



Descripción introductoria de los *Essais*

Hugo Friedrich

Introducción y traducción Juan Guillermo Gómez García

Montaigne y los presupuestos histórico-sociales del ensayo

Hugo Friedrich (1904-1978) fue, al lado de Ernst Robert Curtius y Karl Vossler, uno de los más brillantes romanistas alemanes del siglo XX. Su obra gozó de una enorme fama, particularmente en el campo de los estudios de la literatura italiana y francesa clásica. Su más famosa contribución a los estudios literarios fue *La estructura de la lírica moderna* (1956), que ha sido reeditada en alemán no menos de veinticinco veces y ha contado por lo menos con traducción a diez idiomas. Pero, al lado de este estudio fundamental sobre la lírica moderna, desde Baudelaire a los vanguardistas del siglo XX, se debe mencionar sus estudios sobre la novelística francesa, sobre Stendahl, Balzac y Flaubert, sus ensayos sobre el humanismo occidental, recogidos en dos volúmenes, y sus libros monumentales sobre Montaigne y la lírica italiana de Dante y Petrarca al barroco.

La obra de Hugo Friedrich es heredera de la crítica de arte del Romanticismo alemán, en el sentido en que ésta postula una actitud que invita a que la obra hable desde sí misma como proyecto estético en proceso. De esta manera, la crítica es a la vez estudio y participación empática del proceso creativo mismo. Friedrich no sólo invita a un ejercicio estético abierto, sino que sienta, en una forma ejemplar, las bases filosófico-conceptuales de su percepción universal de las letras europeas. La elegancia expresiva, la profundidad conceptual, la erudición enciclopédica son rasgos dominantes de su obra, animada por la sobriedad crítica, la voluntad de claridad y la deslumbrante interpretación. Al igual que las obras de sus compatriotas Walter Benjamin y Max Kommerell, la de Friedrich se distinguió por un inusual dominio de los objetos literarios estudiados, del horizonte histórico

* Hugo Friedrich. *Montaigne* (3a Ed.). Tubinga y Basilea: Francke Verlag, 1993.

en que ellos se mueven, de la estructura socio-cultural desde las que hablan, se revaloran y se comprenden sus objetos de estudio.

La acabada forma narrativa de la crítica de Friedrich es a su vez modelo metodológico de la ciencia literaria, que se complace en mostrar los presupuestos en que ella se exhibe. Los resortes interpretativos de Friedrich se dejan ver fácilmente para el lector atento a la forma ensayística, y ello forma parte de sus mayores virtudes críticas. Friedrich, por así decirlo, no oculta nada. Pone al descubierto, con serenidad y soberanía, las difíciles cuestiones que trata. Aclara, invita al lector a poner en claro el objeto literario; la iniciativa de participación en esa aventura intelectual es a la vez el placer y la enseñanza que se saca de lo tratado y de la forma de tratarlo. Contenido y forma van de la mano, como corresponde a las obras del espíritu que calificamos como clásicas. El modo de discurrir es, respecto al objeto y al emisario del discurso crítico, parte y complemento de la obra estética. A partir de su lectura, podemos y debemos hacer el procedimiento co-partícipe de la obra literaria analizada y su gemela imprescindible.

Podríamos considerar igualmente estas páginas críticas de Friedrich como parte de la sociología de la literatura, tal como se práctica en Europa desde la insuperada, en muchos sentidos, obra de Alexis de Tocqueville, la *Democracia en América* (1835-1840), y que logró en los *Ensayos sobre la sociología de la cultura* (1932) de Karl Mannheim, un capítulo esencial en ese campo interdisciplinario. De hecho, el contenido sociológico de Friedrich salta a la vista y gracias a él se articula, sin forzosas maromas mentales, las relaciones entre las estructuras sociales, las instituciones y las mentalidades de su época y las formas literarias y géneros cultivados. El capítulo que traducimos a continuación es un ejemplo de esa forma en que Friedrich pone a hablar a la obra desde su época y reliva la actividad del escritor, el noble Montaigne, en el complejo histórico de una sociedad estamental en un momento especial de su transición hacia la modernización cosmopolita. Enredado en los complejos resortes de su clase y de su época, los *Essais* emergen con toda su frescura y también con todo su trasfondo problemático. Su llamado escepticismo es el trasunto de una enervante situación epocal, las guerras de religión, pero a la vez su carácter fragmentario, denuncia la aurora de la modernidad como proyecto incompleto, como duda, como ruptura con el mundo medieval, como abandono de la argumentación escolástica. Montaigne es un ejemplo, tal como lo muestra

Friedrich, de una categoría intelectual que fue calificada por Mannheim como “inteligencia libremente vacilante” y que determina toda la riqueza y a su vez toda la miseria del hombre de letras moderno. La endopatía, vale decir, el impulso a poner en tela de juicio lo existente, encuentra en Montaigne una anticipación del complejo camino de la modernidad, que cobrará sus más acabados representantes en Pascal, Voltaire, Balzac, Flaubert, Nietzsche...

