

El problema del dolor en Montaigne: de la apatía a la indolencia

Jesús Navarro Reyes

(Doctor en Filosofía. Universidad de Sevilla. E-mail: jnr@us.es)

No hay en los *Ensayos* de Michel de Montaigne una única y constante concepción del dolor, sino una fluctuante reflexión que se prolonga a lo largo de los años, al hilo de sus lecturas y de sus propias experiencias. El Montaigne que comienza a escribir sus *Ensayos* en 1572 no es el mismo que veinte años después hará sus últimas adiciones al texto, y esta diferencia es especialmente patente en la cuestión del sufrimiento. Les propongo recorrer algunos de los momentos más relevantes de esta evolución, pero no con la intención de comprender cómo se gestó la opinión final de Montaigne, como si sólo ésta última hubiera conseguido por fin dar forma a su auténtica filosofía. No nos interesa el resultado de este proceso en tanto que producto acabado, ya que sólo la muerte le impidió seguir transformándolo y desarrollándolo. Por el contrario, nuestro interés se dirige hacia el proceso mismo, hacia el despliegue de su pensamiento, la sucesión de argumentaciones, experiencias y *ensayos* que no aspiran a substituirse definitivamente unos a otros, sino a convivir en un texto capaz de recoger su diversidad y su riqueza¹.

1. El ideal estoico de *apatía*.-

Dirijamos nuestra atención en primer lugar hacia el capítulo 14 del libro primero, que recoge en el título y en sus primeras líneas uno de los preceptos fundamentales de la doctrina estoica de Epicteto: "Que el gusto de los bienes y los males depende en buena medida de la opinión que de ellos tenemos"². No nos atormentan las cosas mismas, dice Epicteto, sino la opinión que de ellas tenemos. La realidad es,

¹ Al acercarnos diacrónicamente al problema del dolor en los *Ensayos* es ineludible la referencia a la célebre teoría de Pierre Villey acerca la evolución del pensamiento de Montaigne (cfr. *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, París, Hachette, 1908, vol. II). Por referirla someramente, recordamos que, según Villey, la obra de Montaigne manifiesta una influencia sucesiva de cada una de las grandes escuelas helenistas: estoicismo, escepticismo y epicureísmo. A pesar de las críticas recibidas, creemos que esta teoría sigue siendo interesante en determinados aspectos, sobre todo si nos resistimos a ver dichas etapas como progresivas superaciones conducentes hacia un pensamiento acabado y

en sí misma, neutra, mera materia informe a la que nosotros aportamos sentido. La fortuna puede traernos la pobreza, el dolor, e incluso la muerte, pero está en nuestra mano el transformar sus ataques y eliminarles la virulencia, el reconocer que son meros acontecimientos exteriores, que no tienen por qué afectar al núcleo más profundo y firme de nuestra identidad. La sabiduría estoica “invita a transformar la existencia en una especie de ejercicio permanente”³ mediante el cuál el sabio aprende a refugiarse en su interior, preservando de todo impulso irracional la parte más excelsa y pura de su alma, aquello que llamaban el *hegemonikón*⁴. Desde esta perspectiva, el dolor, al igual que el placer, el miedo, el deseo y el resto de las pasiones, es en realidad un acontecimiento despreciable y sin importancia, que sólo afecta a nuestro cuerpo y a las partes más indignas de nuestra alma. Mientras que el hombre común se deja arrastrar por las pasiones, el sabio es capaz de resistir firmemente sus ataques y mantenerse en un estado de absoluta *a-patía*.

Cuando Montaigne redacta la primera versión de este capítulo, en torno a 1572, siente todavía una profunda admiración por el modelo estoico, efecto en buena medida de la influencia recibida de su amigo La Boétie. La estoica actitud con la que La Boétie se enfrentó a su muerte prematura había ofrecido a Montaigne el ejemplo, en carne y hueso, de que la realización de aquel antiguo ideal humano era posible. Rememorando la admirable conducta de su amigo, Montaigne escribe las siguientes líneas acerca del dolor:

“[A] de nosotros depende, si no anularlo, sí al menos disminuirlo mediante la paciencia, y, aunque el cuerpo resultase afectado por él, mantener el alma y la razón en buen estado.”⁵

perfecto. Por el contrario, se trataría de discernir cronológicamente las distintas voces que, en el texto, aparecen en pie de igualdad, sin que sean necesariamente excluyentes entre sí.

² Citaremos los *Ensayos* siguiendo la edición de Pierre Villey (París, *Presses Universitaires de France*, 1965). Las indicaciones [A], [B] y [C] distinguen respectivamente los textos de las ediciones de 1580/1582, 1588 y 1595. La traducción es de Dolores Picazo y Almudena Montojo (Madrid, Cátedra, 1987-1996), aunque la hemos alterado en determinadas ocasiones. En la referencia indicaremos el libro en numeración romana y el capítulo en numeración árabe, seguido de la página de la edición francesa (precedida por una f) y de la página de la edición española (precedida por una e). La cita de Epicteto la encontramos en el *Enquiridión*, V (edición de José Manuel García de la Mora, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 17).

³ Foucault, Michel: *Historia de la sexualidad, III: La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 48.

