pierre», en Desan, *Dictionnaire* 383-6.

[16](#). P. de Bourdeilles, señor de Brantôme, *Oeuvres complètes*, ed. L. Lalanne, París, 1864-82, V:92-3.
Citado en Desan, P., «Ordre de SaintMichel», en Desan, *Dictionnaire* 734, y Supple 39.

[17](#). I:14 14.

[18](#). Lazard 32, 14: Frame, *Montaigne* 10.

[19.](#) II:12 300-1.

[20](#). III:10 935.

[21](#). I:35 200.

[22](#). El cuaderno descuidado y el *Ephemeris* Beuther están ambos en la Bibliothèque Municipale de Bordeaux. «Creo que soy un idiota por haberlo descuidado»: I:35 201. Se publicó una edición facsímil del Beuther, con transcripciones, como Montaigne, *Le livre de raison*. Véase Desan, P., «Beuther», en Desan, *Dictionnaire* 100-5; que también habla del cuaderno descuidado. Los errores de fecha y numeración de Montaigne incluyen la edad de su hermano Arnaud cuando murió de un accidente de tenis (I:20 71; Frame, *Montaigne* 33), su propia edad cuando se casó (II:8 342), la fecha de su arresto en París en 1588, que más tarde corrigió (Montaigne, *Le livre de raison*, anotaciones del 10 y 20 de julio) y la edad de la primera hija cuando murió (dedicatoria de Montaigne de la traducción de la *Lettre de consolation* de Plutarco por La Boétie, 1570).

[23](#). Trabajos a medio acabar: III:9 882. Afectación o indiferencia de Montaigne: III:10 935.

[24](#). II:37 701; III:2 746.

[25](#). Frame, *Montaigne* 14.

[26](#). «Completando algún trozo de muro»: III:9 882. «Uno no debe pretender sobrepasar a su padre»: Nietzsche, *La gaya ciencia*, 142 (s. 210). [Cit. edición de Akal, Madrid, 2001, p. 211, trad. Charo Greco y Ger Groot.]

[27](#). II:12 387.

[28](#). Eyquem famosos por su armonía: I:28 166. «Por puro respeto a la buena reputación»: citado por Montaigne en su carta a su padre, publicada en su edición de La Boétie, *La Mesnagerie* [etc.] y en Montaigne, *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1285.

[29](#). Balsamo, J., «Frères et soeurs de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 419-21.

[30](#). Montaigne enviado a una familia campesina: III:13 1028; la ordinariez de Montaigne le hacía extraordinario: II:17 584.

[31](#). III:13 1028.

[32](#). Horst: Banderier, G., «Précepteur de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 813.

[33](#). I:26 156-7.

[34](#). I:26 156.

[35](#). I:26 157. Véase también II:4 318.

[36](#). Despertado por un instrumento musical: I:26 157. Sólo dos veces le golpearon con un bastón, y «sabiduría y tacto»: II:8 341.

[37](#). Erasmo, D., *De pueris statim ac liberaliter instituendis declamatio*, Basilea, H. Froben, 1529.
«Todas las investigaciones que puede hacer un hombre»: I:26 156-7.

[38](#). Declive por falta de práctica: II:17 588; exclamación en latín III:2 746.

[39](#). III:9 913.

[40](#). Latín en común: Étienne Tabourot, sieur des Accords, *Les Bigarrures*, Rouen, J. Bauchu, 1591, Libro IV, ff. 14R-v. También se hicieron experimentos por parte de Robert Estienne y François de La Trémouille. Véase Lazard 57-8.

[41](#). I:26 135-50.

[42](#). III:2 746.

[43](#). Montaigne culpa a su padre de cambiar de opinión: I:26 157. Sobre otras posibilidades: Lacouture 19-21.

[44](#). Burdeos en la época de Montaigne: Cocola, A.-M., «Bordeaux», en Desan, *Dictionnaire* 123-5.

[45](#). Collège de Guyenne: Hoffmann, G., «Étude & éducation de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 357-9. Curriculum de Elie Vinet, *Schola aquitanica* (1583). Sobre el régimen de la escuela: Lazard 62-3; Trinquet; Porteau, P., *Montaigne et la vie pédagogique de son temps*, París, Droz, 1935. Montaigne dice que perdió el latín en el colegio: I:26 158.

[46](#). I:26 159.

[47](#). Gorris Camos, R., «Gouvéa, André», en Desan, *Dictionnaire* 438-40.

[48](#). Knecht, *Rise and Fall* 210-11, 246. Cierre del Collège: Nakam, *Montaigne et son temps* 85.

[49](#). I:24 115-16.

[50](#). Sobre Montmorency, la «pacificación» y la pérdida de privilegios de Burdeos: Knecht, *Rise and Fall* 246-7, Nakam, *Montaigne et son temps* 81-2.

4. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Lee mucho, olvida gran parte de lo*

que has leído y sé lento de entendederas

[1](#). I:26 158. Para una hipótesis de quién era su tutor, véase Hoffmann, G., «Étude & éducation de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 357-9.

[2](#). I:26 158. Sobre Ovidio y Montaigne, véase Rigolot y McKinley, M., «Ovidio», en Desan, *Dictionnaire* 744-5.

[3](#). I:26 158.

[4](#). II:35 688-9. Villey encontró 72 referencias a Ovidio en los *Ensayos*: Villey, *Les Sources* I:205-6. Véase Rigolot 224-6. Virgilio podía haberles dado un pequeño retoque: II:10 362.

[5](#). II:10 367. Tácito: III:8 873-4.

6. Montaigne sobre Plutarco: «Es tan universal»: III:5 809. Está «lleno de cosas»: II:10 364. «¡No ha ido tan mal después de todo!» y moscas en espejos: Plutarco, «Sobre la tranquilidad mental», *Moralia* VI, 467C y 473E, ed. Loeb VI:183, 219. Plutarco señala adónde debemos ir, si queremos: I:26 140. «Creo que conozco incluso su alma»: II:31 657. No importa el tiempo que hace que ha muerto la persona a la que amas: III:9 927. Montaigne admiraba las dos celebradas traducciones francesas de Plutarco de Jacques Amyot: Plutarco, *Vies des hommes illustres*, París, M. de Vascosan, 1559, y *Oeuvres morales*, París, M. de Vascosan, 1572, ambas trad. J. Amyot. Véase Guerrier, O., «Amyot, Jacques», en Desan, *Dictionnaire* 33-34.

[7](#). Sobre la biblioteca de Montaigne: Sayce 25-6. La colección quedó dispersa tras su muerte. Desde entonces se ha intentado reconstruir una lista. Véase Villey, *Les Sources* I:273-83; Desan, P., «Bibliothèque», en Desan, *Dictionnaire* 108-11.

[8.](#) Petrarca, Erasmo y Maquiavelo: Friedrich 42. La carta de Maquiavelo se cita en Hale 190.
Cicerón: II:10 365; Virgilio: II:10 362.

9. «Voy hojeando ahora un libro» y «en realidad yo apenas los uso»: III:3 761-2. «Nosotros que tenemos poco contacto»: III:8 873. «Si encuentro dificultades»: II:10 361.

[10](#). Lucrecio: Screech, M. A., *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius*, Ginebra, Droz, 1998.

[11](#). I:26 157.

[12.](#) «La memoria es una herramienta maravillosamente útil»: II:17 598. «No hay hombre...»: I:9 25.

[13](#). Desear recordar ideas y sueños: III:5 811. «Estoy lleno de grietas»: II:17 600. La fuente es Terencio, *El eunuco*, I:105.

[14](#). III:9 893. La fuente es Quintio Curtio Rufio, *Historia de Alejandro Magno* VII:1.8-9.

[15.](#) III:9 893-4.

[16](#). Tupinambá: I:31 193. Muerte de La Boétie: carta de Montaigne a su padre, en su edición de las obras de La Boétie, *La Mesnagerie* [etc.] y en Montaigne, *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1276-7.

[17](#). Irritación al no creerle la gente: I:9 25. Sobre su capacidad de recordar citas, véase Friedrich 31, 338. Baudier: de un comentario en prosa unido a sus versos latinos, «A la noble heroína Marie de Gournay», Baudier, D., *Poemata*, Leyden, 1607, 359-65. Citado por Millet 151-8, y Villey, *Montaigne devant la postérité* 84-5. Malebranche: Malebranche 187-8.

[18.](#) Recordar mal supone honradez: I:9 26-7; II:17 598. Que las anécdotas sean breves: I:9 26. Ejercer mejor el buen juicio: I:9 25. Evita pequeños resentimientos: I:9 27.

[19](#). Stewart: Stewart, D., *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, en *Collected Works*, ed. W. Hamilton, Edimburgo, T. Constable, 1854-60, II:370-1.

[20](#). «Tengo que abordarla con despreocupación»: II:17 598. El esfuerzo por recordar le hace a uno olvidar: III:5 811. El esfuerzo por olvidar le hace a uno recordar: II:12 443.

[21](#). «Lo que hago de manera fácil y natural»: II:17 599. «Tan lento, flojo y somnoliento»: I:26 157.

[22](#). «No hay sutileza tan vacía»: II:17 600-1. «Comprensión tardía»: I:26 157.

[23](#). Lo que captaba, lo aprehendía con firmeza: II:17 699. «Lo que veía, lo veía bien»: II:10 31.
«Ideas atrevidas»: I:26 157.

24. Nadolny, S., *Die Entdeckung der Langsamkeit*, Munich, Piper, 1983, traducido por R. Freedman como *The Discovery of Slowness*, Nueva York, Viking, 1987. [*El descubrimiento de la lentitud*, Barcelona, Debate, 1993.] Sobre el movimiento *Slow*, véase <http://www.slowmovement.com/>. Véase también Honoré, C., *In Praise of Slow*, Londres, Orion, 2005. Hay un Instituto Mundial de la Lentitud: <http://www.theworldinstituteofslowness.com/>.

[25](#). «Casi siempre estoy en mi lugar»: III:2 746. «Incapaz de someterse»: I.26 159.

[26](#). III:13 1034.

[27](#). «Recuerdo que desde la más tierna infancia»: II:17 582. Sólo «rociada»: II:17 584.

[28.](#) «Allí donde reside la pequeñez» y «¿Dónde está el amo?»: II:17 590. Falta de respeto a causa de la altura: II:17 589-90. Estratagema de ir a caballo: III:13 1025.

[29](#). Fuerte, robusto: II:17 590. Apoyándose en un bastón: II:25 633. Vestido de negro y blanco: I:36 204. Manto: I:26 155.

[30](#). Poema de La Boétie: es el segundo de dos poemas a Montaigne incluidos en la edición de las obras de La Boétie: La Boétie, *La Mesnagerie* [etc.] ff. 102r-103r («Ad Belotium et Montanum») y 103v-105r («Ad Michaëlem Montanum»). Fueron publicadas en *Montaigne Studies* 3, n.º 1 (1991), con una traducción inglesa de R. D. Cottrell (16-47).

[31](#). Montaigne dice que conoció allí al físico Simon Thomas (I:21 82) y menciona su juicio a Martin Guerre, aunque no dice si asistió en persona: III:11 959. París: III:9 903.

[32](#). Magistratura de Montaigne: véase Almqvist, K., «Magistrature», en Desan, *Dictionnaire* 619-22. Sobre los primeros años de Périgueux y la transferencia a Burdeos: Frame, *Montaigne* 46-51, incluyendo la traducción de Frame del informe del discurso de Montaigne.

[33](#). Trabajo de Montaigne: cinco de las interpretaciones de Montaigne han sobrevivido. Véase Lazard 89.

[34](#). «Da más trabajo»: III:13 996. Juez Bridoye: *Tiers livre*, capítulos 39-44, en Rabelais, *Obras completas*. Arrojar los dados: 457.

[35](#). Casos de injusticia: III:13 998. Montaigne sobre la ley: véase Tournon, A., «Justice and the Law», en Langer (ed.), *Cambridge Companion* 96-117, y «Droit», en Desar, *Dictionnaire* 284-6. Sobre otros críticos contemporáneos de la ley, véase Sutcliffe, F., «Montaigne and the European legal system», en Cameron (ed.), *Montaigne and his Age* 39-47.

[36](#). Falibilidad de los jueces: II:12 514. Falibilidad de las leyes: III:13 1000.

[37](#). Viajes a París: se sabe que Montaigne hizo varios entre 1559 y 1561. Véase Lazard 91, 107.

[38](#). I:46 244.

[39](#). Sobre el trasfondo francés político y religioso en las décadas de 1550 y 1560, véase Holt; Knecht, *Rise and Fall y The French Civil Wars*; Nakam, *Montaigne et son temps*.

[40](#). «Es una locura»: Michel de L'Hôpital citado en Knecht, *Rise and Fall* 338. «Todo el mundo considera que su propio Dios...» y «*Un roi, une foi, une loi*»: Elliott, J. H., *Europe Divided 1559-1598*, Londres, Fontana, 1968, 93-4, la anterior, una cita de Pedro Cornejo *Compendio y breve relación de la Liga*, Bruselas, 1591, f. 6.

[41](#). «Un gran miedo»: Knecht, *Rise and Fall* 349. Vassy y el estallido de la guerra: *ibíd.*, 352-5.

[42](#). Pasquier a M. de Fonssomme, primavera de 1562: Pasquier, E., *Lettres historiques* 98-100.
Citado en Holt, 50.

[43](#). II:23 628-9.

[44](#). Historias de Monluc: Monluc 245-72. Más ruedas y estacas: Nakam, *Montaigne et son temps*, 144.

[45](#). Montaigne sobre Monluc: II:8 348.

[46](#). El complot de D'Escars y la respuesta de Montaigne: véase Frame, *Montaigne* 53-5; que también traduce el informe del discurso de Montaigne, de Payen, J.-F., *Recherches sur Montaigne. Documents inédits*, n.º 4 (Techener 1856), 20. La admiración de Montaigne por la facción de Lagebâton: II:17 609.

[47](#). «Por mi naturaleza estoy sujeto a estallidos bruscos»: III:5 824. La respuesta se comenta en Frame, *Montaigne* 52-5.

5. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Sobrevive al amor y a la pérdida*

1. Véase Cocula; y Magnien, M., *Montaigne Studies* 11 (1999) está dedicado sobre todo a La Boétie.

[2.](#) «Tan entera y tan perfecta»: I:28 165. «Tan seducidos el uno por el otro»: I:28 169.

[3](#). El poema de La Boétie se incluyó en la edición de Montaigne de las obras de La Boétie: La Boétie, *La Mesnagerie* [etc.], ff. 103v105r («Ad Michaëlem Montanum»). Fue publicado en *Montaigne Studies* 3, n.º 1 (1991) con una traducción inglesa de Robert D. Cottrell (1647), y también fue traducido en Frame, *Montaigne*, 75.

[4](#). Voluntades sumergiéndose y perdiéndose: I:28 170. Sobre la cuestión del amor y la amistad, véase Schachter, M. D., «“That friendship which possesses the soul”: Montaigne loves La Boétie», *Journal of Homosexuality*, n.º 41 3-4 (2001) 5-21, y Beck, W. J., «Montaigne face à la homosexualité», *BSAM* 6e sér. 9-10 (jan-juin 1982), 41-50.

[5](#). III:12 986. Véase Desan, P., «Laid-Laideur», en Desan, *Dictionnaire* 561. Sócrates y Alcibiades: Platón, *Symposio* 102 (216a-b).

- [6.](#) «Nuestras almas se mezclan», «Si me obligáis» y «Nuestra amistad no tiene otro modelo»: I:28
169. «Muchas veces debería alegrarme»: Platón, *Symposio* 102 (216a-b).