Para la lengua española resulta particularmente importante su acercamiento ensayístico a Calderón de la Barca, calificado como el extraño. El ensayo traducido al castellano en 1972 por ese discípulo de Friedrich que fue Rafael Gutiérrez Girardot pone de presente “la elegancia, la claridad y el gozo de la literatura” crítica que en general caracterizaron su obra, pero a su vez anima a la comprensión de la literatura barroca española, en su doble faz de fascinante juego verbal y de vacío conceptual. Calderón participa de la corriente del humanismo occidental, en cuanto él preserva la herencia de la antigüedad clásica y se nutre de su imagen del mundo y del hombre, pero a su vez impone un sello extra-mundano, trascendental, acuñado por la Contrarreforma. En forma ambivalente, por decir lo menos, en forma ambigua, Calderón se enfrenta a esa herencia pagana, para desnaturalizarla de su esencia terrenal y darle un vuelco en que las palabras, los retruécanos y la ingeniosidad, que comparte con Quevedo y Gracián, terminan disimulando su intención. Las voces, en su fascinación sonora, las metáforas que llaman a las metáforas, forman un juego delirante, refinado, humorístico, tenebroso, raro, singular. Es “un estilo de oscuridades, que quiere ser descifrado por los cultos con el beneficio y la ganancia de que él y sus lectores se colocan en una esotérica distancia de lo vulgar y se resguardan del desgaste del lenguaje”. Tras ese juego altamente elaborado, se desustancia la realidad presente y se apela fantasmagóricamente al más allá como tribunal final de la existencia humana.

Las consecuencias que para nuestra cultura literaria tiene esta interpretación, en la que Calderón aparece como aislado de las figuras supremas de la Europa moderna, al lado de Dante, Pascal o Voltaire, son múltiples, y el mismo traductor-crítico colombiano ha derivado o extraído de ella buena parte de su argumentación fundamental. La literatura barroca sella y determina una concepción del mundo, para la que el más allá es el término real de su valor, es decir, se introduce un nihilismo de la materia, y se la sustituye por las palabras sin sustancia, sólo como voces amables para las sensaciones y el oído y, en fin, el consuelo de apenas intuir. A dife-

rencia de Montaigne, tal como es expuesto en el estudio de Friedrich, la cultura barroca hispánica no observa la realidad circundante, sino que se refugia en los dogmas católicos que hay que imponer por vía literaria. De ello se puede inferir, precisamente, que el mundo hispánico no produjo el escepticismo mundano de Montaigne, que no lo podía producir y que esta imposibilidad es parte de una particular manera de enfrentarse a la Antigüedad eludiendo sus consecuencias más materiales, más humano-terrenales.

Las páginas aquí traducidas corresponden a la primera parte del primer capítulo del libro ya clásico de Hugo Friedrich sobre el gran ensayista Montaigne, titulado “Descripción introductoria de los *Essais*”. El libro de Friedrich es un grueso volumen de cerca de 800 páginas y ha sido editado en tres ocasiones. Este aparte de *Montaigne* ha sido traducido a partir de la tercera edición de A. Francke Verlag, Tubinga y Basilea, 1993.

Esta traducción se enmarca en el proyecto de investigación “Recepción de autores alemanes de Rafael Gutiérrez Girardot”, financiada por la Pädagogische Hochschule de Friburgo de Brisgovia (Alemania).



1.

Los *Essais* de Michel de Montaigne son opiniones libres de un noble francés de la época del tardío humanismo del siglo XVI, que escribió entre los cuarenta y sesenta años de su vida, concebidos por él mismo como pasatiempos en el ocio de sus años de retiro, frecuentemente retocados, no concluidos y nunca pensados como concluidos. Ellos tratan de todas las materias posibles de rango desigual, de la impotencia cognitiva de la razón, por ejemplo, o de los asuntos litigiosos confesionales, o de la ciencia médica, de la reforma del calendario, procesos de brujas, libros, caballos, economía doméstica, de pueblos exóticos... En ellos todo se entrelaza con las meditaciones del autor sobre su propia trayectoria de vida, en las que también estas reflexiones se extienden desde las cosas cotidianas hasta los problemas cruciales del hombre: amistad, sociabilidad, soledad, libertad, muerte.

