

Cuadernos de Pensamiento 9



FUNDACION UNIVERSITARIA ESPAÑOLA

Seminario «ANGEL GONZALEZ ALVAREZ»

Madrid, 1994

DE MONTAIGNE A NIETZSCHE (EL RETORNO DE LO TRÁGICO)

por *Martin González Fernández*
Universidad de Santiago de Compostela

Para Lourdes

1) INTRODUCCIÓN

Un buen conocedor del pensamiento clásico, A. J. Festugière, ha defendido hace ya dos décadas que no ha existido más «tragedia» que la griega, y que todos los intentos ulteriores de revivir el género no fueron más que sucedáneos.

Lo hacía en su famoso ensayo sobre la «esencia» de lo trágico: «Tan sólo existe una tragedia en el mundo, la griega, la de los tres Trágicos griegos, Esquilo, Sófocles, Eurípides. Es la única que conserva efectivamente el sentido trágico de la vida, porque conserva sus dos elementos. Por un lado, las catástrofes humanas, que son constantes, en todo tiempo y en todo país. Por otro, el sentimiento de que estas catástrofes se deben a potencias sobrenaturales que se esconden en el misterio, cuyas decisiones nos son ininteligibles, hasta el punto de que el miserable insecto humano se siente aplastado bajo el peso de una Fatalidad despiadada de la que intenta en vano alcanzar el sentido. Si se suprime uno de estos dos factores, ya no existe verdadera tragedia»¹. Así, la «tragedia» francesa e inglesa del siglo XVII, de Shakespeare a Racine, no serían más que formas secundarias y edulcoradas del género, puros «dramas burgueses», por emplear sus propios términos.

Esta opinión, desde luego, no puede ser compartida por quien toma el término de lo «trágico» en el sentido filosófico más amplio que le diciera Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, el *Ecce Homo* y otros textos. Nietzsche hablaba del *pathos*

¹ Festugière, A. J.: *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, Ariel, 1986, p. 15. Un autor como L. Goldmann, sabido es, no compartiría la opinión de Festugière en relación a la obra de un Racine, por ejemplo. Algo similar cabría decir acerca de la figura de Shakespeare, tan ligada a la de Montaigne. Nos dirá, al respecto, P. Stapfer: «son action sur l'Angleterre n'est point à décliner: Shakespeare le goliard: il a inséré dans la *Temple* un passage sur l'homme, être inconstant, irresolu, contraire à lui-même, nerveusement vain, divers et ondoyant, que ne furent peut-être pas étrangers à sa conception d'*Hamlet*...» (Stapfer, P.: *Montaigne*, Paris, Hachette, 1895, p. 165). Cfr. también, la siguiente bibliografía: Taylor, G.: *Shakespeare debt to Montaigne*, Cambridge, Harvard University Press, 1925; Turck, S.: *Shakespeare und Montaigne* (Elin Beitrag zur Hamlet-Frage), Berlin, Junker und Dammhapt Verlag, 1930; Calland, René: «Montaigne et Shakespeare», *Une Centenaire de la naissance de Montaigne* (1533-1933), Bordaeanx, Delmas, 1933, p. 331-71; Feis, J.: *Shakespeare and Montaigne* (And endeavour to explain the tendency of Hamlet from allusions in Contemporary works), Genève, Slatkine Reprints, 1970.

filosófico trágico para adjectivar su propio pensamiento: su sentido de la diferencia, su irracionalismo, su vitalismo y «nihilismo activo». Y colocaba como antecedentes del mismo en la Antigüedad, en el plano literario y artístico, a Esquilo y Sófocles, y, en el filosófico, a Heráclito de Efeso. Nosotros, por nuestra parte, defendemos aquí que Michel de Montaigne, además de humanista crítico y autor escéptico, debe ser considerado como un exponente de este sentido de lo «trágico» en el período renacentista, y que, como tal, es reconocido por el propio Nietzsche. No creemos, por otro lado, aunque no podamos demostrarlo en este artículo, que las obras de un Shakespeare, por ejemplo, puedan ser excluidas de tal adjectivación.

Nuestro objetivo es, pues, averiguar hasta qué punto Nietzsche conocía el pensamiento del bordolés y qué valoración le merecía éste.

El terreno, por otra parte, no es yermo. En efecto, analistas de la obra de Montaigne y Nietzsche, desde Ch. Andler a A. Thibaudet, han llamado la atención y reflexionado sobre el parentesco intelectual entre ambos autores. Otros investigadores se han ocupado, incluso, de realizar un primer rastreo de la presencia del bordolés en la obra de Nietzsche. Aquí partiremos de estas investigaciones, intentando completar lo ya avanzado por la crítica.

II) AFINIDADES Y DIFERENCIAS.

Bastante tinta ha corrido sobre la cuestión de las afinidades y diferencias entre ambos pensadores. Ya Charles Andler, al hablar de los «precursores de Nietzsche», en su conocida obra sobre éste, mencionará a Montaigne, aludiendo a un conjunto de rasgos en los que se hace notoria esta coincidencia de pensamiento. Así, por ejemplo: uno y otro tendrían una visión «naturalista» de la moral (ambos serían partidarios de una reintegración de la moral en la naturaleza); ambos descubrirían, o redescubren, el mundo de lo pasional (al estilo de los grandes trágicos del Renacimiento tardío), tendrían una visión «realista» de la civilización griega (describiendo el trastorno trágico de la misma); defenderían la «liberté de l'esprit»; subrayarían la imposibilidad de encontrar un fundamento a la verdad; para ambos, «la pensée est, à l'origine inconsciente, incomplètement dégaîcée des brumes de l'instinct»; el sentido de la contradicción es algo conatural al hombre; sometían a análisis y crítica el «espíritu gregario»; creen en la necesidad de una «trasvalorización» urgente de las creencias recibidas y consolidadas, de los valores; tienen un especial sentido del «cuerpo»; etc.² Andler destacará, además, otros puntos de confluencia: el sentido de la «virtud» y cierto ideal educativo «naturalista»; así como la glorificación de la «muerte voluntaria» como elemento integrante de una moral futura. Pero, no son los únicos, ni los más importantes. «Mais où il [Montaigne] s'entend avec Nietzsche, c'est sur le sentiment de la vie, mélancolique et courageux, qui sait sourire de plus d'une petite joie accablée avec reconnaissance, et sait aussi regarder la mort en face. L'essence de ce sentiment, que Nietzsche vérifié dans une existence frêle et traversée de douleurs, c'est que toutes choses sont sujettes à passer. Nous ne pouvons rien appréhender de substantif»³.

Otros autores han coincidido en muchos aspectos en el diagnóstico de Andler e,

incluso, profundizado en alguno de ellos y aportado nuevas sugerencias. Así, por ejemplo, A. Thibaudet aludirá, en distintas ocasiones, al «vitalismo», irracionalismo y antifinalismo compartido por ambos. Sus análisis se podrán sintetizar en la siguiente nota: «L'élément central, la foyer de la philosophie de Montaigne, comme de toute philosophie, c'est un sentiment de la vie actuelle, intense, toute, dans l'instinct qui en jouit, dans le présent. Cfr. l'ode de Lamartine. Eternité de la nature. Cfr. aussi Nietzsche. Le Retour éternel»⁴. Victor Brouillier, en su conocido escrito sobre *La renommée de Montaigne en Allemagne* (Paris, H. Champion, 1921), subrayará que, entre ambos, Nietzsche y Montaigne, existen, ciertamente, evidentes analogías: escépticismo, aunque en grado diferente; desvalorización de los sentimientos de remordimiento o piedad; cierta actitud de desprecio hacia los espíritus demasiado débiles; misoginia común; mutua admiración por Plutarco; prioridad dada a la amistad frente al amor; etc. Aunque, según dicho autor, tales analogías se encuentran en un «état vague et incomplet». Lo cual no debe hacernos olvidar las notables diferencias existentes entre el pensamiento de ambos: «L'un dit: que sais-je? L'autre dit: rien est vrai. L'un es un génie du bon sens, l'autre celui du paradoxe»⁵. Aunque este autor desmitifica la relación: es más que probable que Nietzsche hubiese llegado a las mismas intuiciones sin el concurso de Montaigne, sin la lectura de los *Essays*.

Para otros, Montaigne anuncia el sentido de la «gaya ciencia» nietzscheana (*Die fröhliche Wissenschaft*) — «La gaya ciencia»⁶. François Tavera no reparará en citar pasajes de Nietzsche, para ilustrar ciertas sentencias o planteamientos filosóficos de Montaigne: tomado a grandes trazos, según este autor, el pensamiento de Nietzsche no es sino una «revitalización» de la filosofía de Montaigne, en especial en el tema de la desmitificación «des valeurs fausses et des paroles illusoires»⁷. Tema central en la obra de ambos es el del sentido y la vivencia del presente. Se destaca, también, su conexión con el pensamiento de Heráclito. El pirronismo de Montaigne reflejaría el «sentiment de la fluidité» que encontramos en el heraclitismo. La obra de Nietzsche, como la de Montaigne, encarnaría «le type de la pensée en mouvement»⁸.

En la obra de estos dos autores, la noción de «devenir» se convierte en un concepto límite. Como subrayará S. González Noriega: «El devenir es también esa embriaguez y esa ebría agitación del mundo que viera Montaigne; el proyecto de los *Essays*, la vacilante y mutable escritura de una realidad fugaz e inestable, será recogido por Nietzsche en la forma aforística, incisión dinámica y relámpago de la inteligencia»⁹. Experiencia del vértigo ya presente en los fragmentos heracliteanos,

⁴ Thibaudet, A.: *Montaigne*, París, Gallimard, 1963, p. 222. Para la asociación del pensamiento de Montaigne a la teoría nietzscheana del «eterno retorno»: Cfr. *Ibid.*, p. 161 y 79; para la cuestión del antifinalismo de ambos en su concepción de la vida: Cfr. *Ibid.*, p. 79 y 116.

⁵ Brouillier, V.: *La renommée de Montaigne en Allemagne*, París, Champion, 1921, p. 25; estas consideraciones también son recogidas en: Bouillier, V.: «Montaigne en Nietzsche», *BSAM*, nº 24, 1977, 5.º s., p. 53.

⁶ Cfr. Cotrill, R. D.: «L'Indien d'Amérique de Nietzsche: une source possible dans les *Essays* de Montaigne», *BSAM*, nº 21, 1970, p. 67-8. La mitificación montañiana del «indio», del caníbal, raza de hombres superiores que «portent une contenance eyes», incluso frente al dolor, anunciarían la figura del «superhombre», la «seigress» montañiana, la «gaya ciencia» nietzscheana. Para esta misma cuestión: Marcel Franconi: «Note sur Montaigne et Nietzsche», *BSAM*, nº 24, 1977, 5.º s., p. 52; *Leçons et Notes sur la littérature française au XVI^e siècle*, 4ed., Cambridge: Harvard Univ. Press, 1967, p. 129-31.

⁷ Tavera, F.: *Le problème humain: l'idée d'humanité dans Montaigne*, París, Champion, 1932, p. 14.

⁸ Thibaudet, A.: *Ibid.*, p. 164-6; pero, también, Charpentier, John: «Montaigne ou l'Humanisme véridible», *Mercure de France*, vol. 242, 1932, p. 274.

⁹ González Noriega, S.: «El devenir de la filosofía de Nietzsche», en: Trias, E. y otros, *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972, p. 35-6.

² Cfr. Andler, Ch.: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, I (Les précurseurs de Nietzsche), París, Bossard, 1920, p. 157-163.

