

# MONTAIGNE «CHEF DE PART»: SOBRE EL CAPÍTULO «DE LA MODÉRATION» DE LOS ENSAYOS

JORDI BAYOD

Universidad de Barcelona

RESUMEN: En un intrigante pasaje del capítulo «De la modération» de los *Ensayos*, Montaigne nos sorprende presentándose como un posible «chef de part» (¿escolarca?), capaz de haber tomado una vía distinta y más natural. Nuestra intención en este artículo es plantear un ejercicio de lectura «diligente» (la expresión proviene de Montaigne mismo) que nos ayude a dilucidar el sentido y el alcance de estas palabras. El análisis del contexto en que aparecen, complementado con el examen de lugares paralelos o relacionados de la obra del autor perigordino, nos lleva a concluir que Montaigne, considerado tantas veces como un escritor conservador —y católico a fuer de conservador—, parece pensar aquí nada menos que en una alternativa al cristianismo, la «medicina espiritual» dominante en su época.

PALABRAS CLAVE: virtud excesiva, amor conyugal, medicina física, medicina espiritual, penitencia, ascetismo, mortificación.

## *Montaigne 'chef de part': Study on the chapter 'De la modération'*

ABSTRACT: In an intriguing passage in chapter «De la modération» of the *Essays*, Montaigne surprises us posing himself as a possible «chef de part» (head of school?), capable of taking a different route, more natural. Our aim in this paper is to propose a «diligent» reading exercise (the term comes from Montaigne himself) to help us clarify the meaning and scope of these words. The analysis of the context in which they appear, complemented with consideration of parallel or related pages of the author's work, leads us to conclude that Montaigne, often regarded as a conservative writer —and Catholic by dint of conservatism—, here seems to think nothing less than an alternative to Christianity, the «spiritual medicine» dominant in his time.

KEY WORDS: excessive virtue, conjugal love, physical medicine, spiritual medicine, penance, asceticism, mortification.

### I

Hacia el final del capítulo «De la modération», del primer libro de los *Ensayos*, en un interesantísimo añadido tardío (posterior a 1588), Montaigne nos sorprende sugiriendo que podría haber dirigido una escuela filosófica, o más bien una facción («part» es la palabra empleada), y, en tal caso, haber seguido una vía distinta, «otra vía más natural»:

«Si j'eusse esté chef de part, j'eusse prins autre voye plus naturelle, qui est à dire vraye, commode et saincte; et me fusse peut estre rendu assez fort pour la borner»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> I, 30, 200 C. Usamos la edición de Pierre Villey (*Les Essais*, 3 vols., ed. P. Villey y V. L. Saulnier, París, PUF, 1988) como texto de referencia de los *Ensayos*, siguiendo la pauta aún habitual entre los estudiosos de Montaigne, pese a sus conocidas limitaciones. El número romano corresponde al libro de los *Ensayos*; el primer número arábigo, al capítulo; el segundo, a la página. La letra que sigue corresponde al estrato del texto: A, a la primera edición del libro (1580); B, a la de 1588; C, a la versión del Ejemplar de Burdeos. Con cierta frecuencia recurrimos a la edición de André Tournon, que recoge las versiones abandonadas por Montaigne en el curso de su reescritura, así como las variantes desechadas del Ejemplar de Burdeos (*Essais*, 3 vols., ed. A. Tournon, París, Imprimerie Nationale, 1998). La edición póstuma publicada por Marie de Gournay en 1595 no comporta ningún cambio significativo en este capítulo.

Es difícil, en efecto, evitar cierta extrañeza ante la eventualidad contemplada por Montaigne en este pasaje (aunque sea con el distanciamiento que comporta el uso del condicional). No ignoramos que el prudente autor de los *Ensayos* afirma en otros sitios que prefiere suspender el juicio a «se mesler à ces divisions seditieuses et quereleuses» de la filosofía o de la religión: «Vaut il pas mieux se tenir hors de cette meslée?»<sup>2</sup>. Todos sabemos que en más de una ocasión recomienda seguir sin más «la route commune»<sup>3</sup> y se muestra muy crítico con quienes osan apartarse de las «voyes communes» (identificadas con la ortodoxia católica):

«[...] C'est l'orgueil qui jette l'homme à quartier des voyes communes, qui luy fait embrasser les nouvelletez, et aimer mieux estre chef d'une troupe errante et desvoyée au sentier de perdition, aymer mieux estre regent et precepteur d'erreur et de mensonge, que d'estre disciple en l'eschole de verité, se laissant mener et conduire par la main d'autrui, à la voye batue et droicturiere»<sup>4</sup>.

¿Cómo entender, entonces, que en el capítulo «De la modération» Montaigne se imagine capaz de haber desempeñado, aunque sólo sea en un pasado hipotético, el papel de «chef de part» alternativo, el papel, quizá, de «chef d'une troupe errante et desvoyée»? ¿Cómo interpretar la evocación de una «autre voye plus naturelle»? ¿Una vía distinta de cuál? Pese a la singularidad del pasaje dentro de los *Ensayos*, no creemos que un apunte tan sugerente pueda dejarse simplemente de lado<sup>5</sup>.

Ahora bien, no cabe duda de que para intentar esclarecer las palabras de Montaigne debemos remitirnos, en primer lugar, al complejo contexto en el que aparecen, esto es, al capítulo «De la modération», que probablemente merece un análisis más detenido del que se le suele dispensar<sup>6</sup>. Este capítulo se inicia, en efecto, con la presentación de la provocadora idea que «nous corrompons par notre maniemment les choses qui d'elles memes sont belles et bonnes»<sup>7</sup>, y aborda enseguida un primer caso sugerente e inesperado que ejemplifica tal tesis, el de la virtud que se transforma en vicio cuando es abrazada con excesivo celo: «Nous pouvons saisir la vertu de façon qu'elle deviendra vicieuse, si nous l'embrassons d'un desir trop aspre et violent»<sup>8</sup>. Podría objetarse, continúa Montaigne, que la virtud es intrínsecamente moderada y que el exceso en ella es imposible<sup>9</sup>. Pero, descartando este argumento como una mera sutileza filosófica, el autor de los *Ensayos* se ratifica en la idea que «on peut et trop aimer la vertu, et se porter excessivement

<sup>2</sup> II, 12, 504 B.

<sup>3</sup> II, 12, 558 A.

<sup>4</sup> II, 12, 498 A; nótese que en la paráfrasis de este fragmento efectuada por Pierre Charron, en *De la sagesse*, I, 20 («De l'ambition»), los «chefs de part» son los heresiarcas: «[...] Et tous les Heresiarches, qui ont mieux aimé estre chefs de part en erreur et menterie [...] qu'estre disciples de verité» (ed. Barbara de Negroni, París, Fayard, 1986, p. 165).

<sup>5</sup> Es lo que parece hacer Tournon cuando se limita a comentar: «N'étant pas "chef de part" (=de secte philosophique) et refusant par consequent de prescrire une morale, Montaigne ne précise pas la voie "plus naturelle" qu'il aurait choisie [...]» (TOURNON, A., «Route par ailleurs». *Le «nouveau langage» des Essais*, París, H. Champion, 2006, p. 45).

<sup>6</sup> Han prestado atención al capítulo Tournon en su edición de los *Ensayos* (I, p. 593); Íd., «Les silences du premier livre», en *Montaigne. Études sur le Livre I des Essais*, Niza, Faculté des Lettres [...] de Nice, 1993, pp. 45-60 (pp. 50-52); Íd., «Route par ailleurs», cit., pp. 35-49. Cfr. igualmente Claire Couturas en «De la modération (I, 30): vertu "affaireuse" ou principe vital?», en *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, VIII, 29-30, 2003, pp. 59-74, y en «Modération», en *Dictionnaire de M. de Montaigne*, ed. Ph. Desan, París, H. Champion, 2004, pp. 667-671.

<sup>7</sup> I, 30, 197 A.

<sup>8</sup> I, 30, 197 A.

<sup>9</sup> Véase SÉNECA, *La vida feliz*, 14, 1; cfr. Íd., *Cartas a Lucilio*, 66, 9 y 23, 6.

en une action juste», e invoca en su apoyo los testimonios de Horacio (el poeta de la «aurea mediocritas») y de «la voix divine» (es decir, las Sagradas Escrituras):

«Ceux qui disent qu'il n'y a jamais d'exces en la vertu, d'autant que ce n'est plus vertu si l'exces y est, se jouent des parolles:

*Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui,  
ultra quam satis est virtutem si petat ipsam.*

C'est une subtile consideration de la philosophie. On peut et trop aimer la vertu, et se porter excessivement en une action juste. A ce biaiz s'accommode la voix divine: Ne soyez pas plus sages qu'il ne faut, mais soyez sobrement sages»<sup>10</sup>.

No insistiremos en el hecho interesante de que Montaigne brinda al pasaje bíblico (se trata de *Romanos*, 12, 3, traducido a partir de la versión de la Vulgata, no muy fiel al original griego)<sup>11</sup> una significación distinta de la que era habitual en su tiempo. La sentencia paulina se solía entender, o malentender, en efecto, como una censura de la vana *curiositas*, en especial cuando se aplicaba a penetrar los misterios religiosos. Pero su sentido original es más bien la exigencia de que el cristiano evite el orgullo moral y tema humildemente a Dios. Por decirlo con Carlo Ginzburg, con esta interpretación habitual se había producido un «deslizamiento de las palabras de San Pablo desde un significado ético a otro intelectual»<sup>12</sup>. Ahora bien, la lectura de Montaigne, un tanto sorprendente, escapa a ambos esquemas y enfatiza, en cambio, la necesidad de ser moderado aun en la virtud y la justicia.