A primera vista, parece que en este libro domina una confusa contingencia. Lo importante y lo insignificante, lo ya trasnochado y lo eterno entre sus temas, se tratan a discreción entremezclados. Sólo luego de una lectura detenida emergen algunos pensamientos dominantes. Ellos forman la corriente principal, aunque también la más sinuosa. Pero sobre la superficie juegan un sinfín de pequeñas oleadas de anécdotas y *aperçus*. Los *Essais* desentonan con el convencional estilo de los tratados. Montaigne no concibe en forma acabada y planificada sus objetos. Él escucha, deja que hasta lo más fútil venga sobre sí y está seguro de que las cosas, en cualquier momento, se abren y ordenan otra vez, si sólo se sabe esperar. Su consabido escepticismo tiene otra vez el viejo sentido de la palabra, a saber, él es un espiar, que se hace no más pobre sino más rico ante el mundo y los hombres, un escepticismo investigador con respeto ante la supremacía del aparecer puro de una cosa sobre la significación siempre incompleta de la cosa.

Los *Essais* han llegado a ser un libro universal. Ellos irradian un encanto propio, al que los más diversos lectores han señalado sensiblemente, incluso aquellos que no se suelen encontrar entre el público de un filósofo. Es un encanto que yace no sólo en el pensamiento como en la movilidad de un pensar que oscila más allá de los individuos, procreados desde ese momento, y luego surgen de nuevo los pensamientos abandonados. Tam-

bién la forma como Montaigne habla, hace parte de ese encanto: un hablar pleno de clarividencia, con mucha ironía, nunca patético, desprovisto de palabrería, casi siempre confidencial y despreocupado, aquí y allá con profundidad notable, sin atosigar, y aún así, pleno de lujo. Montaigne tiene una disposición desconcertante para la contradicción de sí mismo y de las cosas, y es como si se sintiera muy a gusto con toda contradicción. También deja a su propia opinión el desear imponer y el desear enredar. Nada está aquí enseñado. En su núcleo son los *Essais* un monólogo. De nadie esperan ellos escuchar más que la simpatía de lo que dicen. Incluso presuponen esta simpatía solo escépticamente. No quieren definitivamente nada diferente que aclararse consigo mismos e invitar de paso a hacerlo de su propia manera. Conceden a cada cual igual derecho a la libertad de ser ellos mismos, libertad que el autor se ha tomado para sí mismo. Nietzsche escribió las bellas palabras: “Lo que este hombre escribió ha hecho multiplicar realmente las ganas de vivir en este mundo. Para mí, desde que conocí esa alma extraordinariamente libre y fuerte debo decir lo que él dijo de Plutarco: ‘Apenas había lanzado una mirada sobre él, me creció una pierna o un ala’. Con él me comportaría como si tuviera la tarea de hacerme secretamente en el mundo”.

Por cierto no pertenece Montaigne a los gigantes. Permanece a una altura media; un entendimiento agudo, cultivado, podría alcanzarlo. Pero es un hombre muy completo, de modo que en él se contienen las posibilidades múltiples del espíritu occidental hasta su época, puestas una al lado de otra o compenetradas, y en él por eso mismo se anticipan muchas otras. Cuán rico es y cuántos temas, posturas y tonos domina, lo pone de presente, por ejemplo, que en presencia de su obra se pueda nombrar personas, tanto Sócrates, Horacio, Séneca, Plutarco, Marco Aurelio, como Erasmo, Rabelais, Ariosto, Cervantes, La Fontaine, Sterne, Lichtenberg, Diderot, Saint-Beuve, incluso Goethe, también Jacob Buckhardt y Fontane —y cada uno responde a una vibración de su obra—. Lo que ciertamente descansa más allá de su mundo son los idealistas y los trágicos, los visionarios, soñadores, creyentes y los maestros del pensar riguroso.

Si hay algo por lo que Montaigne se interesa, apunta a la pregunta central: ¿Qué es el hombre? O más exactamente: ¿Qué son los hombres? Expresado en un concepto moderno se puede decir que los *Essais* son

un eslabón en la antropología filosófica de la Europa posantigua, y ciertamente la más llena de contenido que ha de añadir el espíritu de Renacimiento tardío francés. Casi toda la fenomenología de hombre que desde ese momento en Francia se ha cultivado, tiene en los *Essais* su origen. O más precisamente, en una sentencia, se pueden caracterizar los *Essais* como una pieza fundamental de la moralística moderna, de esta gran corriente separada de las ciencias exactas y que sólo temporalmente caminó paralelamente con ellas, que vino de Italia y que se expandió por Francia, España, Inglaterra, y también después por Alemania. Moralística que tiene que ver poco con la moral, y más bien con las *mores*, las costumbres, es decir, con las formas de vivir y ser del hombre en su pura positividad, también “inmoral”. Moralística no son los educadores o maestros de ética. Son los observadores, analíticos y expositores del hombre. Ellos se encuentran frente a una tarea infinita. Su estudio comprende la contradicción y cotidianidad del hombre que emerge, cuando la ética da un paso atrás y cede el terreno a la observación desprejuiciada de lo real.

