

LA IDEA DE FILOSOFIA EN MONTAIGNE. ENTORN A UN FRAGMENT DELS *ESSAIS*.

Joan Lluís Llinàs Begon

RESUMEN: Aquest escrit parteix d'un fragment dels *Essais*, situat en el capítol "De l'institution des enfans", en el que Montaigne vindica una filosofia alegre enfront de la que considera filosofia trista del seu segle. En aquest capítol, i en contrast amb la consideració negativa de la filosofia que domina en els *Essais* (i especialment en el seu capítol més famós, "Apologie de Raimond Sebond"), hi ha una defensa entusiasta de la filosofia, considerada com a medicina i com a disciplina fonamental per a l'educació de l'infant. A partir del fragment en qüestió s'intenta esbrinar què entén Montaigne per filosofia i es suggereix com aquesta idea està lligada amb l'activitat d'escriptura dels *Essais*.

ABSTRACT: This paper refers to a fragment from Montaigne's work *Essays*, which can be read in the chapter titled "De l'institution des enfans". In it, Montaigne defends a joyful philosophy against the philosophy of his age, when he describes as a sad one. In this chapter, contrasting the negative consideration we find in the *Essays* (and mainly in his most famous chapter, "Apologie de Raimond Sebond"), there appears an enthusiastic defense of philosophy. Montaigne considers it as a medicine and as a fundamental art in children's education. The paper tries to clarify the meaning of "philosophy" in Montaigne's work and it is suggested that its meaning is linked to the sort of writing developed in the *Essays*.

És freqüent, quan es parla de Montaigne, no considerar-lo plenament com un filòsof, sinó com un escriptor que funda un nou gènere, l'assaig. Montaigne no feria filosofia, sinó escriptura. La consideració negativa de la filosofia que apareix en els *Essais* contribueix a donar aquesta impressió, així com les mateixes paraules de Montaigne: "Je ne suis pas philosophe" (III,9,927c).¹ En canvi, altres fragments de text i el llibre agafat com un tot permeten parlar de Montaigne com a filòsof i de Montaigne com un llibre de filosofia. Justificar això en poques línies no és possible, així que me limitaré a apuntar algunes qüestions. Però ho faré a partir d'un fragment dels *Essais*, que a continuació pas a reproduir:

"(a) C'est grand cas que les choses en soyent là en nostre siècle, que la philosophie, ce soit, jusques aux gens d'entendement, un nom vain et fantastique,

¹ La primera xifra correspon al número de llibre, la segona al del capítol, la tercera a la pàgina segons l'edició de Thibaudet-Rat. La lletra fa referència a la capa. (a) és el text de la primera edició dels *Essais*, la de 1580, (b) al text afegit en l'edició de 1588, i (c) al text afegit en l'exemplar de Burdeus (EB).

quise trouve de nul usage et de nul pris, (c) et par opinion et par effect. (a) Je croy que ces ergotismes en sont cause, qui ont saisi ses avenues. On a grand tort de la peindre inaccessible aux enfans, et d'un visage renfroigné, sourcilleux et terrible. Qui me l'a masquée de ce faux visage, pasle et hideux? Il n'est rien plus gay, plus gaillard, plus enjoué, et à peu que je ne dise follastre. Elle ne presche que feste et bon temps. Une mine triste et transie montre que ce n'est pas là son giste. Demetrius le Grammarien, rencontrant dans le temple de Delphes une troupe de philosophes assis ensemble, il leur dit: «Ou je me trompe, ou, à vous voir la contenance si paisible et si gaye, vous n'êtes pas en grand discours entre vous.» A quoy l'un d'eux, Heracleon le Megarien, respondit: «C'est à faire à ceux qui cherchent si le futur du verbe βάλλω a double λ, ou qui cherchent la derivation des comparatifs χειρον et βέλτιον des superlatifs χειριστον et βέλτιστον, qu'il faut rider le front, s'entretenant de leur science. Mais quant aux discours de la philosophie, ils ont accoustumé d'esgayer et resjouir ceux qui les traictent, non les renfroigner et contrister.»

(b) *Depndras animi tormenta latentis in agro
Corpore, dependras et gauda: sumit utrumque
Inde habitum facies.*

(a) L'ame qui loge la philosophie doit, par sa santé, rendre sain encores les corps. Elle doit faire luire jusques au dehors son repos et son ayse; doit former à son moule le port exterior, et l'armer par consequent d'une gratieuse fierté, d'un maintien actif et allegre, et d'une contenance contente et debonnaire. (c) La plus expresse marque de la sagesse, c'est une ejouissance constante; son estat est comme des choses au dessus de la Lune: toujours serein. (a) C'est «Baroco» et «Baralipton» qui rendent leurs supposts ainsi crotez et enfumés, ce n'est pas elle; ils ne la connaissent que par ouïr dire. Comment? elle fait estat de serainer les tempestes de l'âme, et d'apprendre la faim et les fièbvres à rire, non par quelques Epycicles imaginaires, mais par raisons naturelles et palpables."²