7. Montaigne, sobre *De la servidumbre voluntaria* I:28 175. El manuscrito original nunca se ha localizado, y sólo se conoce a través de copias, de las cuales se cree que la de Henri de Mesmes es la más fiable. Ésta es la base para la mayoría de las ediciones modernas, incluyendo la traducción inglesa usada aquí por D. L. Schaefer: La Boétie, «Sobre la servidumbre voluntaria» (véase «Fuentes»). «El Rimbaud de la sociología política»: Lacouture 86. Véase Magnien, M., «Discours de la servitude volontaire», en Desan, *Dictionnaire*, 272-6.

[8.](#) Nerón y Julio César: La Boétie, «Sobre la servidumbre voluntaria», 210-11. La tiranía tan misteriosa como el amor: ibíd. 194. «Un millón de hombres sirviendo miserablemente»: ibíd., 192.

[9.](#) Coronel Abdullah Nasur, entrevistado para *The Man Who Ate His Archbishop's Liver*, canal 4 (UK), 12 de marzo de 2004. Gracias a Elizabeth C. Jones por esta cita.

[10.](#) «Un profundo olvido de la libertad» y el poder de la costumbre: La Boétie, «Sobre la servidumbre voluntaria», 201.

[11](#). La Boétie, «Sobre la servidumbre voluntaria», 205-6.

[12.](#) Véase Smith, 53.

[13.](#) «Contr'un», en *Reveille-matin des François* (1574) y Goulart, S., *Mémoires de l'estat de France sous Charles IX* (1577 y 2.^a ed. 1579). También se incluiría en una obra titulada *Vive description de la tyrannie*. Véase Magnien, M., «Discours de la servitude volontaire», en Desan, *Dictionnaire* 273-4, y Smith, M., introducción a su edición de La Boétie, *De la Servitude volontaire* (1987), 24-6.

[14.](#) La Boétie, *Anti-Dictator*, trad. H. Zurz, Nueva York, Columbia University Press, 1942. Más tarde, tales ediciones incluyeron una publicación de la traducción de Kurz como *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, Nueva York, Free Life Editions, 1975, con una introducción por parte del libertario Murray Rothbard, vuelto a publicar como *The Politics and Obedience and Étienne de La Boétie*, Montreal, Nueva York y Londres, Black Rose Books, 2007; y *The Will to Bondage*, ed. W. Flygare, con una introducción de James J. Martin, Colorado Springs, Ralph Myles, 1974, que combina la edición protestante francesa de 1577 con una traducción anónima inglesa de 1735.

[15](#). Martin, James J., introducción a La Boétie, *The Will to Bondage*, ed. W. Flygare, Colorado Springs, Ralph Myles, 1974, ix.

[16.](#) Spooner, L., «Contra el sufragio de la mujer», *New Age*, 24 de febrero de 1877. Este y otros textos están disponibles en <http://www.voluntaryist.com/>. La idea de que uno pueda llevar a cabo una revolución no votando ha inspirado una novela del escritor portugués José Saramago, *Seeing*, trad. M. Jull Costa, Londres, Vintage, 2007 [*Ensayo sobre la lucidez*, Madrid, Alfaguara, 2004].

[17.](#) Emerson, 92.

[18](#). Todas las observaciones de Montaigne sobre *De la servidumbre voluntaria*: I:28 175-6.

[19](#). La revelación de Montaigne de su autoría: véase Magnien, M., «Discours de la servitude volontaire», en Desan, *Dictionnaire* 274-5.

[20](#). «A cambio de este trabajo tan serio»: I:28 176. «Estos versos se encuentran en otros lugares»: I:29 177. Los 29 sonetos, traducidos al inglés por R. P. Runyon, se pueden ver en Schaefer (ed.), *Freedom over Servitude* 223-35.

[21](#). Poetas de la Pléiade: La Boétie, «De la Servidumbre voluntaria», 214. «Pero volvamos a nuestro objetivo»: ibíd., 208. «Pero volvamos al lugar»: ibíd., 215.

[22](#). Atribución a Montaigne: Armaingaud, A., «Montaigne et La Boétie», *Revue politique et parlementaire* 13 (marzo de 1906), 499-522, y (mayo de 1906), 322-48, más tarde desarrollado en su *Montaigne pamphlétaire: l'enigme du «Contr'Un»*, París, Hachette, 1910. Schaefer, D. L., «Montaigne and La Boétie», en Schaefer (ed.), *Freedom over Servitude* 1-30, esp. 9-11; y su *Political Philosophy of Montaigne*. En Schaefer, véase Supple, J., «Davis Lewis Schaefer: Armaingaud rides again», en Cameron y Willett (eds.), *Le Visage changeant* (259-75). Martin, D., «Montaigne, author of *On Voluntary Servitude*», en Schaefer, (ed.), *Freedom over Servitude* 127-88 (flute: 137).

[23](#). Truco de la impotencia: I.21 83-4. Honradez de Montaigne: I:9 25-30. Su torpeza con los juegos: II:17 600-1.

[24](#). Montaigne sobre La Boétie: Diario de viaje, en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1207.

[25](#). La carta de Montaigne a su padre fue publicada en su edición de las obras de La Boétie: La Boétie, *La Mesnagerie* [etc.], también en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1276-88, del cual se extraen todas las citas siguientes.

[26](#). I.28 176.

[27](#). El desacuerdo entre Montaigne y La Boétie sobre la experiencia de morir: II:6 327.

[28](#). «Nada salvo noche oscura y tediosa»: I:28 174. «Me he sentido abrumado»: «Diario de Viaje», en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1207 (anotación del 11 de mayo de 1581). «He echado de menos a un hombre semejante» y «Ningún placer tenía sabor»: III:9 917.

[29](#). Séneca sobre reemplazar amigos: Séneca, *Cartas a Lucilio* 9, ed. Loeb I:45. «Algunos hombres valiosos»: III:9 911. «No es un humor estúpido»: III:3 755.

[30](#). I:39 216.

[31](#). Inscripción a La Boétie: se incluye una posible reconstrucción en la edición de Thibaudet de las obras de Montaigne (Montaigne, *Oeuvres complètes*, París, Pléiade, 1962). Se encuentran versiones inglesas en Starobinski, *Montaigne in Motion*, trad. Goldhammer 311 (n. 32) (usada aquí) y Frame, *Montaigne* 80.

[32](#). Encontrar a un hombre admirable: Séneca, *Cartas a Lucilio*, carta 12, ed. Loeb, I.63. Vivir para los otros y para un amigo: ibíd., Carta 48, I:315.

[33](#). Montaigne, epístola de dedicatoria (a Henri de Mesmes) en su edición de las obras de La Boétie, La Boétie, *La Mesnagerie* [etc.], en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1291.

6. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Usa pequeños trucos*

1. Sobre la combinación de las filosofías helenísticas en Montaigne y en general, véase Hadot.

[2](#). Traducciones de *eudaimonia* y *ataraxia*: Nussbaum 15, excepto *ataraxia* como «liberación de las alteraciones y la ansiedad», que viene de Popkin xv.

[3](#). Pacuvio: Séneca, *Cartas a Lucilio*, carta 12, ed. Loeb I.71. Las dos posibilidades de Lucrecio, citadas por Montaigne: I:20 78. La fuente es Lucrecio, *De rerum natura* III:938-42.

[4](#). Fingir que nunca lo has tenido: Plutarco, «En consolación a su mujer», *Moralia*, ed. Loeb. VII:610. Fingir que lo has perdido: Plutarco, «Sobre la tranquilidad de mente», *Moralia*, ed. Loeb VI: 469-70.

[5.](#) Séneca, *Cartas a Lucilio*, carta 78, ed. Loeb II:199.

[6.](#) Epicteto, *Discursos* II:16 2-3 y III:8 1-5, citado Hadot 85. Vivir «adecuadamente»: III:13 1037.

[7](#). Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. M. Hammond, Harmondsworth, Penguin, 2006, 47 (VI:13). Volar hacia los cielos: *ibid.*, 120 (XII:24).

[8.](#) Séneca, *Cartas a Lucilio*, carta 99, ed. Loeb, III:135.

9. Esta idea encontrada en Nemesio, *De natura hominis* XXXVII: 147-8, Platón, *Timeo*, 39d, y Cicerón, *De natura deorum* II:20. Véase White, Michael J., «Stoic natural philosophy (physics and cosmology)», en Inwood, B. (ed.), *Cambridge Companion to the Stoics* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003), 124-52, y Barnes, J., «La Doctrine du retour éternel», en *Les Stoïciens et leur logique. Actes du colloque de Chantilly 18-22 septembre 1976*, París, 1978, 3-20. La idea la desarrolló más Friedrich Nietzsche, véase p. ej., Nietzsche, *La gaya ciencia*, s. 341, y Stambaugh, J., *Nietzsche's Thought of Eternal Return*, Washington, D.C., Centro para la Investigación Avanzada en Fenomenología & University Press of America, 1988.

[10](#). Epicteto, *Manual* VIII: tal y como se cita y traduce en Hadot, 136.

[11](#). III:2 751-2.

[12.](#) Séneca, *Cartas a Lucilio*, carta 54, ed. Loeb I:363-5.

[13](#). Licas y Trasilo: II:12 444. Historia de Licas de Erasmo, *Adages* n.º 1981: «In nihil sapiendo iucundissima vita». Historia de Trasilo de Eliano, *Varias Historias* IV:25.

[14.](#) III:4 770.

[15.](#) III:4 765.

[16](#). III:4 769.

[17](#). III:4 769.

[18.](#) III:5 775.

[19](#). I:43 239. La fuente es Diodoro Siculo, *Bibliotheca historica* XII:V:21.

[20](#). «No preocupes tu cabeza» III:12 979. «Nuestros pensamientos siempre están en otro lugar» y «apenas rozando la corteza»: III:4 768.

[21](#). Pasquier a A. M. de Pelgé, 1619, en Paquier, *Choix de lettres*, 456, traducido en Frame, *Montaigne*, 283. Raemond, *Erreur populaire*, 159. Expilly, C., soneto en la edición de Goulart de los *Essais* de Montaigne (1595), y en *Poèmes*, París, A. L'Angelier, 1596, citado en Boase, *Fortunes* 10.

[22](#). II:16 570. La idea de un La Boétie internalizado la exploró por primera vez Michel Butor en *Essais sur les Essais*, 1968.

[23](#). I:40 225. Relación amo/esclavo: Wilden, A., «Par divers Moyens on arrive à pareille fin: a reading of Montaigne», *Modern Language Notes* 83 (1968), 577-97, esp. 590.

[24](#). Dedicatoria de la epístola de Montaigne a los «Vers françois» de La Boétie en su edición de las obras de La Boétie: La Boétie, *La Mesnagerie* [etc.]. La epístola está en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1298.

[25](#). II:12 387-8. El original era Sibiuda, R., de *Theologia naturalis, sive liber creaturarum*, Deventer, R. Pafraet, 1484, traducido por Montaigne como Sebond, *Théologie naturelle*, París, G. Chaudière, 1569. Sobre Sibiuda, véase Habert, M., «Sebond, Raimond», en Desan, *Dictionnaire* 898-900.

[26](#). II:12 388. En cuanto al tiempo que tardó, véase la epístola de dedicatoria de Montaigne a su padre, en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1289.

[27](#). «Apología para Reymundo Sebunde», II:12 386-556. Margarita de Valois aparentemente le pidió a Montaigne que la escribiese en algún momento en torno a 1578-79, después de leer su traducción. Véase E., Naya, «Apologie de Raimond Sebond», en Desan, *Dictionnaire* 50-4, esp. 51. Para esa obra en general, véase Blum, C. (ed.), *Montaigne, Apologie de Raymond Sebond: de la «Theologia» à la «Théologie»*, París, H. Champion, 1990.

[28](#). Cons, L. *Anthologie littéraire de la Renaissance française*, Nueva York, Holt, 1931, 143, como se traduce en Frame, *Montaigne*, 170.

7. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Cuestionatelo todo*

[1.](#) Estienne cuenta esta historia en la introducción a su edición de Sexto Empírico, *Sexti Philosophi Pyrrhoniarum Hypotyposeon libri III*, ed. H. Estienne, Ginebra, H. Stephanus, 1562, 4-5. El encuentro con Hervet se relata en Popkin 33-4.

[2](#). II:12 454. Sobre el escepticismo pirrónico como lo transmite Montaigne y se le transmitió a él, véase Bailey, Popkin y Nussbaum.

[3.](#) Bailey 21-2.

[4.](#) Tres afirmaciones de la *epoché*: Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 49-51, Libro I: 196, 197 y 202 respectivamente.

[5](#). II:12 452.

[6.](#) Moore, T., *Poetical Works*, ed. A. D. Godley, Londres, H. Frowde, Oxford University Press, 1910, 278.

[7](#). II:29 647-8. Fuente de todas estas historias, tanto de su indiferencia como de su incapacidad para mantenerla, es Diógenes Laercio, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, X:52-4.

[8.](#) «Él no quería convertirse en un tocón» y «reglamentar, ordenar y arreglar la verdad»: II:12 454.

[9](#). Las medallas o *jetons* de Montaigne: sobrevive un ejemplar en una colección privada. Su propia descripción de ellas: II:12 477. Véase Demonet, M.-L. *À Plaisir: sémiotique et scepticisme chez Montaigne*, Orleans, Éditions Paradigme, 2002, esp. 35-77.

[10.](#) «Suavizar y moderar»: III:11 959. La insignificancia del conocimiento y el asombro del mundo: III:6 841. «Falta de pretensiones» y «Necesidad profunda de ser sorprendido»: Friedrich 132, 130.

[11](#). «Mi equilibrio es tan inestable»: II:12 516-17. Sobre sus opiniones cambiantes: II:12 514.

[12](#). Efectos de la fiebre, medicina o un resfriado: II:12 515-16. Sócrates con un ataque: II:2 302 y II:12 500. «Toda la filosofía... loca de atar» y «Los filósofos, me parece»: II:12 501.

[13](#). Los animales ven los colores de otra manera II:12 550. Podemos necesitar ocho o diez sentidos: II:12 541-2. Podemos vernos apartados de nuestra naturaleza al ver las cosas tal y como son: II:12 553.

[14.](#) II:12 553.

[15](#). II: 12 514.

[16.](#) «Debemos esforzar realmente nuestra alma»: III:13 1034. Obtener placer en los lapsus de memoria: III:13 1002.

[17](#). Popkin 3-6, 34.

[18.](#) «Una infusión extraordinaria»: II:12 390. La Iglesia tenía el derecho de vigilar sus pensamientos:
I:56 278.

[19](#). II:12 521.

[20](#). Los gatos hipnotizan a los pájaros: en tiempos de Montaigne, el interés por tales poderes de la «imaginación» coincidía a menudo con la falta de creencia en brujas y demonios, porque proporcionaba una explicación alternativa a fenómenos extraños. «Me sumerjo de cabeza»: III:9 902. Este fragmento fue criticado en Arnauld, A., y P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, París, C. Savreux, 1662. Véase Friedrich, 287. «No hay que crucificar a la gente»: Quint, 74.

[21](#). Inquisición: «Diario de Viaje», en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1166. Sobre la providencia, véase Poppi, A. «Fate, Fortune, providence, and human freedom», en Schmitt, C. *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 641-67.

[22](#). Raemon*d*, *Erreur populaire* 159-60. «Bella Apología» y «Cosas extrañas de las cuales no conocemos el motivo»: Raemon*d*, *L'Antichrist* 20-1. Sobre Raemon*d*, véase Magnien-Simonin, C., «Raemon*d*, Florimond de», en Desan, *Dictionnaire* 849-50.

[23](#). El pez loro y otros ejemplos de cooperación: II:12 427-8. El atún matemático: II:12 428. El elefante arrepentido: II:12 429. El alción: II:12 429-30. Pulpos y camaleones: II:12 418.

[24.](#) I:12 430-1.

[25](#). Bossuet, J.-B., *Troisième Sermon pour la fête de tous les saints* (1668), citado en Boase, *Fortunes*, 414.