³ *Ibid.*, p. 165.

en algunas sentencias quevedianas («...solamente/ lo fugitivo permanece y dura») o en la obra de Hume. Montaigne incluso parece adelantado a Nietzsche, siempre bajo influjo heraclítico, en la desduda intención del «devenir», entendido como proceso experimental y lúdico. El mundo es juego, movimiento sin finalidad en la que la individualidad se crea y se destruye, sin ningún sentido trascendente, juego que no busca en sí otra cosa que el puro ensayo, el puro ejercicio, y el placer que de tal ensayo se obtiene. No hay experiencia «conceptual» posible del «devenir». Es necesario renunciar a toda pretensión de dominio sobre la realidad. Nietzsche, en cierta ocasión, llegará a afirmar que «El conocimiento y el devenir se excluyen» (afór. 516; *Voluntad de Poder*). Hay que cuestionar las falsas seguridades del lenguaje. En esto coincidirían Nietzsche y el bordolés. Además, en ambos está presente, por un lado, la proclamación de la necesidad de «ser duros»¹⁰, y, por otro, un especial sentido de la «jovialidad» o conciencia plena y jovial de nuestra finitud, «qui tire la legon du rire», una especial invitación a la «risa»¹¹. Dos actitudes que encuentran su justificación en la vivencia del «devenir» antes descrita. Nietzsche es, a su modo, heredero de Montaigne en la medida en que será justamente la «legon de Montaigne» la que Zaratustra trasmite a sus discípulos cuando les invite a permanecer fieles a la «tierra»¹².

En otras ocasiones se ha insistido sobre nuevos puntos de confluencia. Ambos dan especial importancia al ámbito de lo inconsciente y lo pasional, y han problematizado la noción de «sujeto»¹³. El sujeto entendido como instancia «construida» y ficticia, en la que se desarrollan, en realidad, fuerzas contradictorias, ciudad poblada de múltiples «yos», sometida o arrastrada por la fuerza de lo azaroso y lo pulsional. Montaigne y Nietzsche, por lo tanto, podrían ser considerados como pensadores «irracionalistas». Otros autores han hablado, por ejemplo P. Moreau, de un cierto «aristocratismo intelectual»¹⁴ común: a tenor del cual, el prototipo humano propuesto por el bordolés, el «diletante» y «virtuoso» *homme homme*, por su sentido de la diferencia, independencia y capacidad de transformación, podría ser considerado de la misma «raza de héroes» que el *Übermensch*, que el «superhombre» nietzscheano. Aspecto que ha despertado polémica, en la medida en que, en relación a él, algunos autores han intentado recuperar a Montaigne para la tradición del humanismo cristiano y otros han llegado a considerar que el *Übermensch* nietzscheano es, sencillamente, la contrafigura del *homme homme* montaino. Entre los primeros, nosotrolos destacamos al Dr. René Bernoulli, para quien, si bien Montaigne y en Nietzsche coinciden en puntos como el análisis crítico de la «tumba humana» y en la necesidad, que tiene el hombre de superarse, considerará que: «Mais, à l'opposé de Nietzsche, Montaigne ne veut pas que l'homme par ses propres forces et moyens arrive à surmonter sa condition humaine (.) Pour Montaigne, le surhomme sera donc l'oeuvre de la grace divine»¹⁵. Entre los segundos, algunos autores han defendido que Montaigne

¹⁰ Proclama que chocará a A. Gide, «parece qu'ilis [Montaigne y Nietzsche] avaient naturellement l'âme tendre» (GIDE, A.: *OC.*, París, 1939, t. II, «Essai sur Montaigne», p. 30-11).

¹¹ Cf. GUTWIRTH, M.: *Michel de Montaigne, ou le pari d'exemplarité*, Montréal, P.U.M., 1977, p. 163.

¹² Cf. BESPALOFF, R.: «L'instant et la liberté chez Montaigne», *Deucalion*, n.º 3, 1950, p. 84-5.

¹³ Cf. SAENZ-HAYES, R.: *Miguel de Montaigne (1533-1592)*, B. Aires, Espasa-Calpe, 1939, p. 74; MOREAU, F.: «L'égoïsme de Montaigne et de Stendhal», *BSAM*, n.º 5, 1966, p. 8-25.

¹⁴ MOREAU, F.: *Ibid.*, p. 21.

¹⁵ BERNOULLI, R.: «A propos de quelques thèmes de Montaigne dans la philosophie allemande», *BSAM*, n.º 7, 1966, p. 94.

ne, frente a Nietzsche, acepta el hombre tal como es, mediocre, «ni ángel ni bestia», simple, el «hombre medio» en definitiva, el «europeo civilizado» de su época. En este sentido, su mensaje «il ne s'adresse pas à des êtres d'exception»¹⁶, como ha subrayado F. Renart.

Hasta aquí un balance, apresurado y no exhaustivo, de la investigación de la crítica en torno a las conexiones, afinidades y diferencias, entre el pensamiento de Montaigne y Nietzsche; que, brevemente, podemos resumir en los siguientes términos: «naturalismo» moral, énfasis en lo pasional, cierto antihumanismo o cuestionamiento del «sujeto», concepción heraclítica de la realidad, sabiduría trágica, necesidad de tramitación de todos los valores existentes, sentido de lo lúdico, irracionalismo, entrega ciega a la «vidas»¹⁷, etc. Luego, si acaso, volveremos sobre alguno de estos aspectos, para determinar ciertos matices de los mismos. Este recuento quedará completo con la inevitable alusión al juicio crítico de otro grupo de autores que, al margen de hablar de cierto «aire de familia» entre uno y otro, se han ocupado de hacer un primer rastreo en los textos de Nietzsche, con la finalidad de esclarecer el alcance real de la deuda de este último en relación al bordolés. A ellos haremos referencia a continuación. Será el punto de partida para nuestra propia investigación.

III) NIETZSCHE, LECTOR DE MONTAIGNE.

De lo que no cabe duda, al margen de las apreciaciones de la crítica, es que Nietzsche es un ávido lector de Montaigne. Lo es desde que, en las Navidades de 1870, Cosima Wagner le obsequiara con un ejemplar de los *Essays* del bordolés, del que Nietzsche ya no se separará jamás¹⁸. El libro tiene, desde luego, en primer término, un valor sentimental para Nietzsche. Estará asociado a un acontecimiento crucial en su vida—el regalo consagra, de alguna forma, la admisión de Nietzsche en la intimidad del círculo de la familia Wagner, en Trbschen—y a la imagen de Cosima, la «nueva Ariadna». Pero, por encima de ello, el texto tiene para él un valor filosófico de primer orden, razón por la que le ha de cautivar el resto de sus días. Nietzsche citará al bordolés en distintos pasajes de su obra y todavía quince años después, en carta de 21 de Marzo de 1885, le confesará a su madre que, si bien no sabría admirar a ninguno de sus contemporáneos, no dudaría en hacerlo respecto a algunos nombres del pasado, entre ellos, por supuesto, Montaigne¹⁹.

Según apuntábamos más arriba, algunos autores han llevado a cabo un primer rastreo de las huellas dejadas por la lectura de los *Essays* en la obra de Nietzsche. No

¹⁶ RENART, F.: *Zigzag dans les porteries de Montaigne*, París, Eds. René La Coste, 1951, p. 87.

¹⁷ Según Ch. Lalo, la «déclaration d'amour» de Montaigne por la vida, como aparece en diversos pasajes de sus *Essays*, podía equipararse a la de Nietzsche o la de Proust: «celle de l'antécédent Nietzsche, dans sa passion pour l'éternel retour, celle encore de l'arbitraire Proust, en quête des résurrections de la chair dans un passé révenu que l'art éternitise» (LALO, Ch.: *L'Art et la vie: L'Art après de la vie*, París, Vrin, 1966, p. 32).

¹⁸ NIETZSCHE, F.: *Carnas*, n.º 116, t. III, p. 172. Cf., también: D. HALEVY, *Nietzsche*, París, Grasset, 1944, p. 87-8; Charles GAGNEBIN: «Nietzsche, lecteur des *Essays* de Montaigne», en *Mélanges Bohlenblust*, Hommage E.G. Bohlenblust, Études de Lettres, Lausanne, 1953, p. 16.

¹⁹ NIETZSCHE, F.: Carta n.º 222, «A su madre y a su hermana», Niza, 21 de Marzo de 1885. Sabado: «...Por lo demás, hoy no vive nadie por quien yo tenga interés; las personas que me agradan han muerto hace mucho, mucho tiempo, por ejemplo, el abate Galiani o Henry Bayle o Montaigne» (NIETZSCHE, F.: *Obras Completas*, ed. Ovejero y Matury, B. Aires, Aguilar, 1963 Séd., t. V, p. 601); Carta n.º 581 [14 März 1885], t. VII, p. 23.

sólo V. Brouillier o Ch. Adler, a quienes ya hemos mencionado, sino también, de un modo mucho más sistemático, aunque no exhaustivo, J. Dresch, H. Friedrich o Ch. Gagnebin; citados por el orden cronológico relativo a la aparición de sus trabajos.

Dresch, en su escrito sobre «Montaigne en Allemagne»²⁰, tras aludir a los juicios de Nietzsche sobre Montaigne en *Schopenhauer como educador* y *Ricardo Wagner en Bayreuth*, de las *Consideraciones Intempestivas* y *Humano, demasiado humano* y *Ecce Homo*, remarcará la profunda huella dejada, a nivel literario y filosófico, por uno en la obra del otro. Nietzsche «fut psychologue à la façon de Montaigne». De él recibe muchas lecciones. Entre ellas, aprende a experimentar con el lenguaje. También Montaigne habla, a su manera, aprendido a filosofar con el «martillo» y Nietzsche parece admirar este espíritu destructor. Pero, como también ha subrayado J. Dresch: «Mais il y avait plus. Si Montaigne l'aidait à détruire certains valeurs morales, il l'aidait aussi à reconstruire. Nietzsche comprenait ce qu'il y avait d'affirmation dans le scepticisme de Montaigne: avec lui il gravissait les cimes de la contemplation; tous les deux ils étaient aristocrates en ce qu'ils pensaient que "c'est aux serfs de mentir et aux libres de dire la vérité"...»²¹.

Hugo Friedrich, el gran conocedor del pensamiento montainiano, por su parte, no aporta realmente en este punto nada nuevo, ya que se limita a mencionar los pasajes de las *Consideraciones Intempestivas* a las que anteriormente hemos aludido y que, un poco más adelante, analizaremos con detalle.²²

El estudio más completo, hasta el momento, es el de Ch. Gagnebin, cuyo título, según hemos indicado ya, es precisamente «Nietzsche, lecteur des Essais de Montaigne». La tesis de este autor, tras hacer el rastro, es que Nietzsche permanece fiel a Montaigne, tal vez por «une association affective» (su relación con Cosima Wagner), pero que le separan del bordolés profundas diferencias. Tomando como paradigmáticas las reflexiones de ambos en torno a la moral, nos dirá: «Montaigne médite sur la coutume, sur sa puissance, sa diversité et la précarité de ses fondements. Il amorce ainsi une explication sociologique de la morale en recherchant son origine dans la coutume: "Les lois de la conscience, que nous disons maître de nature, naissent dans la coutume" (E., I, 23). Il ne procède jamais à une critique je ne dis pas de souverain bien, mais du sentiment moral comme tel. Lorsque Nietzsche démasque le mensonge social sous les multiples visages où il se cache, il n'a pas lieu de choisir Montaigne pour guide»²³. En la obra de Montaigne todavía no encontramos desarrollado el proyecto «genealógico», desmascarador y destructor de la moral, que hallaremos en Nietzsche; o, al menos, su labor arqueológica no habrá tenido el mismo alcance que la nietzscheana. Existirá, según este autor, una notable distancia entre la voluntad reformadora, «transmutadora», del predicador de Zarathustra y la prudencia conservadora del ensayista retirado plácidamente en su gabinete de trabajo en el castillo de Montaigne.