No es este, por otra parte, el único lugar de los *Ensayos* donde se habla de esta paradójica virtud excesiva. En una página importante de la «Apologie de Raimond Sebond» (II, 12) se la compara con los excesos en la ciencia, combatidos a lo largo de este extensísimo capítulo: «Nous secouons icy les limites et dernieres clatures des sciences, ausquelles l'extremité est vitieuse, comme en la vertu»<sup>13</sup>. En la apertura del capítulo «De la liberté de conscience» (II, 19) se advierte contra los resultados perniciosos a los que suele conducir el extremo celo en la virtud: «Il est ordinaire de voir les bonnes intentions, si elles sont conduites sans moderation, pousser les hommes à des effects tres-vitieux»<sup>14</sup>. Y, sobre todo, en un pasaje del capítulo «De la solitude» (I, 39) que nos interesa mucho, Montaigne rechaza como efectos de una virtud excesiva determinados comportamientos ascéticos que algunos habrían asumido por filosofía y otros —más numerosos— por devoción:

«D'anticiper aussi les accidens de fortune, se priver des commoditez qui nous sont en main, comme plusieurs ont fait par devotion et quelques philosophes par discours, se servir soy-mesmes, coucher sur la dure, se crever les yeux, jeter ses richesses enmy la riviere, rechercher la douleur (ceux là pour, par le tourment de cette vie, en acquerir la beatitude d'un autre; ceux-cy pour, s'estant logez en la plus basse marche, se mettre en seurté de nouvelle cheute), c'est l'action d'une vertu excessive. [...] Il y a pour moy assez affaire sans aller si avant»<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> I, 30, 197 A. La cita latina corresponde a Horacio, *Epístolas*, I, 6, 15-16.

<sup>11</sup> Cfr. SCREECH, M. A., *Montaigne et la mélancolie. La sagesse des Essais*, trad. Fl. Bourgne y J.-L. Haquette, París, PUF, 1992, p. 188.

<sup>12</sup> GINZBURG, C., «Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII», en *Íd., Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*, Barcelona, Gedisa, 1989, pp. 94-116 (p. 95).

<sup>13</sup> II, 12, 558 A

<sup>14</sup> II, 19, 668 A.

<sup>15</sup> I, 39, 243 A. El pasaje suscitó la inquietud de los censores del *Sacro Palazzo* que revisaron la primera edición de los *Ensayos* en Roma en 1581 (aunque no figura en la lista de puntos dudosos que ofre-

Los añadidos posteriores a 1588 que Montaigne introduce en «De la modération» inmediatamente después de la referencia a la «voix divine» apuntan, por su parte, en una triple dirección: religiosa, jurídico-moral y filosófica. El perigordino se refiere primero a ciertos excesos religiosos de un «grande» de su época (seguramente, el mismísimo rey Enrique III, cuya afición a las prácticas penitenciales era notoria)<sup>16</sup>, y luego a ciertas conductas que a su entender constituyen ejemplos de «immodération vers le bien» (la de padres que apoyan o promueven el ajusticiamiento de sus propios hijos: «une vertu si sauvage et si chere»)<sup>17</sup>. A continuación, se dirige hacia la filosofía, para advertir contra el riesgo de una entrega excesiva a tal disciplina («l'extrémité de la philosophie»). Lo hace evocando el famoso reproche de Calicles a Sócrates según el cual el exceso de filosofía comporta la pérdida de contacto con la vida real<sup>18</sup>.

## II

Pero situémonos de nuevo en la primera versión del capítulo, la publicada en 1580. Tras mostrarnos el exceso allí donde quizá menos esperaríamos encontrarlos, en el dominio de la virtud misma (para decirlo con las palabras de Floyd Gray: «[...] Ce n'est pas dans le vice qu'il [Montaigne] va nécessairement trouver des modèles d'immodération, mais dans la vertu même»)<sup>19</sup>, el autor de los *Ensayos* se vuelve hacia un nuevo ejemplo: el de «l'amitié que nous portons à nos femmes»<sup>20</sup>. Montaigne pasa a argumentar que la teología impone frenos y restricciones a los placeres conyugales por muy legítimos que estos sean: «L'amitié que nous portons à nos femmes, elle est tres-legitime: la theologie ne laisse pas de la brider pourtant, et de la restraindre»<sup>21</sup>. Acto seguido, y quizá con cierta ironía, alega la opinión de Santo Tomás según la cual una de las razones para prohibir los matrimonios entre parientes cercanos estriba en que la doble relación, conyugal y de parentesco, podría suponer que «l'amitié qu'on porte à une telle femme soit immodérée»<sup>22</sup>. Y a continuación se erige en portavoz ante los maridos de la teología (o la religión) y ahora también de la filosofía —«les sciences qui reglent les meurs des hommes, comme la theologie et la philosophie»—<sup>23</sup> e insiste en que una grave templanza debe reinar en las relaciones conyugales:

---

ce el *Journal de voyage* del mismo Montaigne: véase ed. F. Garavini, París, Gallimard, 1983, pp. 221-222); cfr. GODMAN, P., *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden, Brill, 2000, «Documentum 32», a 2; b 2, p. 339 y 340: «[Montaigne] biasma quei che si privano delle commodità o per divocione o per philosophare, il che quanto alla divocione è pernicioso a dire»; «[...] Quello che dice è, che opinarsi delle commodità è attorno d'una virtù eccessiva, e poi lauda la mediocrità et ciò che, quanto a lui, a assai a fare senza andare innanzi —nel che acenna non so che contro l'austerità religiosa».

<sup>16</sup> I, 30, 197 C. Sobre el ardiente celo religioso de Enrique III, véase, por ejemplo, Fr. YATES, *The French Academies of the Sixteenth Century*, Londres-Nueva York, Routledge, 1988 pp. 154 y ss.; HOFFMANN, G., «Emond Auger et le contexte tridentin de l'essai "Du repentir"», en *Bulletin de la Société des amis de Montaigne*, VIII<sup>ème</sup> série, 21-22, 2001, pp. 263-75.

<sup>17</sup> I, 30, 197-198 C; cfr. II, 2, 346 A.

<sup>18</sup> I, 30, 198 C. Cfr. PLATÓN, *Gorgias*, 484 c-d, y sobre todo AULO GELIO, *Noches áticas*, 10, 22, que es la fuente del pasaje. Sobre el vínculo entre la posición de Calicles y el célebre «philosophari sed paucis» romano, véase JAEGER, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. J. Xirau y W. Roces, México, FCE, 1974, p. 292.

<sup>19</sup> GRAY, FL., *La balance de Montaigne: Exagium / Essai*, París, Nizet, 1982, p. 51.

<sup>20</sup> I, 30, 198 A.

<sup>21</sup> I, 30, 198 A.

<sup>22</sup> I, 30, 198 A; véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II, 2, q. 154, art. 9 (cfr. ARISTÓTELES, *Política*, II, 1, 15, 1262 a 37).

<sup>23</sup> I, 30 198 A. De hecho, en las versiones A y B se lee «comme la religion» en vez de «comme la theologie» (cfr. *Essais*, ed. A. Tournon, II, 30, p. 333).

«Je veux donc, de leur part, apprendre cecy aux maris: c'est que les plaisirs mesmes qu'ils ont à l'acointance de leurs femmes, sont reprouvez, si la moderation n'y est observée; et qu'il y a dequoy faillir en licence et desbordement, comme en un subject illegitime. C'est une religieuse liaison et devote que le mariage: voilà pourquoy le plaisir qu'on en tire, ce doit estre un plaisir retenu, serieux et meslé à quelque severité [...]»<sup>24</sup>.

¿En qué medida es sincera la asunción de tal portavocía? Parece cierto, en cualquier caso, que en su vida matrimonial Montaigne se ajustó al criterio aquí expuesto (aunque presumamos que debió de ser a regañadientes). Así lo sugiere una de las frases intercaladas en este pasaje después de 1588: «Je ne m'y suis servy que de l'instruction naturelle et simple»<sup>25</sup>. Y parece confirmarlo la interesante observación anotada en este punto por un amigo de Montaigne, Florimond de Raemond, en su ejemplar de los *Ensayos*:

«J'ai ouï dire souvent à l'auteur qu'encore que plein d'ardeur et de jeunesse il eust espousé sa femme tres belle et bien aimable, si est-ce qu'il ne s'estoit jamais joué avec elle qu'avec le respect et l'honneur que la couche maritale requiert, sans avoir onques veu à decouvert que la main et le visage, non pas mesmes son sein, quoique parmi les autres femmes il fut extrêmement folastre et desbauché. Je renvoie la vérité de ce que j'en dis sur la conscience»<sup>26</sup>.

De la devota mujer de Montaigne, Françoise de La Chassaigne, sabemos, por otra parte, que, años después de la muerte de su marido, tuvo como confesor y director de conciencia a un monje «feuilleant» (fuliense)<sup>27</sup>. De hecho, la familia Montaigne parece haber mantenido una relación larga e intensa con los fulienses, una orden religiosa especialmente austera fundada en 1577 por Jean de la Barrière en Toulouse<sup>28</sup>. Hay un pasaje tardío en los *Ensayos* en el que Montaigne rechaza, pero de manera muy respetuosa, la castidad abrazada por estos monjes (y por los capuchinos):

«Pour n'estre continent, je ne laisse d'advouer sincerement la continence des Feuillans et des Capuchins, et de bien trouver l'air de leur train: je m'insinue, par imagination, fort bien en leur place. Et si les ayme et les honore d'autant plus qu'ils sont autres que moy»<sup>29</sup>.