Este tipo de moralista es Montaigne. Cuando dijo: *Les autres forment l'homme; je le recite* (III, 2, p. 779; 21),* expresaba apenas lo esencial: que realmente sus ensayos no se piensan desde el deber ser normativo, sino desde el ser fáctico. Ningún sabio de estilo estoico, ningún santo, sobre todo ningún carácter idealista de ninguna especie se conduce como la imagen dominante educadora, absoluta por el libro. La formación social cosmopolita que piensa Montaigne como la más bella florescencia de la humanidad del pasado, es una recomendación informal, no entendida como pieza pedagógica. En lugar de preocuparse de lo que del hombre *puede* obtenerse, se preocupa Montaigne mejor por el conocimiento de lo que el hombre por lo común *es*: un ser de promedios, la humanidad en el sentido de muy humano y susceptible, una creatura de inusitada complejidad, que está atrapado más de lo que parece en su cultura ética, social, incluso religiosa. El pensamiento central de los *Essais* reza siempre: el hombre real es más rico que todas las imágenes ideales a las que aspira a transformarse. *Nous sommes chacun plus riche que nous ne pensons; mais on nous dresse à l'emprunt et à la quête: on nous duit à nous servir plus de l'autrui que du nostre* (III, 12, p. 1008; 324). En lugar de un concepto genérico de hombre se impone

el concepto de la multiplicidad, de la individualidad y de la diferencia de lo humano. Palabras como *diversité, variété, dissemblance* son las palabras características de la antropología montaigniana. La plenitud humana se describe en la multiplicidad temporal y espacial, en las fases de la vida individual, opiniones, caracteres, temperamentos. Con una pasión especial, la descripción penetra justamente en la paradoja y la discordancia. Evita toda generalización y significación prematura que subordine el dato aislado a una estructura general. Montaigne está muy convencido del conocimiento de que ningún individuo surge de lo general, así como lo bajo de lo elevado. No busca la regla, sino la imagen. De este modo está, como todos los moralistas, separado del método de las ciencias naturales, que no busca ni lo individual ni la imagen, sino la regla. Su libro contiene una fenomenología moralística. Logra un refinamiento hasta ese momento no alcanzado de la etnografía, en tanto revela las burdas y muy generales rúbricas que manejaba y esquematizaba hasta ese momento la psicología y la filosofía moral. Finalmente, la fuerza intuitiva con la que Montaigne puede describir lo particular, determina su lugar en el interregno entre la filosofía y la poesía, un lugar en el que muchos otros escépticos están en casa.

Ciertamente, él apenas se ocupa de un problema, del problema metafísico, a saber, cuál es el papel que se atribuye al hombre en el orden de lo existente. En realidad él trata, y por cierto con detalle, de la fragilidad del ser humano (de la *condition humaine*). Ello se asemeja a la determinación cristiana que dice que el hombre en tanto naturaleza es una creatura de la miseria y por ello habla de la *miseria hominis*. Estos motivos cristianos resuenan en el lenguaje usado en los *Essais* con suficiente frecuencia. Pero también disuenan. Su tarea se agota en mostrar el camino que conduce a la vista de la condición natural del hombre. Si ésta ha llegado a ser visible, entonces Montaigne la deja tal cual es. El cristianismo conoce también otro concepto del hombre: la *dignitas hominis*, la creación de Dios, la semejanza de Dios y la redención del hombre. Entre la Miseria y la Dignidad coloca el cristianismo el camino de salvación ascendente que el hombre puede seguir por la auto-transformación moral. Montaigne no quiere saber nada ni de ese camino de salvación ni de aquella dignidad sobrenatural. Pues si falta a su gran tensión, falta a la contrición y la demanda de la salvación. La escala sobre la cual Montaigne va hacia

la realidad humana, conduce de arriba abajo, de la *hybris* a la certificación. Pero al final de este descenso consumado, no proporciona al hombre ni la duda ni la bienaventuranza. Los *Essais* no están escritos para sobresaturar la condición humana. Ciertamente ellos lo desnudan, pero sin rencor ni lamentos ni cinismo. La misma mano que reduce la *hybris* del hombre, lo apacigua y le señala lo tolerable de su estar en el reino general de toda la creación existente. Por tanto, la serenidad y la sabiduría que atraviesan los *Essais* significan esto: una confianza profunda en que el límite del que padecemos es la condición de nuestra existencia. En medio de los motivos auxiliares cristianos (y antiguos) del hombre degradado surge el hombre afirmativo. Con justa razón habló Goethe, en el aparte de Cardano en su *Historia de la doctrina de los colores*, de la “transformación inapreciable viva” de Montaigne.