Pero, vayamos a los textos. Tan sólo ellos nos pueden arrojar una mayor luz sobre el tema que ahora estamos sometiendo a consideración. Con nuestra investigación, utilizando una moderna edición crítica de Nietzsche, pretendemos ofrecer una visión

más sistemática y completa de la presencia de Montaigne en la obra de aquel. Nos referiremos, en primer término, a las obras publicadas y, luego, en segundo lugar, a los manuscritos y cartas.

El primer texto en donde es mencionado el nombre de Montaigne es en las *Consideraciones Intempestivas*, en tres de los cuatro trabajos u opúsculos en que se divide la obra. Mientras que en el *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* (§ 4), tan sólo se alude a un comentario crítico que Escaligero vertiera sobre Montaigne²⁴, texto sin mayor relevancia para nuestro propósito; en el *Schopenhauer als Erzähler* (§ 2) y en el *Richard Wagner in Bayreuth* (§ 3), Nietzsche nos aportará unos significativos comentarios en relación a su valoración de la figura y pensamiento de Montaigne. En efecto, en el primero de ellos, equiparará Montaigne a Schopenhauer y manifestará su admiración por el «vitalismo» del bordolés. El escrito y dicho comentario, evidentemente, exigen una previa contextualización.

Nietzsche todavía se siente identificado con el Schopenhauer de *El mundo como voluntad y representación*, aquel Schopenhauer que, junto con Wagner, tanto había contribuido a la redacción de *El nacimiento de la tragedia* (1872) y del que, más tarde, renegará ruidosamente. Como es sabido, en el «Ensayo de auto-crítica» (1886), que Nietzsche añadirá al texto aludido y en las páginas que le dedica en el *Ecce Homo* (1888) a comentar el mismo texto, se lamentará de esta influencia schopenhaueriana, «del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer»²⁵, el no tener «el valor (o la inmodestia?) de permitirme, en todos los sentidos, un lenguaje propio para expresar unas intuiciones y osadías propias, —el que intentase expresar penosamente, con fórmulas schopenhauerianas y kantianas, unas valoraciones extrañas y nuevas que iban radicalmente en contra tanto del espíritu de Kant y de Schopenhauer como de su gusto?»²⁶. Y se queja, fundamentalmente, porque a través de estas fórmulas schopenhauerianas había desvirtuado su intuición de lo «dionisíaco», de lo «trágico». Nietzsche acusará a Schopenhauer de no haber sabido entender, precisamente, lo «trágico». Puesto que la interpretación schopenhaueriana de la «tragedia» (Cfr. *El mundo como voluntad y representación*, II, 495, éd. Franzenstätt, la manejada por Nietzsche; suplemento al libro III, § 37), está transida de «resignacionismo»²⁷. Refiriéndose a *El nacimiento de la tragedia*, comentará: «... "Helensismo y pesimismo", éste habría sido un título menos ambiguo; es decir, una primera enseñanza acerca de cómo los griegos acabaron con el pesimismo, —de cómo lo superaron... Preciamente la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo»²⁸. Su texto *Schopenhauer, educador* es un escrito anterior a esta ruptura con el nihilismo pasivo y el pesimismo de Schopenhauer. En este contexto debemos entender la primera referencia extensa de Nietzsche al bordolés. Se lee allí: «No hay más que un solo escritor que yo pueda poner al nivel de Schopenhauer; por lo que se refiere a la probidad, e incluso le coloco más alto, y es Montaigne. El hecho de que semejante hombre haya escrito,

²⁰ J. DRESCH: «Montaigne en Allemagne», *Revue Philologique de Bordeaux et du Sud-Ouest*, 1922, p. 1-9.

²¹ *Ibid.*, p. 7-8.

²² Cfr. H. FRIEDRICH: *Montaigne*, París, Gallimard, 1984, 2ed., p. 391.

²³ GAGNEBIN, M.: «Nietzsche, lecteur des Essais», en *Mélanges Bohlenhuser*, Lausanne [Études et Lettres, XXVI], 1953, p. 21.

²⁴ NIETZSCHE, F.: *O.C.*, ed. Ovejero y Maury, t. I, p. 24 (NIETZSCHE, E.: *Sämtliche Werke kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1967-1977, 1980, t. 1-15).

²⁵ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo* (Como llegar a ser lo que se es), introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1982, 7ed., p. 68.

²⁶ NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia* (o Grecia y el pesimismo), introd., trad. y notas, A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1978, 3ed., «Ensayo de auto-crítica», p. 33-4.

²⁷ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, p. 34.

²⁸ NIETZSCHE, F.: *Ecce homo*, cit., p. 67-8.

aumenta el gozo de vivir sobre la tierra. Por mi parte, a lo menos, desde que conocí este espíritu, el más libre y el más vigoroso que ha habido, tengo que decir lo que él dice de Plutarco: "Il me fait défiant d'être si fort exposé au pillage de ceux qui le hantent (Plutarco); je ne le puis si peu reconnaître, que je ne tire cuissis ou aile" (E., III, 5). Con él vivía yo si me impusieran acimatarme sobre la tierra»²⁹. Se destaca, por lo tanto, la idea del mundo entendido como «voluntad» y el sentido de la «tierra», intenciones más nietzscheanas que propiamente schopenhauerianas: «Vitalismo» del bordonés que Nietzsche coloca incluso sobre el propio Schopenhauer y por el que Montaigne merece, para él, el calificativo de «el [espíritu] más libre y más vigoroso que ha habido». Tras el rito iniciático de la lectura de los *Essays*, Nietzsche ya no sabrá desprenderse de este impacto de nuestro autor.

El segundo lugar donde se hace una reflexión detenida sobre Montaigne es, como dijimos, en cierto pasaje de su opusculo *Ricardo Wagner en Bayreuth*. Se habla allí del «recojimiento» de Montaigne. «Lo que Montaigne, considerado individualmente, significa en la fluctuante agitación del espíritu de la Reforma, un reposo provocado por un replegar sobre sí mismo, un tiempo de reposo para tomar aliento —y así es cómo lo comprendió Shakespeare, su mejor lector—, he aquí lo que significan ahora los estudios históricos para el espíritu moderno»³⁰. Por el contexto, podríamos entender esta alusión como un reproche a la actitud o talante adoptado por Montaigne en su época.

En efecto, al margen de que años más tarde haya roto estruendosamente con Wagner, aquí le elogia y contraponen su «uso» de la historia y de la filosofía, de los estudios históricos y filosóficos, al que hacen sus contemporáneos, fundamentalmente los historiadores. El venerado Wagner «no ha aprendido a encontrar el reposo en los estudios históricos y filosóficos ni a apropiarse lo que los efectos de estas ciencias tienen de maravillosamente calmantes y contrarios a toda acción», puesto que el estudio de la cultura no ha logrado distraer al artista ni del trabajo ni de la lucha. «Desde que la fuerza creadora se apodera de él, la historia se transforma para él en gravillas movilizadas»³¹. Wagner, frente a la historia, no tiene ni ejerce la mirada del cronista o del archivero, tiene la mirada del «creador», del artista que modela mitos, del autor «intuitivo» que, por ejemplo, sabe plasmar la Edad Media cabaleresca en *Lohengrin*. La historia, para Wagner, fue motivo de desazón y de inspiración, nunca un sedante. Nada más alejado de esto que el «uso» que los contemporáneos hacen de la historia, según Nietzsche. Estos buscan en ella, ahora, refugio y olvido del presente. «Tal como generalmente se concibe hoy, la historia parece haber recibido la misión de dejar respirar al hombre moderno, el cual corre a su fin desalentado y tra bajosamente, de tal suerte, que se siente por un momento, pero sólo por un momento, desembarazado de sus ligaduras»³². Este es el contexto. A tenor de él, el pasaje aludido crea cierto desconcierto. Sobre todo si tenemos en cuenta las opiniones de Nietzsche en torno a las «agitaciones» de la Reforma y al fenómeno del Renacimiento. Decía en el *Orasco de los Idolos*: «¿Se puede comprender fácilmente, se quiere comprender qué fue el Renacimiento? Fue la trasmutación de todos los valores cristianos,

²⁹ NIETZSCHE, F.: *OC.*, ed. Ovejero y Maury, cit., t. I, p. 109, ed. alemana, t. I, p. 349. NIETZSCHE, F.: *O.C.*, ed. Ovejero y Maury, t. I, p. 24 (NIETZSCHE, E.: *Sämtliche Werke kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG., München Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1967-1977, 1980, t. 1-15).

³⁰ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, t. I, p. 204.

³¹ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, t. I, p. 204.

³² NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, p. 204.

fue una tentativa, hecha por todos los medios, para conducir la victoria de los valores contrarios, los valores nobles. Hasta ahora no ha habido más que esta gran guerra, hasta ahora no ha habido posición de problemas más decisiva que la obra por el Renacimiento, mi problema es su problema»³³. Justamente, lo que va a traer la Reforma, movimiento de «obligadas» raíces germanas, fue el robar a Europa su cosecha más madura (la del Renacimiento) y (con Lutero) convertir al Renacimiento en «un hecho sin sentido, un gran en vano», puesto que, atacándola, Lutero «restableció» precisamente la Iglesia y todos aquellos valores tradicionales. Si esto es así, desde esta óptica, la actitud de «recojimiento» de Montaigne debería ser considerada como laudatoria y, en todo caso, nada semejante a la atribuida por Nietzsche a los modernos historiadores. La comparación establecida por Nietzsche, entonces, parece desafortunada. En el «recojimiento» de Montaigne no se busca el refugio, la huida hacia sí, hacia el pasado. Se trata, más que de un estado de calma, de una situación de tensión, desasosiego, incluso de lucha trágica. Tal vez, en el fondo, se refiera a ello Nietzsche cuando subraya que se trata de «un tiempo de reposo para tomar aliento»; en todo caso, nunca un tiempo de resignación. Por eso Shakespeare, el trágico en literatura, llega a entenderle mejor que nadie.

A estas consideraciones siguen las alusiones de Nietzsche a Montaigne en el *Menschliches. Allzumenschliches* (I, 4 § 176, 2 § 86; II, 2 § 214). Según Nietzsche, Shakespeare toma a Montaigne, en efecto, como modelo: una sola diferencia les separa: mientras que las «pasiones» hablan por boca de Montaigne, Shakespeare tan sólo hará hablar «acerca» de ellas a sus apasionados personajes. «SHAKESPEARE MORALISTA. Shakespeare ha reflexionado mucho sobre las pasiones, y, sin duda por temperamento, sentía muchas de ellas (los poetas dramáticos son, por lo general, persons bastante malas). Sin embargo, no podía como Montaigne, hablar sobre eso, ponía sus consideraciones "sobre" las pasiones en boca de sus apasionadas figuras: cosa, en verdad, contraria a la Naturaleza, pero que da a sus dramas tal plenitud de pensamiento, que hacen parecer vacíos a todos los demás, despertando fácilmente una repugnancia general respecto a estos. Las máximas de Schiller (casi siempre basadas en ideas falsas o insignificantes) son precisamente máximas de teatro y producen en esta calidad grandes efectos, mientras que las máximas de Shakespeare hacen honor a su modelo, Montaigne, y encierran graves pensamientos en una forma aguda: por eso son demasiado lejanos y finos para el gusto del público, y, por tanto, sin efecto»³⁴. Salvo el hecho de que el autor «trágico» difiere y cede su vivencia en favor de sus múltiples y desgarrados personajes y Montaigne vive lo «trágico» y se trasmuta él mismo en esos mil personajes; el literato inglés ha intuitido, más por temperamento que por *pathos* filosófico (aunque lo uno aparezca ligado a lo otro en Montaigne), el sentido de esta experiencia vital y metafísica del bordonés. También las máximas de Shakespeare, como los aforismos de Nietzsche o los ensayos de Montaigne, encierran, en una forma aguda, «graves pensamientos», «pensamientos abisnales»; aquellos que no le están permitidos al hombre común.