⁴ En su edición del manual de Epicteto, García de la Mora traduce “*hegemonikón*” por “lo regente”, “el principio rector” o “la parte dominante del alma” (cfr. p. 58, n177 y p. 191).

⁵ *Ensayos*, I, 14, f56, e95-6. Que Montaigne tenía en mente la figura de su amigo al escribir estas líneas es patente por la presencia en la misma página de un verso de la *Sátira* que La Boétie le dedicó. Las

Es preciso tomar conciencia de que el dolor es un mero acontecimiento físico, defecto de nuestra condición corporal y mundana. Por eso, si somos capaces de refugiarnos en el alma, estaremos a salvo de sus inclemencias:

“[A] Lo que hace que padezcamos el dolor con tan poca resignación es que no estamos acostumbrados a obtener nuestra principal satisfacción del alma, es que hemos tenido demasiada relación con el cuerpo.”⁶

Pero cuando Montaigne recoge estas ideas del estoicismo, aún no ha llegado a la cuarentena, y nos confiesa que está realizando su reflexión sobre el dolor desde una perspectiva puramente teórica, “[A] por no haber tenido hasta ahora, y gracias a Dios, gran relación con él.”⁷ Se trata por lo tanto de una reflexión sin experiencia vivida, realizada con la frialdad de aquél que aún no ha sentido en sus propias carnes la crudeza de un dolor real y tangible.

2. La humanidad de las pasiones.-

A pesar de su profunda admiración por esta escuela, el Montaigne de 1572 no puede ser considerado sin más como un estoico. Su talante es demasiado crítico y perspicaz como para aceptar ciegamente doctrina alguna, de modo que Montaigne parece estar más bien a la expectativa, tanteando los puntos débiles del estoicismo. A partir de 1573, diversas lecturas irán ofreciéndole argumentos contra el ideal estoico de *apatía* y autosuficiencia racional. En concreto, las *Obras morales* de Plutarco, que Montaigne lee a través de la traducción de Jacques Amyot, contraponen al ideal estoico de racionalidad pura un modelo humano, recuperado de la filosofía platónica y aristotélica, en el que las pasiones cumplen una función valiosa e insustituible en el desarrollo de la vida moral. La intención estoica de fundamentar la conducta exclusivamente en determinaciones racionales aparece como un absurdo en el momento en que Plutarco constata que no es la razón la que dirige las acciones humanas, sino que éstas proceden de una parte distinta del alma, la voluntad, cuya virtud no es la racionalidad pura sino la práctica, es decir, la prudencia. No es la misma parte del alma la que juzga y la que desea, de modo que la acción propiamente humana nunca será puramente racional, sino que habrá de estar influenciada por las pasiones:

principales referencias explícitas de Montaigne a la muerte de su amigo las encontramos en la famosa carta a su padre, fechada en torno a 1563 (edición de las obras completas por Albert Thibaudet y Maurice Rat, París, Gallimard, 1962 (imp. 1989), pp. 1347-60), y en el capítulo “De l’amitié” (*Ensayos*, I, 28).

⁶ *Ensayos*, I, 14, f57, e97. En la traducción española no aparece este final de la frase porque en la última edición preparada por Montaigne aparece tachada, como indicaremos más adelante.

⁷ *Ensayos*, I, 14, f56, e95.

"También [el hombre] tiene parte, en efecto, en lo irracional y posee, innato, el principio de la pasión que no es accesorio sino necesario y que no debe ser en absoluto suprimido, sino que necesita cuidado y educación."⁸

Esta reivindicación de la pasión será una constante en el pensamiento humanista del Renacimiento, desde el *Elogio de la locura* de Erasmo hasta el tratado *De anima* de Juan Luis Vives⁹. Si a esta influencia añadimos la lectura, en torno a 1575, de la obra de Sexto Empírico, cumbre del escepticismo clásico, no es de extrañar que la confianza de Montaigne en la posibilidad de alcanzar la inmutabilidad del sabio estoico se debilite año tras año. La grandeza y omnipotencia del alma, bastión en el que el estoico fundamentaba su estado de autarquía absoluta, aparece cada vez más como un espejismo de la vanidad humana, de su presunción y de su absurdo intento de dejar atrás su propia condición finita y precedera¹⁰.

Por lo tanto, a lo largo de la década de 1570, la confianza de Montaigne en el ideal estoico va decayendo, hasta llegar a 1578, año fundamental en la historia que hoy pretendemos contarles.

3. La irrupción de la enfermedad.-

En 1578, a la edad de 45 años, Montaigne sufre su primer acceso de cólico nefrítico. El acto cotidiano de la micción se convierte para él en un temible suplicio, teniendo que expulsar dolorosamente piedras y gravilla a través de la orina. La situación la describe Montaigne con gran patetismo, "[A] habiendo caído de golpe de una vida de condición muy dulce y feliz a la más dolorosa y penosa que pueda imaginarse"¹¹. Este acontecimiento explica por qué, en el último capítulo del segundo libro, su reflexión sobre el dolor da un giro brusco, situándose en una perspectiva muy distinta de la del ensayo de 1572 al que antes nos referíamos: Montaigne escribe ahora desde la experiencia personal, habiendo sufrido en su cuerpo los tormentos de la vejez y la enfermedad. No nos describe dolores imaginarios, ni dolores ajenos leídos en los libros, sino sufrimientos reales padecidos en su propio

⁸ Plutarco: "Sobre la virtud moral", 451c (*Obras morales y de costumbres*, Madrid, Gredos, 1995, vol. VII, p. 66).