Pero la configuración dominante de los *Essais* es el hombre: Michel de Montaigne. Su pregunta qué es el hombre significa más exactamente: ¿Quién soy yo? Se puede considerar su libro, por cierto, en relación histórica laxa con la literatura confesional cristiana y con la autobiografía; él transformó su sentido y alcance considerablemente. Pero en todo caso lo comparte con ellos: que la esencia del hombre está fundada sobre la antigua sentencia: “Conócete a ti mismo”. Esto acontece en una forma literal, es decir, como auto-observación del individuo Montaigne. Lo que de ello deriva no es un retrato unitario, sino al mismo tiempo un mapa de los esbozos y estudios de figuras, tal como un pintor lo hace en las horas del día, ya en ésta, ya en aquella posición e iluminación, atrapado al vuelo por casualidad. Y reina, sin embargo, un método estricto en ellos. Es el método de una integridad en tensión que sólo dice de sí que puede garantizar el contenido inmediato del yo. Montaigne sabe cuán difícil es concebir el punto medio y la finísima línea divisoria, cuán peligrosamente el hombre cae en su auto-engaño, cuán ligero suscribe los motivos de su accionar, que son verdaderos, y cuán cómodo se hace al imitar clichés, en lugar de obedecer a la fuente insepulta de su ser. Montaigne acciona todas las energías para encontrarse en lugar de descubrirse. Ciertamente, el hombre puede saber aproximadamente dónde está y qué es el yo, y precisamente ello obliga al auto-análisis a confirmar siempre nuevamente su individualidad. De allí la línea infinita, contradictoria de su auto-descripción y esta



Hugo Friedrich

aceptación pertinaz del instante más huidizo de su ser, que es una síntesis, pero una disposición abierta a una transformación incalculable.

Al objetivo del descubrirse del yo sirven ante todo los incontables detalles personales, con frecuencia nimios, que son diseminados a través de los *Essais*: las costumbres corporales y morales, las comidas predilectas, vestidos, formas de viajar, etc. Cosas que hacen de su obra el libro más íntimo que había hasta ese momento. Ellas nos autorizan a ver ante nosotros al autor en su precisión vital, tan cercano como si no hubiera una distancia de cuatro siglos entre nosotros y él. Montaigne es el primer gran escritor posantiguo de una concreta individualidad que no se desvía por la necesidad de un modelo moral o la contemplación de un estado de pecado, como fue todavía el caso de Petrarca.

De ello procede un estilo de pensar que se preserva conscientemente en el círculo del pensar privado y del gusto personal. Mediante el auscultar de las propias reacciones espontáneas desea el auto-observador llegar a las huellas de su estructura individual. *Ce que j'opine, c'est aussi pour déclarer la mesure de ma veue, non la mesure des choses* (II, 10, p. 3912; 104). Es como si todas las cosas le pertenecieran, todas, lo hecho y pensado de los hombres fueran ventanas para

verse en su propio interior, como si fueran medios de la reproducción de sí mismo. El espíritu llegó a ser más interesante que las materias que se le ponían en movimiento. Montaigne tiene la lógica de la subjetividad decidida. En el momento histórico en que se encontraba, esto significa que encontró un piso para sostener la presión de las masas en formación que pesaban sobre su siglo, y ponerlas en vilo mediante la contra impresión de la libre individualidad. El peso de los contenidos doctrinarios había sido en el siglo XVI excesivo por el creciente conocimiento humanístico y había suprimido finalmente, el principio del orden posible para hacer concordar la antigüedad y el cristianismo, y con ello dejar ese humanismo aparentemente abierto. Una saturación de sabiduría, una acumulación informe de materia fue el resultado de ello. Las masas eran sólo para dominar, de modo que la individualidad se atreve, o a referir todo teorema a sí mismo e insertarse en la continuidad de la vida y el espíritu, o a mantenerse alejada de él, pero valerosamente y sin consideración de la exigencia personal. Los bienes culturales aceptados en los *Essais* —en su derredor siempre poderosos— conforman un espacio iluminado en donde se le admite al individuo transformarse a voluntad, descubrir su propia naturaleza, permanecer fiel a sí mismo, expresarse francamente sin sentirse aniquilado por la diversidad.

Con el retorno a sí mismo se propone Montaigne entonces acceder al conocimiento del ser humano en el caso de su propia individualidad. Si la individualidad es la realidad propia del ser humano, entonces la auto-observación produce la mayor cercanía a esta realidad. La auto-observación lo hace en la vía de la experiencia interior que tiene de antemano la inmediatez a la verdad objetiva del hombre y también la inmediatez que ofrece la garantía para el auto-analista de estar contenido en el núcleo de la cosa. De allí que la búsqueda del yo de los *Essais* sea la experiencia fundamental de este documento humano, libre de modelos y descriptivo.

Al mismo tiempo, contiene la determinación de Montaigne de conducir su vida en una auto-regla imperturbable, de ser hombre del modo señalado, sereno, sin correcciones, sin mirar hacia una figura sobrehumana, sólo temiendo algo: la auto-enajenación. A diferencia por ejemplo de las *Confesiones* de Agustín, sobre todo en esa forma del auto-entendimiento orde-

nado, no conoce una figura secreta, fundamental de su ser, adherida desde siempre, ningún suceso central de su historia de vida, en donde esa figura estaría resquebrajada y se hubiera realizado. Por ello no conoce crisis alguna ni plenitud, sino una corriente fluida en que se sumerge vital y reflejante al atreverse con toda conciencia a algo nuevo, cuando hace algo parecido al contenido de su libro. *C'est le seul livre au monde de son espece* (II, 8, p.367 c; 69) ha dicho al final de su vida de sus propios *Essais*, y se le debe conceder la razón.