En otro de los aforismos de *Humano, demasiado humano*, el titulado «Die Hades-fahrt», que recuerda a los «Diálogos de Muertos» de Luciano de Samosata o los tam-

³³ NIETZSCHE, P.: *OC.*, ed. Ovejero y Maury, cit., t. IV, § 61, p. 503.

³⁴ NIETZSCHE, F.: *Humano, demasiado humano*, I, 4 § 176, ed. Ovejero y Maury, t. I, p. 335-6, ed. alemana, «Shakespeare als Moralist», t. II, p. 161.

bien «Diálogos de Muertos» de Fontenelle, que tanto deleitaban a Nietzsche, se mencionará a Montaigne como uno de las figuras más lúcidas del pensamiento occidental y uno de sus interlocutores privilegiados: «LA CARRERA A LOS INFIERNOS. Yo también he estado en los infiernos, como Ulises, y volveré a estar muchas veces; y para poder hablar a algunos muertos, no solamente he sacrificado carneros, sino que no he escatimado mi propia sangre. Cuatro parejas de hombres no se han negado a mis sacrificios: Epicuro y Montaigne, Goethe y Spinoza, Platón y Rousseau, Pascal y Schopenhauer. Con ellos he tenido que conversar a lo largo de mi camino, por ellos me he expuesto a la razón y a la simrazón, y los escuché cuando ante mí se den y quiten la razón unos a otros. Diga lo que diga, decida lo que decida, imagine lo que imagine para mí y los demás, siempre tengo los ojos fijos en estos «ocho», así como ellos tienen sus ojos fijos en mí. Que los vivos me perdonen si a veces me parecen sombras, tan pálidos y entristecidos, tan inquietos y ávidos de vivir están; mientras que aquellos que parecen tan llenos de vida, como si, «después» de muertos, no pudieran ya nunca sentirse cansados de la vida. Lo que importa es la eterna «vivacidad», que es, para nosotros, la «vida eterna», y, en general, la vida»³⁵. Nietzsche siempre tendrá presente esta lista de autores, a lo largo de toda su vida. A veces pondrá el énfasis en alguno de ellos en concreto, o temporalmente incrementará la lista; pero, en todo caso, Montaigne siempre estará presente. Lo hemos apreciado, por ejemplo, en la citada carta enviada por Nietzsche a su madre y hermana en Marzo de 1885. Estos «ocho» simbolizan, en efecto, frente al panorama presente, estéril y nihilista, pleno de mediocridad, no sólo la cima de la cultura occidental, sea lo que ésta fuere, sino también el pensamiento «vivo» de Occidente. Son los únicos interlocutores válidos para un Dionisos «Redvivo».

En otro aforismo, también de la segunda parte del *Humano, demasiado humano*, se menciona a Montaigne a propósito de la interpretación que ofrece éste de la figura de Sócrates. El aforismo se titula, precisamente, «Sócrates». No vamos a extendernos aquí sobre el significado que tenía la figura de Sócrates para Nietzsche. Ya desde los «escritos preparatorios» a *El nacimiento de la tragedia*, especialmente en la conferencia pronunciada por Nietzsche en Basilea el 18 de febrero de 1870 con el título «Sócrates y la tragedia», nos hablará del «socratismo» como corruptor del fenómeno tan genuinamente griego de la «tragedia». Eurípides es, precisamente, «el poeta del racionalismo socrático». Ya Aristóteles (*Las Ranas*, vv. 1491-1499) lo había intuido cuando afirmaba: «¡Salud a aquel a quien no le gusta sentarse junto a Sócrates y hablar con él, a quien no condena el arte de las musas/ y no mira desde arriba con desprecio lo más elevado de la tragedia! Pues vana necesidad es/ aplicar un cielo ocioso/ a discursos vacíos/ y quimeras abstractas». Sócrates simboliza el «diálogo», la «dialéctica», la «lógica», que afrenta y socava la vida (la música en las piezas trágicas). «El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte (...) Sócrates pertenece en realidad a un mundo al revés y puesto cabeza abajo. En todas las naturalezas productivas lo inconsciente produce cabalmente un efecto creador y afirmativo, mientras que la conciencia se comporta de un modo crítico y disuasivo. En él, el instinto se convierte en un crítico, la conciencia, en un creador»³⁶. La tragedia muere a causa

del socratismo de la moral, la dialéctica y la jovialidad del hombre teórico³⁷. Sócrates, la «racionalidad socrática», instaura los pilares de la tradición nihilista, ascética, judeo-cristiana, occidental. Sócrates, en definitiva, simboliza el «instinto degenerativo que se vuelve contra la vida», la «racionalidad» a cualquier precio³⁸. En *El nacimiento de la tragedia*, como es sabido, se había detenido a analizar el «socratismo estético» representado por Eurípides. Sócrates supone un punto de inflexión en la denominada historia universal. Representa la claridad apolínea, el «optimismo teórico», el «cientifismo», el rasmundismo; por lo tanto, la «decadencia» del espíritu helénico originario, fundamentalmente «trágico».

Debemos partir de este horizonte de reflexión para entender lo que se dice en el afor. 86 del cap. 2 de la Parte Segunda del *Humano, demasiado humano*. Se lee allí: «SOCRATES. Si todo va bien, llegará un tiempo en que para progresar en la moral y en la razón, antes que la Biblia, se tomará en las manos *Los Memorables* de Sócrates [de Jenofonte] y se considerará a Montaigne y a Horacio como iniciadores y guías para la inteligencia de este sabio medidor, el más sencillo y el más imperecedero de todos: Sócrates. En su persona convergen las direcciones de las más opuestas reglas filosóficas, que son, en suma, las reglas de los diferentes temperamentos, fijadas por la razón y el hábito y que apuntan a la dicha de vivir y al goce que se encuentra en el propio yo; de donde se podrá concluir que lo más original de Sócrates fue su participación en todos los temperamentos. Sócrates es superior al fundador del cristianismo por su manera gozosa de estar serio y por aquella sabiduría llena de rasgos picarescos que es el bello estudio del alma del hombre. Además, su razón era superior»³⁹. En realidad, como se puede apreciar, Nietzsche está discutiendo la ceguera del bordolés frente al sentido, al significado profundo, de Sócrates y el socratismo. Montaigne se ha dejado seducir por el «ingenio» del embaucador. Sócrates, tal vez, más que el fundador del cristianismo, simboliza el odio al «mundo», la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor al más acá, la «voluntad de ocaso», un enfermizo anhelo de la nada, en el final, en el reposo, hasta llegar al «sábado de los sábados»⁴⁰, la «moralización» de la vida, en definitiva; pero, esta dimensión parece haberle pasado inadvertida a Montaigne, en quien parece haber impactado, tan sólo, la «manera gozosa de estar serio» y la «sabiduría llena de rasgos picarescos» de Sócrates. Montaigne ha succumbido a la astucia socrática, a la astucia de la moral y de la razón, de la historia. Y, algo peor, su trato amable con Sócrates, indirectamente, ha contribuido a granjearle más simpatías. Nietzsche parece, sencillamente, irritado con la ingenuidad de Montaigne.

En *Humano, demasiado humano* hay una última referencia a Montaigne, en el aforismo 214 del cap. 2 de la Segunda Parte, titulado «Europatische Bitcher». Los «Libros europeos»; en donde Nietzsche pone de manifiesto, una vez más, sus preferencias por la cultura francesa frente a la «pesadez» teutona, a la estrechez de mente y al higienismo y sentido del orden germanos. Ya no es la música de Wagner la que mejor refleja y reconstruye el espíritu dionisiaco. En realidad, el wagnerismo, como el shopenhauerianismo, había echado a perder la comprensión de lo «dionisiaco», de

³⁵ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, t. I, p. 558; ed. alemana, «Die Hadesfahrt», t. II, p. 534.

³⁶ NIETZSCHE, F.: «Sócrates y la tragedia», p. 213-229; en *El nacimiento de la tragedia*, cit., p. 222. Cfr. cit., p. 117.

³⁷ NIETZSCHE, F.: «Ensayo de auto-crítica» (1886), en *Ibid.*, p. 26.

³⁸ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 68.

³⁹ NIETZSCHE, F.: *OC.*, t. I, p. 589; ed. alemana, «Sokrates», t. II, p. 591.

⁴⁰ Cfr. NIETZSCHE, F.: «Ensayo de auto-crítica», en *Ibid.*, p. 32-3.

lo «trágico». Son, más bien, ciertos escritos de la cultura gala los que mejor representan el espíritu de la Antigüedad. Entre ellos, por supuesto, los *Essays* de Montaigne. «LIBROS EUROPEOS. Cuando leemos a Montaigne, a La Rochefoucauld, a La Bruyère, a Fontenelle (especialmente los «Dialogues des Morts»), a Vaanervargues, a Chamfort, estamos más cerca de la antigüedad que cuando leemos a cualquier otra media docena de autores de otras nacionalidades. En estos seis autores renace el espíritu de los últimos siglos de la época antigua. Reunidos forman una cadena importante en la gran cadena del Renacimiento»⁴¹. En su comentario a estos libros, Nietzsche dirá que son escritos que están por encima de las modificaciones del gusto nacional y de los matices filosóficos superficiales con los que los autores contemporáneos suelen destacar y hacerse célebres. Contienen sus obras más ideas (intuiciones, gérmenes de ideas) que todas las obras alemanas juntas. Escriben para todos y para nadie, para ellos mismos, se escriben a sí mismos. Son autores que entroncan con el genio griego. «Más, para formular un elogio intangible, diré que, escritas en griego, sus obras hubieran sido comprendidas por los griegos. En cambio, cuán difícil no le hubiera sido a Platón comprender los escritos de nuestros mejores pensadores alemanes, por ejemplo, Goethe y Schopenhauer; para no hablar de la repugnancia que les hubiera causado su manera de escribir —me refiero a lo que tienen de oscuro, de exagerado y algunas veces de seco y óseo—: defectos de los que esos escritores son los que sufren menos entre los pensadores alemanes, y, sin embargo, sufren demasiado (Goethe, en cuanto pensador, ha abrazado las nubes más de lo que fuera de desear. Y Schopenhauer no impune se ha pasado casi siempre entre símbolos de cosas más bien que entre las cosas mismas). Por el contrario, ¡qué claridad y qué delicada precisión en los franceses! Los griegos más sútiles se hubieran visto obligados a aplaudir este arte, y hay una cosa que hubieran admirado y adorado, el ingenio francés de la expresión; amaban mucho este género de cosas, sin ser muy fuertes en ellas»⁴². Nos ahorramos el comentario que, en otros lugares, viene sobre la cultura alemana, que, según Nietzsche, tan solo ha producido «falsarios *inconsistentes*» (Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schlegel, Kant o Leibniz, a quienes va a catalogar como meros «fabricantes de velos»), «idealistas» por naturaleza (ejercen una «neutralidad» desoladora y una profunda cobardía frente a la realidad), «los germanos son en la historia el *orden moral del mundo...*», el «espíritu alemán», tan superficial y lleno de una «suciedad *in psychologis* convertida en instinto», era realmente para Nietzsche, «mi aire viciado». Ya desde su *Tercera Intelectiva*, Schopenhauer como educador, habla, según él mismo confiesa, manifestado su sospecha y desconfianza contra el carácter alemán: «...para mí los alemanes son imposibles. Cuando me imagino una especie de hombre que contradiga todos mis instintos, siempre me sale un alemán. Lo primero que hago cuando “sondeo los riñones” de un hombre es mirarle si tiene en el cuerpo un sentimiento para la distancia, si ve en todas partes rango, grado, orden entre un hombre y otro, si *distingue*: teniendo esto se es *gentilhomme* [gentilhombre]; en cualquier otro caso se pertenece irremisiblemente al tan magnánimo, ay, tan bondadoso concepto de la *canaille* [chusmal]. Pero los alemanes son *canaille*; el alemán

nivela...»⁴³. Frente al «espíritu alemán», «que no tiene mano para las *nüances* [matices]», «que no tiene *esprit* [ligereza] en los pies y ni siquiera sabe caminar...», que no tiene señal alguna de tacto y «de *délicatesse* [delicadeza]» (y menos para sus escritos), que son «vulgares», Nietzsche contraponen la penetrante mirada de los escritores franceses, entre ellos de Montaigne, de quien parece tomar muchas de las expresiones empleadas en los anteriores comentarios.