[26](#). Descartes sobre los animales: el discurso 5 de su *Discurso sobre el método* (1637) está dedicado a este tema. Véase Gontier, T., *De l'Homme à l'animal: Montaigne et Descartes ou les paradoxes de la philosophie moderne sur la nature des animaux*, París, Vrin, 1998, y su «D'un Paradoxe à l'autre: l'intelligence des bêtes chez Montaigne et les animaux-machines chez Descartes», en Faye, E. (ed.), *Descartes et la Renaissance*, París, H. Champion, 1999, 87-101.

[27](#). «Cuando juego con mi gata»: II:12 401. «Nos entretenemos el uno al otro con recíprocas monerías»: II:12 401n. Este fragmento aparece en la edición póstuma de 1595 y se ha excluido de algunas ediciones modernas (véase el capítulo 18, arriba).

[28](#). «Todo Montaigne»: Lüthy 28. El artículo: Michel, P., «La Chatte de Montaigne, parmi les chats du xvie siècle», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 29 (1964), 14-18. Entrada del diccionario: Shannon, L., «Chatte de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 162.

[29](#). II:12 402.

[30](#). Descartes, *Discurso sobre el método*, 25-9 (Discourse 2).

[31](#). El argumento de Descartes lo explicita en su *Discurso sobre el método* y en sus *Meditaciones*. «Todo lo que percibo de manera clara y distinta no puede dejar de ser verdad»: *Meditaciones* 148-9 (Meditación 5).

[32.](#) Descartes, *Meditaciones* 102 (Meditación 2).

[33](#). El demonio del mal: Descartes, *Meditaciones* 100 (Meditación 1). Demonios en nubes, fibras del cerebro: Clark 163. Dios como impostor: Descartes, *Meditaciones* 98 (Meditación 1). Véase Popkin, 187.

[34](#). «Somos, no sé cómo»: II:16 570. «No tenemos comunicación con el ser»: II:12 553.

[35](#). Notas de «FUEGO» de Pascal, fechadas en 1654, citadas por Coleman, F. X. J., *Neither Angel nor Beast*, Nueva York & Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986, 59-60.

[36](#). Pascal B., *De l'Esprit géométrique* [etc.], Paris, Flammarion, 1999.

[37](#). Eliot, 157.

[38](#). Pascal, *Pensées* n.º 164, p. 41.

[39](#). «Lo pone todo en duda universal» y «tan ventajosamente situado»: Pascal, «Discusión con M. de Sacy» en *Pensées*, 183-5.

[40](#). Eliot, 157.

[41](#). Pascal, *Pensées*, n.º 568, p. 131.

[42.](#) *Montaigne*: «Cómo lloramos y reímos»: I:38 208. *Pascal*: «De ahí que riamos y lloremos»: Pascal, *Pensées*, n.º 87, p. 22. *Montaigne*: «Quieren salir de sí mismos»: III:13 1044. *Pascal*: «El hombre no es ni ángel ni bestia»: Pascal, *Pensées* n.º 557, p. 128. *Montaigne*: «Mete a un filósofo en una jaula»: II:12 546. *Pascal*: «Si pones al mayor de los filósofos en una pasarela»: Pascal, *Pensées* n.º 78, p. 17.

[43](#). «Un caso grave de indigestión»: Bloom, H., *The Western Canon*, Londres, Papermac, 1996, 150.
Borges, J. L., «Pierre Menard, autor del Quijote», en *Fictions*, Harmondsworth, Penguin, 1999, 33-43
[*Ficciones*, Madrid, Alianza, 2008].

[44](#). Pascal, *Pensées*, n.º 30, p. 9. «Me parece»: I:50 268.

[45](#). «Quien se mire a sí mismo»: Pascal, *Pensées*, n.º 230, pp. 66-7. «Al contemplar nuestra ceguera», ibíd., n.º 229, p. 65.

[46.](#) «¿En qué piensa el mundo?», Pascal, *Pensées* n.º 513, p. 123. «La sensibilidad humana a las pequeñas cosas»: ibíd., n.º 525, p. 124.

[47](#). Voltaire: «Sobre las *Pensées* de Pascal», en sus *Letters on England*, trad. L. Tancock, Harmondsworth, Penguin, 1980, Carta 25, 120-45. «Me aventuro a defender a la humanidad», *ibíd.*, 120. «Cuando miro París», *ibíd.*, 125. «Qué delicioso designio»: *ibíd.*, 139.

[48](#). III:13 1042.

[49](#). Nadie puede elevarse por encima de la humanidad: II:12 556. «Es una perfección absoluta...»:
III:13 1044.

[50](#). «Conveniencia y calma», y peligro moral: Pascal, «Discusión con M. de Sacy», en *Pensées* 188 y 191.

[51](#). Malebranche: Malebranche 184-90. «Sus ideas son falsas pero hermosas»: ibíd., 190. «La mente no se puede complacer»: 184.

[52](#). Montaigne el «seductor»: Guizot, *Montaigne: études et fragments*, citado en Tilley, 275. La «prodigiosa máquina de seducción»: Mathieu-Castellani, G., *Montaigne: l'écriture de l'essai* 255.

[53](#). La Bruyère, J. de, *Characters*, trad. J. Stewart, Harmondsworth, Penguin, 1970, Libro I, n.º 44, p. 34 (traducción de *Caractères*, 1688).

[54](#). Sobre los *libertins*, véase Pessel, A., «Libertins... libertinage», en Desan, *Dictionnaire* 588-9, y *Montaigne Studies*, 19 (2007), que está dedicado al tema. Sobre Marie de Gournay, véase Dotoli, G., «Montaigne et les libertins via Mlle de Gournay», en Tetel (ed.), *Montaigne et Marie de Gournay*, 105-41, esp. 128-9. Sobre La Fontaine, véase Boase, *Fortunes* 396-406.

[55](#). La Rochefoucauld: La Rochefoucauld, F. de, *Maxims*, trad. L. Tancock, Harmondsworth, Penguin, 1959. «A veces somos tan distintos», *ibíd* n.º 135, p. 56. «La manera más segura de engañarse»: *ibíd.*, n.º 127, p. 50. «Suerte y capricho», *ibíd.*, n.º 435, p. 88. «A menudo irritamos a los demás», *ibíd.*, n.º 242, p. 66.

[57](#). *Bel esprit*: «alegre, vivaz, lleno de fuego», es la definición que da Bohours, *Entretiens d'Ariste et de Eugène* (1671), 194, citado en Pessel, A., «Libertins... libertinage», en Desan, *Dictionnaire* 589. *Honnêteté*: definición de la Academia según citada en Villey, *Montaigne devant la postérité* 339. Véase Magendie, M., *La Politesse mondaine et les théories de l'honnêteté, en France, au XVII siècle*, París, Alcan, 1925.

[58](#). Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, aforismo 37.

[59](#). «La más libre y poderosa de las almas» y «que un hombre semejante escribiera»: Nietzsche, «Schopenhauer como educador», en *Consideraciones intempestivas*, 135 [Cit. *Obras completas*, vol. I, Buenos Aires, Aguilar, Biblioteca filosófica, 1966, trad., intr. y notas de Eduardo Ovejero, p. 109]. «Si tuviera que vivir otra vez»: III:2 751-2. Sobre Nietzsche y Montaigne, véase Donellan, B., «Nietzsche and Montaigne», *Colloquia Germanica* 19 (1986), 1-20; Williams, W. D., *Nietzsche and the French: A Study of the Influence of Nietzsche's French Reading on his Thought and Writing*, Oxford, Blackwell, 1952; Molner, David, «The influence of Montaigne on Nietzsche: a *raison d'être* in the sun», *Nietzsche Studien* 22 (1993), 80-93; Panichi, Nicola, *Picta historia: lettura di Montaigne e Nietzsche*, Urbino, Quattro Venti, 1995.

[60](#). Arnauld, A., y Nicole, P., *La Logique ou l'art de penser*, París, C. Savreux, 1662, y 2.a ed., París, C. Savreux, 1664. Véase Boase, *Fortunes*, 410-11.

[61](#). III:5 781.

[62](#). Pascal, *Pensées*, n.º 568, p. 131. 8. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Ten una habitación privada en la*

trastienda

[1.](#) «Nunca he visto»: III:5 830. «Hago avances»: III:3 755.

[2.](#) Deprime ser aceptado sólo por compasión: III:5 828-9. Le desagrada causar problemas: III:5 800. «Detesto la idea», y la historia del egipcio frenético: III:5 816. «En realidad, en este deleite»: III:5 828.

[3.](#) «Con una sola nalga» y «salsa de una imaginación más agradable»: III:5 817.

4. «En lugar de las partes auténticas» y «Cuánto daño»: III:5 791. «Las matronas»: III:5 822. La fuente de esta última es *Diversorum veterum poetarum in Priapum lusus*, Venecia, Aldus, 1517, n.º 72(1), f. 15v., y n.º 7(4-5) f. 4v, adaptado por Montaigne.

5. «Nuestra vida es en parte estupidez», y las citas de Bèze y SaintGelais: III:5 822-3. Bèze, T. de, *Poemata*, París, C. Badius, 1548, f. 54v. SaintGelais, «Rondeau sur la dispute des vits par quatre dames», en *Oeuvres poétiques françaises*, ed. D. H. Stone, París, STFM, 1993, I:276-7.

6. Françoise de La Chassaigne y su familia: Balsamo, J., «La Chassaigne (famille de)» y «La Chassaigne, Françoise de», en Desan, *Dictionnaire* 566-8. Sobre Françoise y el matrimonio: Insdorf, 47-58. Montaigne sobre la edad ideal de Aristóteles: II:8 342. La fuente es Aristóteles, *Política*, VII:16 1335a. Montaigne registró la fecha de nacimiento de Françoise en su diario Beuther *Ephemeris*, así como su matrimonio: anotaciones del 13 de diciembre y 23 de septiembre respectivamente.

[Z](#). II:8 347.

[8.](#) «Reprendo... a mi familia»: II:31 660.

[9.](#) Sócrates y la noria: III:13 1010. La fuente es Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos eminentes*, II:36. El uso que hace Sócrates del carácter de su mujer como práctica filosófica: II:11 373.

[10](#). Descripción de Gamaches: Gamaches, C., *Le Sensé raisonnant sur les passages de l'Escriture Sainte contre les pretendus réformez* (1623), citado en Frame, *Montaigne* 87. Su correspondencia con Dom Marc Antoine de Saint-Bernard: Frame, *Montaigne* 87-8.

[11.](#) Gardeau y Feytaud 21.

[12.](#) III:3 763.

[13](#). Alberti, L. B., *On the Art of Building*, trad. J. Rykwert, N. Leach y R. Tavernor, Boston, Massachusetts, 1988, 149, citado en Hale 266.

[14](#). I:38 210. Sobre las distintas opiniones sobre el matrimonio, véase Lazard 146.

[15.](#) «Que hablen» y «No tengo, me parece»: epístola de Montaigne a su esposa para la traducción de la *Lettre de consolation* de Plutarco por La Boétie, en La Boétie, *La Mesnagerie* [etc.] y en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1300.

[16.](#) III:5 783-6.

[17](#). Marginalia de F. de Raemonnd en su ejemplar de los *Ensayos*, citado en Boase, «Montaigne annoté par Florimond de Raemonnd», 239, y en Frame, *Montaigne* 93.

[18.](#) «Un hombre... debería tocar a su mujer con prudencia» y el esperma cuajado: III:5 783. Reyes de Persia: I:30 179. Sobre tales teorías, véase Kelso, R., *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana, University of Illinois Press, 1956, 87-9.

[19](#). Mejor que una mujer adoptase costumbres licenciosas con alguna otra persona: I:30 178. Las mujeres lo prefieren de todos modos: III:5 787.

[20](#). El matrimonio ideal se parece a una amistad ideal: III:5 785. Pero no se elige libremente, y las mujeres carecen de «firmeza»: I:28 167.

[21](#). «Herida en el corazón»: Sand, G., *Histoire de ma vie*, París, M. Lévy, 1856, VIII: 231. Sobre la educación de las mujeres y Louise Labé: Davis, N. Z., «City women and religious change», en Davis, *Society and Culture* 72-4. Se ha sugerido que Labé era un seudónimo de un grupo de poetas varones: Huchon, M., *Louise Labé: une créature de papier*, Ginebra, Droz, 2006.

[22](#). «Las mujeres no están equivocadas»: III:5 787-8. Los hombres y las mujeres están creados con el mismo molde: III:5 831. El doble patrón: III:5 789. «Somos en casi todas las cosas injustos»: III:5 819.

[23](#). I:39 215.

[24](#). Montaigne, *Le livre de raison*, anotaciones del 21 de febrero, 16 de mayo, 28 de junio, 5 de julio, 9 de septiembre y 27 de diciembre.

[25](#). Montaigne ante la pérdida de sus hijas: I:14 50. La fecha de su accidente de equitación: II:6 326. «Cuando tenía dos años»: dedicatoria de Montaigne de una epístola a su mujer para la traducción de la *Lettre de consolation* de Plutarco por La Boétie en La Boétie, *La Mesnagerie* [etc.] y en *The Complete Works*, trad. D. Frame 1300-1.

[26](#). I:14 50.

[27](#). Ensayo sobre la tristeza: I:2 6-9. Fecha de 1572-74 dada por Donald Frame en su edición de *The Complete Works*, p. VII. Niobe: I:2 7. La historia viene de Ovidio, *Metamorfosis*, VI:304.

[28](#). Véase Balsamo, J., «Léonor de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 575-6.

[29](#). «El gobierno de las mujeres», la historia del *fouteau* y la «constitución retrasada» de Léonor: III:5
790. Castigo mediante palabras severas pero suaves: II:8 341.

[30.](#) «Yo doy las cartas»: I:23 95. El juego de reunirse en los extremos: I:54 274.

[31](#). «Es lamentable»: III:9 882. «Siempre hay algo»: III:9 880. «Fermentar el vino»: II:17 601. Sobre las malas cosechas, la peste y usar la influencia para vender vino: Hoffmann 9-10.

[32](#). «Aguanto bien»: II:17 591. Nunca examinó una escritura: III:9 884.

[33](#). II:17 601.

[34](#). Cf. I:31 186.

[35](#). Admirar el conocimiento práctico y específico: III:9 882-3. «Como no tuve instructor ni maestro» y «Extremadamente ocioso, extremadamente independiente»: II:17 592. Libertad y pereza: III:9 923.

[36](#). Mejor perder dinero que seguir la pista a cada céntimo: II:17 592. Los avaros a menudo son estafados también: III:9 884. Historia del marqués de Trans: II:8 346. Montaigne no lo nombra, fue identificado así por Raemonnd en una nota al margen. Véase Boase, «Montaigne annoté par Florimond de Raemonnd».

[37](#). «Nada me cuesta caro» y querer un yerno: III:9 883-4. «Evito sujetarme a mí mismo»: III:9 897.
«Intento no necesitar»: III:9 899. «He concebido un odio mortal»: III:9 900.

[38](#). III:9 899. La historia viene de Platón, *Hippias minor* 368 b-d, y de Cicerón, *De oratore* III:32 127.

[39](#). Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, aforismo 291, 173-4. (Versión basada en la edición de Akal, Clásicos del Pensamiento, vol. I, Madrid, 1996, trad. de Alfredo Brotons, pp. 181-182, y la de Edaf, Madrid, 1984, prólogo y cronología de Dolors Castrillo, trad. de Carlos Vergara, p. 208.)

9. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Sé sociable, convive con los demás*

[1.](#) III:3 758.

[2.](#) Conversación mejor que los libros: I:17 59. «La charla vivaz y brusca»: III:8 871. «Maravilloso brillo»: I:26 140.

[3](#). «Ninguna propuesta me asombra»: III:8 855. Le gustaba que le contradijesen: III:8 856-7. Dulce conversación: Raemonnd, *Erreur populaire* 159. No «escoltar a la gente»: III:3 758.