¿Tenía ya la mujer de Montaigne, en los primeros años de matrimonio y en la época en que su marido escribe «De la modération», un severo confesor y director de conciencia que imponía estrictos límites a su intimidad conyugal? Es muy probable. Sea como fuere, Montaigne recurre después a varios ejemplos, más o menos pintorescos, e insiste en la necesidad de la moderación aun en el placer más «justo»: «Il n'est en somme aucune si juste volupté, en laquelle l'excez et l'intemperance ne nous sois reprochable»<sup>30</sup>. Por supuesto, la tesis sobre las relaciones conyugales que el perigordino mantiene aquí no es inédita. Se trata, en realidad, de una posición inspirada en el estoicismo y, en gene-

<sup>24</sup> I, 30, 198-199 (omitimos las adiciones posteriores a 1588 que amplifican el pasaje).

<sup>25</sup> I, 30, 198 C.

<sup>26</sup> La ed. Villey de los *Ensayos* recoge este comentario en III, p. 1249; cfr. BOASE, A. M., «Montaigne annoté par Florimond de Raemond», en *Revue du Seizième siècle*, 15, 1928, pp. 237-278 (pp. 239-240).

<sup>27</sup> Cfr. BALSAMO, J., «La Chassaigne, Françoise de», en *Dictionnaire de M. de Montaigne*, cit., p. 557; cfr. DREANO, M., *La religion de Montaigne*, París, Nizet, 1969, p. 35.

<sup>28</sup> LEGROS, A., «Feuillants», en *Dictionnaire de M. de Montaigne*, cit., pp. 395-397; SIMONIN, M., «Montaigne et les Feuillants», en *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 97, 4, 1997, pp. 529-549.

<sup>29</sup> I, 37, 229 C.

<sup>30</sup> I, 30, 200 A.

ral, en la sabiduría antigua que había sido defendida constantemente por los teólogos medievales y modernos<sup>31</sup>. Es célebre sobre todo, a este propósito, un influyente texto de San Jerónimo que, entre otras cosas, recoge y divulga un adagio citado con frecuencia cuyo origen se remonta al parecer al escritor pagano Sexto el Pitagórico: «Adulter est in suam uxorem omnis impudicus amator ardentior»<sup>32</sup>. Por ejemplo, el famoso *Catecismo romano* (1566), elaborado por encargo del Concilio de Trento, expresa este mismo punto de vista al tratar del «uso del matrimonio» («Los esposos no deben usar del matrimonio por puro deleite libidinoso [*voluptatis aut libidinis causa*], sino en función de los altos fines establecidos por Dios») apoyándose en San Pablo («Que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran») y en el propio San Jerónimo:

«El hombre prudente amará a su mujer razonablemente [*iudicio*], no por instinto de pasión [*non affectu*]; frenará, pues, los ímpetus del instinto [*impetus voluptatis*] y no se entregará locamente al acto carnal. Porque no hay cosa más vergonzosa que amar a la mujer propia como a una adúltera»<sup>33</sup>.

La censura del amor excesivo dentro del matrimonio se encuentra también, por otra parte, en Calvino<sup>34</sup> y aparece incluso, con mayor o menor ironía, en una obra tan poco pudibunda como la *Vie des dames galantes* de Brantôme (c. 1540-1614), sin que falte en ella, siquiera, la remisión a la Sagrada Escritura: «Mesmes nous trouvons en nostre Sainte Escriture qu'il n'est pas besoin que le mary et la femme s'entre-aiment si fort: cela se veut entendre par des amours lascifs et paillardards [...]»<sup>35</sup>.

Otro exponente interesante del punto de vista de «la theologie et la philosophie», las disciplinas invocadas por Montaigne, es una conocida obra de Juan Luis Vives: *De institutione feminae christianae* (1524; traducida al francés por Pierre de Changy en 1542). En un capítulo del libro II titulado «Quomodo privatim se cum marito habere debet», Vives, al abordar la relación entre marido y mujer «in coniugali cubiculo ac lectulo maritali», no sólo sostiene la misma tesis que Montaigne en «De la modération», sino que recurre a tres de los ejemplos alegados por él para ilustrarla (los referentes a los reyes persas, al emperador Elio Vero y a Zenobia)<sup>36</sup>. Vives invoca la sentencia atribuida al pitagórico Sexto, pero sobre todo dos pasajes paulinos (I *Tesalonicenses*, 4, 4-5;

<sup>31</sup> Cfr. FLANDRIN, J.-L., «La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société: de la doctrine de l'Église à la réalité des comportements», en *Communications*, 35, 1982, pp. 102-115 (pp. 108-109).

<sup>32</sup> SAN JERÓNIMO, *Adversus Iouinianum*, I, 49; cfr. ÍD., *Commentaria in Ezechielem*, VI, 18. La frase atribuida a Sexto es citada por SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, II, 2, q. 154, art. 8. Probablemente, Montaigne la parafrasea al escribir: «[...] Il y a dequoy faillir en licence et desbordement, comme en un subyet illegitime» (I, 30, 198 A). Podría estar también presente en una página de «Sur des vers de Virgile» (con remisión expresa al capítulo I, 30), aunque confundiendo adulterio e incesto: «Aussi est ce une espece d'inceste d'aller employer à ce parentage venerable et sacré [el matrimonio] les efforts et les extravagances de la licence amoureuse, comme il me semble avoir dict ailleurs» (III, 5, 850 B). Montaigne añade en este punto: «Il faut, dict Aristote, toucher sa femme prudemment et severement, de peur qu'en la chatouillant trop lascivement le plaisir la face sortir hors des gons de raison» (cfr. ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*, X, 5, 636 b). En otra página de este mismo capítulo Montaigne subraya la incompatibilidad entre acto sexual y decoro: «Par tout ailleurs vous pouvez garder quelque decence: toutes autres operations souffrent des reigles d'honesteté: cette-cy [la actividad sexual] ne se peut pas seulement imaginer que vicieuse ou ridicule» (III, 5, 878 B).

<sup>33</sup> *Catecismo Romano*, ed. P. M. Hernández, Madrid, BAC, 1956, II, vii, 10, p. 684. Las alegaciones corresponden a I *Corintios*, 7, 29, y a SAN JERÓNIMO, *Adversus Iouinianum*, I, 49.

<sup>34</sup> Cfr. Fr. BERRIOT, *Athéismes et athéistes au xv<sup>e</sup> siècle en France*, 2 vols., Lille, Cerf, 1984, I, p. 161.

<sup>35</sup> BRANTÔME, *Vie des dames galantes*, I, citado en FLANDRIN, J.-L., «La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société», cit., pp. 108-109.

<sup>36</sup> Cfr. I, 30, 199 A y C.

*Hebreos*, 13, 4) que advierten contra los impulsos inmoderados en el matrimonio<sup>37</sup>. En vista de las coincidencias creemos que no es inverosímil que Montaigne conociera esta obra de Vives.

### III

No nos detendremos a analizar la difícil articulación entre los dos temas examinados por Montaigne en «De la modération», el amor excesivo a la virtud y la falta de moderación en la sexualidad matrimonial. Lo cierto es que la idea de la obligada moderación en el placer legítimo no es la última palabra del autor de los *Ensayos* en este capítulo. Como el lector tal vez sospechaba, a raíz del carácter algo picante de algunos de los ejemplos alegados, Montaigne nos reserva un golpe de efecto final: el decidido cuestionamiento de la doctrina atribuida a la teología y a la filosofía.

Hablando en serio («à parler en bon escient»), asegura ahora el autor perigordino, restringir artificialmente el único placer íntegro que la naturaleza nos reserva es una muestra de la miseria humana. La teología (o la religión) y la filosofía a las que antes ha atribuido la misión de «[regler] les meurs des hommes» quedan ahora reducidas al poco brillante papel de instrumentos artificiosos utilizados para recortar los placeres naturales y legítimos que son propios del ser humano:

«Mais, à parler en bon escient, est-ce pas un miserable animal que l'homme? A peine est-il en son pouvoir, par sa condition naturelle, de goûter un seul plaisir entier et pur, encore se met-il en peine de le retrancher par discours: il n'est pas assez chetif, si par art et par estude il n'augmente sa misere»<sup>38</sup>.

Es posible que Montaigne recupere aquí su inicial rechazo al exceso en la virtud (la restricción del placer sexual dentro del matrimonio se revelaría un ejemplo de virtud excesiva), o acaso lo que pretende es sugerir que la extrema moderación deja de ser moderación. Sea como fuere, el pasaje recoge una idea fundamental del perigordino: el derecho del ser humano a disfrutar de los placeres naturales que le son propios. O, dicho *a contrario*, su rechazo del ascetismo<sup>39</sup>. Reconocemos aquí al autor que en otro sitio parece compendiar el principio de la sabiduría en la bella fórmula «Il faut estendre la joye, mais retrencher autant qu'on peut la tristesse»<sup>40</sup>. También, por supuesto, al que en las páginas finales de los *Ensayos* se burla de quienes piensan que el placer es indigno del sabio (con especial y significativa atención al ejemplo de «la jouyssance d'une belle jeune épouse»):

«Elle [la philosophie] fait bien l'enfant, à mon gré, quand elle se met sur ses ergots pour nous prescher [...] que volupté est qualité brutale, indigne que le sage la gouste: le seul plaisir qu'il tire de la jouyssance d'une belle jeune épouse, que c'est le plaisir de sa conscience de faire une action selon l'ordre, comme de chausser ses bottes pour une utile chevauchée. N'eussent ses suyvens non plus de droit et de nerfs et de suc au depucelage de leurs femmes qu'en a sa leçon»<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> VIVES, J. L., *De Institutione Feminae Christianae, Liber Secundus & Liber Tertius*, ed. Ch. Fantazzi y C. Matheussen, Leiden, Brill, 1998, II, 5, 71-73, pp. 88-90; véase también en *Antología de textos de Juan Luis Vives*, J. Pérez Durà (ed.), Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 1992, pp. 412-413.