Espíritus como Montaigne han sabido sintetizar, de modo ejemplar, las «verdades» entrevistadas en el período renacentista, han sabido «intuir» las verdades de Dioniso, del profeta de Zaratustra... las «verdades» del fenómeno trágico de la Edad Antigua. En el *Ecce Homo* insistirá en un tema que ya hemos visto tocado en *El ocaso de los ídolos*, que ahora puede servirnos para matizar el juicio formulado acerca de Montaigne: «...los alemanes han hecho perder a Europa la cosecha, el sentido de la última época *grande*, la época del Renacimiento, en un instante en que un orden superior de los valores, en que los valores nobles, los que dicen sí a la vida, los que garantizan el futuro, habían llegado a triunfar en la sede de los valores contrapuestos, de los *valores de la decadencia* —y hasta en los *instintos de los que allí se asentaban*! Lutero, esa fatalidad de fraile, restauró la Iglesia y, lo que es mil veces peor, el cristianismo en el momento *en que éste sucumbía*... ¡El cristianismo, *esa negación de la voluntad de vida* hecha religión...! Lutero, un fraile imposible, que atacó a la Iglesia por motivos de esa su propia «imposibilidad» y —[en consecuencia]— la restauró... Los católicos tendrían razones para ensalzar a Lutero, para componer obras teatrales en honor suyo... Lutero —y el «renacimiento moral»! ¡Al diablo la psicología! — Sin duda los alemanes son idealistas»⁴⁴. Montaigne, junto a otro puñado de autores, significa «el renacimiento del espíritu de la Antigüedad», simboliza la profundización en las rupturas que jalonan el período renacentista.

Demos un paso más. Ya en *Morgenröthe* (Gedanken über die moralischen Vorurtheile), en el libro I de *Aurora*, se recoge un aforismo (Cf. afor. 46), con el título «Zweifel am Zweifel», que puede resultar enigmático y que, en todo caso, debe ser mencionado, puesto que nos da pie para analizar, brevemente, las paradójicas consideraciones de Nietzsche en torno al escepticismo. Se dice allí: «DUDAR DE LA DUDA. “Que buena almohada para una cabeza bien equilibrada es la duda!”. Esta frase de Montaigne le exasperaba a Pascal, pues nadie deseó más vivamente que él una buena almohada. ¿De qué dependía eso?»⁴⁵. Pascal, según Nietzsche, recela de la duda. Duda de la duda. ¡Como si tal «sospecha» le estuviese permitida al solitario de Port-Royal! Pascal, probablemente, no llegó a entender jamás el sentido último de la duda en Montaigne; «almohada» sí, pero... tan solo para «cabezas bien equilibradas». En la duda de Montaigne se esconde cierta *segresse*, cierto *pathos*, para el que, a pesar de poseer cierto sentido trágico, era ciego el autor de los *Pensées*.

⁴¹ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 120. Texto, por cierto, con evidentes ecos montaignianos: la primera proposición de la lógica de Montaigne, de su *homme o gentilhomme*, como luego se le llamará al prototipo humano definido en los *Essays*, también será el *distingo*.

⁴² NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 117-8.

⁴³ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, ed. Oweyler y Maury, *Aurora*, I § 46; t. II, p. 35-6; ed. alemana, «Zweifel am Zweifel», t. III, p. 53. Texto comentado por Marcel Françon («Nietzsche et le scepticisme de Montaigne», *Leçons et Notes sur la Littérature française au XVII^e siècle*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1965, 3a ed., p. 129-131).

⁴⁴ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, p. 620.

⁴⁵ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, p. 620.

Nietzsche reflexiona, en diversas ocasiones, sobre el sentido del escepticismo. En el *Humano, demasiado humano* (II, 2 § 213): «Der Fanatiker des Misstravens und seine Bürgerschaft») simula un diálogo entre «Pirrón» y un «viejo» que anticipa, en algún sentido, las consideraciones de *Aurora* que venimos de transcribir. La garantía del que predica la desconfianza, caso de Pirrón, es su ofrecimiento a sufrir la desconfianza en propias carnes, dejándose llevar por los arrebatos y las contradicciones. Pirrón busca ser, a la vez, el seductor y el impostor: «... EL VIEJO.- ¿Entonces predicas la desconfianza en la verdad?/PIRRÓN.- Una desconfianza tal como no ha existido nunca en el mundo: la desconfianza de todo y de todos. Ese es el único camino que conduce a la verdad. El ojo derecho no debe fijarse nunca del izquierdo, y será preciso que durante algún tiempo la luz se llame oscuridad: ése es el camino que debemos seguir. No creáis que os ha de conducir al pie de los árboles frutales ni de los bellos sauces. En este camino encontraréis algunos granitos duros: son las verdades, durante décadas enteras os veréis precisados a comer mentiras a brazadas para no morir de hambre. Pero esos granitos serán sembrados en la tierra, y quizás se llega a obtener la cosecha; nadie tiene derecho a prometerla, a no ser un fanático? EL VIEJO.- ¡Amigo mío! ¡Tus palabras son también las de un fanático!/PIRRÓN.- ¡Tienes razón! ¡Quiero ser desconfiado con todas las palabras!/ EL VIEJO.- Entonces tendrás que callarte/PIRRÓN.- Yo les diré a los hombres que debo callarme y que desconfien de mi silencio/EL VIEJO.- ¿Renuncias, pues, a tu empresa?/PIRRÓN.- Al contrario: tú acabas de indicarme la puerta por donde tengo que entrar/ EL VIEJO.- No sé si nos entenderás bien./PIRRÓN. Probablemente, no./ EL VIEJO.- Faltaba que te comprendas tú a ti mismo./PIRRÓN. Probablemente, no./ EL VIEJO.- ¡Ay, amigo mío! Callar y retirarse esta toda tu filosofía?/PIRRÓN.- No sería la peor»⁴⁶.

Hacemos notar que este aforismo es el que precede al citado más atrás en donde Nietzsche hacía un elogio de la cultura francesa y veía en Montaigne a uno de los resurretores del auténtico espíritu helénico. Ahora se nos dice que la única garantía del fanático de la desconfianza radical es, primero, el arte de la contradicción y, luego, el silencio y la risa. Esta es la imagen de Pirrón que nos presenta Nietzsche. Pirrón confluye con Cratilo. Es la primera nota que encontramos en su obra acerca de Pirrón y el escepticismo. Ya en el *Ecce Homo* («Por qué soy tan inteligente», § 3), aludía a su última lectura, el estudio de V. Brochard sobre los «escépticos antiguos» (París, 1887), en donde el autor francés había utilizado con profusión los distintos trabajos filológicos de Nietzsche sobre Diógenes Laercio y sus fuentes, calificándolo de «magnífico estudio». Allí también nos ofrece un brevísimo apunte sobre su valoración del escepticismo: «¡Los escépticos, el único tipo *respectable* entre el pueblo de los filósofos, pueblo de doble sentido y hasta de quíntuple!»⁴⁷. En seguida veremos como matiza Nietzsche estas consideraciones.

Ya en el *Die fröhliche Wissenschaft* («La gayer ciencia» II, §22: «L'ordre du jour pour le roi»; II § 97: «Von der Gechwätzigkeit der Schriftsteller»; II, § 104: «Vom Klänge der deutschen Sprache»), menciona a Montaigne en tres ocasiones. En dos de ellas, la alusión no reviste importancia para nosotros, ya que es, prácticamente,

⁴⁶ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, ed. Ovejero y Maury, t. I, p. 619; ed. alemana, «Der Fanatiker des Misstravens und seine Bürgerschaft», t. II, p. 645 y sigs.

⁴⁷ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 42.

nominal. En la tercera, nos hablará de la «locuacidad» de los escritores, distinguiendo varios tipos o géneros: aquella que proviene de la ira, como en Lutero o Schopenhauer; aquella provocada por «una excesiva abundancia de fórmulas del concepto»; caso de Kant; otra de índole insidiosa, la de algunos contemporáneos de Nietzsche; otra nacida del deleite que proporcionan las palabras apropiadas y las formas bellas del discurso, como en la prosa de Goethe; otra que obedece a una pura afición al ruido y a la confusión de los sentimientos, como en Carlyle; y, finalmente, «hay otra locuacidad, cuyo origen está en el gusto de dar muchas vueltas a una misma cosa para presentarla cada vez con novedad, y es la de Montaigne»⁴⁸. Nietzsche caracteriza la escritura y el uso del lenguaje por Montaigne como un puro fenómeno de experimentación, de «ensayo». Más tarde volveremos sobre algunas de estas consideraciones.

La puntual referencia al «que seáis-je?» de Montaigne en el *Jenseits von Gut und Böse* (Vospiel einer Philosophie der Zukunft) (Cf. VI, § 208), tiene mayor interés, porque aparece en un largo pasaje de Nietzsche, donde éste retoma su reflexión sobre el escepticismo. Si en el *Humano, demasiado humano*, Pirrón era el filósofo del «silencio y de la risa» y, en el *Ecce Homo*, el escéptico será el único «tipo respetable» de la tribu de los filósofos, ahora, entre uno y otro escrito, encontramos un curioso testimonio en el cual, al margen de todo sentido técnico e histórico, el escepticismo es asociado, *loui court*, al «nihilismo», al «nihilismo pasivo» europeo contemporáneo. No será el único lugar en la obra de Nietzsche, en todo caso, en donde se opere tal identificación.

El comentario de Nietzsche es denso, caustico, demoleedor. Se trata, en realidad, de una reflexión sobre su tiempo. En su época, el repudio del escepticismo disgusta, escandaliza, levanta recelos, es considerado como «peligroso». Un «nihilismo activo», como el que el propio Nietzsche representa, parece resultar intolerable. «Les parece como si, en el repudio del escepticismo por parte de aquel, ellos escuchasen desde lejos un ruido malvado y amenazador, como si en alguna parte se estuviera ensayando una nueva sustancia explosiva, una dinamita del espíritu, quizá una nihilista nusa recién descubierta, un pesimismo *bonne volontatis* [de buena voluntad] que no se limita a decir no, a querer no, sino —¡cosa horrible de pensar!— a hacer no»⁴⁹. Frente a este «nihilismo activo», según es reconocido por todos, no existe mejor antidoto, «mejor somnífero y calmante que el escepticismo». El escéptico, presentándose se como amigo de la tranquilidad y «casi como una especie de policía de seguridad», se escandaliza y se ve obligado a silenciar los rumores subterráneos: «En efecto, el

⁴⁸ NIETZSCHE, F.: *La Gaya Ciencia*, Barcelona-Palma de Mallorca, Calamus Scriptorius, 1979, p. 87; ed. alemana, t. III, «Von der Gechwätzigkeit der Schriftsteller», II § 97, p. 451.