[4.](#) La charla insustancial le aburría: II:17 587. Su atención divagaba: III:3 754. Pero él veía su valor: I:13 39.

[5.](#) La afabilidad es un arte para vivir bien: III:13 1037. «Sabiduría alegre y sociable»: III:5 778.

[6.](#) Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, aforismo 49, p. 48. (Versión basada en la edición de Akal, p. 72, y la de Edaf, p. 76.)

7. Familia Foix: véase Balsamo, J. «Foix (famille de)», en Desan, *Dictionnaire* 405-8. El hombre que daba demasiadas fiestas: II:8 344. El hombre que se sonaba la nariz: I:23 96. El contemporáneo de Montaigne, Florimond de Raemon, los identificaba como Jean de Lusignan y François de la Rochefoucauld, respectivamente: véase Boase, «Montaigne annoté par Florimond de Raemon». Dedicatorias femeninas: Diane de Foix, condesa de Gurson (I:26), Marguerite de Gramond (I:29) y *Mme.* d'Estissac (II:8).

[8](#). Organizó una cacería de ciervos para Enrique de Navarra en 1584: véase Montaigne, *Le livre de raison*, anotación del 19 de diciembre. Sobre las justas: III:8 871. Sobre las diversiones de interior: I.54 273. Los pasatiempos probablemente eran similares a los descritos en la colección de su casi contemporáneo Tabourot des Accords, *Bigarrures*: Étienne Tabourot, sieur des Accords, *Les Bigarrures*, Rouen, J. Bauchu, 1591, [Libro 1].

9. Hombre que arrojaba mijo: I:54 274. Niño nacido con parte de otro niño pegado: II:30 653-4. Pastor hermafrodita: II:30 654. Hombre sin brazos: I:23 95. «Monstruos» contrarios a la costumbre, no a la naturaleza: II:30 654.

[10.](#) III:11 958.

[11.](#) Véase Hoffmann 14-15.

[12.](#) III:9 901.

[13](#). Botero, G., *The Reason of State and The Greatest of Cities*, trad. R. Peterson y P. J. y D. P. Waley, Londres, 1956, 279, citado en Hale 426. «Un portero de antiguas costumbres»: II:15 567.

[14](#). Las casas custodiadas sufrían más ataques, con explicación de Séneca: II:15 567-8. La fuente es Séneca, *Cartas a Lucilio*, carta 68, ed. Loeb II:47. No hay gloria alguna en robar una propiedad abierta: II:15 567. «Tu criado puede formar parte del grupo»: II:15 568.

[15.](#) III:12 988-90.

[16](#). III:12 990-1. Este asalto es diferente del atraco de 1588 de camino a París, que también se relata en los *Ensayos*.

[17](#). I:1 1-5.

[18](#). El ciervo: II:11 383. Un crítico, David Quint, ve esta historia del ciervo como una escena primordial que se va repitiendo en todos los *Ensayos*, pero que nunca se acaba de resolver. Quint 63.

[19](#). Buscar y conceder misericordia sin avergonzarse: I:5 20. «Confianza pura y limpia»: I:24 115.

[20](#). III:1 739. La fuente es Lucano, VII:320-2.

[21](#). Epaminondas: II:36 694-6, I:42 229, II:12 415 y (para «al mando de la guerra misma») III:1 738.
Véase Vieillard-Baron, J.-L., «Épaminondas», en Desan, *Dictionnaire* 330.

[22](#). III:1 739.

[23](#). Odio a la crueldad: II:11 379. Odio a la caza: II:11 383. Pollo o liebre: II:11 379. Sobre Montaigne y la crueldad, véase Brahami, F., «Cruauté», en Desan, *Dictionnaire* 236-8, y Hallie, P. P., «The ethics of Montaigne's "De la cruauté"», en La Charité, R. C., (ed.), *O un amy! Essays on Montaigne in Honor of Donald M. Frame*, Lexington, Kentucky, French Forum, 1977, 156-71.

[24.](#) «Hasta las ejecuciones legales»: II:11 380-1. «Me siento tan aprensivo»: III:12 992.

[25](#). Los franceses y sus otras mitades: I:31 193. «Es la misma naturaleza»: II:12 416.

[26.](#) «Existe un cierto respeto» y «No temo admitir»: II:11 385.

[27](#). Pascal, «Discusión con M. de Sacy», en *Pensées* 188.

[28](#). Leonard Woolf sobre Montaigne y la crueldad, y el ahogamiento de los cachorros: Woolf, L., 17-21.

[29](#). William James: James, W., «On a certain blindness in human beings», de *Talks to Teachers on Psychology*, Nueva York, Henry Holt, 1912, en *The Writings of William James*, ed. J. J. McDermott, Chicago, University of Chicago Press, 1977, 529-45. «Gusto y cosquilleo»: 62931. Olvidar esto es el peor error: 644-5.

10. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Despierta del sueño de la costumbre

1. Woolf, V, *Diario I*:90, anotación para el 8 de septiembre de 1918.

[2.](#) Ejemplos de costumbres diversas: I:23 98-9, I:49 263-5; II:12 431-2.

[3](#). I:26 141.

[4.](#) Hale 173.

[5.](#) Perspectivas y empresas coloniales de Francia: Knecht, *Rise and Fall* 287-300 (Brasil), 392-4 (Florida).

[6.](#) Conversación de Montaigne con los tupinambá: I:31 193. Su colección de objetos de Sudamérica: I:31 187. El sirviente que conocía Brasil, y otros a quien éste presentó a Montaigne: I:31 182-4.

7. Lecturas de Montaigne: López de Gómara, *Historia de las Indias*, traducido al francés por Martin Fumée en 1568 como *Histoire generale des Indes*. Bartolomé de las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, traducido al francés como *Tyrannies et cruautés des Espagnols...* (1579). Thevet, A., *Les Singularitez*, y Léry, J. de, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, La Rochelle, A. Chuppin, 1578. Las anécdotas de Léry se han tomado de una traducción inglesa moderna: Léry, *History of a Voyage*. Los ancianos sin canas: ibíd., 56-7. Luchando por el honor: ibíd., 112-21. Festines caníbales: ibíd., 122.33. El pie humano: ibíd., 163-4. Léry se sentía más seguro: ibíd., 169. Canibalismo en Sancerre: Léry, J. de, *Histoire mémorable de la ville de Sancerre*, La Rochelle, 1574. Sobre Léry, véase Lestrigant, F., *Jean de Léry ou l'invention du sauvage*, 2.a ed., París, H. Champion, 2005.

[8.](#) III:6 842.

[2.](#) I:31 186.

[10](#). Kramer, S. N., *History Begins at Sumer*, Nueva York, 1959, 222, citado en Levin 10.

[11](#). Melville, H., *Typee*, citado en Levin, 68-9.

[12.](#) Estoicos: Séneca, *Cartas a Lucilio*, carta 90, ed. Loeb, II:395431. Sobre los estoicos y el primitivismo, véase Lovejoy, A. O., y Boas, G., *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, vol. 1, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1934, 106-7.

[13](#). Frutos silvestres: I:31 185. Las dos canciones caníbales: I:31 191-2. «Poesía puramente natural»: I:54 276.

[14](#). Vida póstuma de una canción de amor caníbal: Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, ed. M. Levaillant y G. Moulinier, París, Gallimard, 1964, 247-8, Libro VII, cap. 9, citado por Lestringant, 189. Kleist, Herder y Goethe: véase Langer, U., «Montaigne's "coulevre": notes on the reception of the *Essais* in 18th-century Germany», *Montaigne Studies* 7 (1995), 191-202, y Bouillier, *La Renommée de Montaigne en Allemagne* 30-1. Sobre Goethe, véase Bouillier, V., «Montaigne et Goethe», *Revue de littérature comparée* 5 (1925), 572-93. Sobre las estufas alemanas: Moureau, F., «Le Manuscrit du *Journal de Voyage*: découverte, édition et copies», en Michel *et al.* (eds.), *Montaigne et les Essais 1580-1980*, 289-99, este 297.

[15](#). I:30 181.

[16](#). I:31 189.

[17](#). Coste: Montaigne, *Essais*, ed. P. Coste, Londres 1724, y La Haya 1727. Sobre Coste, véase Rumbold, M. E., *Traducteur Huguenot: Pierre Coste*, Nueva York, P. Lang, 1991. Maravillándose de tener que esperar tanto: por ejemplo, Nicolas Bricaire de la Dixmerie, *Eloge analytique et historique de Michel Montagne*, Amsterdam & París, Valleyre l'aîné, 1781, 2. Véase Moureau, F., «Réception de Montaigne (XVIII^e siècle)», en Desan, *Dictionnaire*, 859.

[18](#). Diderot, D., *Supplément au voyage de Bougainville* (1796). Traducción inglesa de J. Hope Mason y R. Wokler en Diderot, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 31-75. Seguir la naturaleza para ser feliz: 52-3. Sobre Diderot, véase Schwartz, J., *Diderot and Montaigne: The Essais and the Shaping of Diderot's Humanism*, Ginebra, Droz, 1966.

[19](#). Sobre Rousseau y Montaigne: véase Fleuret y Dréano. El ejemplar de Rousseau de los *Essais* está ahora en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge.

[20](#). Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. «Veo a un animal»: 26. Duras condiciones que le hacen más fuerte: *ibíd.*, 27. La civilización le hace «sociable y esclavo», *ibíd.*, 31. Los salvajes no se suicidan: *ibíd.*, 43. El crimen bajo la ventana de un filósofo: *ibíd.*, 47.

[21](#). Rousseau, *Émile*. Véase Fleuret, 83-121.

[22](#). «Pongo a Montaigne sobre todo»: este prólogo aparece en la edición de Neuchâtel, pero no en las modernas, basadas en el manuscrito de París. Está incluido como apéndice a la traducción de Angela Scholar: Rousseau, *Confessions*, 643-9, este 644. «Es el único retrato de un hombre», prólogo a la versión de París, Rousseau, *Confesiones*, 3.

[23](#). Rousseau, *Confesiones*, 5.

[24.](#) III:2 740.

[25](#). Cajot, J., *Plagiats de M. J.J.R[ousseau] de Genève, sur l'éducation*, La Haya, 1766, 125-6.
Bricaire de la Dixmerie, N., *Eloge analytique et historique de Michel Montgne*, Amsterdam & Paris,
Valleyre l'aîné, 1781, 209-76, este 259.

11. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Vive con moderación

[1.](#) Sobre las reacciones de principios del siglo XIX, sobre todo a la amistad de Montaigne con La Boétie, véase Frame, *Montaigne in France*, 17-23. Sand: Sand, G., *Histoire de ma vie*, París, M. Lévy, 1856, VIII: 230-1. Lamartine: «todo lo que admiro en él», «porque eres tú» y «amigo Montaigne»: Lamartine a Aymon de Virieu, 21 de mayo [1811], 26 de julio de 1810 y 9 de noviembre de 1809 respectivamente, en Lamartine, I:290, I:235, I:178.

[2](#). Sobre las visitas a la torre, véase Legros. Sobre el estado del château antes del siglo XIX: Willett, 221.

[3](#). Compan y Gaillon: citado en Legros 65-75.

[4.](#) «No tengo mucha experiencia». II:23 520. «Me gustan las naturalezas templadas y moderadas»: I:30 177. «Mis excesos no me llevan demasiado lejos»: III:2 746. «Las vidas más hermosas»: III:13 1044.

[5](#). Lamartine se vuelve contra Montaigne: Lamartine a Aymon de Virieu, 21 de mayo [1811], en Lamartine I:290. Sand «no era discípula de Montaigne»: George Sand a Guillaume Guizot, 12 de julio de 1868, en Sand, G., *Correspondance*, París, Garnier, 1964-69, V:268-9.

[6.](#) Sobre Tasso: II:12 441. La poesía requiere «frenesí»: II:2 304. «El arquero que se excede del blanco»: I:30 178.

7. «No era poeta»: Chasles, P., *Études sur le XVII^e siècle en France*, París, Amyot, 1848, XLIX.
«Indiferencia estoica»: Lefèvre-Deumier, J., *Critique littéraire*, París, Firmin-Didot, 1825-45, 344.
Sobre ambos, véase Frame, *Montaigne in France* 15-16. «La templanza se considera bella»:
Nietzsche, *Aurora*, 167 (Libro IV, s. 361). (Cit. *Obras completas*, V, II, Buenos Aires, Aguilar, 1962,
trad., intr. y notas de Eduardo Ovejero, p. 139.)

[8.](#) Sobre el éxtasis del Renacimiento, véase Screech, 10.

[2.](#) III:13 1044.

[10](#). Mediocridad: III:2 745. Lo humano y lo subhumano: III:13 1044.

[11](#). Vivir apropiadamente: III:13 1037. «No hay nada tan bello»: III:13 1039.

[12.](#) West, R., *Black Lamb and Gray Falcon*, Londres, Macmillan, 1941, II:496-7.

12. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Conserva tu humanidad

[1.](#) Sobre la cuestión de quién estaba detrás del ataque a Coligny, véase Holt 83-5. Sobre las matanzas de San Bartolomé en general, véase Diefendorf, y Sutherland, N. M., *The Massacre of Saint Bartholomew and the European Conflict 1559-72*, Londres, Macmillan, 1972. Montaigne no dice nada de las matanzas en los *Ensayos*, pero quizá escribiera sobre ellas en su diario, el *Ephemeris* de Beuther. Faltan las páginas del 24 de agosto y el 3 de octubre, las fechas de las masacres en París y Burdeos respectivamente. Quizá él mismo se arrepintiera de lo que había escrito y eliminase las páginas, o quizá lo hicieran sus descendientes. Véase Nakam, *Montaigne et son temps*, 192.

[2](#). La historia de los Lussault se cita en Diefendorf 100-2. Sobre la purificación por el fuego y el agua: Davies, N. Z., «The rites of violence», en *Society and Culture*, 152-87, esp. 187.

[3](#). Sobre las muertes, véase Holt 94 y Langer, U., «Montaigne's political and religious context», en Langer (ed.), *Cambridge Companion*, 14.

[4](#). Las masacres de Burdeos: Holt 92-4. Cánticos y laúdes en Orleans: Holt 93. Interpretación de la implicación de los niños, escala sobrehumana de los acontecimientos y medalla romana: Crouzet II: 95-8. Medallas de Carlos IX: Crouzet II: 122-3.

[5.](#) Jean La Rouvière: citado en Salmon, J. H. M., «Peasant revolt in Vivarais, 1575-1580», en *Renaissance and Revolt*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 221-2. Véase Holt 112-14.

6. Apocalipsis inminente: véase Cunningham y Grell 19-91, que también analiza a todos los «jinetes» a su vez. Hombres lobo, siameses y novas: Crouzet II:88-91. «Ruina final»: Gournay, *Apology for the Woman Writing* [etc.], 138. Postel: Crouzet II:335.

7. El último gran esfuerzo del diablo: véase Clark 321-6. Wier: Wier, J., *De praestigis daemonum*, Basilea, J. Oporinus, 1564, citado en Delumeau, 251. Bodin y brujas: Bodin, J., *On the Demon-Mania of Witches*, trad. R. A. Scott, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 1995, traducción de *De la Démonomanie des sorciers*, París, I. Du Puys, 1580, 200 («tibieza legal») y 198 (rumor público «casi infalible»). Sobre el renacimiento de las técnicas medievales como nadar y hierros al rojo: Clark, 590-1. El pánico a las brujas seguiría en su punto álgido hasta alrededor de 1640, alcanzando su apogeo en diferentes momentos en distintas partes de Europa, y con el resultado de decenas de miles de muertes. La tortura es inútil: II:5 322-3. «Poner un precio muy alto»: III:11 961.

[8](#). Anticristo: Historia de África/Babilonia transmitida por Jean de Nury en *Nouvelles admirables d'un enfant monstre* (1587), citado en Crouzet, II:370. Raemon: Raemon, *L'Antichrist*. Véase Magnien-Simonin, C., «Raemon, Florimond de», en Desan, *Dictionnaire*, 849-50.