<sup>38</sup> I, 30, 200 A; hay un importante pasaje paralelo en III, 5, 879.

<sup>39</sup> Cfr. BRUNSCHVICG, L., *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945, p. 70; MICHA, A., *Le singulier Montaigne*, París, Nizet, 1964, p. 159.

<sup>40</sup> III, 9, 979 B. Cfr. CONCHE, M., *Montaigne ou la conscience heureuse*, París, PUF, 2002, p. 92.

<sup>41</sup> III, 13, 1113 C.

El pasaje, en cualquier caso, marca un auténtico giro en el capítulo, una suerte de retractación o palinodia, como anota Tournon<sup>42</sup>. A su luz, la exposición anterior sobre la necesidad de restringir los placeres conyugales se revela irónica o paródica<sup>43</sup>. Ahora bien, como sugiere su fuerte paralelo con la página mencionada del *De institutione feminae christianae* de Vives (tal vez fuente de Montaigne, como hemos visto), la ruptura con «les sciences qui reglent les meurs des hommes, comme la theologie et la philosophie» está muy lejos de ser inocua: entraña la ruptura con la doctrina de la Iglesia y en particular con la autoridad de San Pablo.

#### IV

Debemos retener el dato de esta ruptura con el rigor de los preceptos teológicos y filosóficos (y en suma con la doctrina de la Iglesia) para entender el alcance del siguiente pasaje de Montaigne. Sin solución de continuidad (en las versiones de 1580 y 1582), el autor de los *Ensayos* expresa su protesta, o al menos su perplejidad, frente a «nos medéicins spirituels et corporels» por el hecho de que unos y otros, todos de acuerdo en esto, ofrecen como única vía curativa («voye à la guerison») y único remedio a las enfermedades, espirituales o físicas, el recurso a «le tourment, la douleur et la peine»:

«Quoy que nos medecins spirituels et corporels, comme par complot fait entre eux, ne trouvent aucune voye à la guerison, ny remede aux maladies du corps et de l'ame, que par le tourment, la douleur et la peine. Les veilles, les jeusnes, les haïres, les exils lointains et solitaires, les prisons perpetuelles, les verges et autres afflictions ont esté introduites pour cela; mais en telle condition que ce soyent veritablement afflictions, et qu'il y ait de l'aigreur poignante»<sup>44</sup>.

El tema de una antipática medicina —espiritual o corporal— basada en «le tourment, la douleur et la peine» aparece con cierta frecuencia en Montaigne. En otras páginas de los *Ensayos* encontramos planteamientos comparables: «[...] L'aigreur et l'estrangeté sont accidans de l'essance propre de la medecine»<sup>45</sup>; «[...] La douleur, d'autant plus salutaire que plus aspre» (el perigordino alude aquí a las prácticas penitenciales de «[l]es saintcs») <sup>46</sup>; «L'achat donne titre au diamant, et la difficulté à la vertu, et la douleur à la devotion, et l'aspreté à la medecine»<sup>47</sup>; «[...] Gens fanatiques qui [...] s'amendent de leur empirement»<sup>48</sup>. Al final de la misma página que nos ocupa, Montaigne bromea recordando que, según un principio médico fundamental, las enfermedades deben ser combatidas mediante los elementos que les son contrarios, pero que la medicina de su tiem-

<sup>42</sup> Tournon, en el «repère» de su ed. de los *Ensayos*, I, p. 593; *Íb.*, *Montaigne. La glose et l'essai*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1983, p. 80; *Íb.*, «Les convictions d'un sceptique», en *Cuadernos de filología francesa*, 10, 1997-1998, pp. 83-97 (p. 84). Para David L. Schaefer se trata de «[an] abrupt break in the argument» (*The Political Philosophy of Montaigne*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1990, p. 275). Véase también COUTURAS, CL., «De la modération (I, 30): vertu "affaireuse" ou principe vital?», *cit.*, p. 65; *Íb.*, «Modération», en *Dictionnaire de M. de Montaigne*, *cit.*, p. 668.

<sup>43</sup> Cfr. TOURNON, en *Essais*, I, p. 593; en *Montaigne en toutes lettres*, París, Bordas, 1989, p. 154, Tournon habla de «une réflexion qui retourne ironiquement ses prémisses contre lui-même»; cfr. *Íb.*, «Route par ailleurs», *cit.*, p. 37.

<sup>44</sup> I, 30, 200 A.

<sup>45</sup> II, 37, 780 A.

<sup>46</sup> III, 5, 893 B.

<sup>47</sup> I, 14, 62 C.

<sup>48</sup> III, 5, 879 C.



po parece muy distante de tal principio: «[...] Et icy faut la regle commune, que les choses se guerissent par leurs contraires, car le mal y guerit le mal»<sup>49</sup>. Nuestros médicos, del cuerpo y del espíritu, están pues de acuerdo en pretender la curación del mal por medio del mal. En otro lugar, en el capítulo «De l'expérience» (III, 13), el autor de los *Ensayos* rechaza de nuevo, aquí sólo a propósito de la medicina física, este peculiar método terapéutico: «Je n'ayme point à guarir le mal par le mal; je hay les remedes qui importunent plus que la maladie. [...] Le mal nous pinse d'un costé, la regle de l'autre»<sup>50</sup>.

Pero es claro que en «De la modération», pese a la mención de la medicina del cuerpo, los expedientes que Montaigne enumera —vigilias, ayunos, cilicios, exilios lejanos y solitarios, prisiones perpetuas, azotes (o «disciplinas») — nos conducen directamente hacia el dominio espiritual. Como leemos en otros lugares de los *Ensayos*, los procedimientos de la medicina física son otros, aunque acaso no menos mortificantes: «[...] On nous incise, on nous cauterise, on nous detranche les membres, on nous soustrait l'aliment et le sang [...]»; «[...] Tant de puans breuvages, cauteres, incisions, suées, sedons, dietes, et tant de formes de guarir qui nous apportent souvent la mort [...]»<sup>51</sup>. Certifica que se trata de la medicina del espíritu el hecho de que, un poco más abajo, Montaigne saque a colación los ayunos y el pescado como supuestos remedios e invoque «l'autre medecine» (es decir, aquella de la que no se está ocupando) en referencia a la medicina del cuerpo:

«Car à qui le jeusne aigueroit la santé et l'alegresse, à qui le poisson seroit plus appettissant que la chair, ce ne seroit plus recepte salutaire; non plus qu'en l'autre medecine les drogues n'ont point d'effect à l'endroit de celuy qui les prend avec appetit et plaisir»<sup>52</sup>.

La paráfrasis del pasaje sobre «nos medécons spirituels et corporels» que efectúa Pierre Charron, siempre deudor de Montaigne, en el primer libro de su obra *De la sagesse* acaba de iluminarnos sobre la distinción entre los dos dominios:

«Les maladies spirituelles et corporelles ne sont guaries et chassées, que par tourment, douleur, peine; les spirituelles par penitences, veilles, jeusnes, haies, prisons, disciplines, qui doivent estre vrayement afflictions et poignantes, nonobstant la resolution et devotion à tres volontiers les souffrir, car si elles venoyent à plaisir, ou profit, et commodité, elles n'auroyent point deffet, ce seroyent exercices de volupté, d'avarice, ou ménagerie, et non Penitence et contrition, les corporelles de mesme par medecines, incisions, cauteres, diettes [...]»<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> II, 30, 200 A. El principio «*Contraria contrariis curantur*» proviene de la medicina hipocrática, fundada en la teoría de los cuatro humores; cfr. los escritos hipocráticos *Sobre los flatos*, 1, 24-39, y *Aforismos*, II, 22. Ramón Sibiuda, traducido por Montaigne, menciona incidentalmente la fórmula en el capítulo 290 de su libro: SEBON, R., *La Theologie naturelle*, París, Gilles Gourbin, 1569, f. 406 v; cfr. la traducción catalana (a partir del original latino) en SIBIUDA, R., *Llibre de l'home caigt i redimit*, trad. Jaume de Puig, Barcelona, Proa, 1995, p. 288.

<sup>50</sup> III, 13, 1086 B. Véase ERASMO, *Adagios*, I, 2, 6 («Malum mala medicari»); el humanista holandés remite a Sófocles, *Áyax*, 362-363, y a Heródoto, III, 53, 4.

<sup>51</sup> II, 3, 351 A; III, 13, 1094 B.

<sup>52</sup> I, 30, 200 A. Precisamente, Montaigne subraya dos veces en los *Ensayos* su preferencia por el pescado (I, 49, 299 A; III, 13, 1103 B); en el segundo caso parece además bromear a costa de uno de los preceptos de la Iglesia: «Je suis friant de poisson et fais mes jours gras des maigres, et mes festes des jours de jeusne [...]». Encontramos una broma semejante en boca de Senamus, el personaje paganizante del *Colloquium Heptaplomeris* atribuido a Jean Bodin (véase ed. L. Noack, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verlag, 1966, VI, p. 239; trad. Pr. Mariño, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, p. 257).