El fragment que ens ocupa és conseqüència de les pàgines anteriors. Montaigne ha estat parlant dels discursos profitosos de la filosofia i gairebé ha presentat els *Essais* com un llibre de filosofia i per tant el seu autor com un filòsof. Per tant, ha de deixar clar de quina filosofia està parlant, puix que la seva visió no coincideix amb el que s'entenia en el seu temps. Montaigne jutja: fins i tot per als homes cultes i de seny la filosofia, a les darreries del segle XVI, és un nom va i fantàstic, sense cap utilitat. A un segle mancat de la brillantor des del passat no és estrany que li correspongui una filosofia desprestigiada. L'element educatiu-transformador s'intueix aquí: en la mesura que canviï el sentit de la filosofia canviarà el món. L'afegit (c) *et par opinion et par effect* remarca que el desprestigi de la filosofia, la seva inutilitat no és només qüestió d'opinió, del que es diu, sinó que és real, es dona en la pràctica. No és casual que una determinada concepció de la filosofia domini en un segle trist i amb desgràcies. *C'est grand cas* fa referència a la desgràcia que suposa no posseir una filosofia que proporcionï les eines per a un

² I, 26, 159-160 de l'edició de Thibaudet-Rat, *Oeuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1962).

segle millor. El missatge de Montaigne és individual, però està present la idea, des de l'inici del capítol, que la formació de cada individu podrà dur a la re-formació de la societat sencera. Segle trist i filosofia trista; guerres inútils i disputes filosòfiques inútils. Un paral·lelisme implícit és fa present: la causa del desprestigi de la filosofia són els *ergotismes*, els raonaments disputadors i sofisticats, que acaben ocultant-la, com les disputes que provoquen les guerres amaguen la bona vida. A l'absurditat de la discussió filosòfica, que ha arribat a reduir la filosofia a gramàtica i retòrica, se l'oposa la vertadera filosofia, de característiques no assenyalades, però distingible pel seu tret fonamental: produeix alegria entre els qui la tracten.

És cert que Montaigne critica fortament la filosofia al llarg del llibre, i per això pot sorprendre el seu astorament en aquest fragment. De fet hom pot veure els *Essais* com una anàlisi de la situació que provoca aquest astorament, com una crítica a la manera de fer filosofia en el seu temps i una presentació d'un nou mode de fer-la.³

En què consistia aquesta filosofia desprestigiada? Durant l'edat mitjana la filosofia s'identificava amb les set arts liberals, suma total del saber.⁴ La tradició medieval es manté parcialment en el segle setze, juntament amb l'aparició de fonts, problemes i solucions noves. Emperò, en universitats com la de París, la filosofia era una matèria prèvia ensenyada en la Facultat de les Arts, preparació per a estudis superiors. De les set arts liberals, la filosofia que s'ensenyava en aquestes facultats es resultat del desenvolupament de la dialèctica. Per exemple, la *Faculté des Arts* de Burdeus impartia un curs de filosofia consistent en dialèctica i en física (aristotèliques).⁵ Stevens assenyalava tres sentits principals del mot filosofia en la segona meitat del segle setze: ètica, ciència natural i doctrina cristiana. Montaigne, per la seva part, empraria el mot en set significats diferents, basats en gran part en la tradició clàssica: escoles tradicionals de filosofia; teories metafísiques de l'univers; astronomia i cosmogonia; especulació concernent la natura i el món oposada a l'observació científica; els punts de vista legals i polítics d'un pensador-home d'estat el principal interès del qual és la *polis*; com una classe de poesia o crítica de la vida; com a investigació científica.⁶ Aquests significats són correctes, però pel que aquí ens ocupa podem fer una gran divisió, a partir de Traverso o Maclean, entre la filosofia "negativa" o especulativa, i la filosofia "positiva" o en acció.⁷

³ S'han vist els *Essais* de tantes maneres, que se me permetrà aquest suggeriment, tot i que no crec que fos la intenció de Montaigne en escriure el llibre.

⁴ Vegeu P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and its sources*. (Compilador Michael Mooney. New York: Columbia University Press, 1979). Hi ha edició castellana *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Traducció de Federico Patán López (Mèxic: FCE, 1982). També E. Garin, *L'educazione in Europa 1400-1600. Problemi e programmi*. (Roma-Bari: Laterza & Figli Spa, 1987) Traducció castellana *La educación en Europa 1400-1600*, a càrrec de Maria Elena Méndez Llorca (Barcelona: Crítica, 1987).

⁵ Vegeu E. Traverso, *Montaigne e Aristotele* (Firenze: Felice Le Monnier, 1974), p. 39.

⁶ L. Stevens, "The meaning of 'philosophy' in the *Essais* of Montaigne". *Studies in Philology* (1965): 147-154.

⁷ Juntament amb el de Stevens, són tal vegada els dos articles que tracten millor el que entén Montaigne per filosofia: I. MacLean, "Le país au delà: Montaigne and philosophical speculation", Dins McFarlane & Maclean (eds.), *Montaigne. Essays in memory of Richard Sayce* (Oxford: Clarendon Press, 1982), 101-132. E. Traverso, "La fonction de la recherche philosophique dans les *Essais* de Michel de Montaigne", *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* 5 (1973): 25-38.