[2.](#) Crouzet II:439-44.

[10](#). Publicaciones protestantes radicales de ese periodo incluían la *Francogallia* de François Hotman (escrito antes en su mayor parte, pero publicado en 1573 y muy popular tras la matanza), *Du Droit des magistrats sur leurs subiets* (1574) de Theorode de Bèze, y la *Vindiciae contra tyrannos* de 1579 de Hubert Languet, aunque algunos la atribuyen a Philippe Duplessis-Mornay. Véase Holt 100-1.

[11](#). Las historias de los excesos indumentarios o de conducta de Enrique III se basan sobre todo en Pierre de L'Estoile, un memorialista protestante sólo fiable a ratos. L'Estoile, P. de, *The Paris of Henry de Navarre as seen by Pierre de l'Estoile*, ed. N. Lyman Roelker, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958. Comer con tenedor, llevar camisón para dormir, lavarse el pelo: Knecht, *Rise and Fall*, 489.

[12.](#) Montaigne sobre las procesiones penitenciales: I:26 140. Sobre la vaguedad de las predicciones: I:11 34-5. La brujería como imaginación: III:11 960-1.

[13](#). Peligros de la imaginación: Del Río, M., *Disquisitionum magicarum libri sex* (1599), y Lancre, P. R., *De l'Incredulité et mescreance du sortilège* (1622), ambos citados en Villey, *Montaigne devant la posterité* 360, 367-71. Véase Courcelles, D. de, «Martín del Río» y Legros, A., «Lancre, Pierre Rostegui de», ambos en Desan, *Dictionnaire* 243-4, 561-2.

[14.](#) *Politiques*, Crouzet, II:250-2. «Lleva la piel de cordero»: Dieudonné, R. de, *La vie et condition des politiques et athéistes de ce temps*, Paris, R. Le Fizelier, 1589, 17.

[15](#). Acusaciones de los *politiques* contra los liguistas: véase por ejemplo *Lettre missive aux Parisiens d'un Gentilhomme serviteur du Roy...* (1591), 4-5, citado en Crouzet II:561. Montaigne: «Nuestro celo hace maravillas» y «No hay hostilidad», II:12 393-4.

[16](#). Los *politiques* pensaban que todo se calmaría: véase por ejemplo Loys Le Caron, *De la Tranquillité de l'esprit* (1588), Saint-Germain d'Apchon, *L'Irenophile discours de la paix* (1594), y Guillaume du Vair, *La Constance et consolation ès calamitez publiques* (1594-95). Crouzet, II:555-7.

[17](#). La más importante entre los críticos que consideran que la experiencia de Montaigne estaba dominada por la guerra es Frieda Brown: véase Brown, F., *Religious and Political Conservatism in the Essais of Montaigne*, Ginebra, Droz, 1963. Sobre este tema, véase Coleman, J., «Montaigne and the Wars of Religion», en Cameron (ed.), *Montaigne and his Age*, 107. Montaigne: «me sorprende ver» y «Quien considere»: I:26 141. «Será mucho»: II:16 577. «No desespero de ello»: III:9 892.

[18.](#) Cartas de Lipsius: Justus Lipsius a Montaigne, 30 de agosto de 1588 y 28 de septiembre de 1589, citado por Morford, M. P. O., *Stoics and Neostoics: Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1991, 160.

[19](#). Todas estas observaciones proceden de Zweig, «Montaigne», 8-9. (Cit. edición de Acantilado, Barcelona, 2008, ed. Knut Beck, trad. J. Fontcuberta, prefacio y notas de J. Bayod Brau, pp. 12-13.)

[20](#). Exilio de Zweig: Zweig, *El mundo de ayer*, 430-2. «Soy un ser de ninguna parte»: XVIII. (Cit. edición de Acantilado, Barcelona, 2001, trad. J. Fontcuberta y A. Orzeszek, p. 10.)

[21](#). «La similitud de su época»: Zweig a Jules Romain, 22 de enero de 1942, citado por Bravo Unda, G., «Analogies de la pensée entre Montaigne et Stefan Zweig», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 11, n.º 2 (1988), 95-106. «En esta hermandad»: Zweig, «Montaigne», 10. (cit. ed. Acantilado p. 14).

[22](#). La cuestión para una persona íntegra: Zweig, «Montaigne», 14 (ed. Acantilado 19-20). «No usa diatribas»: *ibid.*, 15 (cit. p. 21). Uso de Montaigne de sus fallos: *ibid.*, 76. (p. 74).

[23.](#) Zweig, «Montaigne», 55-8 (cit. p. 79).

[24](#). Nota de suicidio: reproducida en el apéndice a Zweig, *El mundo de ayer*, 437.

[25](#). No queda nada salvo la existencia desnuda: Zweig, «Montaigne», 10 (p. 14). «Sólo una persona»: ibíd., 7 (cit. p. 11). Leonard Woolf: Woolf, L., 18-19.

[26](#). Macé-Scaron 76.

[27](#). Gustave Flaubert a *Mlle.* Leroyer de Chantepie, 16 de junio de 1857, citado por Frame, *Montaigne in France*, 61.

13. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Hacer algo que nadie haya hecho

antes

[1](#). Detalles de la edición temprana de los *Ensayos* en «Fuentes»; véase también Sayce y Maskell. Millanges: véase Hoffmann 66-83. Sobre ambas ediciones de Millanges (1580 y 1582), véase Blum, C., «Dans l'Atelier de Millanges», en Blum & Tournon (eds.), *Éditer les Essais de Montaigne* (79-97). Sobre la tirada de la primera edición: Desan, P., «Édition de 1580», en Desan, *Dictionnaire* 297-300, este 300.

[2](#). La Croix de Maine: La Croix de Maine, 329. Los *Ensayos* también aparecían en la bibliografía similar de Antoine Du Verdier, *La Bibliothèque d'Antoine Du Verdier, seigneur de Vauprivas*, Lyon, 1585, bajo la entrada de «Michel de Montaigne», 872-81. Los *Ensayos* fueron mejor de lo que esperaba Montaigne: III:9 895. «Un artículo de mobiliario público»: III:5 781.

[3](#). La Croix du Maine 329. Cf. Descripción de Montaigne de su libro como «consustancial con su autor»: II:18 612.

[4](#). Vino tinto: Scaliger y Dupuy citados ambos en Villey, *Montaigne devant la postérité* 73. De tinto a blanco y luego a tinto: III:13 1031. «Desfachatez»: Malebranche, *La recherche de la vérité* (1674), 369, citado en Marchi 48. Pascal: Pascal, *Pensées* n.º 534, p. 127.

5. Pattison: Pattison, M., artículo de crítica en *Quarterly Review* 198 (sept. 1856), 396-415, éste 396.
«Bobadas»: St. John, B., *Montaigne the Essayist*, Londres, Chapman & Hall, 1858, I:316-17. «El hombre de verdad», «el meollo»: Sterling 323-4.

6. «Repliego la mirada hacia el interior»: II:17 606. Sobre este fragmento, véase Starobinski, 225-6. También véase Coleman 114-5, discutiendo esta traducción. Sobre los *Ensayos* como obra barroca o manierista, véase Buffum, Butor, Sayce, R.A., «Baroque elements in Montaigne», *French Studies* 8 (1954), 1-15; Nakam, G., «Montaigne manieriste», en su *Le dernier Montaigne* 195-228; Rigolot, F., «El manierismo antimanierista de Montaigne», en Cameron y Willett (eds.), *Le Visage changeant de Montaigne* 207-30. Montaigne: «Grotescos» y «Cuerpos monstruosos»: I:28 164. Horacio sobre la poesía: Horacio, *Ars poetica*, 1-23.

[7](#). Escribir con el ritmo de la conversación: II:17 587. Habla de su «lenguaje cortado» en sus instrucciones al editor en la copia de Burdeos: véase Sayce 283.

[8](#). I:50 266.

9. «De los coches»: III:6 831-49. Sobre el título de este ensayo: véase Tournon, A., «Fonction et sens d'un titre énigmatique», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, 19-20 (1984), 59-68, y su entrada, «Coches», en Desan, *Dictionnaire* 175-6. «Sobre la fisionomía»: III:12 964-92.

[10](#). Sobre Thackeray: véase Dédéyan I:288. «A menudo, sólo lo denotan por alguna señal» y «palabras... en algún rincón»: III:9 925. Véase McKinley, M. B., *Words in a Corner: Studies in Montaigne's Latin Quotations*, Lexington, Kentucky, French Forum, 1981.

14. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Ve mundo

[1.](#) «Perpetua variedad de las formas de nuestra naturaleza»: III:9 904. «Curiosidad honesta»: I:26 139. Sentir la presencia de sus héroes clásicos: III:9 928. «Frotar y pulir»: I:26 136.

[2](#). Facilitar el paso a las piedras: Diario de viaje, en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1243. Su padre, abuelo y bisabuelo: II:37 702. Trementina veneciana: Diario de viaje, 1143. Macho cabrío: II:37 71819. Sobre los balnearios: II:37 715-16.

[3](#). Sobre su ruta y los datos del viaje, véase el Diario de viaje, en *The Complete Works*, trad. D. Frame.

[4.](#) Mattecoulon tomó parte en dos muertes, mientras actuaba como segundo en el duelo de otra persona. Se salvó de la cárcel sólo por la intervención directa del rey de Francia. Todo esto, tal y como comentaba Montaigne, obedeciendo a un código de honor que no tenía sentido. II:27 639. Diario de viaje 1257. Sobre otro hombre joven que les dejó en Padua, M. de Cazalis, véase el Diario de viaje 1123.

[5.](#) Sobre las condiciones del viaje: Heath, M., «Montaigne and travel», en Cameron (ed.), *Montaigne and his Age* 121-32; Hale 145-8. Cambio de ruta de Montaigne: Diario de viaje 1130.

[6](#). La preferencia de Montaigne por cabalgar: III:6 833-4. Sobre el viaje por río: III:6 834, Diario de viaje 1092 y 1116. Sobre el mareo: Diario de viaje 1123. Cabalgar más cómodo durante un ataque de piedras en el riñón: III:6 833-4, III:5 811.

[7](#). Fluir con la corriente: III:9 904-5. «Si tiene mal aspecto por la derecha»: III:9 916. Sobre Virginia Woolf: Woolf, L., *Downhill All the Way*, Londres, Hogarth, 1968, 178-9. «Viajar relajadamente»: II:17 605.

[8.](#) Diario de viaje 1115.

[9.](#) Levantarse tarde: III:9 905; III:13 1024. Comer comida local al estilo local, y desear tener su cocinero: Diario de viaje 1077, 1086-7.

[10](#). Otros viajeros cerrados en sí mismos: III:9 916-17. «En realidad entraba en su juicio»: Diario de viaje 1087.

[11](#). Llevar el diario en italiano: III:5 807. Su italiano era bueno, aunque no impecable, y las primeras ediciones publicadas del Diario lo arreglaron un poco. Véase Garavini, F., «Montaigne, écrivain italien?», en Blum y Moreau (eds.), *Études montaignistes* 117-29, y Cavallini, C., «Italianismes», en Desan, *Dictionnaire* 515-16. Pañuelo en Augsburgo: Diario de viaje 1096-7.

[12.](#) Bautizo: Diario de viaje 1094-5. Sinagoga: ibíd., 1119. Circuncisión: ibíd., 1152-4.

[13](#). Barba y cejas blancas: Diario de viaje 1063. Cambios de ropa y de sexo: *ibíd.*, 1059-60.

[14](#). Modales en la mesa y dormitorios suizos: Diario de viaje 1072, 1077.

[15](#). Jaula: Diario de viaje 1085. Avestruces: ibíd., 1098-9. Plumeros para polvo: ibíd., 1096. Puertas con control remoto: ibíd., 1099-100.

[16.](#) Diario de viaje 1097-8.

[17](#). Diario de viaje 1133.

[18](#). El Diario de viaje, después de encontrado y publicado, fue depositado en la biblioteca real y ahora debería estar en la Biblioteca Nacional, pero en algún momento se perdió. Ahora sólo tenemos la versión publicada de 1774, más una copia a mano con un texto distinto. Véase Moureau, F., «La Copie Leydet du *Journal de Voyage*», en Moureau, F., y Bernouilli, R. (eds.), *Autour du Journal de voyage de Montaigne*, Ginebra & París, Slatkine, 1982, 107-85, y su «Le manuscrit du *Journal de Voyage*, découverte, édition et copies», en Michel *et al.* (eds.), *Montaigne et les Essais 1580-1980*, 289-99 y Rigolot, F., «*Journal de voyage*», en Desan, *Dictionnaire* 533-7. «Tres deposiciones»: Diario de viaje 1077. «Delante y detrás»: *ibíd.*, 1078. «Tan grande y larga como un piñón de pino»: *ibíd.*, 1243. Estufas suizas: *ibíd.*, 1078.

[19](#). Sobre el secretario: véase Brush, C. B., «The secretary, again», *Montaigne Studies*, 5 (1993), 113-38, esp. 136-8. El secretario procedía probablemente de la misma casa de Montaigne: muestra familiaridad con las ciudades que hay en torno a la propiedad: Diario de viaje 1089, 1105. Largos discursos: Diario de viaje 1068-9, 1081.

[20](#). Polonia o Grecia, y «nunca le vi menos cansado»: Diario de viaje 1115.

[21](#). Venecia: Diario de viaje 1121-2. Sobre Franco, véase Rigolot, F., «Franco, Veronica», en Desan, *Dictionnaire* 418.

[22](#). Ferrara: Diario de viaje, 1128-9. Reunión con Tasso: II:12 441. Esgrima en Bolonia: Diario de viaje 1129-30. Jardines con trucos: ibíd., 1132, 1135-6.

[23](#). Diario de viaje: ibíd., 1141-3.

[24](#). Funcionarios de la Inquisición: Diario de viaje 1166. «Me parece»: 1178.

[25](#). Roma intolerante, pero cosmopolita: Diario de viaje 1142, 1173. Ciudadanía romana: *Ensayos* II:9 930; Diario de viaje 1174.

[26](#). Sermones, polémicas y prostitutas: Diario de viaje 1172. Biblioteca Vaticana: ibíd., 1158-60.
Circuncisión: ibíd., 1152-4.

[27](#). Diario de viaje 1144-6.

[28](#). Diario de viaje 1170-1.

[29](#). Exorcismo: Diario de viaje 1156. Ejecución de Catena: *ibíd.*, 1148-9; cf. II:11 382 sobre la violencia hacia los cuerpos muertos.

[30](#). Parte superior de los muros: Diario de viaje 1142. Parte superior de las columnas: *ibíd.*, 1152.

[31](#). Despojos de Séneca y de Plutarco: II:32 661. Esfuerzos mentales requeridos: Diario de viaje 1150-1.

[32](#). Goethe: Goethe, J. W., *Italian Journey*, trad. W. H. Auden y E. Mayer, Harmondsworth, Penguin, 1970; repr. 1982: «Todos los sueños»: 129 (anotación del 1 de noviembre de 1786); «Ahora me encuentro en un estado de claridad»: ibíd., 136 (anotación del 19 de noviembre de 1786). Freud: Freud, S., «A disturbance of memory on the Acropolis», en *Works*, trad. y ed. J. Strachey, Londres, Hogarth, 1953-74, 22 (1964), 239-48, esta 241. «La Roma y el París que tengo en mi alma»: II:12 430. «Disfruté de una mente tranquila»: Diario de viaje 1239.

[33](#). Loreto: Diario de viaje 1184-5. La Villa: ibíd., 1210, 1240-6. 15. *Pregunta: ¿Cómo vivir?*
Respuesta: Haz bien tu trabajo, pero no demasiado bien.

[1.](#) Diario de viaje 1246-55.

[2.](#) «Me excusé»: III:10 934. La carta del rey: traducida en Frame, *Montaigne* 224.