<sup>53</sup> CHARRON, P., *De la sagesse*, cit., I, 39, p. 260 (se trata del texto de la segunda edición). Curiosamente, Charron da crédito a la curación del mal mediante el mal condenada por Montaigne: «[...] C'est chose estrange, mais veritable, [...] qu'aucun mal ne s'en va que par un autre mal [...]» (*ibidem*).

En realidad, la medicina física es una figura marginal en la argumentación presentada por Montaigne en la página que nos ocupa. El asunto tratado parece más bien, pese a cierta ambivalencia quizá defensiva, la medicina del espíritu, y por ello, podría pensarse, la religión y la filosofía, las disciplinas responsables, como hemos visto, de la severa regulación a la que está sometida la intimidad matrimonial<sup>54</sup>.

Que la alusión recaiga a la vez sobre la religión y la filosofía parece confirmarse por el hecho de que el autor de los *Ensayos* asocia ambas disciplinas en otras ocasiones. Así, hacia el final del capítulo «De l'art de conferer» (III, 8) invoca a los filósofos y los teólogos como los directores de conciencia a cuyo cargo está la regulación de «les comunes creances»: «Cette part touche les Theologiens et les philosophes directeurs des consciences»<sup>55</sup>. En «De la vanité» (III, 9) valora la reciedumbre de la actitud de unos y otros ante la muerte: «Je laisse à part les efforts que la philosophie et la religion produisent, aspres et exemplaires»<sup>56</sup>. En «De la solitude» (I, 39), en un pasaje que hemos citado ya a propósito de la «vertu excessive», el perigordino comenta que tanto la religión (la «devotion») como la filosofía han incitado a adoptar comportamientos ascéticos<sup>57</sup>. Unas páginas antes, Montaigne reúne el ascetismo devoto (los claustros) y el filosófico (las escuelas filosóficas) bajo una misma advertencia crítica (aunque nótese que los expedientes ascéticos mencionados parecen más propios de la devoción que de la filosofía):

«L'ambition, l'avarice, l'irresolution, la peur et les concupiscences ne nous abandonnent point pour changer de contrée [...]. Elles nous suivent jusques dans les cloistres et dans les escoles de philosophie. Ny les desers, ny les rochers creusez, ny la here, ny les jeunes ne nous en démeslent [...]»<sup>58</sup>.

Sin embargo, en otros lugares de los *Ensayos* el papel de la medicina espiritual parece recaer exclusivamente en la religión. Repárese, por ejemplo, en las últimas líneas del capítulo «Que philosopher c'est apprendre à mourir» (I, 20), referidas a la angustia del moribundo que ve su cabecera asediada «de medecins et de prescheurs»<sup>59</sup>. Especial interés presenta un pasaje que se encuentra en «De l'experience» (III, 13). El autor de los *Ensayos* empieza por evocar de manera genérica los flagrantes incumplimientos de ambas medicinas, la del cuerpo y la del espíritu: «Les arts qui promettent de nous tenir le corps en santé et l'ame en santé, nous promettent beaucoup; mais aussi n'en est il point qui tiennent moins ce qu'elles promettent»<sup>60</sup>. Enseguida se centra en quienes profesan tales «artes» en su propio tiempo, «entre nosotros». Lo hace así para negarles la condición de verdaderos «médicos» por ser manifiestamente incapaces de conservar su propia salud (física y espiritual):

<sup>54</sup> Cfr. SCHAEFER, D. L., *The Political Philosophy of Montaigne*, cit., p. 276: «Despite the passing, rhetorically protective reference to medicine in the literal sense, the real object of Montaigne's attack is the "spiritual physicians", the theologians and philosophers he had previously purported to represent». Para Tournon «le refus des "mortifications"» expresado por Montaigne recaería sobre «les praticiens de la dévotion, de la médecine ou du droit criminel», es decir, de «les trois Facultés»; Tournon se refiere después a «la propension de[s] autorités civiles et religieuses à imposer des souffrances à titre d'ascèse morale ou thérapeutique» (TOURNON, A., *Route par ailleurs*, cit., pp. 41-42).

<sup>55</sup> III, 8, 942 B.

<sup>56</sup> III, 9, 984 B.

<sup>57</sup> I, 39, 243 A.

<sup>58</sup> I, 39, 239 A.

<sup>59</sup> I, 20, 96 A. Montaigne introduce las palabras «et de prescheurs» en la edición de 1582 (véase *Essais*, ed. Tournon, I, p. 178); cfr. el coloquio *Los funerales* de Erasmo.

<sup>60</sup> III, 13, 1079 B.

«Et en nostre temps, ceux qui font profession de ces arts entre nous en montrent moins les effects que tous autres hommes. On peut dire d'eus pour le plus, qu'ils vendent les drogues medecinales; mais qu'ils soyent medecins, cela ne peut on dire, à les voir, et ceux qui se gouvernent par eux»<sup>61</sup>.

Es difícil no pensar que el fragmento, aunque en alguna medida inspirado en un comentario de Plutarco sobre la aplicación práctica de la filosofía<sup>62</sup>, se refiere a los teólogos y los sacerdotes cristianos (también a los médicos del cuerpo, claro está) más que a los filósofos. Ello explica, probablemente, el hecho de que Montaigne elimine después de 1588 sus últimas y comprometedoras palabras: «à les voir, et ceux qui se gouvernent par eux»<sup>63</sup>. Reforzaría esta lectura, nos parece, el posible vínculo del pasaje con unas líneas de Sibiuda que, a propósito del problema de la administración de sacramentos por parte de sacerdotes indignos, se apoyan también en la imagen de las «drogues medecinales»:

«Que fait la preud'homme de l'apothicaire à la force des drogues et à l'operation de la medecine? si elle est bonne et operative de soy, la malice de celuy qui la presente et la mauvaise conscience n'empeschera ny ne retardera son effect: qu'il la dispence seulement suyvant la recepte qu'on luy en a prescrite, du reste il n'importe au malade»<sup>64</sup>.

En otros momentos de los *Ensayos* Montaigne se muestra muy consciente de los defectos habituales de los «teólogos»: «De mesme il semble que l'experience nous offre souvent un medecin plus mal medeciné, un theologien moins reformé, un sçavant moins suffisant que tout autre»<sup>65</sup>. Y no por azar se ocupa de dar cumplida réplica al poderoso argumento protestante que alega los habituales vicios de los eclesiásticos:

«Le dire est autre chose que le faire: il faut considerer le presche à part et le prescheur à part. Ceux-là se sont donnez beau jeu, en nostre temps, qui ont essayé de choquer la verité de nostre Eglise par les vices des ministres d'icelle; elle tire ses tesmoignages d'ailleurs: c'est une sottte façon d'argumenter et qui rejetteroit toutes choses en confusion»<sup>66</sup>.

## V

Si el pasaje del capítulo «De l'experience» sobre «les arts qui promettent de nous tenir le corps en santé et l'ame en santé» encierra una clara alusión a la religión cristiana, con más razón debe afirmarse lo mismo en el caso de la página de «De la modération» que examinamos. Referir a la filosofía la medicina del espíritu de la que habla Montaigne resultaría abusivo. Es cierto que todas las filosofías helenísticas, tan caras al perigordi-

<sup>61</sup> III, 13, 1079 B. Cfr. los adagios de Erasmo «Aliorum medicus, ipse ulceribus scates» (II, 5, 38) y «Aliorum medicus» (IV, 4, 32); en ambos casos Erasmo se acuerda del pasaje evangélico «Medice, cura te ipsum» (*Lucas*, 4, 23).

<sup>62</sup> PLUTARCO, *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, 8, 80 A.

<sup>63</sup> Véase la nota 12 en ed. Villey, III, p. 1079; cfr. ed. Tournon, III, p. 448.

<sup>64</sup> SIBIUDA, R., *La Theologie naturelle*, cit., cap. 306, ff. 456 v-457; trad. catalana cit., p. 359. Montaigne asume una posición cercana (aunque no sin cierta ambigüedad) en II, 31, 715-716 A.

<sup>65</sup> I, 25, 141 C; véase también, en ed. Tournon, I, p. 569, la variante tachada que presenta el Ejemplar de Burdeos en este punto: «Mesme d'un medecin [s'il est] malade d'un theologien vicieux d'un...».

<sup>66</sup> II, 31, 715-716 A. El gran amigo de Montaigne La Boétie (si es el autor de la *Memoire* que generalmente se le atribuye) veía en «l'abus des eclesiasticques et la mauvaise vie et insufisance des pasteurs» un «argument invincible» a favor de los adversarios de la Iglesia (*Memoire sur la pacification des troubles*, ed. Malcolm Smith, Ginebra, Droz, 1983, p. 41).

no, se pretendieron en su momento terapéuticas<sup>67</sup>. Sin embargo, el posesivo de «nos medecins» invita a excluir ámbitos geográficos distantes y épocas lejanas (como la Antigüedad grecorromana). Además, la expresión «nos medecins» nos hace pensar, antes que en la minoría aficionada a la filosofía antigua en tiempos de Montaigne, en la mayoría sujeta a la única «medicina» espiritual generalizada en la Francia del siglo xvi: la religión cristiana<sup>68</sup>.