⁹ Según Erasmo, las emociones y pasiones "actúan como espuelas y acicates en el ejercicio y práctica de toda virtud", *Elogio de la locura*, Madrid, Alianza, 1998, xxx, p.71. Acerca de las fuentes de las que se nutre esta recuperación de las pasiones cfr. Friedrich, Hugo: *Montaigne*, París, Gallimard, 1993, pp. 183-9.

¹⁰ El problema que nos ocupa aquí principalmente no es el de la pasión, sino el del dolor. Acerca de cómo Montaigne asimila y reinterpreta el problema clásico de las pasiones, cfr. Charpentier, Françoise: "La passion de la tristesse", *Montaigne Studies*, vol. IX, n. 1-2, 1997, pp. 35-50.

¹¹ *Ensayos*, II, 37, f762-3, e524.

cuerpo¹². Y, precisamente ahora que la fortuna lo pone a prueba sometándolo a los más crueles dolores, encuentra aquel ideal estoico de firmeza debilitado y caduco, imposible aspiración de seres presuntuosos que se creen por encima del común de los mortales. Si ante el dolor ya no es posible aspirar a la *apatía*, si aquél reducto de la racionalidad del alma está en ruinas, ¿cómo será capaz de soportarlo?

La reivindicación humanista de la necesidad de las pasiones convierte la pretensión de la *apatía* en un absurdo y abre la posibilidad de comprender la realidad humana en toda su riqueza, concediendo a los deseos, las pulsiones y los sentimientos todo el valor que les corresponde; pero a la vez deja al sujeto desvalido ante la crudeza del dolor.

4. Justificaciones del sufrimiento.-

Ésta es la necesidad que había venido a colmar la antropología cristiana. Ya en el siglo IV, Lactancio había recogido la crítica pagana de la *apatía* estoica que habían realizado, entre otros, Cicerón y Plutarco, y había señalado que las pasiones humanas no constituyen por sí mismas una inclinación reprobable, sino sólo en función del objeto que las fomenta:

"Esa tranquilidad [a la que aspiran los estoicos] no sólo no puede tener lugar, ya que la fuerza y sentido del alma está en el movimiento, sino que ni siquiera conviene que suceda, ya que, de la misma forma que el agua constantemente estancada y quieta se vuelve insalubre y turbia, así también el alma inmóvil e inerte es inservible para sí misma, y no podrá defender su propia existencia, ya que ni hará ni pensará nada; y el pensamiento mismo no es otra cosa que la actividad de la mente."¹³

¹² Si bien la aparición de esta enfermedad en Montaigne ha sido muy estudiada por la crítica literaria actual, casi siempre el estudio de la cuestión ha sido realizado desde una perspectiva semiótica, subrayando el sentido de la piedra en la relación paterno-filial, en tanto que herencia genética del padre y escena privilegiada para observar la progresiva liberación e individuación del hijo. Cfr. por ejemplo Compagnon, Antoine: *Nous, Michel de Montaigne*, París, Ed. de Seuil, 1980, 232 p.; Rider, Frederick: *The Dialectic of Selfhood in Montaigne*, Stanford (California), Stanford University Press, 1973, pp. 18 y sig.; o Kritzman, Lawrence D.: "Le roman de la pierre ou Montaigne et l'archéologie du moi", en Blum, Claude (ed.): *Montaigne et les Essais 1588-1988. Actes du congrès de Paris (janvier 1988)*, París, Champion, 1990, pp. 119-126. No obstante, dada la reticencia hoy generalizada a la hora de analizar los vivencias subjetivas del autor, muy pocos estudios acerca de la cuestión se han centrado en el sufrimiento y el dolor provocados por el cólico. El lector puede encontrar una excepción en Stadius, Pierre: *Le réel et la joie: essai sur l'oeuvre de Montaigne*, París, Kimé, 1997, cap. VII, 3.

¹³ *Instituciones divinas*, VI, 17, 22 (edición de E. Sánchez Salor, Madrid, Gredos, 1990, p. 238).

El ideal de santo cristiano, a diferencia del sabio estoico, no aspira a librarse de sus pasiones, sino a reconducirlas hacia Dios, única fuente legítima de todo sentimiento. La *apatía* aparece entonces no ya como una aspiración imposible, que era en buena medida la crítica de Plutarco, sino como el intento impío y reprochable de ignorar la propia condición finita y pecaminosa. Pero la novedad del cristianismo consiste en que no sólo se reivindica la necesidad de las pasiones, en tanto que constitutivas del alma humana, sino sobre todo la necesidad del dolor. Éste aparece como condición indispensable para la purgación de nuestros pecados, y se justifica como un componente de la existencia que no sólo es inevitable, sino incluso beneficioso¹⁴. En esta línea, sostiene poco después Agustín de Hipona:

“si por *apatía* se entienda ese estado en el que el miedo no aterra y el dolor no angustia, debe ser esquivada en esta vida si queremos vivir rectamente, es decir, según Dios.”¹⁵

El sabio que se ha librado de las pasiones no ha borrado con ello su pecado: tan sólo se ha *anestesiado*, manteniendo una ceguera absoluta con respecto a su verdadera condición: “Porque no es uno recto por ser duro, ni se está sano por ser insensible”¹⁶. Por este motivo Agustín de Hipona no sólo reivindica la necesidad de las pasiones, sino ante todo la necesidad del dolor; y no ya la necesidad natural de que exista como un mal menor, sino la exigencia ineludible del sujeto, en tanto que cristiano, de *encadenarse* al sufrimiento, de sentirlo con absoluta crudeza, si quiere purgar el pecado que le constituye. Carecer de dolor en este valle de miserias sólo puede lograrse a costa de “inhumanidad en el corazón y de estupor en el cuerpo.”¹⁷

Ante la irrupción del dolor vivido y real, y careciendo del ideal estoico de la *apatía*, habría cabido esperar que Montaigne se refugiara en esta justificación cristiana del dolor como purgación de los pecados. Y, sin embargo, aun encontrándose cultural, religiosa y políticamente en el bando católico, Montaigne no acude al pecado como justificación del sufrimiento sino que, por el contrario, manifiesta

¹⁴ Acerca de las diferencias entre el ideal moral estoico y el religioso cristiano cfr. Foucault, Michel: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1996.

¹⁵ *La ciudad de Dios*, XIV, 9, 4 (*Obras*, Edición bilingüe de José Morán, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1964). Acerca de esta revalorización de los afectos cfr. los capítulos IX, 4 (“Pensamiento de los peripatéticos y estoicos acerca de las perturbaciones que sobrevienen al ánimo”), IX, 5 (“Las pasiones que agitan el alma del cristiano no arrastran al vicio, sino que ejercitan en la virtud”) y XIV, 9 (“Las perturbaciones anímicas. La vida de los justos goza de rectitud de afectos”).

¹⁶ *La ciudad de Dios*, XIV, 9, 6.

¹⁷ *La ciudad de Dios*, XIV, 9, 4.

una desconfianza y un recelo a la hora de juzgar los actos de penitencia que rayan en la herejía. Recordemos, por ejemplo, aquél perspicaz pasaje del *Diario de viaje* en el que describe con ironía y escepticismo los suplicios a los que se sometían los penitentes de la Semana Santa romana:

“Es un enigma que no entiendo bien todavía; pues van todos castigados y cruelmente heridos y se atormentan y golpean sin cesar. La cosa es que, al ver su continencia, [...] no sólo no parecía que estuviesen en una acción penosa, sino ni siquiera sería, de modo que había jóvenes de doce o trece años. [...] lo hacen con alegría, o por lo menos con un desdén tal que uno les ve ocuparse en otras cosas, reír, gritar por la calle, correr, saltar, como pasa en una gran muchedumbre en la que las filas se mezclan. [...] Al ver sus zapatos y calzas parece que son personas de pocos recursos que se venden para este servicio, al menos la mayoría [...]; y además, los que les contratan, ¿por qué lo hacen si no es más que una pantomima?”¹⁸

El penitente que sufre voluntariamente el dolor físico no purga por ello sus pecados, sino que parece responder a curiosas costumbres sociales y culturales, o directamente a oscuros intereses económicos. Ésta es sólo una parte de la crítica que realiza Montaigne contra la hipocresía generalizada de los sentimientos religiosos: para Montaigne, el dolor físico no parece tener conexión necesaria con la purgación del pecado, al igual que, en el conocido y heterodoxo ensayo “De las oraciones” (I, 56), la mera pronunciación de una plegaria no implica de por sí una auténtica piedad interior. Solemos hacer que nuestra boca pronuncie oraciones, y que nuestro cuerpo sufra penitencias, sin que nuestra alma se inmute ni reciba beneficio alguno.

La desconfianza de Montaigne acerca de la función purgativa del dolor se pone de manifiesto también en su repulsión por la crueldad y la tortura, procedimientos generalizados en su época para la expiación personal y colectiva de las transgresiones de los reos:

“[A] Por lo que a mí respecta, incluso en la justicia, todo cuanto va más allá de la simple muerte, paréceme pura crueldad y especialmente en nosotros, que deberíamos tener el respeto de enviar las almas en buen estado; lo cual es imposible tras haberlas agitado y desesperado con tormentos insoportables.”¹⁹

¹⁸ *Diario del Viaje a Italia*, edición bilingüe de José Miguel Marinas y Carlos Thiebaut, Madrid, Debate, 1994, p. 109 (hemos alterado la traducción).

¹⁹ *Ensayos*, II, 11, f431, e124.