[3](#). Diario de viaje 1270, y Montaigne, *Le Livre de raison*, anotación del 30 de noviembre.

[4.](#) Sobre sus tareas como alcalde, y las dificultades del tiempo: Lazard 282-3; Lacouture 227-8; Cocula, A.-M., *Montaigne, maire de Bordeaux*, Burdeos, Horizon Chimérique, 1992. Oídos a todo el mundo y la mente a nadie: III:8 855.

[5.](#) Sobre Matignon, véase Cooper, R., «Montaigne dans l'entourage du maréchal de Matignon», *Montaigne Studies* 13 (2001), 99-140, y su «Matignon, Maréchal de», en Desan, *Dictionnaire* 640-4.

[6.](#) Sobre el cansancio de Pierre por el viaje: III:10 935. Los viajes de Montaigne como alcalde: Frame, *Montaigne*, 230. Su trabajo en el château: Nakam, *Montaigne et son temps* 311.

[7.](#) «Esto se hizo en mi caso»: III:120-934. Sobre su reelección, contra la oposición: Frame, *Montaigne*, 230.

[8.](#) Frame, *Montaigne*, 232-4.

[9.](#) Rebelión de Vaillac y exilio de Burdeos: Frame, *Montaigne* 23840. Cartas de Montaigne a Matignon, 22 y 27 de mayo 1585 en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1323-7.

[10](#). Admiración contemporánea: Thou, J.-A. de, *Mémoires* (1714), y Duplessis-Mornay a Montaigne, 25 de noviembre de 1583, traducido en Frame, *Montaigne* 229, 233.

[11](#). III:10 953.

[12.](#) «Un cielo lánguido» y «¡Eso sí que es bueno!»: III:10 950. Mantener la ciudad sin novedad durante la «innovación»: III:10 953. Motivos auténticos para el compromiso aparente: III:10 951.

[13.](#) III:10 954.

[14](#). Shakespeare, W., *Rey Lear* (escrito c. 1603-6). «Odio mortalmente parecer un adulator»: I:40
225-6.

[15](#). «Les digo con franqueza cuáles son mis límites»: III:1 731. La franqueza hace que la gente se abra, y no es difícil la conciliación entre dos partes: III:1 730.

[16](#). No todo el mundo lo comprendió: III:1 731. Una vez hecho y dicho todo: III:8 854.

[17](#). Matignon a Enrique III, 30 de junio de 1585, y a Montaigne, 30 de julio de 1585, ambos traducidos en Frame, *Montaigne* 240.

[18](#). Cartas de Montaigne a los jurados de Burdeos, 30 y 31 de julio de 1585, en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1328-9.

[19](#). Orden prohibiendo entrar a la ciudad: véase Bonnet, P., «Montaigne et la peste de Bordeaux», en Blum y Moreau (eds.), *Études montaignistes* 59-67, este 64.

[20](#). Crítica de la decisión de Montaigne: Detcheverry, Grün, Feugère y Lecomte, todos ellos citados en Bonnet, P., «Montaigne et la peste de Bordeaux», en Blum y Moreau (eds.), *Études montaignistes* 59-67, este 59-62. Las cartas fueron publicadas primero en Detcheverry, A., *Histoire des Israélites de Bordeaux*, Burdeos, Balzac jeune, 1850.

[21](#). II:12 454.

[22](#). Sobre el nihilismo en este periodo, véase Gillespie, M. A., *Nihilism before Nietzsche*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

[23](#). Faguet: sus escritos están reunidos con un prólogo de A. Compagnon como Faguet, *Autour de Montaigne*. Champion: Champion, E., *Introduction aux Essais de Montaigne*, París, 1900: véase Compagnon, A., prólogo a Faguet, 16.

[24](#). Guizot, G., *Montaigne: études et fragments*. «Él no nos convertirá en el tipo de hombre que nuestro tiempo requiere»: *ibíd.*, 269. Guizot trabajó veinticinco años para producir una edición de los *Ensayos* y un estudio de la vida de Montaigne, y no completó ninguna de ellas, pero sus amigos reunieron esa colección de fragmentos después de su muerte.

[25](#). Michelet, *Histoire de France* (1861) VIII:429 (idea «débil y negativa») y X:397-8 («verte soñar a ti mismo»). Ambos citados en Frame, *Montaigne in France* 42-3.

[26](#). Church, R. W., «The Essays of Montaigne», en *Oxford Essays contributed by Members of the University 1857*, Londres, John Parker, 1857, 239-82. «La nada del hombre... la idea de deber»: ibíd., 265. «Indolencia y falta de tono moral»: ibíd., 280. Sobre Church, véase Dédéyan I:295-308.

[27](#). Las observaciones de Halifax se han reproducido en la edición de 1842 de Hazlitt de Montaigne, *The Complete Works* xxxv.

[28](#). Edición de Honoria: Montaigne, *Essays*, ed. Honoria (1800) (véase «Fuentes»). Era un proyecto en la línea de *The Family Shakespeare* de Henrietta Maria Bowdler (1807), que dio la palabra «bowdlerize» a la lengua inglesa. «Si, separando lo puro de la escoria» y «A menudo no tiene relación»: introducción de Honoria, XIX. Montaigne rechazado por no haber mencionado la matanza de San Bartolomé: edición de Honoria 104n. No hay que despertar a los niños con música: *ibid.*, 157n. La regulación de Montaigne de su vida, su conformismo y sus «muchos excelentes sentimientos religiosos»: introducción de Honoria, XVIII.

[29](#). III:12 975.

[30](#). La cuestión de la sucesión y la preferencia de los *politiques*: Nakam, *Montaigne et son temps* 329-32.

[31](#). Visita de Navarra, incluyendo la caza del ciervo: Montaigne, *Le livre de raison*, anotación del 19 de diciembre, traducido por Frame, *Montaigne* 235.

[32](#). Montaigne a Matignon, 18 de enero de 1585, en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1314-15.

[33](#). «Güelfo para los gibelinos»: III:12 972. «No hubo acusaciones formales»: III:12 972. Asedio de Castillon: Frame, *Montaigne*, 256.

[34](#). III:12 969. Peste: III:12 976.

[35](#). III:12 979.

[36](#). «Yo, que soy tan hospitalario»: III:12 976. Sobre el trabajo político de Montaigne durante y después de sus vagabundeos de refugiado: Frame, *Montaigne* 247.

[37](#). La invitación a Montaigne y a su mujer y el estipendio aparecen en una carta de Catalina de Médicis a un tesorero el 31 de diciembre de 1586: véase Frame, *Montaigne* 267.

[38](#). Frame, *Montaigne* 269-70.

[39](#). Misión de Montaigne y cartas mencionándola: Frame, *Montaigne* 270-3. Ansiedades inglesas: ibíd., 276.

[40](#). Montaigne a Matignon, 16 de febrero [1588?], en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1330-1.

[41](#). Enrique III y Guisa en París, y el día de las Barricadas: véase Knecht, *Rise and Fall* 523-4. Comentario del Papa: citado en Neale, J. E., *The Age of Catherine de Medici*, nueva ed., Londres, Jonathan Cape, 1957, 96.

[42](#). Pasquier a Sainte-Marthe, mayo de 1588, en Paquier, *Lettres historiques* 286-97.

[43](#). Arresto y liberación de Montaigne: Montaigne, *Le livre de raison*, anotaciones del 10 y el 20 de julio; más tarde, traducido en Frame, *Montaigne*, 281. Como de costumbre, Montaigne confunde las fechas: escribió la anotación primero en la página del 20 de julio, luego se dio cuenta de su error y la reescribió en la página del 10 de julio. La segunda versión es más breve; o bien encontró tedioso escribir lo mismo dos veces, o la revisión la hizo más concisa. «Ninguna prisión me ha recibido»: III:13 999-1000.

- [44](#). Brach: Pierre de Brach a Justus Lipsius, 4 de febrero de 1593, traducido en Frame, *Montaigne*
282. Sobre Brach, véase Magnien, M., «Brache, Pierre de», en Desan, *Dictionnaire* 126-8.

[45](#). Sobre Marie de Gournay, véase el capítulo 18.

[46](#). Consejo de Pasquier sobre estilo, y Montaigne ignorándolo: Pasquier a A. M. de Pelgé, 1619, en Pasquier, *Choix de lettres* 45-6, traducido en Frame, *Montaigne* 283. «¡Ah, lamentable espectáculo!»: Pasquier, *Lettres historiques* 286-97. Sobre Étienne Pasquier, véase Magnien, C., «Estienne Pasquier “familiar” de Montaigne?», *Montaigne Studies* 13 (2001), 277-313.

[47](#). Predicadores que instaban a matar al rey: por ejemplo Boucher, J., *De justa Henrici tertii abdicatione*(agosto de 1589). Véase Holt 132.

[48](#). L'Estoile y Thou, ambos citados en Nakam, *Montaigne et son temps* 341-2.

[49](#). II:12 392.

[50](#). III:12 971.

[51](#). Cartas de Montaigne a Enrique IV: Montaigne a Enrique IV, 18 de enero [1590?] y 2 de septiembre [1590?] en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1332-6.

[52](#). III:1 728.

[53](#). Knecht, *Rise and Fall* 559-61.

[54](#). Discurso de Enrique IV de 1599: citado en Knecht, *Rise and Fall* 545-7.

16. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Filósofa sólo por accidente

[1.](#) «Libre e indisciplinado»: II:17 587. Halifax: carta incluida en la edición original de la traducción de Cotton (1685-86), y reproducida en la edición de 1842 de Hazlitt, sin numerar, hoja prelim. Hazlitt: Hazlitt, W., «On old English writers and speakers», Ensayo X en *The Plain Speaker*, Londres, H. Colburn, 1826, II:277-307, este 305.

[2.](#) «La mente inglesa»: Woolf, V., «Reading», en *Essays*, ed. A. McNeillie, Londres, Hogarth, 1986, III:141-61, especialmente 154. «Al coger su pluma»: Hazlitt 180.

[3.](#) II:12 496-7.

[4.](#) Sobre Florio: Yates, *John Florio*; Pfister, M., «Inglese italianato – Italiano anglizzato: John Florio», en Höfele, A., y Koppenfels, W. von (eds.), *Renaissance Go-Betweens: Cultural Exchange in Early Modern Europe*, Berlín & Nueva York, Walter de Gruyter, 2005, 31-54. Sus manuales de conversación y diccionario: Florio, J., *Firste Fruites*, Londres, T. Woodcock [1578], *Second Frutes*, Londres, T. Woodcok, 1591, y *A Worlde of Wordes*, Londres, E. Blount, 1598. Su traducción de los *Ensayos* de Montaigne, *Essayes* (1603): véase «Fuentes» para todos los detalles.

[5.](#) Montaigne, *Ensayos* (1915-21), I:2.

6. «Nuestros alemanes, ahogados en vino»: II:2 298. «Nuestros juerguistas soldados alemanes fracasados»: Montaigne, *Essays* (1915-21) II:2 17. «Hombres lobo, duendes y quimeras»: I:18 62. «Trasgos, duendes, geniecillos»: Montaigne, *Essays* (1915-21) I:17 67. El número de capítulo difiere en Florio porque se basa en un texto diferente, el de la edición de 1595 de Marie de Gournay. Sobre este tema, véase el capítulo 18, inicio.

7. Discurso de Gonzalo: *La tempestad*, II.i.145-52 (cit. traducción de Ángel-Luis Pujante en William Shakespeare, *Teatro completo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2006, p. 1508). La similitud con un fragmento de Montaigne «De los caníbales», Montaigne, *Ensayos* (1915-21) I:30-220. De nuevo, el número de capítulo difiere porque las ediciones se basan en textos distintos. «Traffic» significa comercio; «letters», literatura, «use of service» tener criados, «succession», herencia, «bourn», fronteras de la tierra y «tilth», arar la tierra, es decir, la agricultura. La similitud fue observada por primera vez por Edward Capell, en sus *Notes and Various Readings to Shakespeare*, Londres, H. Hughs [1775], II:63.

8. Comparación con *Hamlet*: «Somos, no sé cómo, dobles dentro de nosotros mismos»: II:16 570. «Tímido, insolente, casto»: II:1 294. Demasiado pensar hace las acciones imposibles: II:20 622. Sobre este tema, véase Boutcher, W., «Marginal commentaries: the cultural transmission of Montaigne's *Essais* in Shakespeare's England», en Kapitaniak y Maguin (eds.), *Shakespeare et Montaigne*, 13-27, y sus «“Learning mingled with Nobilitie”: directions for reading Montaigne's *Essais*, in their institutional context», en Cameron y Willett (eds.), *Le Visage changeant de Montaigne*, 337-62, esp. 337-9; y la obra de Peter Mack de próxima aparición *Shakespeare, Montaigne and Renaissance Ethical Reading*. Se ha hecho mucho trabajo recientemente sobre las fechas de *Hamlet*; ahora se piensa que data de finales de 1599 o principios de 1600, cosa que crea un problema, si se piensa que Shakespeare leyó la traducción de Florio. Pero sabemos que hubo copias manuscritas de este último en circulación mucho antes de la fecha de publicación: el contemporáneo de Shakespeare, William Cornwallis, mencionaba que «había pasado de mano en mano» en 1599.

[9.](#) Robertson, J. M., *Montaigne and Shakespeare*, Londres, The University Press, 1891, citado en Marchi 193. Atmósfera compartida comentada también en Sterling 321-2.

[10](#). Bacon escribió a Montaigne: Donnelly, I., *The Great Cryptogram: Francis Bacon's Cipher in the So-called Shakespeare Plays*, Londres, Sampson, Low, Marston, Searle & Rivington, 1888, II:955-65, 971-4. «Bacon» y «pechos blancos»: Donnelly II:971. «Montañas»: II:972-3. «¿Puede creer alguien que todo esto sea resultado de un accidente?»: II:974. Papel de Anthony Bacon: II:955.

[11](#). Sobre los hermanos Bacon: véase Banderier, G., «Bacon, Anthony», y Gontier, T., «Bacon, Francis», en Desan, *Dictionnaire* 89-90. Francis Bacon menciona a Montaigne en sus *Ensayos*, pero no en la primera edición.

[12.](#) Cornwallis, W., *Essayes*, ed. D. C. Allen, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1946.

[13.](#) Burton, R., *The Anatomy of Melancholy*, Nueva York, NYRB Classics, 2001.

[14.](#) Browne, Thomas, *The Major Works*, Harmondsworth, Penguin, 1977. Véase Texte, J., «La descendance de Montaigne: Sir Thomas Browne», en sus *Études de littérature européenne*, Paris, A. Colin, 1898, 51-93.

[15.](#) Montaigne, *Essays*, trad. Cotton (1685-86): véase «Fuentes» para todos los detalles. Sobre Cotton, véase Nelson, N., «Montaigne with a Restoration voice: Charles Cotton's translation of the *Essais*», *Language and Style* 24, n.º 2 (1991), 131-44; y Hartle, P., «Cotton, Charles», en *Oxford Dictionary of National Biography* (<http://dx.doi.org/10.1093/ref:odnb/6410>), del cual se ha tomado también el poema.

[16.](#) Pope citado por Coleman 167.

[17.](#) *Spectator* n.º 562 (2 de julio de 1714), citado por Dédéyan I:28. Hacerlo agradable: Dédéyan I:29.

[18.](#) Pater, W., «Charles Lamb», en *Appreciations*, Londres, Macmillan, 1890, 105-23, sobre todo 116-17.

[19](#). Montaigne, *Complete Works* (1842), 41, copia de la British Library (C.61.h.5). Este fragmento es I:22 95 en la edición de Frame.

[20](#). Hazlitt 178-80.

[21](#). Hazlitt sobre el Montaigne de Cotton: Montaigne, *Complete Works* (1842). Hazlitt sobre Hazlitt sobre el Montaigne de Cotton: Montaigne, *Essays*, trad. C. Cotton, ed. W. Hazlitt y W. C. Hazlitt, Londres, Reeves & Turner, 1877. Sobre el negocio familiar de los Hazlitt, véase Dédéyan I:257-8.