La filosofia desprestigiada a la que es refereix Montaigne és aquesta filosofia que s'ha convertit en lògica i en metafísica, en disputes gramaticals i en pretensions absurdes. La filosofia que intenta explicar el món falla si el que pretén amb això és posseir la veritat i la certesa (II,12,556a). Filosofar és intentar satisfer la curiositat humana, oferir respostes al desig de saber. La filosofia que ha resultat d'Aristòtil (potser *malgré lui*) és la d'un pretès discurs de veritats, que fracassa en la mesura que vol ser-ho. Moltes pàgines de l'"Apologie de Raimond Sebond" es dediquen a mostrar, mitjançant l'acumulació d'exemples, l'absurditat de la majoria d'afirmacions de la filosofia, la impossibilitat d'accedir al que és, d'assolir una veritat indiscutible. Part de l'"Apologie" vol palesar la vanitat de la ciència i la raó, i, per tant, de la filosofia. La ciència no ens fa evitar els mals (II,12,466a), al contrari. Els salvatges d'Amèrica, tot i no tenir el nostre volum de coneixement científic ni la nostra estructurada legislació, viuen més senzillament, més ordenadament i feliç que nosaltres (II,12,477a). De fet, la ciència mateixa, mostrant les seves limitacions, ens mena als braços de la ignorància (II,12,473a;476a). El savi ja no és aquell que sap molt, sinó aquell que reconeix la seva ignorància, a la manera de Sòcrates (II,12,478c). La ciència, així doncs, no ens fa feliços, i l'únic fruit de la seva recerca consisteix en reconèixer la seva debilitat, la incapacitat d'assolir la veritat. Tot està en dubte, i hem d'admetre la nostra ignorància. Aquestes consideracions no desdiiuen afirmacions fetes en aquest mateix capítol respecte de la utilitat de la ciència. El desig de conèixer és inevitable, però cal ser conscient dels límits. Quan la ciència limita la seva tasca a qüestions pràctiques, no mereix desdeny ni ironia, però quan pretén tenir el registre dels assumptes divins (II,12,514b), quan especula, no fa més que riure i palesar la nostra ignorància. La diversitat i a voltes absurditat dels seus arguments condueix Montaigne a qualificar-la de poesia sofisticada (II,12,518c), capaç de demostrar qualsevol cosa, el que vol dir que no demostra res. Aquells que afirmen que la raó humana pot conèixer i entendre les coses han d'explicar com és allò possible. Però sobre això hi ha nombroses opinions, i no són més que opinions.⁸

D'altra banda, la filosofia és entesa també a l'època com a ètica, com a aquella disciplina que s'ocupa de conduir la nostra vida. Sembla que és això el que l'interessa a Montaigne, la filosofia que forma els costums (I,30,196a), la "*vraye et naïve philosophie*" (I,39,242a). Però part d'aquesta filosofia moral, tal com es duu a terme en el seu temps, també fracassa. No només perquè en la mesura que és investigació es veu afectada pel mateix que impedeix els altres àmbits de la filosofia d'assolir el seu objectiu, de concloure definitivament, sinó també perquè es distancia de la vida humana, és transforma en un discurs i s'escindeix dels fets. D'aquesta manera, els discursos filosòfics sobre l'amistat, per exemple, no poden igualar-se al fet que suposa viure una autèntica amistat (I,28,192a). El coratge de Cató és superior al que pugui dir la filosofia (II,28,682a). El fet, individual, sempre supera la paraula general, igualadora, que elimina les diferències, que abstreu i per tant falsifica. Han convertit la filosofia en paraules,

⁸ Tot i la crítica a la filosofia especulativa, Montaigne emprà en els *Essais* procediments d'aquesta filosofia. MacLean, *op. cit.*, en ha assenyalat: l'ús de procediments argumentals que denuncia, com l'*exemple*, l'*autorité*, o el *raisonnement*; la utilització de vocabulari de la metafísica tradicional, com *accident*, *différence*, *substance*, *forme*, *qualité*, *matiere*. Com diu MacLean, Montaigne destrueix un edifici, però emprà elements del mateix per fer-ho. La qüestió, sembla, no resideix en la destrucció d'aquests elements, sinó en com es fan servir, en llur finalitat.

l'han feta aliena a l'home, l'han buidada i transformada en artifici. La filosofia pot esdevenir engany i arribar, paradoxalment, a oblidar els fets, la condició humana, de tal manera que quan s'ocupa del comportament s'eleva amb un discurs impossible de dur a terme (II,20,657b), acaba fent regles suprahumanes (III,9,967b). Així, ja sigui en un camp o en un altre, la filosofia acaba caient en les trampes de la dialèctica, perdent el temps en dois (II,12,474a), amb paraules buides, amb arguments confusos (II,12,511b), preocupada més per les aparences que pels efectes (II,37,739a). En resum, en la mesura que la filosofia és paraula externa, discurs aliè, no només no accedirà a la veritat, sinó que es revelarà inútil: serà poesia sofisticada. Aquesta és la conseqüència de la conversió de la filosofia en dialèctica.