Montaigne, que no encuentra justificación para el dolor en la búsqueda de la salud del alma, tampoco la encontrará como camino hacia la salud del cuerpo. Sin embargo, ésta era en su época otra de las grandes justificaciones teóricas del dolor. Montaigne denuncia una especie de regla tácita en la ciencia médica, según la cuál los beneficios de una terapia son directamente proporcionales a los sufrimientos que ocasiona en el paciente, de modo que sólo el dolor puede reconducir el cuerpo enfermo hacia su estado de salud:

"[A] nuestros médicos espirituales y corporales, como si hubiesen hecho un complot entre ellos, no hallan más camino para la curación ni más remedio para las enfermedades del cuerpo y del alma que el tormento, el dolor y el esfuerzo."²⁰

El desprecio del placer es síntoma de que la ciencia médica se ha construido por oposición a la naturaleza, intentando imponerle al cuerpo unos criterios de racionalidad que le son ajenos²¹. En beneficio de la salud se efectúan sobre el cuerpo una serie de terapias que contradicen directamente los impulsos que hubiera seguido el paciente por inclinación natural: si al enfermo le apetece tal alimento, se le prohíbe y se le fuerza a tomar el contrario; si prefiere mantener sus costumbres usuales, se le obliga a cambiarlas. Según Montaigne, tales terapias sólo consiguen interrumpir y alterar los procesos naturales, alargando los males y debilitando la poca salud que le queda al paciente:

"[C] Van turbando y despertando el mal por oposiciones contrarias. Ha de debilitarlo suavemente la forma de vida y llevarlo a su fin: los violentos combates entre la droga y el mal nos perjudican siempre, puesto que la lucha tiene lugar dentro de nosotros y es la droga una ayuda poco de fiar, enemiga por naturaleza de nuestra salud y que sólo altera nuestro estado por agitación."²²

En este sentido, la crítica de la religión y la de la medicina son dos aspectos de un mismo problema: por una parte, la religión considera que nuestro estado pecaminoso sólo puede ser enmendado mediante la contraposición de penitencias a las pulsiones naturales; por otra parte, según la medicina, sólo podemos alcanzar el estado de salud contraponiendo dolorosas terapias a las inclinaciones espontáneas

²⁰ *Ensayos*, I, 30, f200, e261.

²¹ Acerca de la actitud de Montaigne con respecto a la medicina, cfr. nuestro artículo "El saber del cuerpo: conciencia y corporalidad en Michel de Montaigne", próxima aparición en *Thémata, revista de Filosofía*.

²² *Ensayos*, II, 37, f767, e529. Cfr. también *Ensayos*, III, 13, f1086, e364 y sig.

del paciente. Ni la una ni la otra buscan el desarrollo natural del individuo, el despliegue de sus instintos espontáneos, sino la aplicación artificial y violenta de un correctivo.

En definitiva, vemos a Montaigne llegar desvalido a la vejez, asaltado por los dolores del cólico nefrítico, y careciendo de cualquier justificación teórica de la necesidad del dolor. Ni el ideal estoico de *apatía*, ni la incitación al sufrimiento como expiación del pecado ni la apreciación positiva del dolor como elemento imprescindible de la terapia médica son argumentos válidos para este Montaigne que sufre los dolores de la piedra, y que observa impotente cómo la enfermedad y la vejez se apoderan de su existencia.

5. La experiencia del dolor.-

Montaigne se queda indefenso ante la llegada del sufrimiento, y de esa indefensión surgirá su aportación más interesante²³. Incapaz de vencer el dolor con las armas de la razón, decide adentrarse desarmado en su territorio, y abandonarse a la experiencia del sufrimiento²⁴. Pero se trata de una experiencia muy particular, que ha dejado de estar al servicio de la ciencia, pues no tiene como objetivo la formulación de leyes generales y abstractas. La experiencia que propone Montaigne le exige permanecer en la concreción de su propio caso, lo mantiene tozudamente en el terreno de lo particular y, ante todo, aparece como una experiencia enunciada necesariamente en primera persona²⁵:

"[B] Cualquiera que sea, pues, el fruto que podamos sacar de la experiencia, apenas si servirá para nuestra educación aquella que sacamos de los ejemplos

²³ Se distinguen así claramente los tres tipos de discursos acerca del cuerpo que constata Mathieu-Castellani: "d'abord un discours éthique, qui s'inscrit dans la tradition stoïcienne, et considère le corps comme le lieu où s'exercent les passions mauvaises déstabilisatrices, où se met à l'épreuve la constance de l'âme; puis un discours métaphysique, qui, tenant le corps comme l'étui de l'âme, interroge l'union de la chair et de l'esprit et le mystère de leur liaison et couture; un discours expérimental enfin, qui voit dans le corps une pièce essentielle du mélange, et se met à l'écoute de sa voix." *Montaigne. L'écriture de l'essai*, Paris, PUF, 1988, pp. 135-6. Mathieu-Castellani muestra cómo en la *Apologie*, donde Montaigne tiene bien marcado un objetivo a defender, el discurso sobre el cuerpo estaba pre-determinado por su función argumentativa, mientras que en ensayos como los que analizaremos a continuación será el valor de la experiencia el que pase al primer plano.

²⁴ "[C] Me examino en lo más profundo del mal" ("Je me taste au plus espais du mal"), *Ensayos*, II, 37, f762, e523.