[22](#). Sterne: Sterne, L., *Tristram Shandy*, ed. I. Campbell Ross, Oxford, Oxford Paperbacks, 1998. Referencias a Montaigne: 38, 174, 289-90 (vol. 1, cap. 4, vol. 2. cap. 4, vol. 4 cap. 15). Los diagramas de líneas: 453-4 (vol. 6, cap. 40). Capítulos prometidos: 281 (vol. 4, cap. 9). «Podría un historiógrafo»: 64-5 (vol. 1, cap. 14). (Los dos últimos, cit. *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy*, Madrid, Clásicos Alfaguara, 1978, trad. de Javier Marías, páginas 246 y 33 respectivamente). 17. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Reflexiona sobre todo, no lamentes*

nada

[1.](#) Joyce, J., *Finnegan's Wake*: estos ejemplos se encuentran en Burgess, A., *Here Comes Everybody*, ed. rev., Londres, Arena, 1987, 189-90.

[2.](#) Montaigne era una persona diferente en el pasado: III:2 7489. «Todos estamos hechos de retazos»: II:1 296.

[3.](#) III:9 876.

[4.](#) Woolf, V., «Montaigne», 77.

[5](#). Edición de 1588: Montaigne, *Essais*, «5th edition» (1588): véase «Fuentes».

[6](#). III:9 925.

[Z](#). III:8 872.

[8.](#) «Para adelantar»: I:40 224. Dedo de Plutarco señalando: I:26 140.

9. «Adquirir fuerzas»: está escrito en la portada de la «Copia de Burdeos»: *Montaigne: Essais. Reproduction en fac-similé*. La fuente es Virgilio, *Eneida*, 4:169-77.

[10](#). Montaigne a A. Loisel, inscripción en una copia de los *Ensayos* de 1588, en *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1332.

18. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Abandona el control

[1.](#) Sobre Marie de Gournay: Fogel; Ilsley; Tetel (ed.), *Montaigne et Marie de Gournay*; Nakam, G., «Marie le Jars de Gournay, “fille d’alliance” de Montaigne (1565-1645)», en Arnould (ed.), *Marie de Gournay et l’édition de 1595 des Essais de Montaigne*, 11-21. Sus obras completas están disponibles como Gournay, *Oeuvres complètes* (2002).

[2.](#) Gournay, *Apology for the Woman Writing* (versión de 1641), traducida por Hillman y Quesnel en su edición de Gournay, *Apology for the Woman Writing and Other Works*, 107-54, especialmente 126.

[3.](#) Gournay, *Peinture des mœurs*, en *L'Ombre de la demoiselle de Gournay* (1626), tal y como se cita en Ilsley 129.

[4.](#) Gournay, *Preface* (1998) 27.

5. «¿Cómo sabía todo eso de mí?» Levin: *The Times*, 2 de diciembre de 1991, p. 14. «Parece que es mi propio ser»: Gide, A., *Montaigne*, Londres & Nueva York, Blackamore Press, 1929, 77-8. «Aquí hay un “tú”»: Zweig, «Montaigne», 17.

[6.](#) Gournay, *Preface* (1998) 27.

[7](#). Aguja: I:14 49. En la Copia de Burdeos, él sólo dice «una joven», pero en la propia edición de Gournay se especifica «una joven de Picardía», a quien él vio justo antes de su viaje a Blois.

[8](#). Trabajar juntos en Picardía: de hecho, sólo tres de las nuevas añadiduras están escritas de la propia mano de ella. *Montaigne. Essais. Reproduction en fac-similé*, ff. 42v. 47r. y 290v. Véase Hoffmann, G. y Legros, A., «Sécretares», en Desan, *Dictionnaire* 901-4, especialmente 901.

9. «El hombre a quien me honro tanto en llamar padre» y «lector, no puedo»: Gournay, *Preface* (1998), 27, 29. «En realidad, si alguien se sorprende»: Gournay, *The promenade of Monsieur de Montaigne*, en Gournay, *Apology for the Woman Writing* [etc.], 21-67, especialmente 29.

[10.](#) Ilsley 34.

[11](#). «Tampoco hay ningún miedo»: Gournay, *The Promenade of Monsieur de Montaigne*, en Gournay, *Apology for the Woman Writing* [etc.], 21-67, especialmente 32. «Fue mío durante sólo cuatro años» y «Cuando me alabó», Gournay, *Preface to the Essays*, 99.

[12.](#) «Ella es la única persona en la que todavía puedo pensar»: II:17 610. Las sospechas sobre este fragmento se remontan a Arthur Antoine Armaingaud, que la planteó en un discurso publicado en el primer *Bulletin of the Société des Amis de Montaigne* en 1913. Véase Keffer, 129. Ella lo eliminó de su edición de 1634 de los *Essais*. Sobre las tiras desprendidas: véase por ejemplo I:18 53n. y I:21 624n. en la edición de D. Frame de las *Complete Works*. Sobre la nueva encuadernación de la Copia de Burdeos, véase Desan, P., «Exemplaire de Bordeaux», en Desan, *Dictionnaire* 363-8, especialmente 366.

[13](#). Gournay a Lipsius, 25 de abril de 1593 y 2 de mayo de 1596, tal y como se traduce en Ilsley 40-1 y 79-80; Lipsius a Gournay, 24 de mayo de 1593, publicado en Lipsius, J., *Epistolarum selectarum centuria prima ad Belgas*, Amberes, Moret, 1602, I:15, y aquí tal y como se traduce en Ilsley 42.

[14.](#) Gournay, M. de, *Le Proumenoir de Monsieur de Montaigne*, París, A. l'Angelier, 1594, traducido en Gournay, *Apology for the Woman Writing* [etc.], 21-67. Su origen está explicado en la epístola 25.

[15](#). Montaigne, *Essais* (1595), véase «Fuentes».

[16.](#) Sobre sus correcciones del último momento: Sayce y Maskell 28 (entrada 7A), y Céard, J., «Montaigne et ses lecteurs: l'édition de 1595», conferencia pronunciada en un debate sobre la edición de 1595 de la Bibliothèque Nationale en 2002, 1-2, <http://www.amisdemontaigne.net/cearded1595.pdf>.

[17](#). Gournay como protectora: Gournay, *Preface to the Essays*: «Habiendo perdido a su padre»: 101. «Cuando le defiendo»: 43. «Uno no puede tratar asuntos grandes»: 53. «Quienquiera que diga que Escipión»: 79. «La excelencia excede todos los límites» y «cautivado»: 81. Juzgar a la gente por lo que piensan de los *Ensayos*: 31. Diderot: artículo «pirroniano», en la *Encyclopédie*, citado en Tilley 269.

[18.](#) Gournay, *Preface to the Essays* 85. Sobre las contradicciones entre su personalidad y la de Montaigne: Bauschatz, C. M., «Imitation, writing and self-study in Marie de Gournay's 1595 "Préface" to Montaigne *Essais*», en Logan, M. R. y Rudnytsky, P. L. (eds.), *Contending Kingdoms*, Detroit, Wayne State University Press, 1991, 346-64, especialmente 346.

[19](#). Gournay, *Preface to the Essays* 35.

[20](#). Cambio de opinión sobre el prólogo: Gournay a Lipsius, 2 de mayo de 1596, citado por McKinley, M., «An editorial revival: Gournay's 1617 Preface to the *Essais*», *Montaigne Studies* 7 (1996), 193. El prólogo de diez líneas se usó en todas las ediciones del siglo XVII hasta 1617, cuando volvió el más largo en forma revisada: Montaigne: *Essais*, ed. Gournay, París, J. Petit-pas, 1617. Mientras tanto había aparecido una nueva versión en Gournay, *Le Proumenoir* (1599).

[21](#). Falta de devoción: Gournay, *Peinture des mœurs*, en *L'Ombre* (1626). Véase Ilsley 129. Sobre Gournay como *libertine* secreta: Dotoli, G., «Montaigne et les libertins via Mlle. de Gournay», en Tetel (ed.), *Montaigne et Marie de Gournay* 105-41.

[22](#). Sobre la Académie: Ilsley 217-42. La visión de Gournay sobre el estilo: Ilsley 200-16, y Holmes, P. P., «Mlle. de Gournay's defense of Baroque imagery», *French Studies* 8 (1954), 122-31, sobre todo 122-9.

[23](#). Epitafio de Gournay: citado en Ilsley 262. Sobre su cambiante reputación después de la muerte: Ilsley 266-77. «Nada puede ser igual»: Nicéron, J.-P., *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres*, París, 1727-45, XVI:231 (1733), citado en Ilsley 270.

[24](#). Gournay como sanguijuela: esta acusación la hizo sobre todo Chapelain, que estaba relacionado con una edición rival que planeaba Elzevir: véase Boase, *Fortunes* 54, e Ilsley 255.

[25](#). Rat, M., introducción a Montaigne, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1962, traducido por R. Hillman en Gournay, *Apology for the Woman Writing* 18. Villey: Villey, *Montaigne devant la postérité* 44.

[26](#). Revivir la reputación: Schiff, M., *La Fille d'alliance de Montaigne, Marie de Gournay*, París, H. Champion, 1910. Novelas basadas en su vida: Mairal, M., *L'Obèle*, París, Flammarion, 2003, y Diski, J., *Apology for the Woman Writing*, Londres, Virago, 2008. Las nuevas ediciones eruditas incluyen la de sus obras completas: Gournay, *Oeuvres complètes*, 2002.

[27](#). Las guerras de los editores: véase Keffer, incluyendo su traducción de las cartas de Cagnieul: 62-3; y Desan, P., «Cinq siècles de politiques éditoriales des Essais», en Desan, *Montaigne dans tous ses états*, 121-91.

[28](#). Sobre las fanfarronadas de Strowski: Compagnon, A., «Les Repentirs de Fortunat Strowski», en Tetel, (ed.), *Montaigne et Marie de Gournay* 53-77, especialmente 69. Sobre la cronología de Armaingaud: Keffer, 18-19. Su atribución de *De la servidumbre voluntaria*: Armaingaud, A., *Montaigne pamphlétaire*, París, Hachette, 1910. «Él sólo le conoce»: Perceval, E. de, artículo en el *Bulletin de la Société des Bibliophiles de Guyenne*, (1936), traducido en Keffer, 163. Sobre Villey: Defaux, G., «Villey, Pierre», en Desan, *Dictionnaire* 1023-4. Sobre su ceguera: Villey, P., «Le Travail intellectuel des aveugles», *Revue des deux mondes* (1 de marzo de 1901), 420-43. Sobre lo de no ser invitado en 1933: Keffer 21.

[29](#). Entre las últimas ediciones del siglo XX que dan prioridad a la Cópia de Burdeos estaban la edición de la Pléiade, de A. Thibaudet y M. Rat: Montaigne, *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1962, usada por D. Frame para esta traducción, y la versión revisada de la edición de Villey: Montaigne, *Les Essais*, ed. P. Villey y V.-L. Saulnier, París, PUF, 1965.

[30](#). Hipótesis de Dezeimeris: Dezeimeris, R., *Recherche sur la recension du texte posthume des Essais de Montaigne*, Burdeos, Gounouihou, 1866. Sobre la logística, y sobre esta teoría en general: Maskell, D., «Quel est le dernier état authentique des Essais de Montaigne?», *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance* 40 (1978), 85-103, y su «The evolution of the *Essais*», en McFarlane y Maclean (eds.), *Montaigne: Essays in Memory of Richard Sayce* 13-34; Desan, P., «L'Exemplar et L'Exemplaire de Bordeaux», en Desan, *Montaigne dans tous ses états* 69-120; Balsamo, J., y Blum, C., «Édition de 1595», en Desan, *Dictionnaire* 306-12; Arnould, J. C. (ed.), *Marie de Gournay et l'édition de 1595 des Essais de Montaigne*; O'Brien.

[31](#). La nueva edición de la Pléiade y la edición de Tournon: véase «Fuentes» para obtener los detalles. A. Tournon y J. Céard, que representaban las dos posiciones, tomaron parte en un debate en la Bibliothèque Nationale el 9 de febrero de 2002, «Les deux visages des *Essais*» (Las dos caras de los *Ensayos*): véanse sus dos conferencias en <http://www.amisdemontaigne.net/visagesessais.htm>.

[32](#). Montaigne, *Essays*, ed. Honoria (1800).

[33](#). Charron, *De la Sagesse*. Relaciones de humanos y animales: 7286. Sobre Charron, véase Gontier, E., «Charron, Pierre», en Desan, *Dictionnaire* 155-9. «Remake»: Bellenger 188. Charron, *Petit traité de la sagesse*, París, 1625.

[34](#). Mal copista: Montaigne, *Les Essais*, ed. Gournay, París, Jean Camusat, 1635. Prólogo citado en Villey, *Montaigne devant la postérité* 162.

[35](#). *L'Esprit des Essais de Montaigne*, Paris, C. de Sercy, 1677. *Pensées de Montaigne, propres à former l'esprit et les mœurs*, Paris, Anisson, 1700, que incluye «hay pocos libros tan malos...».

[36](#). «*Moby Dick* debía de ser difícil»: Ben Hoyle, «Publishers makes lite work of the classics», *The Times*, 14 de abril de 2007. «Todo resumen de un buen libro es un resumen estúpido»: III:8 872.

[37](#). «Diversos y ondulantes»: I:15. «Dobles dentro de nosotros mismos»: II:16 570.

[38](#). El subconsciente y el ejemplo de Conley: Conley. La observación de Montaigne de que él conocía Roma antes de saber nada del Louvre: III:9 927. «Embabuinado»: III:9 928. Conley se refiere a Cotgrave, R., *A Dictionaire of the French and English Tongues*, Londres, A. Islip, 1611: *embabouyner* significaba «engañar, embaucar, ridiculizar, dar falsas esperanzas; amamantar; usar como un niño».

[39](#). I:26 140.

[40](#). «El centésimo comentarista»: III:13 995. «Véase cómo se ha agitado a Platón»: II:12 538.

[41](#). «Ya basta de este libro»: III:13 995. «Un lector capacitado»: I:24 112. «He leído en Livio»: I:26 140.

[42](#). Woolf, V., *A Passionate Apprentice: The Early Journals*, ed. M. A. Leaska, Londres, Hogarth, 1990, 178-9. Citado en Lee, H., *Virginia Woolf*, Londres, Vintage, 1997, 171.

19. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Sé ordinario e imperfecto

[1.](#) III:2 740.

[2.](#) «Al menos he tenido este provecho»: II:37 698. También, acostumbrarse a los ataques de piedras en el riñón y su proximidad a la muerte: III:13 1019.

[3.](#) «Bajar por una loma suave y virtualmente imperceptible»: I:20 76. Véase también III:13 1020, III:13 1030. «Hay algo tan dulce»: III:13 1021.

[4.](#) Encontrar placer en medio de los ataques: III:5 775. «Es un gran placer»: III:13 1019.

[5](#). II:37 697.

[6.](#) III:2 752.

[Z](#). III:1 726-7.

[8.](#) II:20 621-2.

[9.](#) Las cartas de Montaigne a Enrique IV están incluidas en Montaigne, *The Complete Works*, trad. D. Frame, 1332-6. Sobre sus visitantes: Frame, *Montaigne* 303-4.

[10](#). Léonor y sus hijos: su hija Françoise murió cuando era joven, pero otra de las hijas del segundo matrimonio de Léonor, Marie de Gamaches, llegó a heredar la propiedad de Montaigne y a transmitirla a la familia durante siglos. Frame: *Montaigne* 303-4. Sobre la familia Gamache: Legros, A., «Gamaches (famille de)», Desan, *Dictionnaire* 425-6.