2.

Los antepasados de Montaigne, con el apellido Eyquem, eran pudientes comerciantes al por mayor del estamento burgués. El bisabuelo había adquirido en el siglo XV el castillo Montaigne, perteneciente a los arzobispos de Burdeos como feudo. La nobleza de nuestro autor era por tanto de origen reciente y descansaba en la compra del bien. Michel Eyquem, como se llamaba al comienzo, obtuvo, como hijo de una familia que había llegado a ser propietaria del castillo, luego de una educación latino-humanística, la formación correspondiente a su estamento de noble en una de las academias llamadas nobiliarias. El padre lo destinó a la carrera burocrática de la *noblesse de robe*. Por tanto estudió derecho y con 24 años llegó a ser juez y consejero en el parlamento de Burdeos. En esta calidad entró en contacto con las encendidas guerras de religión que formaron desde ese momento el gran trasfondo epocal de su vida. Tanto como funcionario como en los demás cargos de su vida, permaneció siempre católico conservador. Esto es tanto más de subrayar cuanto que en el círculo más estrecho de su familia había considerables diferencias confesionales. Un hermano y dos hermanas habían abrazado la Reforma. Un sobrino, que había nacido calvinista, se convirtió —presumiblemente bajo su influencia— al catolicismo (y en el siguiente siglo se le beatificó). Uno de sus primos era jesuita. La familia de su mujer permaneció, en forma notoria, como enemiga de los hugonotes. Las divisiones de creencias de la época se reflejaron así en el más estrecho entorno de Montaigne. Obtuvo así una mirada inmediata de los desgarramientos confesionales. Ello fue significativo para su cambiante conducta posterior en temas religiosos.

Su desempeño burocrático en Burdeos fue correcto y fiel al rey, sin ambiciones desmedidas o perturbado

por alguna negligencia digna de nombrar. Él cumplió tanto en sus funciones propias de juez como en las de administrador, lo que era de esperarse de un funcionario. Como miembro del parlamento fue en ocasiones a la corte real. En 1570 dejó su cargo y poco después se retiró al castillo Montaigne, que le habían adjudicado luego de la muerte de su padre; desde 1568 se llama Missire Montaigne, Seigneur Montaigne. Hacia 1572 empezó el trabajo en sus *Essais*. Luego de la publicación del primero de sus dos libros, se dirigió a un balneario a Italia, del que tenemos noticia por su póstumo *Journal de Voyage*. En este viaje (1581) obtiene la noticia de que la ciudad de Burdeos le ha propuesto como burgomaestre. Acepta el cargo y se le elige al cabo de su periodo. El cargo honorífico y cargado de responsabilidades —que incluso ocupaban ocasionalmente príncipes— reúne la administración de justicia y la administración municipal con las complicadas tareas políticas que mantienen en contacto la ciudad y el Rey. Montaigne se ocupa del cargo con la convicción de un hombre que ama el orden y la igualdad, elude las aventuras y se mantiene a la salvaguardia de lo establecido —aunque precario—. Supo preservar en medio de ello su libertad interior. Uno de los ensayos más llenos de contenido (III, 10) procede de la dirección administrativa y la libertad. Una actividad de mediación ejercida en la época anterior en las disputas entre la Liga y la Corona pudo continuarla también en su cargo de alcalde, lo que le ganó la benevolencia de Enrique de Navarra. Más tarde parece haber ejercido una influencia directa o indirecta sobre el rey Enrique IV y haber jugado un papel preparatorio en su conversión. Se deben tener presentes estos hechos para saber que bajo el manto privado de los *Essais* yace una capa de experiencias que llegan hasta los grandes asuntos de la Corona y la Iglesia de la Francia de su tiempo. Los problemas de la libertad individual y su equilibrio con la existencia social-política que corren por los *Essais*, fueron probados tanto como el pensamiento dominante de un conservadurismo escéptico en medio de la realidad en la que él había tomado parte.

3.

Lo que llamó la atención de todos los lectores contemporáneos de los *Essais* fue la pretensión nobiliaria de su redactor, que amaba llegar a estar más alto de

lo que correspondía al retoño de un burgués comerciante. Montaigne habló de sí, como perteneciente a la vieja nobleza establecida. El hombre inclinado tan frecuentemente al auto-rebajamiento parece no poder renunciar a la vanidad del señor. La circunstancia que después de la renuncia de sus funciones administrativas dio ocasión a su servicio militar como oficial en un regimiento de nobles de Périgord, lo sedujo a contarse entre los nobles de espada. Esto hizo sonreír y se pasó el recibo de la burla y formó uno de los pocos puntos donde los contemporáneos y las personas de las generaciones siguientes no lo tomaron completamente en serio. Scaliger, Brantome, y luego Guez de Balzac se burlaron de ello. Incluso en la crítica pormenorizada a Montaigne de la *Logique de Port-Royal* lo anterior tiene un papel como prueba de la tontería humana, la vanidad y la egolatría, y en los círculos jansenistas Montaigne sería visto como muestra de ello.