²⁵ "Pour qui lit l'essai 'De l'expérience', rien ne semble d'abord plus tranché que la distinction entre les systèmes discursifs élaborés par la raison dans les sciences et les arts [...] et la vérité qui se donne à connaître, en nous, et surtout en notre corps, par le sentir, par l'expérience directe" Starobinski, Jean: *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard, 1993, p. 282.

ajenos, si tan mal aprovechamos la que procede de nosotros mismos, que nos es más familiar y ciertamente suficiente para enseñarnos lo que necesitamos. Me estudio más que cualquier otro tema. Es mi metafísica, es mi física."²⁶

Esta experiencia se va desarrollando al hilo de la redacción del propio texto. Pero es preciso señalar que es la obra escrita la que se pone al servicio de la experiencia, y no al revés. La escritura del libro no es el objetivo de la experiencia, sino instrumento de ésta, pues la función del texto es la de posibilitar y facilitar un conocimiento continuo y prolongado de sí mismo.

Y es en la propia experiencia, en la percepción pura y desprejuiciada del dolor, donde Montaigne encuentra la salida del problema, pues descubre que el dolor imaginado, aquél que el estoico premeditaba en su alma antes de que llegase al cuerpo, es en realidad mucho más temible e insoportable que el dolor vivido. Sin duda, el cuerpo sufre, y nosotros sufrimos a través de él, pero no es el cuerpo el que nos aporta el mayor sufrimiento, sino que es el alma la que multiplica nuestras dolencias:

"[A] los sufrimientos esenciales y corporales padézcolos bien a lo vivo. Aunque resulta sin embargo que al preverlos antaño con mirada débil, delicada y reblandecida por el goce de aquella larga y venturosa salud y el reposo que Dios me concedió durante la mayor parte de mi vida, habíalos concebido en mi imaginación tan insoportables que en verdad que les tenía más miedo que dolor en ellos he hallado: por lo que me reafirmo más en la idea de que la mayoría de las facultades de nuestra alma, [C] tal y como las usamos, [A] más que ayudar al reposo de la vida, lo turban."²⁷

El dolor sufrido por el cuerpo encuentra límites y trabas, allí donde el dolor elucubrado por el alma no conoce fronteras. De los dolores que sufrimos, la mayor parte es una nefasta aportación artificial de nuestra alma que, temiendo la aparición del sufrimiento, lo anticipa y aumenta innecesariamente²⁸. En cambio, si nos ceñimos exclusivamente a lo que siente el cuerpo, encontramos que el dolor queda restringido a los estrechos límites de nuestra capacidad sensible. Al cuerpo le están vedados tanto los grandes placeres como los grandes dolores, pues su sensibilidad es incapaz de percibir tales extremos²⁹.

²⁶ *Ensayos*, III, 13, f1072, e346.

²⁷ *Ensayos*, II, 37, f760, e520-1.

²⁸ Es bien conocido el interés de Montaigne por las enfermedades psicósomáticas, causadas por la temible "force de l'imagination". Cfr. *Ensayos*, I, 21.

²⁹ Es por ese motivo que "[C] Los placeres puros de la imaginación, así como los disgustos, dicen algunos, son los más grandes", *Ensayos*, III, 13, f1107, e390.

Cuando a Montaigne le llega el momento de padecer el mal de la piedra constata esta limitación, pues la propia experiencia del dolor aparece constreñida a las fronteras de la sensibilidad corporal. Asombrado, descubre que en determinadas ocasiones es el cuerpo el que atempera el desenfreno del espíritu, otorgando moderación y prudencia a un alma desahogada. Un hermoso ejemplo de este cambio de actitud lo encontramos en las modificaciones que sufre uno de los textos que citábamos al principio. En la versión de 1572 del capítulo 14 del libro primero sostenía Montaigne, en la línea de la tradición estoica, que el alma es el refugio en el que el sujeto puede ponerse a salvo de los dolores del cuerpo; en cambio, en la versión del *Ejemplar de Burdeos*, un Montaigne que ya ha sufrido la experiencia de la enfermedad sostiene que es el cuerpo el que ofrece un refugio al sujeto ante los caprichos y las desmesuras de su alma³⁰. La solución al problema del dolor no consiste por lo tanto en negarlo recluyéndolos en la racionalidad del alma, como pretendía el estoico, ni en justificarlo por las necesidades del espíritu, como hacía el asceta. El alma no es la solución, sino más bien el problema.

Montaigne encuentra el mejor apoyo para esta idea en la terrible experiencia de la peste, que asola en 1585 la región del *Périgord*. Durante la epidemia, Montaigne tiene ocasión de presenciar la actitud de la gente de campo, vulgar e iletrada, ante la enfermedad y el sufrimiento. Y entonces observa con asombro que estos campesinos hacen gala de una firmeza frente a sus males digna del más soberbio de los estoicos, soportando el dolor con entereza y afrontando la muerte con valor:

"[B] Y entonces, ¿qué ejemplo de resolución no vimos en la sencillez de todo un pueblo? [...] toda una nación adoptó de inmediato, por costumbre, una actitud que nada tiene que envidiarle a ninguna resolución estudiada y meditada."³¹

La simple y pura naturaleza, sin mediación a penas de la razón humana, había dotado a estos sujetos de una *insensibilidad* frente al dolor que les permitía enfrentarse sin temor al más penoso de los males. Es el aspecto más vulgar del ser humano, generalmente despreciado por la tradición filosófica, el que los salva de la