20. *Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Deja que la vida sea su propia respuesta*

[1](#). Este relato de la muerte de Montaigne se basa sobre todo en Pasquier: Pasquier, *Choix de lettres* 48-9, citado en Frame, *Montaigne* 304-6. «Sirvientes pálidos y sollozantes»: I:20 81-2. Bernard Automne: Automne, B., *Commentaire sur les coustumes généralles de la ville de Bourdeaux*, Burdeos, Millanges, 1621, citado en Frame, *Montaigne* 305. Un debate sobre las causas precisas de la muerte de Montaigne, sostenido por la Société des Amis de Montaigne en 1996, concluyó que sufrió un ataque: Eyquem, A. (*et al.*), «La Mort de Montaigne: ses causes rediscutées par la consultation posthume de médecins spécialistes de notre temps», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, serie 8, n.º 4 (julio-diciembre de 1996), 7-16.

[2.](#) Pierre de Brach a Justus Lipsius, 4 de febrero de 1593, citado en Villey, *Montaigne devant la posterité* 350-1, y Millet 64-6.

[3](#). Montaigne, *Le livre de raison*, anotación del 13 de septiembre. Para su entierro en la iglesia, véase Legros, A., «Montaigne, Saint Michel de», y Balsamo, J., «Tombeau de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 683-4 y 983-4 respectivamente.

[4.](#) Balsamo, J., «Tombeau de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 983-4. Montaigne sobre los Feullants: I:37 205.

[5](#). Citado en Millet, 192-3; traducido en Frame, *Montaigne* 307-8.

6. Aventuras póstumas de los restos de Montaigne: Frame, *Montaigne* 306-7, y Balsamo J., «Tombeau de Montaigne», en Desan, *Dictionnaire* 983-4. Nuevo entierro revolucionario: Nicolai A., «L'Odyssée des cendres de Montaigne», *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, serie 2, n.º 15 (1949-52), 31-45.

7. III:12 980. Virginia Woolf: en su diario, escribió: «Cada vez más me repito mi propia versión de Montaigne: “Es la vida lo que importa”». Woolf, V, *Diary* III:8 (anotación del 8 de abril de 1925). Vuelve a decir más o menos lo mismo en dos anotaciones más: II:301 (5 de mayo de 1924) y IV:176 (2 de septiembre de 1933) y en su ensayo sobre Montaigne: Woolf, V., «Montaigne», en *Essays* IV: 71-81.

[8.](#) ¿Ya no se necesita Montaigne? Para una discusión temprana de posguerra de esa posibilidad, véase Spencer, T., «Montaigne in America», *The Atlantic* 177, n.º 3 (marzo de 1946), 91-7. No podemos gratificar al cielo o a la tierra cometiendo homicidios: I:30 181.

* Cuando pasan las olas del error *qué dulce es alcanzar al fin tu puerto tranquilo*, y suavemente balanceado por la duda ondulante / sonreír a los tenaces vientos que guerrearán fuera.

* *Dobles*: monedas de poco valor. *Dobles doblones*: monedas de gran valor, de oro (según la edición de los *Ensayos* de J. Bayod Brau). (*N. de la T.*)

* Cuando las armas aparecen, ningún sentimiento piadoso *debéis albergar, aunque os enfrentéis con vuestros padres*; no, acuchillad sus rostros venerables con el acero.

* Escribir epístolas subidas de tono, y a veces traducir *viejas fábulas de Guyen[n]ne y Provenza*, y armar escándalo con los gallardos jóvenes de Francia.

«Tales of Tubs»: Hace referencia al relato satírico de tema religioso de Jonathan Swift *The tale of a tub*, compuesto entre 1694 y 1697, lleno de digresiones paródicas de la literatura contemporánea. (N. de la T.)

Cómo vivir. Una vida con Montaigne

Sarah Bakewell

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *How to live: A life of Montaigne*

Publicado originalmente por Chatto & Windus, sello de Random House, UK

© del diseño de la portada, adaptación de cubierta de la edición original

© Sarah Bakewell, 2010

© de la traducción, Anna Herrera Ferrer, 2011

Derechos exclusivos de edición en español reservados para todo el mundo y propiedad de la traducción:

© Editorial Planeta, S. A., 2011

Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.

Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)

www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2014

ISBN: 978-84-344-0548-6 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com

Lista de ilustraciones

- 14 F. Quesnel, *Montaigne*, c. 1588. Fotografía copia de un dibujo a lápiz de una colección privada. Bibliothèque des Arts Décoratifs, París/Archives Charmet/The Bridgeman Art Library. Es el retrato más auténtico de Montaigne que se conoce.
- 16 Salvador Dalí, ilustración de «De los pulgares», en su edición de Montaigne, *Essais*, Nueva York, Doubleday, 1947, p. 161. © Salvador Dalí; Gala-Salvador Dalí Foundation, DACS, Londres, 2009.
- 21 Montaigne, *Essais*, Burdeos, S. Millanges, 1580.
- 23 Anónimo, *Montaigne*, c. 1590. Óleo sobre cobre. Colección privada.
- 26 Danza de la muerte de H. Schedel, *Nuremberg Chronicle*, f. CCLXIIIv. Morse Library, Beloit College.
- 29 Las regiones de Dordogne y Périgord de Francia. Mapa de Sandra Oakins.
- 30 A. Alciato, *Emblemata*, Padua, P. P. Tozzi, 1621, Emblema LXXXIII: *In facile à virtute desciscentes* («fácilmente desviado del rumbo correcto»), mostrando una rémora que sujeta a un barco. Wellcome Library, Londres.
- 42 Château de Montaigne. De F. Strowski, *Montaigne*, París, Nouvelle Revue Critique, 1938. La torre de Montaigne está abajo a la izquierda.
- 44-45 Vista panorámica de la biblioteca de Montaigne. Fotografía de John Stafford.
- 47 Vigas del techo de la biblioteca de Montaigne. Fotografía de Sarah Bakewell.
- 52 A. Dürer, *Le branle*, 1514. Musée de la Ville de París, Musée du Petit-Palais, Francia/Giraudon/The Bridgeman Art Library.
- 61 Etiqueta de vino del Château Michel de Montaigne. Fotografía de John Stafford.
- 68-69 Gimnastas del siglo XVI, de A. Tuccaro, *Trois dialogues de l'exercice de sauter et voltiger en l'air*, París, C. de Monstr'oeil, 1599.
- 78 Andrew, Adolphe Best, Isidore Leloir, *Le Réveil de Montaigne enfant*, del *Musée des Familles, Lectures du soir*, VI, enero de 1840, p. 100.
- 83 F. de Belle-Forest, *Le Vif pourtrait de la Cité de Bordeaux*, 1575, Bibliothèque Nationale, París.

- 91 Hermaphroditus y Rhodope y Hemo, de Ovidio, trad. L. Dolce, *Le Trasformationi*, Venecia, G. Giolito de Ferrari, 1561.
- 94 El lector loco, por A. Dürer, de S. Brant, *Narrenschiff*, Basilea, J. Bergmann von Olpe, 1494.
- 115 Blaise de Monluc. Frontispicio para su *The Commentaries*, Londres, H. Brome, 1674.
- 123 «Copia de Burdeos» de los *Essais* de Montaigne, París, A. L'Angelier, 1588, v. I, fol. 71v, mostrando el comentario marginal de Montaigne: «qu'en respondant: parce que c'estoit luy que c'estoit moy» («excepto respondiendo: porque era él, porque era yo»). *Reproduction en quadrichromie de l'Exemplaire de Bordeaux des Essais de Montaigne*, ed. Philippe Desan, Fasano-Chicago, Schena Editore, Montaigne Studies, 2002.
- 146 Séneca. Busto de mármol. Museo Archeologico Nazionale, Nápoles/The Bridgeman Art Library.
- 147 Epicuro. Busto de piedra. Museo Capitolino, Roma/The Bridgeman Art Library.
- 162 Medalla o *jeton* de Montaigne. La única copia está en una colección privada; dibujo de Sarah Bakewell basado en una fotografía de M.-L. Demonet, *À plaisir*, Orleans, Éditions Paradigme, 2002.
- 170 Pulpo de G. Rondelet, *Libri de piscibus marinis*, Leyden, Bonhomme, 1555. Wellcome Library, Londres.
- 174 A. Ditchfield, *Montaigne et sa chatte*, c. 1867, Aquatint, Bibliothèque Nationale, París.
- 180 F. Delpech, *Blaise Pascal*, siglo XIX. Bibliothèque Nationale, París/The Bridgeman Art Library.
- 203 Anotación que recoge la muerte de la hija de Montaigne, Thoinette, de M. Beuther, *Ephemeris historica*, París, Fezandat, 1551. Copia de Montaigne, página del 28 de junio. Bibliothèque Municipale de Bordeaux.
- 231 Indios tupinambá en 1552, por T. de Bry, de J. L. Gottfried, *Newe Welt und Americanische Historien*, Frankfurt, M. Merian, 1631. Private Collection/The Stapleton Collection/The Bridgeman Art Library.
- 233 Un prisionero desafiante entre los tupinambá, de M. Léry, *Histoire d'une voyage*, París, A. Chuppin, 1580.
- 244 L. Le Coeur, *Montaigne*, 1789. Aquatint, de *Galerie universelle des hommes qui se sont illustrés dans l'Empire des lettres, depuis le siècle*

- de Léon X jusqu'à nos jours*, París, Bailly, 1787-1789. Montaigne como romántico arrebatado.
- 248 Visita de Montaigne a Tasso en Ferrara. Litografía de P. J. Challamel a partir del cuadro de Louis Gallait *Le Tasse visité dans sa prison par Montaigne* (1836), en *Revue des peintres* (1837), n.º 208.
- 253 F. Dubois, matanza del día de San Bartolomé, 24 de agosto de 1572. Óleo sobre panel. Musée d'Archéologie et d'Histoire, Lausana (The Bridgeman Art Library).
- 255 Medalla de Carlos IX representando la matanza del día de San Bartolomé como derrota de la hidra. N. Favvyer, *Figure et exposition des pourtraictz et dictons contenuz es medailles de la conspiration des rebelles en France*, París, J. Dallier, 1572.
- 257 *Heaven and Hell*, grabado de H. Cock a partir de J. de Mantua, 1565. Colección privada/The Bridgeman Art Library.
- 260 Enrique III. Frontispicio a A. Thevet, *Les vrais pourtraits et vies des hommes illustres*, París, La veuve I. Kervet & G. Chaudière, 1584. Mary Evans Picture Library.
- 262 Un grupo de flagelantes, de *The Chronicles of Chivalry*, 1583. Grabado. Bibliothèque Nationale, París/The Bridgeman Art Library.
- 267 Stefan Zweig, c. 1925. Foto de Trude Fleischmann. International Institute of Social History, Amsterdam.
- 276 Una arpía o figura monstruosa. Grabado del siglo XVIII. Colección privada/Archives Charmet/The Bridgeman Art Library.
- 280 Fragmentos de piedra del riñón. Foto de Herringlab.
- 281 Baños de Leuk, Suiza, de S. Münster & F. Belle-forest, *Cosmographie universelle*, París, N. Chesneau, 1575. Wellcome Library, Londres.
- 282 Baños en Plombières, Francia, copia del siglo XIX de un grabado de J. J. Huggelin, *Von heilsamen Bädern des Teütschelands*, Estrasburgo, 1559. Wellcome Library, Londres.
- 286-7 Mapa de los viajes de Montaigne en 1580-1581. Mapa de Sandra Oakins.
- 296-8 Coliseo y ruina no identificada de H. Cock, *Praecipua aliquot Romanae antiquitatis ruinarum monimenta, vivis prospectibus, ad veri imitationem affabre designata*, Amberes, H. Cock, 1551. University of Chicago Library, Special Collections Research Center.
- 318 Enrique de Navarra (Enrique IV), por T. de Bry, 1589. Colección privada/The Stapleton Collection/The Bridgeman Art Library.

- 323 Diane d'Andouins, condesa de Gramont, conocida como «Corisanda». Siglo XIX. Grabado inspirado en Melchior Péronard. Bibliothèque Nationale, París/Giraudon/The Bridgeman Art Library.
- 328 Asesinato del duque de Guisa, de J. Boucher, *La vie et faits notables de Henri de Valois*, París, Didier Millot, 1589.
- 339 John Florio. Frontispicio para su *Queen Anna's New World of Words*, Londres, E. Blount & W. Barrett, 1611.
- 344 Charles Cotton, litografía inspirada en el cuadro de sir P. Lely en I. Walton, *The Complete Angler*, colección privada/Ken Walsh/The Bridgeman Art Library.
- 347 Diagrama de digresiones en cada volumen, de L. Sterne, *The Life and Opinions of Tristram Shandy*, vol. 6, cap. 40, Nueva York, J. F. Taylor, 1904.
- 353 La «Copia de Burdeos» de los *Essais* de Montaigne, París, A. L'Angelier, 1588, v. I, fol. 34r. *Reproduction en quadrichromie de l'Exemplaire de Bordeaux des Essais de Montaigne*, ed. Philippe Desan, Fasano-Chicago, Schena Editore, Montaigne Studies, 2002.
- 356 Marie de Gournay. Retrato de la carátula de su *Les Advis*, París, T. du Bray, 1641.
- 359 Michel Iturria, «Enfin... une groupie!», *Sud-Ouest*/Michel Iturria.
- 360 H. Wallis, *Montaigne in his Library*, 1857. Óleo sobre lienzo. Foto del catálogo de ventas de J. Sawyer; situación actual del original, desconocida. Una fantasía del siglo XIX con Marie de Gournay a los pies de Montaigne, tomando el dictado.
- 376 Pierre Charron. Frontispicio para su obra *De la sagesse*, París, Douceur, 1607.
- 377 *L'Esprit des Essais de Michel, seigneur de Montaigne*, París, C. de Sercy, 1677, y *Pensées de Montaigne*, París, Anisson, 1700.
- 380 Rómulo y Remo amamantados por la loba. Grabado de A. Lafreri a partir de un bronce etrusco del siglo IV a.C., en su *Speculum Romanae magnificentiae*, Roma, A. Lafreri, 1552. University of Chicago Library, Special Collections Research Center.
- 392 Joseph Robert-Fleury, *Derniers moments de Montaigne*, 1853. Óleo sobre lienzo. Colecciones Ville de Périgueux, Musée d'Art et d'Archéologie du Périgord (Maap), Francia. Inv. No. B.438. Foto de Maap.

- 394 Tumba de Montaigne. De F. Strowski, *Montaigne*, París, *Nouvelle Revue Critique*, 1938.
- 399 La gata de Montaigne: un boceto al margen en una copia de los *Essais* de Montaigne, París, A. L'Angelier, 1602, propiedad del jurista holandés Pieter Van Veen (n. 1561 o 1562), e ilustrada por él, quizá como regalo para su hijo. British Library, Londres.

Table of Contents

Dedicatoria

Pregunta: ¿Cómo vivir? Una vida con Montaigne en una pregunta y veinte intentos de respuesta

1. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: No te preocupes por la muerte

2. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Presta atención

3. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Nace

4. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Lee mucho, olvida gran parte de lo que has leído y sé lento de entendederas

5. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Sobrevive al amor y a la pérdida

6. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Usa pequeños trucos

7. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Cuestiónatelo todo

8. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Ten una habitación privada en la trastienda

9. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Sé sociable, convive con los demás

10. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Despierta del sueño de la costumbre

11. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Vive con moderación

12. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Conserva tu humanidad

13. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Haz algo que nadie haya hecho antes

14. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Ve mundo

15. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Haz bien tu trabajo, pero no demasiado bien

16. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Filosofa sólo por accidente

17. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Reflexiona sobre todo, no lamente nada

18. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Abandona el control

19. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Sé ordinario e imperfecto

20. Pregunta: ¿Cómo vivir? Respuesta: Deja que la vida sea su propia respuesta

Cronología

Agradecimientos

Nota de la traductora

Fuentes

Notas

Créditos