Pero hoy podríamos ver este asunto bajo otra luz. Montaigne tenía muchas razones de afán de protagonismo estamental. Ellas se relacionan con su tarea de escritor y con su concepto de formación. La literatura europea, y en particular la francesa del siglo XVI, tenía en mente sacar al escritor de la especialidad de los teólogos y juristas hacia el gran mundo, vale decir, el mundo social-estamental, y abrirle a éste las puertas a los bienes espirituales. Ello se había iniciado en las cortes del norte de Italia del siglo XV y principios del XVI. Medido en términos culturales, la nobleza francesa se encontraba rezagada. Su ignorancia era proverbial, como se puede leer en Castiglione, en las novelas italianas y en los informes de los embajadores, y aún en Tasso. Entretanto, la nobleza francesa debió salir de la crudeza de sus virtudes militares a una cultura superior, incluso afirmar el suelo privilegiado de formación cosmopolita. Montaigne tomó parte en este proceso. También como escritor habló —como pionero— al estamento nobiliario. Ello tuvo una serie de adaptaciones hacia presupuestos con los que él tenía que ver. El primero consiste en la protesta de ser el mismo un hombre del alto estamento. El otro consiste en la consideración del gusto noble al que se oponía todo pedante especialista. Montaigne debió imponer su conciencia de escritor contra la reserva de que un noble no escribía libros, o al menos no podía mostrar una formación escolar, culta y retórica. El escritor noble subraya que él debe su rango no a la actividad intelectual sino a su posición social. El escritor de libros sólo era valorado cuando sabía salvaguardar el aura de

libre actividad ociosa. Al noble provinciano retirado le parecía ello aún maravilloso. Montaigne se queja más tarde de que en su patria, en la Gascogne, se escandalizaban histericamente al verlo, desde los castillos vecinos, imprimiendo (III,2, p. 783; 26). Él se encontraba en contravía de la ignorancia nobiliaria provincial de vieja data. Pero sabía quiénes a su lado estaban abiertos, o se dirigían a su lado con seguridad expresa de ser de los suyos. Puso todo en su obra para asegurar el prestigio a la escritura que sólo le podía deparar la formación cosmopolita de la aristocracia en ascenso. De allí el carácter extrañamente frecuente de sus pretensiones estamentales. Él le concede valor a presentarse con su buen nombre, y le ayuda al brillo parco de éste. Escribe que los aristócratas no desconfían propiamente de él como hombre culto y no se hacen los tontos sobre ello. Escribe como se debe escribir únicamente entre gente de mundo, con la desenvoltura del aficionado y de forma coloquial. Mediante esta adaptación introdujo Montaigne la nueva dignidad, para ese entonces, del hombre de letras y estimuló a la aristocracia francesa, en la medida en que se liberaba del encerramiento guerrero o provinciano, a seguir el camino hacia el gran florecimiento del siglo XVII. El éxito señala también: los *Essais* llegaron a ser, tan pronto ellos rompieron las primeras resistencias, un libro de moda de la nobleza francesa, y pronto perteneció al buen tono en los castillos y salones el tenerlo sobre las chimeneas.

Ciertamente ni la frecuente y repetida auto-interpretación de los *Essais* como pasatiempo de un noble ni el juicio correspondiente de los primeros lectores se consideraron para su extensión. Son un libro no sólo supra-profesional sino supra-estamental. Ya no fue necesario clasificar a su autor en una casta para entenderlo. Por lo demás, no carecía él mismo de malestar frente a las barreras de sus iguales nobles. Él tenía otros puntos de vista. Por ejemplo, desdeñosamente alguna vez diferenció la ocupación exclusivamente militar y en pos de honores del noble del *vaillance philosophique*, es decir, de la gran alma alentada a sus propias fuerzas, y sabía que ésta no estaba atada a presupuestos estamentales (II, 365/366 a;67). Aún más preciso es en otro pasaje (II,17, p. 645 a; 455): No conozco nada en mi época que merezca más admiración, y las personas con las cuales me relaciono por necesidad de mi estatus, *sont, pour la pluspart, gens qui ont peu de soing de la cultura de l'ame*; son entonces personas que conocen como única felicidad su honor, como

única plenitud sólo la destreza soldadesca. Esto es instructivo. Pues él señala cuán poco le satisfacía en verdad la casta nobiliaria, de la que él mismo se servía, y cómo se dirigía hacia una humanidad aquí expresada con la fórmula ciceroniana de la *cultura animi*. Y más tarde escribió: el nacer noble es una cosa bella, pero también discutible; puede tocarle en suerte a un hábil pero también a un hombre depravado. Aquí resuena el pensamiento no interrumpido desde la Antigüedad de la diferencia entre nacimiento y esencia noble.