³⁰ El *Exemplaire de Bordeaux* es un ejemplar de la edición de 1588 de los *Ensayos*, en el que Montaigne fue haciendo anotaciones y ampliaciones del texto. El fragmento de I, 14 antes citado indicaba: "[A] Ce qui nous fait souffrir avec tant d'impatience la douleur, c'est de n'estre pas accoustumez de prendre nostre principal contentement de l'ame, c'est d'avoir eu trop de commerce avec le corps" (f57, e97). Montaigne elimina de su ejemplar las palabras "c'est d'avoir eu trop de commerce avec le corps", y en su lugar coloca una adición de unas treinta líneas en la que el alma pasa a ser denunciada como la culpable de la desmesura de nuestros sufrimientos, frente a la espontánea moderación de la sensibilidad del cuerpo.

³¹ *Ensayos*, III, 12, f1048-9, e318-9.

desesperación del sufrimiento. Este mismo principio lo observa Montaigne en los pueblos indígenas americanos que, para él, representan la sociedad humana más cercana al estado de naturaleza³². Y lo encuentra también, bajando aún un peldaño más en la escala que desciende de la cultura a la naturaleza, en los animales que, carentes de todo uso de razón, “[C] dejan las sensaciones libres y originales [naïfs] en sus cuerpos”³³. Cuanto mayor es la cercanía a los instintos, cuanto menor es la mediación de la razón y la cultura, más soportables son los dolores y los sufrimientos, pues mejor puede encauzarlos la sensibilidad espontánea del cuerpo.

6. Elogio de la indolencia.-

Si el cuerpo presenta más moderación ante los dolores que el alma, el campesino mayor firmeza que el sabio, y el animal más entereza que el ser humano, es porque la clave para soportar el dolor no reside en la fuerza de la razón, sino en la pura naturaleza que sabiamente ha dotado a los seres vivos con una sensibilidad limitada, una capacidad mermada para percibir placeres y dolores. Montaigne, consciente de las ventajas de esa limitación, acepta de buena gana la insensibilidad, el estupor y la *stupidité* del cuerpo:

“[B] ¿No decimos que la estupidez y la falta de conocimiento del vulgo le da esa paciencia en los males presentes y esa profunda indolencia por los siniestros accidentes futuros; [C] que su alma por ser tosca y obtusa es menos penetrable y agitable? [B] Por Dios, si es así, hagamos escuela de necedad [escole de bestise] de ahora en adelante. ¡Conduce ésta tan dulcemente a sus discípulos al fruto último que las ciencias nos prometen!”³⁴

Esta defensa de la *bestise* está en la línea del *Elogio de la locura* de Erasmo, y es presentada como un ejercicio escéptico de humildad. Montaigne quiere bajarle los humos al ser humano, denunciar sus vanas pretensiones de superar su propia condición finita e imperfecta. Llevando su argumento al extremo, sostiene en la *Apología de Raimundo Sabunde*:

“[A] ¿Descáis un hombre sano, lo queréis equilibrado y en firme y segura disposición? Dadle tinieblas, ociosidad y tosquedad. [C] Hemos de entontecernos para sentar cabeza, y deslumbrarnos para guiarnos.
[A] Y si me dicen que la ventaja de tener la sensibilidad fría y roma para los dolores y los males trae consigo el inconveniente de hacernos también,

³² Cfr. *Ensayos*, I, 31.

³³ *Ensayos*, I, 14, f58, e97.

³⁴ *Ensayos*, III, 10, f1052, e323.

por consiguiente, menos agudos y sensitivos para gozar de los bienes y de los placeres, es verdad; mas la miseria de nuestra condición hace que no tengamos tantas ocasiones para gozar como para huir, y que la extrema voluptuosidad no nos afecte tanto como un ligero dolor.”³⁵

Estamos ahora en condiciones de señalar cuál es el concepto que el último Montaigne contrapone al ideal estoico de *apatía*. Frente al estoico que, con la fuerza de la razón, aspiraba a tomar las riendas de sus procesos corporales, encontramos ahora un Montaigne convencido de que estos procesos ya poseen por sí mismos impedimentos y constricciones que nos resultan beneficiosos. Una vez constatada la limitación natural de nuestras capacidades sensibles, lo que propone es que *dejemos hacer* al cuerpo, que le permitamos *sentir* a su aire, que no pretendamos superar mediante las facultades del alma unas limitaciones que son tan espontáneas como perfectamente naturales. Esta actitud pasiva, despreocupada y no intervencionista es la que recogen los términos “nonchaloir” y “nonchalance”, que traducimos aquí por *indolencia*, y caracterizan en buena medida la actitud del último Montaigne ante los grandes problemas de la existencia: la ética, la muerte, la enfermedad y, en particular, el dolor. No se trata tanto de enfrentarse a ellos, de plantarles cara y despreciarlos, manteniéndose firmemente apoyado en los preceptos de la razón, sino de despreocuparse, de abandonarse a las inclinaciones naturales, de dejar que sea nuestra complexión y nuestra naturaleza la que mitigue los males, manteniéndonos insensibles y a salvo³⁶.