Sobre todo, los expedientes mencionados en «De la modération» (como hemos visto, vigiliias, ayunos, cilicios, exilios lejanos y solitarios, prisiones perpetuas, azotes y otras aflicciones) certifican que la medicina espiritual aludida se cifra en las prácticas penitenciales cristianas. El ascetismo filosófico puede haber recurrido en ocasiones, por ejemplo, a las vigiliias y a los ayunos, pero, como ha explicado Pierre Hadot, los azotes y las mortificaciones semejantes responden más bien al principio de imitación del Cristo sufriente<sup>69</sup>. El propio autor de los *Ensayos* asocia explícitamente, en otro lugar, el uso de cilicios y azotes con la imitación de Cristo, «nostre saint guide»:

«Et apres l'exemple de nostre saint guide, il y en a eu forcé qui par devotion ont voulu porter la croix. Nous apprenons par tesmoing tres-digne de foy, que le Roy Saint Loys porta la here jusques à ce que, sur sa vieillesse, son confesseur l'en dispensa [...]. Mais ne voit-on encore tous les jours le Vendredy Saint en divers lieux un grand nombre d'hommes et femmes se battre jusques à se déchirer la chair et percer jusques aux os? Cela ay-je veu souvent et sans enchantement [...]»<sup>70</sup>.

Y en otro pasaje notable, contenido en el capítulo «Sur des vers de Virgile» (III, 5), Montaigne se ocupa de los «santos» (cristianos, se entiende) que por penitencia se han sometido en cuerpo y alma al dolor, «tanto más saludable cuanto más áspero»:

«[La douleur] estoit vehemente jusques à la perfection en l'ame des saints par la poenitence; le corps y avoit naturellement part par le droit de leur colligance, et si pouvoit avoir peu de part à la cause: si, ne se sont ils pas contentez qu'il suyvit nuement et assistat l'ame affligée; ils l'ont affligé luy mesme de peines atroces et propres, affin qu'à l'envy l'un de l'autre l'ame et le corps plongeassent l'homme dans la douleur, d'autant plus salutaire que plus aspre»<sup>71</sup>.

Todo indica, en suma, que el ascetismo criticado por Montaigne en «De la modération» es el que se inspira en la «devotion» (como ya hemos visto, «la douleur [donne titre] à la devotion») <sup>72</sup>. La fórmula «nos medecins» implica, por lo demás, al conjunto

<sup>67</sup> Cfr. HADOT, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, Gallimard, 1995, p. 162; Íd., *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002, pp. 23-24; cfr. VOELKE, A.-J., *La philosophie comme thérapie de l'âme. Etudes de philosophie hellénistique*, Fribourg-París, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, 1993.

<sup>68</sup> Vale la pena examinar las variantes del Ejemplar de Burdeos en determinada página del capítulo «De mesnager sa volonté» (III, 10) para darse cuenta de la posible equivalencia de los términos «nous» y «peuple» en Montaigne (véase *Essais*, ed. Tournon, III, pp. 338 y 592-593).

<sup>69</sup> Cfr. HADOT, P., *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, Barcelona, Alpha Decay, 2009, p. 224; cfr. Íd., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, cit., pp. 291-292 y 372.

<sup>70</sup> I, 14, 60-61 A (cfr. II, 33, 729 A, sobre los cilicios, y *Journal de voyage*, cit., p. 227, sobre los azotes que se autoinfligían los «pénitenciers» en Roma). La alusión a las procesiones del «Vendredi Saint» deja también su huella en la lista de puntos dudosos de los *Ensayos* elaborada en 1581 por los censores romanos: «Per che si burla delle discipline che si suoleva fare il venerdì santo, dicendo ch'alcuni ne fanno per danari. Al manco non accadeva dire tal cosa in questi tempi, ancor che fusse vera [...]» (GODMAN, P., *The Saint as Censor*, cit., «Documentum 32», p. 341).

<sup>71</sup> III, 5, 893 B.

<sup>72</sup> I, 14, 62 C.

de los cristianos (o al menos de los católicos), y no sólo a quienes pretenden alcanzar la perfección cristiana mediante una práctica heroica de los consejos evangélicos. Es cierto que algunas de las prácticas penitenciales aludidas por el perigordino sugieren un régimen de vida más propio de clérigos que de laicos, pero las palabras de Montaigne no son un eco del célebre «*monachus non est pietas*» de Erasmo<sup>73</sup>. Nuestro gentil-hombre no piensa sólo en el régimen de vida de aquellos cristianos que se retiran a los desiertos —o a los claustros— para consagrarse totalmente a la ascesis rigurosa y la meditación; no piensa sólo en el puñado de santos que llevan la penitencia al extremo. Piensa en la mayoría de la sociedad, la que recurre habitualmente a la medicina del espíritu cristiana.

## VI

Hemos visto que Charron, al parafrasear a Montaigne, alude a la «*penitence et contrition*» necesarias para curar las «*maladies spirituelles*». El mismo autor, en otro pasaje de su obra *De la sagesse*, menciona que la penitencia es «*remede universel à nos maladies*»<sup>74</sup>. Pese a sus declaraciones de ignorancia teológica<sup>75</sup>, Montaigne, no cabe dudar, conoce de primera mano esta clase de planteamientos. En el *Liber creaturarum* del teólogo catalán Ramón Sibiuda, que el perigordino traduce a petición de su padre (y publica en 1569), tras establecerse «*la conformité de la vie spirituelle à la vie corporelle*», se subraya que la penitencia es la medicina mediante la que recobramos la salud espiritual perdida con el pecado:

«[...] D'autant qu'elle [“la vie spirituelle de l'homme”] est aussi de sa part sujette à ses infirmités et traverses perilleuses et mortelles, qui sont la coulpe et le peché, il a faillu la prouvoir de remede convenable pour s'en garentir et sauver, c'est la penitence, medecine spirituelle»<sup>76</sup>.

«Puis donc que nous estions capables de la maladie spirituelle c'est à dire, du peché, apres le baptesme, nous avions besoin de la penitence, medecine salutaire et propre à nous rendre la santé [...]. Et d'autant que Jesus Christ ouvre en l'homme par visibles sacremens et manifestes, il a ordonné cestuy-cy de penitence comme une vraye guerison de la fievre de l'ame, et pour purger le peché et l'offence commise apres le baptesme»<sup>77</sup>.

Para Sibiuda, en efecto, la penitencia es la verdadera «*medecine spirituelle*» y ha sido instituida por Cristo, verdadero médico del espíritu («*vray medecin spirituel*»):

«Voila comme ce Sacrement de penitence, prescript et ordonné par nostre Seigneur vray medecin spirituel, est la vraye medecine de l'infirmité spirituelle qui purge et arrache entierement le peché [...]»<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> ERASMO, *Enquiridion. Manual del caballero cristiano*, trad. P. Rodríguez Santidrian, Madrid, BAC, 2001, 13, p. 268.

<sup>74</sup> CHARRON, P., *De la sagesse*, cit., I, 37, p. 245. Al final del capítulo II, 3, ocupándose de la penitencia, Charron atribuye la función de medicina de las almas primero a «*la repentance*» y luego a la «*confession*» (*ibidem*, II, 3, pp. 437-438).

<sup>75</sup> Cfr. II, 12, 440 A; II, 16, 619 A.

<sup>76</sup> SIBIUDA, R., *La Theologie naturelle*, cit., cap. 294, f. 421 v; trad. catalana cit., p. 308.

<sup>77</sup> *Ibidem*, f. 422; trad. catalana cit., p. 309.

<sup>78</sup> *Ibidem*, f. 427 v; trad. catalana cit., p. 315. Véase también *ibidem*, cap. 321, f. 481 (trad. catalana cit., p. 398): «[...] Iesus Christ [...] à la mode d'un vray medecin et sauveur [...]». Sobre Cristo como médico del pecado, véase *Mateo*, 9, 12; *Marcos*, 2, 17; *Lucas*, 5, 31-32.

Sibiuda señala también que «la purgation [...] qui se fait par la penitence, est un peu mal-aisée et violente»<sup>79</sup> y escribe un capítulo cuyo expresivo título es (en la traducción de Montaigne) «Des tribulations et afflictions corporelles, et comme elles servent à purger l'ame du Chrestien, et à la joindre à Jesus Christ»<sup>80</sup>. Resulta bastante claro que la medicina espiritual cristiana, en la visión de Sibiuda, recurre a lo que Montaigne, en el capítulo «De la moderation», llama «le tourment, la douleur et la peine»:

«[...] Par ce que les tribulations, afflictions et peines corporelles d'estournent singulierement l'ame des voluptez de la chair et de l'esjouissance mondaine, il s'ensuit qu'elles sont trescommodes à la purger et nettoyer des restes du peché, qui sont en elle»<sup>81</sup>.

Son, de hecho, ideas habituales en el ámbito católico. Si se quiere examinar una referencia contemporánea a Montaigne, bastará con acudir a las páginas que el *Catecismo romano* dedica a «la salubérrima medicina de la penitencia»<sup>82</sup>, y en particular a uno de sus elementos fundamentales, «la satisfacción»: «También en el alma, conseguido el perdón del pecado, debe curarse por la penitencia la llaga [plaga] que éste produjo»<sup>83</sup>. Según el *Catecismo romano*, en efecto, «las obras satisfactorias son como ciertas medicinas y métodos curativos [medicinae etiam et curationes quaedam], prescritos al penitente para sanar las malas inclinaciones de su espíritu»<sup>84</sup>. Ahora bien, uno de los requisitos que tales obras satisfactorias deben cumplir es el de tener algo de mortificante: «Que las obras emprendidas sean para el que las ejecuta de alguna manera dolorosas [quae natura sua dolorem et molestiam afferant]»<sup>85</sup>.