De este modo aparece Montaigne en medio de un orgullo nobiliario que él precisa por amor a la seguridad de su prestancia como escritor, y un ideal crecientemente desarrollado de la cultura personal, que lo hacía libre de los vínculos de clase.

4.

Montaigne tenía 38 años cuando retornó a la torre de su castillo y empezó a escribir sus *Essais*. La temprana edad de retiro de su vida profesional era bastante infrecuente para un miembro de la nobleza funcionarial. Sólo se puede hacer conjeturas de las razones; él mismo las ha expresado en forma muy ambigua. Tras la muerte del padre sobrevivieron obligaciones que tuvo que asumir como heredero del castillo. Desengaños políticos, hastío de la actividad burocrática, luto por la muerte de su amigo La Boétie pudieron haber jugado un papel en la decisión. Sabemos, en todo caso, que se anidó en la torre de su castillo, en medio de libros, procedentes en su mayoría del legado de La Boétie, y que allí mandó instalar un epitafio en latín, adecuado al estilo de la Antigüedad clásica, decorado con algo de coquetería de formas literarias arcaicas, y del contenido: que “Mich. Montanus” está fatigado desde hace tiempo del peso del servicio público, por tanto *quietus et omnium securus* consagraría el resto de su vida a la paz y libertad en el seno de las musas (*in doctarum virginum sinus*). En la cubierta manda marcar con fuego 54 frases esenciales de autores de la Antigüedad y la Biblia; éstas perfilaban sentenciosamente los temas dominantes escépticos de los dos primeros de sus libros de *Essais*, en donde retorna a una parte de ellos.

El estilo antiguo de esta determinación de aislamiento es inequívoco. Concluir un periodo de obligaciones burocráticas y políticas mediante el ingreso al ocio meditativo, vale en el círculo de la formación agustina como acción conveniente de la vejez: Cicerón en *Caton maior*, Séneca y Plinio el joven se habían manifestado sobre

ello. El *otium cum litteris* (Séneca, *ep.* 82) llega a ser una forma cultivada de humanismo renacentista. Petrarca le precede; él es el modelo de la soledad del lector trasplantada de la clausura monástica al estudio del letrado; esta imagen acompañará en adelante al tipo profano al lado de las formas de la separación del mundo religioso. Más tarde vinieron las separaciones en grupos —conforme a motivos de simposios platónicos—, es decir, como círculos esotéricos de las academias de los Médicis; esto se propagó también en Francia: la utopía de Rabelais de la Abadía Thelem es la más corriente imagen literaria. También el retorno de Montaigne descansa en la línea de este tipo formativo. Él se decide por la soledad personal en la esfera casera privada. Un aire, aunque delgado, de renuncia al mundo humanista-poético y la atmósfera de un espíritu de soliloquio permanecerá flotando en los *Essais* y corresponde más a su inclinación que al trato del mundo estamental, político, conservador. Sin embargo, sin proponer una convicción de estricta huida del mundo y sin una altivez esotérica, su libro está en un espacio lleno de serenidad, en el que ingresa solo amortiguada la vida del autor aún no inactiva, aligerada por la distancia de la observación. Él se expresó con palabras poco después del traslado a la torre: desde la que habló de su consciencia de haber ingresado a una fase muy determinada de su vida, en donde era más importante la auto-ocupación del espíritu que las ocupaciones exteriores. *Dernierement que je me retiray chez moy, deliberé autant que je pourroy, ne me mesler d' autre chose que de passer en repos, et à part, ce peu qui me reste de vie: il me sembloit ne pouvoir faire plus grande faveur à mon esprit, que de le laisser en pleine oisiveté, s'entretenir soy mesme, et s'arrester et rasseoir en soy...* (I, 8, p. 49 a; 36. El ensayo procede presumiblemente del año de 1572). ■

Juan Guillermo Gómez García (Colombia)

Profesor de Filología Hispánica de la Universidad de Antioquia y catedrático titular de Historia de la Universidad Nacional (Sede Medellín).

Nota

Hugo Friedrich cita la edición de un solo tomo de A. Thibaudet (1939), que se basa en la edición de tres tomos de P. Villey y acepta la ortografía modernizada. La edición de Villey es: Michel de Montaigne. *Les essais. Nouvelle édition conforme au texte de l'exemplaire de bordeaux...* Par p. Villey (3 tomos), 1922, 1930. La clasificación de los tres tomos es: a=1580; b=1588; y c=complemento manuscrito en 1589, en el ejemplar de Bordeaux.