És per això que sorgeix la necessitat d'un metadiscurs, d'una anàlisi de la filosofia, de la seva activitat. Aquesta anàlisi revela que la filosofia és un exemple de la vanitat humana, que pretén fer l'home el llombrígol del món (II,12,514b). Quan millor funciona la filosofia és quan reconeix la seva pròpia feblesa, quan combat la presumpció i vanitat humanes, quan es rebaixa a ella mateixa (II,17,617a). En l'anàlisi de si mateixa la filosofia reconeix la seva vanitat i, aïhora, la seva humanitat. Per molt que pugui embellir-se i enlairar-se, la filosofia és feta pels homes i dirigida a ells. Les escoles filosòfiques no estan exemptes de les passions humanes (I,39,233a). El filòsof, per molt savi que sigui, és un home: el discurs no li serveix, p.e., quan és mossegat per un ca rabios (II,12,532a). La manca de salut trasbalsa el discurs, els preceptes de la filosofia s'esvaeixen davant dels fets (II,37,744a).

Què ens resta doncs? Hem de renunciar a fer filosofia? Dir "el que és" és impossible. El camí d'allò versemblant hem de tenir present que és un engany, i sovint s'oblida que és tal, i això és el que la converteix en poesia sofisticada. Ens resta una tercera via, dir "el que és possible" i "el que un pensa", el primer pas cap a la "vertadera" filosofia. Aquest serà un discurs que no pretindrà posseir la veritat, però serà vertader en la mesura que sincer. Si veim la filosofia com una acumulació d'opinions, la situam en el seu lloc i paradoxalment pren valor, puix que ja no enganya, ja no es preocupa més per les aparences que pels efectes (II,37,739a). La filosofia és, per tant, un conjunt d'opinions diverses, un recull de totes les fantasies humanes (II,12,528b). I en això consisteix precisament la seva utilitat. Montaigne parla en ocasions de la *vraye philosophie*. Què vol dir això? Una vegada que veim la filosofia com un conjunt d'opinions més o manco sòlides, aquesta recupera el seu valor. Entre els filòsofs de l'antiguitat hi podem trobar coses profitoses -d'aquí la importància donada en la formació a la lectura- i així Montaigne desitja la publicació d'un recull de les opinions de la filosofia antiga pel que fa a l'ésser humà i als seus costums (II,12,562b). El gran problema de la filosofia és la seva dogmatització. Els antics tenien opinions diferents, jutjaven i triaven, s'exercien en llibertat. La filosofia mostrava la diversitat humana i entrava en els homes, cosa que no succeeix per a Montaigne en el segle XVI. La vertadera filosofia de la qual parla Montaigne cal que recuperi l'antic esperit. No són tan importants els preceptes, els continguts, com la manera en que s'entén aquesta activitat. El que fa bona la filosofia no és el que diu en concret, sinó en com es produeix l'assimilació, com el discurs afecta a la consciència (III,9,967-8b).⁹ És en aquest sentit que la filosofia en ànimes febles, en males mans, és inútil, viciosa (III,8,910b).

⁹ "Sentez lire un discours de philosophie; l'invention, l'eloquence, la pertinence frappe incontinent vostre esperit et vous esmeut; il n'y a rien qui chatouille ou poigne vostre conscience".

Així, tendríem dues castes de filòsofs. Uns que estan per damunt del comú, inimitables, que han produït discursos alts; altres, menyspreats, incapaçs de càrrecs públics, d'una vida més baixa i vil que la del vulgar. Desgraciadament, Montaigne palesa que el seu temps està farcit d'aquests últims, i escassegen els primers. El desprestigi de la filosofia ve per l'atribució del nom a aquesta segona casta, els pedants, símbol de la perversió de la filosofia, i molt criticats per Montaigne.¹⁰ Però el terme filòsof l'atribueix també a persones molt admirades per ell: Sèneca, Plutarc (II,32,704a), Pirró (II,29,683a). Com distingir-los? En tant que la filosofia amara la vida tota, els filòsofs no poden ser una classe professional més, ni són científics que especulen sobre la realitat ni són directors de consciències. El vertader filòsof coordina els preceptes amb la vida, els dilueix dins ell. Qui té imprès dins l'ànima els discursos de la filosofia, com Julià l'apostata, esdevé virtuós en la mesura que els posa en pràctica, que regula la seva vida a partir d'ells (II,19,651a).¹¹ La vertadera filosofia no consisteix més que en la posada en pràctica del discurs, la fusió d'aquest amb la vida, la seva corporificació. Això es troba en els personatges del passat la vida dels quals més admira Montaigne. Cató i Sòcrates són grans ànimes en la mesura que han exercit profusament els preceptes de la filosofia, fins al punt que els han fet seus, els han naturalitzat (II,11,404a). En ells la filosofia ha deixat de ser discurs en tant que s'ha impregnat lentament dins l'ànima, diluint-se, i així, sense esforç, ha duit a la vida virtuosa. En Sòcrates es troba el vertader temperament, en tant que la seva filosofia és tota en costums i acció, ha transformat les paraules en fets, les ha omplides. Aquesta filosofia *naïfve*, és a dir, natural, pròpia, s'oposa a la *ostentatrice et parlere*, buida, externa (I,39,242a).¹²