Conviene señalar, por otra parte, que la penitencia cristiana no hace sino reproducir el esquema mismo de la redención de la Humanidad por el sacrificio de Cristo. Para el cristianismo, sólo la sangre de Cristo, el sacrificio del Hijo de Dios, puede redimir a la humanidad del pecado. Sin sacrificio no hay salvación: «[...] Por sus heridas habéis sido curados»<sup>86</sup>. Así, en la sesión XIV del Concilio de Trento («Doctrina sobre el sacramento de la penitencia», cap. 8) se subraya el parentesco entre las penas sufridas por Cristo para satisfacer nuestros pecados y las penas satisfactorias a las que se somete el cristiano: «[...] Al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, que por ellos satisfizo y de quien viene toda nuestra suficiencia [...]»<sup>87</sup>. Y en el *Catecismo romano* queda establecido que por la penitencia nos asemejamos a Cristo: «Recordemos también que, aceptando las penas por nuestros pecados, reproducimos en nuestras almas la imagen de Cristo, nuestra Cabeza, que por nosotros y por nuestras culpas padeció y fue tentado»<sup>88</sup>.

<sup>79</sup> *Ibidem*, fr. 426 v; trad. catalana cit., p. 314.

<sup>80</sup> *Ibidem*, cap. 299, fr. 439 v; trad. catalana cit., p. 332.

<sup>81</sup> *Ibidem*, fr. 440; trad. catalana cit., pp. 332-333. Cfr. CHARRON, P., *Les trois veritez*, Burdeos, S. Millanges, 1593, III, 1, p. 181: «Car enioignant et enseignant une croix, tribulation, des pénitences, satisfactions, ieusnes, continences, elle [la religión cristiana] desplaist fort, et offense l'homme sensuel, la chair et le sang, qui s'en destrepe puis apres aisement, s'il peut. Cela n'est és autres religions plus lâches et aisées et plus naturelles».

<sup>82</sup> *Catecismo romano*, ed. cit., II, iv, 1, p. 519; cfr. II, iv, 7, B, g, p. 570; II, iv, 7, C, b, p. 583.

<sup>83</sup> *Ibidem*, II, iv, 7, C, b, p. 583-584 (se trata de una cita de San Juan Crisóstomo).

<sup>84</sup> *Ibidem*, II, iv, 7, C, f, p. 589.

<sup>85</sup> *Ibidem*, II, iv, 7, C, d, p. 586.

<sup>86</sup> 1 *San Pedro*, 2, 24 (trad. Nácar-Colunga); cfr. *Isaías*, 53, 4-5.

<sup>87</sup> DENZINGER, H. - HÜNERMANN, P., *El Magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1999, n.º 1690.

<sup>88</sup> *Catecismo romano*, ed. cit., II, iv, 7, C, b, p. 583; la cita corresponde a *Hebreos*, 2, 18.

Por todo ello, a nuestro juicio, más allá de la penitencia, más allá del «dolorismo cristiano»<sup>89</sup>, la página de Montaigne pone en cuestión la teología del sacrificio y de la expiación, esto es, la base misma del cristianismo. No en vano el autor de los *Essays*, como hemos visto, recuerda expresamente el magisterio de Cristo en este punto: «Et apres l'exemple de nostre saint guide, il y en a eu force qui par devotion ont voulu porter la croix»<sup>90</sup>. Llevar la cruz «apres l'exemple de nostre saint guide» no es una opción de perfección dentro del cristianismo. Es su esencia misma: «Y el que no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí»; «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame»; «Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias»<sup>91</sup>.

No es extraño que cuando tiempo después, en 1624, el padre Mersenne, conocido sobre todo por su amistad con Descartes, defienda las mortificaciones y refute los famosos «Quatrains du Déiste» (y en concreto el cuarteto 87, probablemente inspirado en Montaigne mismo)<sup>92</sup>, en unas páginas consagradas a «les penitences, que font les chrestiens en se chastiant, par diverses austeritez du corps», alegue algunos de los pasajes neotestamentarios que acabamos de citar<sup>93</sup>. Para decirlo con las palabras empleadas por el propio Mersenne:

«[...] Il n'y a point de doute que les peines, et les douleurs, qu'il [Jesucristo] a endurées tant en sa flagellation, que quand on le couronne d'épines, et ailleurs, ont esté sa Croix; et par consequent qu'on fait fort bien de l'imiter en ce qu'il a enduré pour nous»<sup>94</sup>.

Bajo esta perspectiva, cobra mayor significación que, en el «allongail» de 1588 con el que finalmente se cierra el capítulo «De la modération», Montaigne se vuelva hacia el tema del sacrificio religioso. El perigordino establece un vínculo entre la medicina espiritual fundada en «le tourment, la douleur et la peine» y los sacrificios efectuados a «un Dieu fier» que se alimenta de carne y de sangre: «Cette impression se raporte aucunement à cette autre si ancienne, de penser gratifier au Ciel et à la nature par nostre massacre et homicide, qui fut universellement embrassée en toutes religions»<sup>95</sup>. La conexión con el tema sacrificial adquiere todo su relieve si se considera que el cristianismo es el telón de fondo de la reflexión de Montaigne sobre «nos medecins spirituels».

<sup>89</sup> Cfr. TARRÊTE, A., «Douleur-Souffrance», en *Dictionnaire de M. de Montaigne*, cit., p. 281.

<sup>90</sup> I, 14, 60-61 A. Tarrête escribe: «Pour Montaigne, la souffrance n'est pas un moyen de communion avec le Christ [...]» (TARRÊTE, A., «Douleur-Souffrance», cit., p. 281); pero en este pasaje Montaigne constata precisamente que el ejemplo de «nostre saint guide» orienta a muchos —«force»— hacia la búsqueda deliberada del sufrimiento.

<sup>91</sup> Cfr. «Quatrains du Déiste», 87, en ADAM, A., *Les libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Buchet-Chastel, 1964, pp. 88-109 (p. 104): «Avons-nous pas assez de naturels malheurs / Sans nous en inventer? est-il rien plus inique / Que de nous procurer de nouvelles douleurs [...]»; cfr. Montaigne, I, 30, 200 A (citado anteriormente) y sobre todo III, 5, 879 B: «Hé! pauvre homme, tu as assez d'incommoditez nécessaires, sans les augmenter par ton invention [...]».

<sup>92</sup> Mateo, 10, 38 y 16, 24 (cfr. LEGROS, A., «"Comme une autre histoire..." Montaigne et Jésus-Christ», en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 58, 1996, pp. 577-596 [pp. 579-580]); Gálatas, 5, 24 (trads. Nácar-Colunga).

<sup>93</sup> MERSENNE, M., *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps*, París, 1624, reprint en Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman Verlag, 1975, cap. 23, pp. 694-695.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> I, 30, 201 B. Montaigne se ocupa también del tema del sacrificio religioso en la «Apologie» (cfr. II, 12, 521-523): «C'estoit une estrange fantasie de vouloir payer la bonté divine de nostre affliction [...]»; en la versión inicial del pasaje se lee «vouloir contenter et plaire à la justice divine par notre tourment et notre peine [...]» (ed. Tournon, II, p. 303).

## VII

Como hemos visto, Montaigne se presenta como posible «chef de part»: «Si j'eusse esté chef de part, j'eusse prins autre voye plus naturelle [...]»<sup>96</sup>. ¿Una vía distinta de cuál?, ¿cuál es el término de comparación implícito? Si atendemos al contexto más inmediato, constatamos que la frase culmina unas líneas en las que el perigordino se lamenta de la tendencia de la «sagesse humaine» (sin duda la teología y la filosofía, con sus preceptos restrictivos del placer conyugal) a «rabattre le nombre et la douceur des voluptés qui nous appartiennent»<sup>97</sup>. Es cierto, por otra parte, que el pasaje puede leerse en paralelo con la alusión introducida dos páginas más arriba, también tardíamente, al «beau et plain chemin que nature nous a tracé», camino que Montaigne contrapone a la dedicación excesiva a la filosofía denunciada por Calicles<sup>98</sup>.

Pero más bien parece que el contexto preciso con el que se asocia nuestra frase es otro. El autor de los *Ensayos* inserta la adición que examinamos justo antes del pasaje (ya presente en la versión de 1580) referido a la «voye à la guerison» y al «remede aux maladies du corps et de l'ame» que según él preconizan «nos medecins spirituels et corporels». A esta luz, parece claro que la «autre voye» evocada después de 1588 ha de entenderse en relación con la vía curativa fundamentada en «le tourment, la douleur et la peine».

Hemos aducido que, a nuestro juicio, Montaigne se refiere en estas líneas a la penitencia cristiana. Pero creemos que lo que está en juego en ellas va más allá de la simple «invitation à réfléchir sur l'usage des macérations» de que habla André Tournon<sup>99</sup>. Nos parece que el autor de los *Ensayos* hace aquí algo más que invitarnos a reflexionar; pensamos asimismo que la cuestión tratada no sólo incumbe al asunto particular de las maceraciones o mortificaciones. En realidad, el lector puede muy bien sacar la conclusión de que la «autre voye» evocada por Montaigne constituye una alternativa no ya a alguna modalidad penitencial dentro del cristianismo (como la preconizada por los austerísimos monjes fulienses) sino a la vía cristiana en general, a la vía de Cristo, «vray medecin spirituel», para decirlo con las palabras de Sibiuda traducidas por el propio perigordino<sup>100</sup>. ¿Es muy aventurado suponer que, al sugerir su preferencia por una «voye plus naturelle, qui est à dire vraye, commode et sainte», el autor de los *Ensayos* se opone incluso a la resonante proclamación de Cristo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida»?<sup>101</sup>.