⁴⁹ NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1985, 9 ed., ed. Andrés Sánchez Pascual, p. 147; ed. alemana, t. V, p. 137. «Pero esto es el concepto mismo de Dioniso. Otra consideración conduce a idéntico resultado. El problema psicológico del tipo de Zaratustra consiste en cómo aquel que niega con palabras, que niega con hechos, en un grado inaudito, todo lo afirmado hasta ahora, puede ser, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu de negación: en cómo el espíritu que porta el destino más pesado, una tarea fatal, puede ser, a pesar de ello, el más ligero y ultraterreno —Zaratustra es un danzarín—; en cómo aquel que posee la visión más dura, más terrible de la realidad, aquel que ha pensado el "pensamiento más abismal", no encuentra en sí, a pesar de todo, ninguna objeción contra el existir y ni siquiera contra el eterno retorno de éste —antes bien, una razón más para ser el mismo el sí eterno dicho a todas las cosas, "el inmenso e iluminado decir sí y amén"... A todos los abismos llevo yo entonces como una bendición, mi decir sí"... Pero esto es, una vez más, el concepto de Dioniso» (NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 102-3).

escepticismo, esa criatura delicada, se horroriza con demasiada facilidad; su conciencia está amañada para sobresaltarse y sentir algo así como una mortdedura cuando oye cualquier no, e incluso cuando oye un sí duro y decidido. ¡Sí! y ¡no! —eso repugna a su moral; por el contrario, le gusta agasajar a su virtud con la noble abstinencia, diciendo acaso con Montaigne: “¿Qué sé yo?”. O con Sócrates: “Yo sé que no sé nada”. O: “¿Aquí no me fio de mí, aquí no está abierta ninguna puerta para mí?”. O: “¿De qué sirven todas las hipótesis apresuradas? No hacer hipótesis podría fácilmente formar parte del buen gusto. ¿Es que tenéis que enderezar inmediatamente lo torcido? ¿Qué tapar todo agujero con una estopa cualquiera? ¿No tiene esto su tiempo? ¿No tiene tiempo el tiempo? Oh, muchachos del diablo, ¿no podéis *aguardar* en modo alguno? También lo incierto tiene sus atractivos; también la Esfinge es una Circe, también la Circe fue una filósofa” —Así se consuela a sí mismo un esceptico; y es cierto que tiene necesidad de algún consuelo. En efecto, el escepticismo es la expresión más espiritual de una cierta constitución psicológica compleja a la que, en el lenguaje vulgar, se le da el nombre de debilidad nerviosa y constitución enfermiza».⁵⁰

Evidentemente, este «escepticismo» al que Nietzsche alude, escepticismo que recurre como fuente de autoridad, por igual, a Montaigne y a Sócrates, no es, cabalmente, el escepticismo «histórico». Se trata, más bien, del «nihilismo europeo» contemporáneo, del que Nietzsche hablará en otras ocasiones. Lo cual no quiere decir que, en otros lugares, el propio Nietzsche no llegue a repensar el «escepticismo histórico», desde esta misma óptica. Creemos, de nuevo, que tal prejuicio existe en el eximio filólogo-filósofo⁵¹. Pero vayamos, en efecto, al afiorismo que estamos comentando. Los párrafos que siguen a los ya transcritos nos confirman en la sospecha inicial. Dirá Nietzsche que el escepticismo es un fenómeno que siempre surge o se produce a consecuencia de un precipitado cruce de «razas» o «estamentos» largo tiempo separados entre sí; provocando en esta «nueva estirpe», caracterizada por el súbito «mestizaje» de medidas y valores diferentes, «turbación, duda, ensayo». Prima la inhibición, la *voluntad* de atrofia, enfriando y degenerando. Se les hace extraña «la independencia en la resolución», «el valiente placer en el querer», duda incluso en sus sueños de la «libertad de la voluntad». «Nuestra Europa de hoy es escenario de un ensayo absurdo y repentino de mezclar radicalmente entre sí estamentos y, en consecuencia, las razas, es por ello esceptica tanto arriba como abajo, exhibiendo unas veces ese móvil escepticismo que salta, impaciente y ávido, de una rama a otra, y presentándose otras torva cual una nube cargada de signos de interrogación, —¡y a menudo mortalmente harta de su voluntad! Parálisis de la voluntad: ¡en qué lugar no encontramos hoy sentido a ese tullido! ¡Y a menudo, incluso, muy ataviado! ¡Qué seductoramente engalanado! Para esta enfermedad existen los más hermosos vestidos de gala y de mentira, y que, por ejemplo, la mayor parte de lo que hoy se exhibe a sí mismo en los escaparates de la “objetividad”, “cientifismo”, *l'art pour l'art*, “conocer puro” indirectamente de la voluntad engalanada, —ése es un diagnóstico de la enferme-

⁵⁰ NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, cit., p. 148-9.

⁵¹ Todas las consideraciones sobre «Pirron», al que se le considera «budista griego», «nihilista», «crítico del conocimiento para salvar la moral», representante de la «filosofía como decadencia», del «vivir sin ningún orgullo, de forma muy corriente, honrar y creer en lo que todos creen», etc.; en NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, Nachgelassene Fragmente 1887-1889, p. 264, 276-8, 293, 311 y sigs., 322, 324, 347, 378, 403 y 446.

dad europea de que yo quiero salir responsable»⁵². Evidentemente, estas «magias del escepticismo», poco parecen tener que ver con el pirronismo histórico o el Montaigne de los *Essays*. Aquí, pues, debe contextualizarse la referencia al «que sais-je?» del bordóles.

Por último, antes de pasar al análisis de los manuscritos, encontramos una última referencia a Montaigne en el *Ecce Homo* (Wie man wird, was man ist) (Cfr. «Warum ich so klug bin», 3). En un pasaje de la sección «Por qué soy tan inteligente», nos habla Nietzsche de sus lecturas, de cómo casi siempre se refugia en los mismos libros, «un número pequeño en el fondo, que han demostrado estar hechos precisamente para mí». Entre estos últimos, «un pequeño número de franceses antiguos». Nietzsche nos confiesa, una vez más, que «crece únicamente en la cultura francesa». Y cita a sus autores predilectos: a Pascal, a quien ama «como la más instructiva víctima del cristianismo», los «trágicos» del siglo XVIII (Molière, Corneille y Racine) y a Montaigne. Confiesa tener, en efecto, «en el espíritu, quien sabe: acaso también en el cuerpo algo de la petulancia de Montaigne»⁵³. Nietzsche se identifica, en su filosofía y en su vida, en el espíritu y en el cuerpo, con el bordóles.

Pasemos, ahora, a los manuscritos y a las cartas. Hagámoslo, además, cronológicamente. Dejaremos a un lado las citas muy puntuales y sin interés para nuestra investigación, o la alusión a textos transcritos de los *Essays*.

En un manuscrito del verano de 1875 («Musse und Arbeit bei Wagner» [«Ocio y trabajo en Wagner»]), Nietzsche alude, de nuevo, a la actitud de expectación y de reconocimiento de Montaigne en época tan turbulenta y agitada como la Reforma (*Nachgelassene Fragmente*, 11 [38], Sommer 1875, 11[37-38]⁵⁴). En otro texto, de verano de 1878, comentará que la máxima de «seguir la Naturaleza» es difícil de interpretar en Montaigne (29 [25]: «Das der Natur Folgen irrtümlich bei Montaigne», III, 354») (Sommer 1878, 29 [20-33]⁵⁵). En otro fragmento, de fines de 1880, comentará Nietzsche que los sabios siempre han estado bajo la fusta, o bien de la Iglesia, la Corte, las Sociedades galantes, la Educación, los intereses económicos o de las Naciones, salvo ... casos de excepción, como Montaigne o Stendhal (7 [59]; Ende 1880 [53-61]⁵⁶). Frente a los alemanes, al «espíritu alemán», cerrado en su *idealismo* y en su «ceguera para los colores», los franceses —entre ellos, por supuesto Montaigne— son una nación mucho más pura de Espíritu (7 [17]; Frühjar-Sommer 1883, 7 [12-20]⁵⁷). En otro texto de verano de 1883 («Die Griechen als Menschenkennner», 8 [15]), hablará de Montaigne, junto a otros, como de auténtico «psicólogo»⁵⁸.

Frente a los alemanes, insiste, que se caracterizan por la recalcada en el autoengañó moral, algunos autores, como Maguavello o Montaigne, serán considerados como «Höhepunkte der Redlichkeit», «cimas de honestidad o sinceridad» (Frühjahr 1884 25 [71-80]; 25 [74]⁵⁹).

⁵² NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, p. 149.

⁵³ NIETZSCHE, F.: *Ecce Homo*, cit., p. 42; ed. alemana, «Warum ich so klug bin», 3, t. VI, p. 285.

⁵⁴ NIETZSCHE, F.: *Ibid.*, t. VIII, p. 229.

⁵⁵ *Ibid.*, t. VIII, p. 516.

⁵⁶ *Ibid.*, t. IX, p. 329.

⁵⁷ *Ibid.*, t. X, p. 243.

⁵⁸ *Ibid.*, t. X, p. 337.

⁵⁹ *Ibid.*, t. XI, p. 28.

Para Nietzsche, existe cierta jerarquía de espíritus, como Montaigne frente a Lutero (25 [419]; Frühjahr 1884, 25 [412-419])⁶⁰. Del «espíritu libre» de Montaigne, que tal vez Shakespeare no supo captar en todos sus matices, nos hablará en otra ocasión (26 [42]) [Sommer-Herbst 1884, 26 [37-47]]⁶¹. Montaigne fue un hombre trabajador y moralmente rígido, como lo será también Napoleón en su tiempo⁶². En cuanto escritor, Montaigne está en la cumbre, por su vivacidad, juventud y fuerza (26 [43]); Sommer-Herbst 1884, 26 [431-440])⁶³. Nietzsche celebrará también el coraje o «atrevimiento» de Montaigne, realmente también un pensador «intempestivo» para su época⁶⁴, en relación a la Iglesia y a las instituciones. En otros lugares hablará del «escépticismo alegre y valiente»⁶⁵ (36 [7]; Juni-Juli 1885, 36 [6-11]) del bordolés. En otro fragmento, dirá que todos los grandes conocedores del género humano, como Montaigne, «hallaban en su cuerpo su propia voluntad y su propio carácter» (38 [5]; Juni-Juli 1885, 38, 3-51)⁶⁶. Epicuro y Montaigne fueron los dos grandes «seductores» o «tentadores», contra los que Pascal tuvo que asegurar su fe cristiana, que afianzar su cristianismo⁶⁷. Montaigne es un «moralista» (9 [11]; Herbst 1887, 9 [10-16])⁶⁸.

En otras ocasiones, se le llamará, como a Platarco, «filósofo popular» o se le considerará «naturalista en moral».

Analicemos, ahora, la correspondencia. En Carta a su madre y hermana (nº 116, An Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg, Freitag, Trübischen im Unheilsjahre 1870, 30 Dezember), les comentará que le regalaran un ejemplar de las obras de Montaigne y que le «encantaa» (Cfr. *Cartas*, t. III, p. 172). En otras cartas, se alude asimismo al bordolés, aunque lo que allí se diga tenga menor interés para nosotros. En una epístola enviada a H. Koselitz (nº 94, «An Heinrich Köselitz in Venedig», Genova 20 März, 1881), se hará eco del calificativo que le había atribuido cierto redactor del «Aera Bismarcks»: de ser «el Montaigne, Pascal y Diderot alemán, todo junto» (*Cartas*, t. VI, p. 73). Más sugestiva es la recomendación que, en carta de marzo de 1885, hace a H. von Stein: «Lea Vd. para restablecerse algo que le de fuerza, y le eleve el corazón. Lea Vd. Montaigne, en caso de no tener sed para apurar mi vino propio, fuerte y peligroso, y si todavía no sabe nada de libros mejores» (nº 584, «An Heinrich von Stein in Halle [Entwürfel]<Nizza, Mitte März 1885») (*Cartas*, t. VII, p. 27). En otras dos cartas, una de ellas ya mencionada, habla de su indiferencia por los autores contemporáneos y su atracción por algunos autores «antiguos», vivos y sugeridos, entre ellos un grupo de franceses, entre los que destaca a Montaigne (Cfr. nº 581, «An Franziska und Elisabeth Nietzsche in Naumburg [Nizza] Sonnabend [14, März 1885, Nizza/Pension de

⁶⁰ *Ibid.*, t. XI, p. 121. Sobre ello véase en: 25 [491], *Ibid.*, t. XI, p. 143.