S'explica així que la filosofia es presenti sota el signe de l'alegria. A la vertadera filosofia no se la reconeix pels seus preceptes, sinó per l'efecte que produeix dins l'ànima, pels seus efectes. Evidentment el contingut és important, interessan els discursos sobre la condició humana, sobre les seves *moeurs*, però en la mesura que ja no es presenten com a discursos de veritats, sinó com a opinions susceptibles de ser analitzades pel judici i assimilades i puguin ser viscudes, produiran un efecte positiu. Vet aquí com la filosofia duu a la felicitat. Montaigne acumula adjectius amb un significat semblant: gaudiment, alegria. Això és el que la fa accessible i apropiada a l'ensem per als infants. La vertadera filosofia no pot ser mai negativa, trista i, per tant, tampoc no ho pot ésser el filòsof. La filosofia suposa plaer, s'associa amb la vida, en tant que "le plaisir est nostre but" (I,20,80c).¹³ Els discursos de la filosofia alegren, produeixen un impacte tant en l'à-

¹⁰ La distinció entre una filosofia "positiva", representada pels antics, i una de "negativa", la del seu temps, se troba ja a l'inici de "Du pedantisme", on fa una defensa dels filòsofs, en la mesura que no s'aïllen, capaços d'actuar en proporció de les seves capacitats, de contribuir al progrés del seu país. Els que només s'ocupen de disputes verbals són els filòsofs del seu temps, desdenyats com incapaçs de càrrecs públics (I,25,133-134). S'apunta per tant que la "perversió" de la filosofia és produïda pels qui la duen a terme, per esperits incapaçs que han duit a un capgirament del que realment és la pràctica filosòfica (I,25,140-141).

¹¹ De la figura de l'emperador Julià s'ocupa Montaigne en el capítol central del segon llibre, "De la liberte de conscience" (II,19).

¹² La filosofia, per tant, té una funció formadora, suposa un procés d'autopossessió. En aquest sentit, totes les recomanacions que ha fet Montaigne a l'infant durant el capítol I, 26 (viatges, comerç amb els homes, llibres...) són filosofia.

¹³ Sobre el tema de Montaigne hedonista, vegeu Conche, "Plaisir et communication", en *Montaigne et la philosophie* (Paris: Mégaré, 1992). 2ª edició, 1ª edició 1987. Conche observa hedonisme a Montaigne des de l'edició de 1580.

nima com en el cos. La filosofia no és paraula buida, ni discussió sense conseqüències, ni pur artifici, sinó que, per contra, els seus discursos afecten l'individu, modifiquen la seva existència. Una filosofia que no alteri allò essencial de la persona no serveix per res. La filosofia, doncs, es mesura per la seva utilitat. I la modificació de l'existència que suposa es produeix en la mesura que transmet a l'ànima una alegria que es veu reflectida també en el cos.¹⁴

El que hi ha en joc aquí és la renúncia a la filosofia com a professió, en tant que, entesa així, entra dins el camp del dogmatisme i la discussió, en el camp d'allò extern a l'home. Montaigne vindica el caire *amateur* de l'activitat filosòfica, recupera en certa manera el sentit etimològic del mot: el *filo-sofos* no és un professional, no és un posseïdor del saber, sinó un amant, un perseguidor del saber, tendeix a, però no posseeix, és un afectonat que ha de gaudir del procés, no del resultat.¹⁵ La filosofia no és una feina, és un component de la vida. Filosofia i vida s'identifiquen de manera tal que només podem parlar de discurs filosòfic en la mesura que afecti la vida; inversament, el discurs de vida esdevé d'alguna manera discurs filosòfic. Admetre la possibilitat d'una professió filosòfica és acceptar que la filosofia és un mitjà per guanyar-se la vida, quan la filosofia és un ingredient per viure, que no és el mateix. La filosofia com a professió és la recerca dels beneficis econòmics o de la fama, suposa l'escissió entre el jo i l'activitat.¹⁶ Si la filosofia no serveix per formar el judici, no és filosofia, però l'essència de la seva condició, es redueix a una altra activitat entre les moltes de la vida social, amb la diferència, però, que no és en absolut útil.¹⁷

D'altra banda, en aquest text es reafirma el contacte permanent entre ànima i cos, la seva indissolubilitat. La filosofia és un discurs que s'allotja dins l'ànima. No és el discurs de les paraules buides, el discurs que ha fet impossible la metafísica i el coneixement del món. Ara, l'escissió entre cosa i paraula no impedeix un llenguatge significatiu, la buidor de les paraules no es mesura només per la seva pèrdua referencial, sinó que cobren significació en la mesura que impacten en l'ànima humana i modifiquen l'existència de l'ésser humà, produint l'alegria de la qual parlàvem poques línies abans. Més encara, Montaigne ha parlat fins ara dels discursos de la filosofia, i ara ho fa de la filosofia que allotja l'ànima: ja no és pròpiament un discurs sinó un discurs encarnat, és la mateixa activitat per la qual s'assimila aquest discurs. No és un saber, un contingut que ha de ser transmès, sinó un exercici que afecta l'home sencer. En aquest sentit, la filosofia no és només un judici sobre el món, sinó que aquest judici produeix la formació-transformació de l'individu.

¹⁴ La cita de Juvenal ("Es poden comprendre fàcilment els turments de l'ànima que s'amaga en un cos emmalaltit, i igualment les joies, perquè el rostre n'agafa, de tots dos, la pareença", *Sàtires*, IX, 18-20) remarca la correspondència entre el cos i l'ànima: tot i que hem d'anar alerta en no deixar-nos dur per l'aparença immediata, el rostre ho reflecteix tot. L'observació atenta permet descobrir en el rostre, expressió del cos, tant les alegries com les penes. Pel rostre doncs podem conèixer si una ànima allotja dins ella la filosofia.