El concepto de *indolencia* puede oponerse punto por punto al ideal estoico de la *apatía*: mientras que ésta es resultado de una determinación racional y consciente, aquella aparece como una cualidad espontánea e involuntaria. Mientras que la *apatía* se mostraba como un ansiado logro alcanzado mediante un gran esfuerzo, la *indolencia* se presenta como fruto de la relajación, del dejar ser, del dejarse llevar.

“[B] Quien no pueda alcanzar la noble impassibilidad estoica, que se acoja en el seno de esta popular estupidez mía. Lo que aquellos harían por virtud, acostumbro yo a hacerlo por complexión. La región del medio alberga las tempestades; los dos extremos, el de los hombres filósofos y el de los hombres toscos, coinciden en tranquilidad y ventura.”³⁷

³⁵ *Ensayos*, II, 12, f492, e200.

³⁶ En el terreno estético de la creación literaria, esta indolencia natural encuentra su correlato en la “negligencia” con la que es redactada la obra, esa una aparente falta de cuidado por la que Montaigne pretende dar al texto sensación de espontaneidad. Cfr. Lapp, John: “Montaigne ‘négligent’ et des vers de Virgile”, en VV.AA.: *Renaissance, Maniérisme, Baroque*, París, Vrin, 1972, 320 p., pp. 153-65. Iguales paralelismos pueden establecerse en el terreno de la ética: cfr. los artículos de Bernard Sève y Sylvia Giocanti, el número especial del *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne* monográfico sobre el problema de la acción (VIIe série, n° 17-18, janvier-juin, 2000, 140 p.).

³⁷ *Ensayos*, III, 10, f1019-20, e285.

La *indolencia*, por lo tanto, no es un logro de la sabiduría, sino un defecto de nuestra naturaleza al que damos nuestro consentimiento: una imperfección que es aceptada de buen grado³⁸. Y, a diferencia del concepto de *apatía*, que procede de fuera de la experiencia y se enfrenta a ella denunciándola como irreal y ficticia, el concepto de *indolencia* surge de la propia experiencia, pues no es otra cosa que la constatación de sus límites, la aceptación voluntaria de las fronteras de la sensibilidad.

En el estoicismo había una constante aspiración a realizar el ideal racional del ser humano; el sabio era aquél que aspiraba a toda costa a librarse de sus limitaciones para imitar ese ideal de perfección. En cambio, para el último Montaigne, la aspiración al ideal parece carecer de sentido. Por el contrario, es el propio límite lo que pasa al primer plano: no se trata ya de superar la propia finitud, sino de conocerla, de señalar dónde están sus bordes y sus fronteras. De este modo vemos en los *Ensayos* cómo la experiencia del dolor, al igual que la del placer, se va transformando sutilmente en experiencia de sí. Ambos son observados atentamente por Montaigne con la intención de que pongan de manifiesto los límites de su sensibilidad, es decir, los límites de su propia existencia en tanto que ser sensible³⁹. Esos límites delimitan una figura, y esa figura es la que da forma a la propia esencia.

Si, para terminar, dejamos de lado por un momento a Montaigne como sujeto, al que hemos acompañado a lo largo de sus experiencias vividas, y volvemos a su legado, su texto, los *Ensayos* tal y como él nos los dejó, encontramos que estos momentos que hemos desmembrado como etapas de una evolución aparecen en realidad como argumentos de un único debate intemporal. Montaigne no distinguió las capas de su texto, no aspiró a que éste se descompusiera en función de su propia historia. Por eso la *apatía* del estoico, la pasión del humanista, la penitencia del cristiano y el sufrimiento del paciente aparecen como argumentos nunca completamente superados. No son etapas transitorias sino momentos por los que transita indefinidamente una filosofía de la finitud, un pensamiento del límite, que aspira a tomar conciencia de la propia esencia palpando los bordes y contornos que le confieren una forma reconocible. A través de sus lecturas y de su propia ex-

³⁸ "[B] Je suis peu en prise de ces violentes passions. J'ay l'apprehension naturellement dure; et l'encrouste et espessis tous les jours par discours.", *Ensayos*, I, 2, f14, e47.

³⁹ Esa diferencia es el motivo de que, mientras que el estoico pretende suprimir tanto el placer como el dolor en el estado de *apatía* (Foucault señala que la idea de *voluptuosidad* puede oponerse rasgo por rasgo al placer o complacencia de la que gozaba el estoico en su estado de *apatía*. *Historia de la sexualidad*, p. 66), para Montaigne la *voluptuosidad* haya perdido por completo sus implicaciones peyorativas, y aparezca, al igual que el dolor, como ocasión privilegiada para el conocimiento de sí mismo (cfr. *Ensayos*, III, 13, f112, e397).

periencia, elementos difícilmente separables, Montaigne nos muestra que el dolor puede ser un gran aliado a la hora de desarrollar el proyecto de autoconciencia: un dolor que ya no es padecido pasivamente sino que, a través de la escritura, se ha ido transformando en experiencia de sí⁴⁰.

⁴⁰ El presente trabajo ha sido realizado con la ayuda y colaboración de la *Fundación Caja Madrid*.