⁶¹ *Ibid.*, t. XI, p. 159.

⁶² *Ibid.*, t. XI, p. 257 (26 [403]; Sommer-Herbst 1884, 26 [399-406]). También: 38 [6]; Juni-Juli 1885, 38 [6]; *Ibid.*, p. 603.

⁶³ *Ibid.*, t. XI, p. 267.

⁶⁴ *Ibid.*, t. XI, p. 450 [April-Juni 1885 34 [90-96]; También: 11 [65]; November 1887-März 1888, 11 [63-71], t. XIII, p. 32.

⁶⁵ *Ibid.*, t. XI, p. 552.

⁶⁶ *Ibid.*, t. XI, p. 600.

⁶⁷ *Ibid.*, t. XII (7 [69]); Ende 1886-Frühjahr 1887, 7 [65-70], p. 321.

⁶⁸ *Ibid.*, t. XII, p. 344.

Genève, Petit rue St. Etienne», *Cartas*, t. VII, p. 17-8). También, por fin, le recomendará a H. Köselitz la lectura de los *Essays* para elevar el ánimo (Cfr. nº 940, «An Heinrich Köselitz in Venedig, Nizza. Okt. 1887 [blau Finger, Pardon!]; *Cartas*, t. VIII, p. 178).

IV) NIETZSCHE, MONTAIGNE Y LA FILOSOFÍA TRÁGICA.

Quisiéramos añadir, en este último apartado, algunas notas complementarias a la precedente investigación.

En primer término, indicar que nos sigue pareciendo válido el calificativo de «pensador trágico» atribuido a Montaigne y pertinente el subrayar su convergencia, en este sentido, con Nietzsche. También, como en éste, son categorías centrales de los *Essays* las nociones de «cambio», «devenir», «diferencias» y otras situadas en el mismo horizonte de sentido. Ahora bien, como es sabido, teniendo en cuenta este dato, parte de la crítica ha asociado el bordolés, no precisamente a la figura del autor del *Así habló Zaratustra*, sino a la de H. Bergson (en filosofía) o a la de M. Proust (en literatura). Esta inclinación, incluso, pudiera parecer natural, si tenemos en cuenta que gran parte de la investigación y literatura crítica sobre el bordolés está realizada en Francia y en lengua francesa. Tal vez debamos ver en ello un intento por dar contornos a la imagen de una corriente de pensamiento genuinamente francesa, tradición de la que Montaigne y Bergson serían eslabones significativos. El hecho no tendría mayor trascendencia sin en ello no estuviera en juego, precisamente, la comprensión de este «fondo trágico» de la filosofía de Montaigne.

1) Montaigne y Bergson

Dejemos a un lado el caso de Proust. Según F. Strowski: «Les Essais sont, au jour le jour un livre de même race et de même philosophie (je ne dis pas "de Mème morale", ce serait offenser Montaigne) que *A la recherche du temps perdu* de Marcel Proust»⁶⁹. La perspicaz mirada introspectiva, analítica, y el sentido del torrencial discurrir del tiempo, acercaría uno al otro. Sobre ello se han escrito riadas de tinta y no merece la pena volver sobre el tema.

En cuanto a la comparación con Bergson, ha habido autores cautos, como el propio Strowski, buen conocedor del pensamiento montaigniano, que se han limitado tan sólo a insinuar que las teorías bergsonianas contribuyen a esclarecer el pensamiento secreto y poco definido del autor de los *Essays*; en la medida en que Bergson habría recogido, interpretado y reelaborado ideas sustanciales de Montaigne. Otros autores, tímidamente, proclamarán que éste presenta una «visión cuasi-bergsoniana de la rea-

⁶⁹ STROWSKI, F.: *La Sagesse Française* (Montaigne, Saint François de Sales, Descartes, la Rochefoucauld, Pascal), Paris, Plon, 1925, p. 91. Herederos de Montaigne son Proust y Gide, según L. Cons («Presence de Montaigne», *The French Review*, vol. VI, 1933, nº 5, p. 362 y sigs.); en Montaigne y Proust se encuentran, también, la misma desesperada «nostalgia» de la estabilidad perdida, en una realidad entendida como puro flujo.

⁷⁰ STROWSKI, F.: *Ibid.*, p. 90.

lidad» (sobre todo en *El Du repentir*)⁷¹. Interpretaciones todavía poco comprometedoras para el pensamiento del bordolés. Tampoco lo era el estudio «comparativo» temático ofrecido por Ofelia García en su «Montaigne and Bergson: A Comparison», trabajo que tanto le debe a los análisis de Thibaudet. En él, esta autora subraya el carácter introspectivo de sus respectivas reflexiones (les preocupa prioritariamente, «the reality of the inner self») y el interés por comprender «the nature of time, mouvement and the freedom». Ambos comparten un claro «anti-platonism», tienen similares «concepts of duration», conciben el «presente como acción», aceptan la «intuición» como método filosófico válido para el conocimiento («of the reality of mobility») y tienen una concepción muy similar de la «libertad»⁷².

Para otros, Montaigne anticipa claramente a Bergson. Su «pintura del paisaje», en efecto, anuncia la teoría del «élan vital» de Bergson (y también, por cierto, «les états de conscience successifs des psychologues contemporains»⁷³). Y, lo más preocupante, uno de los intérpretes más perspicaces del pensamiento del bordolés, uno de sus más recientes editores, A. Thibaudet, defensor de la tesis de que el «movilismo» supone el núcleo, la línea de fuerza o conclusión natural del escepticismo del bordolés, ha sostenido que, con esta filosofía heraclítica, Montaigne ha dejado despijados horizontes teóricos que tan sólo habría sabido explorar y culminar Bergson. Otros autores, que han insistido sobre el «movilismo» de Montaigne —como Bufium, Gray, Starobinski, etc.⁷⁴—, han sido más comedidos al resaltar el carácter «pre-bergsoniano» del bordolés.

A. Thibaudet ha destacado tres «anticipaciones» bergsonianas en Montaigne: el sentido de la «duree», sentido del presente y el método intuitivo; aspectos que, según este autor, hay que contextualizar en un vitalismo determinista que ambos habrían compartido. «La philosophie de Montaigne se tient au foyer vitaliste de Schopenhauer

⁷¹ BARAZ, M.: *L'aire et la comataizance selon Montaigne*, Toulouse, Corti, 1968, p. 26.

⁷² GARCÍA, Ofelia: «Montaigne and Bergson: A Comparison», *Rackham Literary Studies*, 1971, p. 27-34. «Bergson resolves the unity-multiplicity paradox by explaining the coexistence of the past "tout entier" with the present in the making. Montaigne, like Bergson, is aware of man as a duration whose essence comes from his past — the realm of the incorporation of the self. By the end of the Essays a certain equilibrium is reached. Each man is singular but he also solidifies with every other man insofar as the carres in him the form of the human condition. The multiple is not opposed to the "one": The désagrégation of the self in time going by (the present) gives place to its incorporation in time gone by (the past)» (*Ibid.*, p. 33).

⁷³ CHARPENTIER, John: «Montaigne ou l'Humanisme véritable», *Revue de France*, vol. 242, 1933, p. 273. «De quoi — commentait L. Brunschvicg — il n'y a peut-être pas lieu de se réjouir. Tout au moins la question a été posée à l'humanité depuis la plaine du veillé Héralche. L'originalité irréductible de l'instinct n'a elle d'autre effet que nous déconcerter, en déjouant les calculs de la raison, en déviant tant les legons de l'expérience? On correspond-elle à un progrès de création qui s'appuie sur une continuité du durée, qui finit par nous donner l'intervalle qui sépare de l'Essai sur les données immédiates de la conscience les *Deux sources de la Morale et de la Religion*, est suscité par cette alternative, dont Montaigne a déjà plus que le presentiment. "Moi, qui ne vante d'embrasser si courtoisement les commodités de la vie... sans désirer la stabilité, la solidité, qualités non siennes" (III, 13, 437)» (BRUNSCHVICG, L.: *Descartes et Pascal, lectures de Montaigne*, N.Y., Y.-Paris, Beniamos, 1944, p. 23). Cf. también: COHEN, M. Josué J., «Le scepticisme de Montaigne», *Revue des Conférences françaises en Orient*, vol. II, 1938, p. 328.

⁷⁴ Cf. FRAME, D.M.: *Montaigne's "Essays": A study*, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1969, cap. X, «Style», p. 86-96.

et Bergson»⁷⁵. Thibaudet da un paso más en su análisis, comprometiendo el sentido genuino del pensamiento montaigniano, al afirmar que el escepticismo «psychologique» de Montaigne (que, por cierto, pondría el acento en su existencia, la del alma que duda, preparando así el terreno al «cogito» cartesiano), en sus líneas maestras, es «análogo» y muy próximo al bergsonismo. Ambas actitudes intelectuales, en efecto, se caracterizarían por su reacción contra los «filósofos» y por tomar como punto de partida de su reflexión, erigir como realidad verdadera y pura, la del espíritu, el interior en tanto que sucesión y duración, en la medida en «qu'il se ramène à sa vie pure, à sa forme coulante, sans retenir nulle matière, nulle affirmation». Para él: «Le pyrrhonisme de Montaigne a une figure tout à fait analogue au bergsonisme: 1) Le pyrrhonisme ne se loge en l'esprit que si l'esprit élimine tout à fait ses habitudes de langage. La langage est tout formé de propositions affirmatives de même que pour Bergson il est formé de propositions statiques. Il ne saurait davantage exprimer d'aplomb le doute que le mouvement; 2) on ne le concevra dès lors à peu près que par image. Les pyrrhoniens doivent "se sauver dans cette comparaison de la médicine" (II, XII, 589); 3) L'un et l'autre aboutissent à un mouvement. Il faut concevoir le doute comme labile, en mouvement. Et c'est ce mouvement qui implique le «Que se ça-jé-je?»; 4) Bergsonisme et pyrrhonisme consisteront également à sortir du discours pour entrer dans la vie, dans le direct, dans le mouvement même de la pensée»⁷⁶. Para Thibaudet, «la philosophie de Bergson est toujours latente chez Montaigne»⁷⁷. Esta interpretación será defendida por dicho autor en diversos lugares; al punto de decir que Montaigne es «le plus bergsonien des écrivains français»⁷⁸. Montaigne es el filósofo del «movilismo» puro, de la pintura del devenir; pensador anti-conceptualista, crítico del racionalismo abstracto. Si Montaigne nos parece caer en contradicciones o desorden, no es sino en la medida en que intenta reproducir fielmente la realidad tal y como para él es: irracional, lógica, plural y diferenciada; una realidad que se resiste a los esquemas inmutables de la razón. La razón busca orden, legalidad, estabilidad en sus principios y rechaza por definición todo irracionalismo, la singularidad irreductible del individuo y la pulsión dinámica de la experiencia concreta, la vida en cuanto tal, en el modo en que ésta se manifiesta. Digno precursor del bergsonismo, de la «duree» o del «se faisant» frente al «tout fait».