¹⁵ De fet, la crítica de Montaigne a la filosofia especulativa no la fa com a filòsof professional.

¹⁶ La crítica al filòsof professional, amb l'eclosió de les universitats en el segle XIX, serà recuperada, entre altres, per Schopenhauer i Nietzsche.

¹⁷ Observeu que la filosofia serveix per formar el judici, però que aquest és el qui destria entre els preceptes de la filosofia (1094b). La filosofia allibera, però el judici s'allibera de la filosofia.

L'alegria de l'ànima, però, no és plena si no s'estén al cos, la seva salut no és possible si no la transmet al cos. La serenor i alegria de l'ànima ha de redundar en el cos. Formen una unitat, i com a tal han de reaccionar. La filosofia, així, és necessàriament filosofia del cos. Aquest és el contacte extern de l'ànima, mitjançant el qual es posa en contacte amb el món. La salut que proporciona la filosofia és, doncs, tant salut espiritual com corporal. És la nova medicina (II,25,670a), que substitueix la dels metges, tan criticada, com hem vist, al llarg del llibre. És el fàrmac miraculós, guaridor de la malaltia del com viure. No té un efecte immediat, s'introdueix lentament, potser des de la infància, i impregna l'ànima dels seus discursos. Per poder fer-ho, han de ser discursos sobre la vida. I a la inversa, l'ànima impregnada de la filosofia camina vers un estat d'ànim nou, el de l'alegria, que afecta també el cos, produint la salut de l'home tot: vet aquí l'home *sage*. La unitat del cos i de l'ànima fa que el port exterior reflecteixi l'interior. L'alegria "natural" de l'ànima duu a l'alegria natural del cos.

En "De la praesomption" Montaigne s'alinea amb els peripatètics (i també amb la doctrina cristiana), que consideren l'home globalment, en la seva mescla, sense separar les dues parts, car qui així ho fa oblida que el tema d'estudi és l'home, no l'ànima ni el cos.¹⁸ En l'"Apologie de Raimond Sebond" la crítica a Plató es fa a partir d'aquest presupost, compartit amb Plutarc:

"«Et quand tu dis ailleurs, Platon, que ce sera la partie spirituelle de l'homme à qui il touchera de jouyr des recompenses de l'autre vie, tu nous dis chose d'aus-si peu d'apparence,

(b) *Scilicet, avolsis radicibus, ut nequit ullam,*

Displicere ipse oculus rem, seorsum corpore toto.

(a) «Car, à ce compte, ce ne sera plus l'homme, ny nous, par conséquent, à qui touchera cette jouissance; car nous sommes bastis de deux pieces principales essentielles, desquelles la separation c'est la mort et la ruïne de nostre estre" (II,12,500)

En el llibre III es confirma la idea: la unió és tal que l'alegria de l'ànima no és possible sense la del cos (III,5,821b). De fet, ambdós tornen vells (I,57,313a; II,8,371a), i ambdós tornen malalts (II,6,353s; II,12,532-533). Però hi ha moviments del cos i moviments de l'ànima (II,17,616a), moviments de l'home, en definitiva. Com es relacionen? En primer lloc, allò que afecta el cos sol afectar també l'ànima, i sovint el dolor del cos es veu augmentat pel de l'ànima (III,13,1073b). El cos és l'intermediari entre l'ànima i el món. Els patiments que són exclusius de l'ànima són per a Montaigne més bons de suportar que els del cos (II,37,738a). Aquests són "essencials", i per tant pertorben l'ànima. Però aquesta pot, per contra, moderar el dolor del cos. El dolor ens serveix com a exemple de la relació ànima-cos-món. El dolor és natural. Al contrari de la mort, el sentim (de fet, allò que ens fa patir de la mort és el dolor). El cos, per tant, es veu afectat pel dolor. I tot allò que afecta el cos afecta també l'ànima. La saviesa resideix tant en el benestar de l'ànima com en el del cos (II,17,622-623ac), car si formen un matrimoni no poden anar separats ni oposar-se, ans tenir un moviment concordant i uniforme. Dins aquest matrimoni, l'ànima és el marit que aconsella, corregeix i controla el cos, és la

¹⁸ Que Montaigne anomena "la secte plus civilisé" (II,17,622-623a).

mestressa de la nostra condició i conducta (I,14,57ac), d'alguna manera conforma els esdeveniments que afecten primàriament al cos. En la seva acció, l'ànima produeix efecte en el cos. El dolor, doncs, depèn de l'ànima, tot i que el pateix el cos. De fet, en determinades ocasions el dolor se suporta sense adonar-se. Si el món altera el cos i aquest pertorba l'ànima, provocant dolor, del que es tracta, doncs, és d'educar l'ànima perquè dirigeixi i aconselli el cos. A l'ànima li correspon, mitjançant l'educació, impregnar-se de la filosofia que ens fa viure virtuosament.