Montaigne no utiliza la expresión «chef de part» en ningún otro sitio de los *Ensayos* (aunque sí habla en cierta ocasión de «[les] chefs de divers partis», para referirse a los jefes de las facciones político-religiosas que se enfrentaban en la Francia de su tiempo)<sup>102</sup>. Habitualmente se ha supuesto que en nuestra página «part» significa escuela o secta filosófica (como en el pasaje referido a «le credit et suite des pars» que figura en la «Apologie»)<sup>103</sup>. Pero es digno de mención que, al traducir el *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda, el perigordino denomine en algún caso a Jesucristo, cabeza de la Iglesia, «le chef de la part des bons»<sup>104</sup>. Es asimismo interesante que Pierre Charron, seguidor del autor de los *Ensayos*,

<sup>96</sup> I, 30, 200 C.

<sup>97</sup> I, 30, 200 C.

<sup>98</sup> I, 30, 198 C.

<sup>99</sup> TOURNON, A., «Les silences du premier livre», cit., p. 50.

<sup>100</sup> SIBIUDA, R., *La Theologie naturelle*, cit., cap. 294, fr. 426 v; trad. catalana cit., p. 314.

<sup>101</sup> Juan, 14, 6.

<sup>102</sup> I, 21, 106 C.

<sup>103</sup> «[...] Les opinions de l'ancienne philosophie [...], leurs controverses, le credit et suite des pars, l'application de la vie des autheurs et sectateurs à leurs preceptes [...]» (II, 12, 578 B).

<sup>104</sup> SIBIUDA, R., *La Theologie naturelle*, cit., cap. 263, fr. 348 v; trad. catalana cit., p. 195.



emplee la denominación «chef de part» para designar a Cristo. Se trata de un fragmento de su obra apologética *Les trois veritez* en el que Charron da voz a ciertos críticos acérrimos del cristianismo, como el emperador Juliano, que cuestionan la grandeza de Cristo. Es notable que el pasaje se apoye, precisamente, en el célebre *Ego sum via*:

«Pour estre chef de si grand part, le sauveur et le bien unique du monde, la lumiere, la verité, la voye, la vie, comme il se dit estre, il n'a eu aucune excellence, [...] il [Cristo] n'a eu aucune qualité recommandable ou singuliere, naturelle ni autre, par ou il peut avoir quelque prééminence par dessus les autres hommes»<sup>105</sup>.

Jesucristo, según estos objetores, no habría dicho ni hecho nada a la altura de lo que corresponde a un verdadero jefe político o religioso (ni siquiera a un mero filósofo):

«Qu'a il esté, ou qu'a il dit ou faict approchant non seulement des chefs et fondateurs des autres religions, gouverneurs des peuples et polisiseurs d'estats et republicques, Moysse, Mahumet, Lycurgue, Solon, Numa et autres (aussi n'a il eu aucune autorité ny charge publique) mais des simples Philosophes Socrates, Platon, Caton, Seneque? Ainsin parloit l'Empereur Iulian et les autres»<sup>106</sup>.

Todo nos conduce a pensar que la «otra vía» que, según dice, Montaigne podría haber tomado como «chef de part» —aunque no lo haya hecho— no puede ser otra cosa que una alternativa al cristianismo en conjunto. Para medir el alcance y la audacia de este planteamiento, podría quizá servirnos como punto de referencia el ejemplo de un coetáneo del perigordino, Giordano Bruno, por lo demás probable lector de la edición de 1582 de los *Ensayos*<sup>107</sup>. El Nolano, que será acusado por el delator Giovanni Mocenigo de pretender «farsi autore di nuova setta sotto nome di nuova filosofia»<sup>108</sup>, confiere a su filosofía una indudable dimensión evangélica<sup>109</sup>. Cuando leemos en una página de la «Epístola proemial» de su diálogo *Del infinito* (1584) que su filosofía constituye «la via vera alla vera moralità» y conduce al hombre «alla vera beatitudine», pocas dudas pueden caber de que Bruno tiene la intención expresa de contraponerla al Evangelio cristiano<sup>110</sup>.

<sup>105</sup> CHARRON, P., *Les trois veritez*, cit., II, 11, p. 160.

<sup>106</sup> *Ibidem*; cfr. BUSSON, H., *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, París, Vrin, 1971, p. 578. En la página siguiente Charron insiste en la comparación de Cristo con «tous les autres chefs de part» (*ibidem*, p. 161). Cfr. asimismo en *ibidem*, I, 12, p. 97, una referencia a Epicuro como «le docteur de volupté, et chef de la part irreligieuse»; en III, 16, p. 319, el dirigente protestante Théodore de Bèze es llamado irónicamente «ce grand chef de part». Si no nos equivocamos, la expresión aparece tres veces en *De la sagesse*. Aparte del pasaje que hemos citado ya en la nota 3, se utiliza para designar a grandes líderes capaces de emplear la religión como instrumento político en *De la sagesse*, cit., I, 40, p. 279: «L'autre moyen est par supposition de quelque fait miraculeux, revelation et apparition nouvelle et celeste, qui a esté dextrement pratiqué par des legislateurs, generaux d'armées, ou chefs de part»; en el «Préface» de la 2.<sup>a</sup> ed., *ibidem*, p. 31 (= *Petit Traicté de Sagesse, ibidem*, p. 826), se aplica, aquí sí, a jefes de escuelas filosóficas: «[...] Pythagoras, Socrates, Platon, Aristote, Aristippe, Zenon, Antisthenes, tous chefs de part [...]».

<sup>107</sup> Véase BAYOD, J., «Bruno lector de Montaigne. Ecos de los *Ensayos* en el primer dialogo de *La cena de las Cenizas*», *Bruniana & Campanelliana*, 10, 1, 2004, pp. 11-26; Íd., «Bruno, lector de Montaigne. II. Huellas de una lectura de los *Ensayos* en la *Expulsión* y en la *Cábala*», *Bruniana & Campanelliana*, 10, 2, 2004, pp. 255-267.

<sup>108</sup> BRUNO, G., *Documents, I. Le Procès*, ed. L. Firpo y A.-Ph. Segonds, en Íd., *Oeuvres complètes*, París, Les Belles Lettres, 2000, p. 5 (es un fragmento de la primera denuncia efectuada por Mocenigo, el 23 de mayo de 1592, en Venecia; véase también *ibidem*, p. 247).

<sup>109</sup> Cfr. GRANADA, M. A., «Introducción» a G. Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, Alianza, 1993, p. 21.

<sup>110</sup> BRUNO, G., «De l'infinito, universo e mondi», en Íd., *Oeuvres complètes*, IV, París, Les Belles Lettres, 2006, p. 39; trad. cast. M. A. Granada, cit., p. 88. Para la interpretación de estos pasajes, véase GRANADA, M. A., «De l'infinito, el anuncio de un nuevo Evangelio», en «Introducción» a G. Bruno, *Del infinito*, cit., pp. 20-26, y las notas al texto de las pp. 87-88.

Así, es significativo que un lector protestante de su época, el *postillatore napolitano*, se percate de la antítesis con el cristianismo buscada por el Nolano y anote al margen de esta página bruniana:

«Valeat igitur Christus cum suo Evangelio et cum omnibus ante eum prophetis tanquam res superflua, vana, mendax et mera impostura: et Nolanus vivat, recipiatur, adoretur qui salutis ac verae felicitatis viam nobis aperiat [...]»<sup>111</sup>.

Es indiscutible que el Nolano pretendió ofrecer una vía a la salvación y a la felicidad contrapuesta a la vía cristiana. ¿Acaso es muy distinto lo que Montaigne sugiere que podría haber llegado a hacer si hubiera sido un «chef de part»?

## VIII

Este es el resultado, quizá sorprendente para algunos amigos de Montaigne, al que ha conducido lo que no pretende ser sino una lectura diligente de un capítulo de los *Ensayos* pocas veces examinado. Ahora bien, no cabe duda de que leer con diligencia su libro es una demanda que Montaigne hace expresamente a su lector. Véase, por ejemplo, la página del capítulo «De la vanité» (III, 9) en la que el autor perigordino se refiere a la complicación de su obra («mon embrouilleure») y reclama una lectura cuidadosa y atenta:

«Mes fantasies se suyvent, mais par fois c'est de loing, et se regardent, mais d'une veuë oblique. [...] (c) C'est l'indiligent lecteur qui pert mon subject, non pas moy; il s'en trouvera tousjours en un coing quelque mot qui ne laisse pas d'estre bastant, quoy qu'il soit serré»<sup>112</sup>.

Un poco más abajo, Montaigne insiste en la necesidad de ser leído atentamente y se revuelve contra los lectores superficiales y descuidados:

«Qui est celuy qui n'ayme mieux n'estre pas leu que de l'estre en dormant ou en fuyant? (c) *Nihil est tam utile, quod in transitu prosit*. Si prendre des livres estoit les apprendre, et si les veoir estoit les regarder, et les parcourir les saisir, j'aurois tort de me faire du tout si ignorant que je dy»<sup>113</sup>.

Obsérvese, con todo, que la acometida de Montaigne se cierra con una broma sobre sí mismo. Es este sentido del humor, nos parece, uno de los factores que explican que si Montaigne pudo quizá haber sido un «chef de part», en realidad no lo fue.

Universidad de Barcelona  
jbayod@xtec.cat

JORDI BAYOD

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

<sup>111</sup> GRANADA, M. A., «Introducción», cit., p. 21, n. 27, y p. 88, n. 21.

<sup>112</sup> III, 9, 994 B y C.

<sup>113</sup> III, 9, 995 B y C. La cita latina corresponde a SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 2, 3.