L'ànima no pot eliminar el dolor corporal, però una ànima regulada minva el dolor corporal, el fa suportable, i l'ànima regulada és l'únic que depèn de nosaltres (III,13,1076b). No podem governar les malalties del cos, aquest només és governable més que indirectament:

“Si le corps se gouvernoit autant selon moy que fait l'ame, nous marcherions un peu plus à notre aise.” (III,13,1077b)

L'ànima regulada per la raó té com a funció moderar tant el dolor com la voluptuositat. Però el cos no és vist com quelcom de negatiu. Si l'ànima controla el cos, la condició d'aquest afecta l'ànima (I,20,89bc). D'aquí ve la importància de l'educació física. Ànima i cos són inseparables, com un matrimoni indissoluble. En conseqüència, si bé la *sagesse* l'assoleix l'ànima no ho fa separadament del cos, sinó que precisament la *sagesse* requereix un acord entre les condicions de l'ànima i les del cos. L'ànima s'enforteix amb el cos,

“Quand je vois et Caesar et Alexandre, au plus espais de sa grande besongne, jouyr si plainement des plaisirs (c) naturels, et par conséquent nécessaires et justes, (b) je ne dicts pas que ce soit relascher son ame, je dis que c'est la roidir, sousmetant par vigueur de courage à l'usage de la vie ordinaire ces violentes occupations et laborieuses pensées.” (III,13,1088)

perquè la salut del cos permet més fàcilment la salut de l'ànima:

“et ainsi que sans elle [la santé] je ne puis rien, il est peu de choses que je ne puisse avec elle.” (III,12,1024b)

El canvi, en l'EB del fragment que ens ocupa, de *garnir per armer* suposa un nou graó en el camí de la substitució del gentilhome guerrer per l'home hàbil-filòsof. No calen millors armes per anar per la vida que les que disposa l'home que allotja la filosofia dins ell. I la figura de La Boétie, sense ser citada, emergeix novament.¹⁹ Si l'home de lletres ha de substituir l'home guerrer, s'ha d'evitar la confusió amb els dialèctics, amb tots aquells professionals de les paraules, aquells que parlen de “Barroco” i “Baralípton”. El filòsof, per contra, és aquell que s'impregna de la paraula fins a fer-la seva, i en aquest sentit, el seu discurs ens ha de mostrar l'home. Per això, La Boétie pot ésser vindicat malgrat la seva prematura mort. L'afegit (c) assenyala com reconèixer el savi: l'*ejouissance constante*, la serenor. La vida de La Boétie transmet aquesta serenor, això Montaigne ho sap. Cal doncs, que en els seus escrits s'hi pugui veure. I per això primer

¹⁹ Figura que està present en molts capítols dels *Essais*, i que Butor, entre altres, pretén que està a l'origen del llibre. Vegeu M. Butor, *Essais sur les Essais* (Paris: Gallimard, 1968).

s'ha de distingir el filòsof del pedant, l'escriptor del junta-lletres. La vindicació de la filosofia en aquestes pàgines i la crítica a la "falsa" filosofia consolida indirectament la figura de La Boétie. I també la de Montaigne i els seus *Essais*: l'ànima que allotja la filosofia ha de fer sa el cos, el continu discurs-ànima-cos propicia que el discurs veritable sigui aquell on la distància amb l'home es redueixi el mínim possible. Tal és el llibre de Montaigne, llibre consubstancial al seu autor puix que només així hom pot intentar fugir de la gran paradoxa. Aquesta consisteix en que l'escriptura suposa la distància, l'allunyament, la momificació, i traïx d'entrada l'activitat filosòfica, discurs vivent. Però per contra no hi ha filosofia sense escriptura, la modernitat no es pot concebre sense l'escriptura. Així doncs, escrivint corre el perill de la buidor, de la pèrdua de sentit, de la desvinculació de la vida. D'aquí la vindicació de l'oralitat i l'intent d'un nou estil d'escriptura que no sigui transmissió d'idees sinó de la filosofia mateixa, això és, el que fa Montaigne és intentar un canvi d'estil de pensament.

No es tracta doncs de qualsevol discurs el que s'allotja dins l'ànima, es tracta de la filosofia, i el seu efecte consisteix en asserenar les tempestes de l'ànima. L'afegit (*c*) explícit en què consisteix aquesta salut que suposa la saviesa: el seu estat és la serenor. Alegria i serenor s'identifiquen. Constància, inalterabilitat en l'estat. No es contradiu això amb les múltiples afirmacions que trobam al llarg del llibre respecte de la variabilitat, de la voluptuositat humana?²⁰ És possible l'estabilitat? No està dissenyant Montaigne un impossible, quelcom que sembla fora de l'abast de la natura humana? Intentem aclarir un poc més què entén per saviesa Montaigne. Per això és necessari recordar la distinció entre *sage* i *savant*. Els savis no tenen el privilegi del coneixement de les coses (II,12,427c), i, per això, la saviesa no es troba en els *savants* (II,12,466b), la ciència, ja ho hem vist, no ens duu a la saviesa (II,12,415a). La tasca del savi és regular la seva vida. Però el savi no deixa mai de ser home, la línia que separa la saviesa i la follia és borrosa (II,12,471-472ba), per molt savi que sigui és tanmateix un ésser humà, i continua essent afectat pels fets: "la sagesse ne force pas nos conditions naturelles" (II,2,328a). La saviesa no assoleix el coneixement del funcionament de la fortuna, ni tampoc pot canviar-la. Si l'home fos savi, donaria importància a les coses segons la utilitat per a la seva vida (II,12,467c). Cal, per tant, evitar el *savanisme* com una manera de viure bé. Per contra, la filosofia és una passa cap a la saviesa, cap a la bona vida. El poder de la filosofia pareix esdevenir enorme: és realment el fàrmac miraculós que, inserint-se des de la infància, produeix la salut necessària per asserenar les tempestes de l'ànima (de la fortuna), la variació humana.²¹ La filosofia no sembla poder evitar el moviment, però permet veure'l des d'una perspectiva diferent, que ens permet governar el vaixell dins la tempesta d'una manera distinta i profitosa. El que en la primera edició eren les tempestes de la fortuna es transformen en l'edició de l'exemplar de Burdeus en tempestes de l'ànima: Montaigne se'n adona que les primeres, de fet, s'allotgen dins l'à-

²⁰ Recordem, per exemple, la famosa frase que gairebé conclou el primer capítol de la primera edició: "Certes, c'est un subject merveilleusement vain, divers et ondoyant, que l'homme" ("Par divers moyens on arrive à pareille fin", I,1,13a).

²¹ Si la filosofia funciona com un fàrmac, cal que sigui possible aplicar-la a qualsevol edat, adequada tant per infants com per adults. D'aquí que no estranya que aquesta vindicació de la filosofia s'ubiqui en el capítol "De l'institution des enfans".

nima. L'important de la tempesta és el conductor del vaixell, la seva actitud enfront de la mar brava, de les ones i el vent, poderosos i imprevisibles, que impedeixen poder seguir un rumb ferm. Allò decisiu, però, per a Montaigne, no és cap a on conduïm, sinó com ho feim, amb quin ànim i amb quina mà agafam el timó.²² Tempestes, trasbalsaments, passions. Les tempestes de l'ànima que són les del cos (la fam i les febres, ens posa Montaigne d'exemples). L'objectiu de Montaigne no difereix aquí de les escoles clàssiques, tampoc en la funció de la filosofia. Novament, la filosofia com a medicina.

Tanmateix, no tothom és igual: hi ha grans ànimes, gent simple i els qui se troben a mig camí. Entre les persones excel·lents i la gent senzilla s'hi troba el que Montaigne anomena la *moyenne region*. Aquí es troben els pedants, els pretensiosos, però també Montaigne. Els filòsofs excel·lents arriben a una corporificació del discurs, a una naturalitat que s'assembla a la del pagès, feliç sense adonar-se, en la seva primera ignorància. Però els entremigs difícilment són feliços, puix que en ells s'allotgen les tempestes (III,10,997-8b). Ells són els que més necessiten de la filosofia. Montaigne, a mig camí entre el filòsof i el senzill, intenta ser senzill (per evitar el perill d'esdevenir un filòsof ostentós). Però essent una senzillesa volguda, apresada, treballada, recuperada, s'apropa a les actituds de les grans ànimes. Quan Montaigne es refereix a ell mateix i la seva relació amb la filosofia ho fa com a no-filòsof. En els tres casos ho fa en l'EB, i en una ocasió és taxatiu: "Je ne suis pas philosophe" (III,9,927c). Aquí fa referència a la seva impossibilitat de romandre impassible davant el mal, la impossibilitat d'eliminar les passions. El filòsof és vist aquí com aquell que supera la condició humana. En l'"Apologie de Raimon Sebond" fa gala de la seva ironia, qualificant-se de filòsof impremeditat i fortuït (II,12,528c). Ara, parlant de la filosofia, Montaigne estableix el principi de la seva relació amb ella. Aquesta no pot ser *a priori*, no pot ser doctrina. És opinió que pot ser tenguda en compte, però la filosofia és, ha de ser, vida. Montaigne és un filòsof impremeditat i fortuït en la mesura que la seva vida reflecteix preceptes filosòfics, que la filosofia és en la vida i no en els escrits. Millor dit, la filosofia és en els seus escrits en la mesura que la distància entre l'escriptura i la vida sigui el més reduïda possible. La filosofia no és una part de la vida, hom no pot ser de professió filòsof, no pot ser una part filòsof i una altra no (III,2,794c). Això explica perquè Montaigne escriu els *Essais* i no un altre llibre. És la seva manera, assajant-se, de fer filosofia. La vindicació de la filosofia doncs, és també la vindicació de la seva activitat d'escriptura, no de qualsevol escriptura, sinó la que dona lloc a aquest llibre singular, els *Essais*, consubstancial al seu autor.

²² Es possible establir una relació entre ànima i fortuna semblant a la relació aristotèlica entre matèria i forma (I,14). Del mateix mode que aquesta modela la matèria, el judici conforma la fortuna. Aquesta és passiva, no ens produeix ni bé ni mal; és la matèria a la que nosaltres hem de donar forma en la nostra ànima. L'instrument d'aquest procés és el judici, de qui, en darrer terme, depèn la maldat o bondat dels esdeveniments. Montaigne intenta mostrar amb exemples que els fets del món no tenen valor per si mateixos, que llur maldat depèn del nostre judici.