⁷⁵ THIBAUDET, A.: *Montaigne*, Paris, Gallimard, 1963, p. 256. Sobre este punto en común, la vida entendida como sucesión, como recreación perpetua de nosotros mismos, Thibaudet comentará en otro lugar, que: «Cette forme de déterminisme est très voisine du sentiment de la liberté et de la durée chez Bergson» (*Ibid.*, p. 218). Para los tres aspectos aludidos: «Toujours la présence et le sens de la durée, la sagesse, la conscience, consistent à survivre, à épuiser le cours de cette durée, de cette nature (...) La meilleure attitude c'est de vivre à plein sa durée sans la sommer, sans la renier. C'est ce que dit la proposition de la Nature. Tent à montrer que la mort n'existe pas, par une argumentation pareille à celle de Bergson sur le néant (cf. aussi la fin de Schopenhauer)» (*Ibid.*, p. 213-6). «Personne n'a exprimé avec des mots plus précis, plus sensibles, plus vécus, l'intensité du moment présent, le caractère dépourvu, nu, brut du présent sans rapport avec le passé et l'avenir» (*Ibid.*, p. 231). «Il est l'homme exactement, de la compréhension inférieure. Cf. intuition bergsonienne» (*Ibid.*, p. 255). Véase, también: *Ibid.*, p. 232 y sigs.; 189, 196 y otros.

⁷⁶ THIBAUDET, A.: *Ibid.*, p. 278. Cf., también: *Ibid.*, p. 464.

⁷⁷ THIBAUDET, A.: *Ibid.*, p. 341.

⁷⁸ Cf. THIBAUDET, A.: «Le quadrilatère d'un philosophe», *Rev. de Paris*, XI, 1933, p. 755-6; THIBAUDET, A.: «Parenté spirituelle de Bergson avec Montaigne», vol. I, p. 23-94 et passim, vol. II, p. 1966 et passim, de: *Trente ans de vie française - I, III: Le Bergsonisme...*, Paris, NRF., 1923, 2 vols; la cita pertenece a ese último texto: *Ibid.*, t. II, p. 196. Consultar, también: GENETTE, Gérard, *Figuras (Retórica y Estructuralismo)*, Córdoba (Argentina), Eds. Nagelkop, 1970, «Montaigne bergsoniano», p. 159-1964.

Esta interpretación de Thibaudet, que simplifica tanto el pensamiento del bordolés como el de Bergson, ha sido ya sometido a crítica, con la que, sólo parcialmente, estamos de acuerdo. En especial, por el perspicaz pensador lusitano S. Lima, autor que tanta luz ha arrojado sobre la naturaleza del «ensayo» como género literario; en especial, en Montaigne. No nos detendremos en las puntualizaciones de Lima, que no tocan la objeción fundamental que nosotros le planteamos al antedicho enfoque; aunque si algo diremos de su planteamiento general. En efecto, Lima hablará de «cancionalización bergsoniana de Montaigne»⁷⁹, ya que, según él, por ejemplo, el escepticismo del bordolés cuestiona la «razón», pero sólo la razón aristotélica, y, en su defensa y afirmación de lo individual concreto, no niega la posibilidad de que dicha razón llegue a hacer «inteligible» la vida, como ocurrirá en el racionalismo científico moderno (geometría analítica cartesiana, física-matemática galileana, etc.), ciencia de las relaciones, en cuyo marco nos está permitido el conocimiento de los fenómenos e incluso la determinación ecuacional del movimiento. Concluirá S. Lima: «Montaigne é —como já dissemos— céptico em relação à lógica dos conceitos aristotélicos; nos *Essais*, porém, vislumbra-se já os primeiros lineamentos da nova razão experimental, humanística, a razão que faz incidir o seu jorro de luz criadora sobre o juízo, como actividade crítica e auto-libertadora»⁸⁰. Por la interpretación que hemos ofrecido del pensamiento de Montaigne, se comprenderá que sólo en parte aceptemos estas consideraciones de Lima. Tiene razón, sin duda, al acusar a Thibaudet de, en sus conclusiones, ofrecer una interpretación muy sesgada por su propio bergsonismo, y, por el contrario, no lo estamos cuando nos quiere presentar al bordolés como el defensor del racionalismo moderno, precursor de la «razón experimental» y anti-vitalista.

La crítica a Thibaudet no debe plantearse bajo esta orientación, a nuestro entender. Partiendo, como partimos, de que su lectura de Montaigne resulta bastante acertada, en cuanto ve en él el pensador de la diferencia y lo singular, al «vitalista», al filósofo del «devenir», etc.; con todo, la conclusión a que llega, esta injustificada «bergsonización» de Montaigne, nos parece absolutamente inadmisibles en cuanto que, como hace el espiritualista Bergson en relación a su «maestro» Nietzsche, seca en él el sentido de lo trágico.

2) De nuevo, lo «trágico».

A nuestro entender, esta experiencia de lo «trágico», al margen de todo lo ya apuntado anteriormente por la crítica, se manifiesta en muchos aspectos de uno y otro pensador, de Nietzsche y de Montaigne. Aquí quisieremos volver, en concreto, sobre tres puntos de cierto interés, que deben entenderse en el marco del «hataclieismo» de ambos⁸¹: el sentido de la «virtud», el descubrimiento de lo «pulsional» y el tratamiento del lenguaje.

⁷⁹ LIMA, S.: *Ensaio sobre a Essência do Ensaio*, Coimbra, Arnado, 1964, 2.ª ed., p. 108-11.

⁸⁰ LIMA, S.: *Ibid.*, p. 108-11. Ya Michel Côté (*Mercur de France*, Jer. Mars, 1934), consideraba que Montaigne no era el precursor del «mihilisme bergsonien».

⁸¹ No vamos a insistir aquí en que: «El eterno retorno es pues la respuesta al problema del pasaje» (DELEUZE, G.: *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 72) y temática similar, tan compleja como difícil de abordar en un trabajo de estas características.

2.1) Montaigne, Nietzsche y el sentido de la «virtud».

Como es bien sabido, Nietzsche intentará recuperar el sentido renacentista de la «virtud», cualidad paradigmática del «superhombre». Jacob Burckhardt, en la Parte Segunda de su famosa obra *La Cultura del Renacimiento en Italia* («Desarrollo del Individuo»), será el primero en hablar del «surgingimiento de la individualidad» como rasgo definitorio del Renacimiento⁸². Las opiniones y juicios de Burckhardt, amigo de Nietzsche y con quien éste mantuvo una densa correspondencia, sobre el tema del «individualismo» y el sentido de la «virtud» había impresionado a éste. La «virtud» era, justamente, la cualidad que hacía del hombre «singular» renacentista un «uomo universale», apasionado y versátil, volcado en la «locura o borrachera del vivir». El concepto de *virtù*, que designará en la cultura del Renacimiento el ideal de acción, no es la categoría de ningún código ético, ni subordina dicha acción a ningún horizonte trascendente, no es un bien hereditario y ni siquiera puede considerarse como una «secularización» de la «virtud tradicional» (las clásicas virtudes cristianas). La *virtù* alude al poder, fuerza, de la voluntad humana⁸³. Es una cualidad que, en cierto modo, está «más allá del bien y del mal», como entenderá el propio Nietzsche. Es justamente el sentido «pagano» de la *virtù* el que había recogido Montaigne en sus *Essays*. Y Nietzsche, sin duda, debía sentirse muy próximo al bordolés cuando, hablando de la voluntad de poder, da a la *virtù* el sentido o significado amorral, pagano, que tuvo en el Renacimiento, entendiéndola como pasión que dice sí a la vida y a la realidad presente: «El orgullo, la alegría, la salud, el amor sexual, la empuñada y la guerra, la veneración, las actitudes bellas, las buenas maneras, la voluntad inquebrantable, la disciplina de la intelectualidad superior, la Voluntad de Poder, la gratitud a la tierra y a la vida —todo lo que es rico y quiere dar, y quiere gratificar la vida, donarla, eternizarla y divinizarla—, todo el poder de estas virtudes que transfiguraron todo lo que apneba, afirma y obra por afirmación» (*La Voluntad de Poder*, § 479)⁸⁴.

2.2) La explosión del «inconsciente».

Hace algunos años se escribió mucho acerca de la relación existente entre Nietzsche y Freud, considerando al primero —por la atención prestada, en el marco de su irracionalismo o vitalismo, a lo «pulsional»— como el «precursor» del padre del Psicoanálisis. El tema sigue teniendo actualidad. Ahora bien, no han faltado voces que han creído reconocer en los *Essays* el primer texto literario occidental donde se aborda explícitamente la cuestión del «inconsciente».

En su pasión por la poesía y en sus notas relativas al *furor poeticus* han visto algunos cierta reserva por parte de Montaigne en relación a la rigidez conceptual y una

⁸² BURCKHARDT, J.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, Iberia, 1971, p. 99.

⁸³ «En el contexto del tiempo significa sobre todo la voluntad de crear su propio destino, el espíritu de empresa, la audacia calculada, una inteligencia aguda. No excluye ni la crudeza ni la astucia cuando estas se consideran necesarias —prueba de ello, la virtud que Magnavolo ensalza en César Borgia—, pero va necesariamente acompañada del dominio de sí mismo y de cierta grandeza del alma» (DELEUZE, G.: *La Civilización del Renacimiento*, Barcelona, Juventud, 1977, p. 381-2).

⁸⁴ NIETZSCHE, F.: *La voluntad de Poder*, § 479, t. IV, Ovejetto y Maury, p. 191. «Cuando nuestro corazón hierve, ancho y lleno, igual que el río, siendo una bendición y un peligro para quienes habitan en su orilla: allí está el origen de nuestra virtud. Cuando estás por encima de la alabanza y de la censura, y nuestra voluntad quiere dar órdenes a todas las cosas, como la voluntad de una amante: allí está el origen de nuestra virtud» (NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra* (Un libro para todos y para nadie), «De la virtud que hace regalos», Madrid, Alianza, 13.ª ed., ed. Sánchez Pascual, p. 120).

apuesta o defensa de lo «irracional»⁸⁸. O, al menos, para ellos, Montaigne habría tenido el mérito de haber sido el primero en indicar el papel jugado por el inconsciente en la vida mental y desvelado las fuentes profundas, subterráneas, de que se alimenta la pasión y el genio.

En efecto, aludiendo al auto-análisis psicológico a que se somete el propio Montaigne, a propósito de la famosa «caída del caballo» de que nos habla en los *Essays* (II, 6), en el que se afirma «car, il y a plusieurs mouvements en nous qui ne partent pas de notre ordonnance» y se alude a «les profundeurs opaques de ses replis internes», comentará G. Lanson: «Voilà bien sans doute la première fois que le subconscient trouve place dans la littérature française»⁸⁹. Montaigne indaga en los resortes y pliegues profundos de nuestra naturaleza y pone de manifiesto el papel de los impulsos irracionales en el pensamiento y en la acción. Toda la reflexión en torno a las pasiones de este Montaigne, que es «químico de las emociones», como dijera Saenz-Hayes⁹⁰, apunta en este sentido. Montaigne anuncia a Nietzsche, Freud y al mismo Proust. Es el primero en llamar la atención sobre la zona opaca del subconsciente, que después han de explorar estos y otros autores (en literatura, J. Joyce, V. Wolf y otros)⁹¹. «Précurseur dans le domaine de la psychologie de profondeurs, il évoque le drame de l'inconscient en termes prophétiques»⁹². Montaigne descubre los vasos comunicantes entre el sueño y la vigilia; en *Sur les vers de Virgile* subraya el protagonismo de las pulsiones sexuales. Incluso alguien ha dicho que es, justamente, de esta atención a las zonas de sombra existentes en torno a nuestra personalidad consciente que él mismo «recogit de séduisantes invitations au dilettantisme»⁹³.

Gide había ya asociado Montaigne a Dostoiévski y Freud, aunque, según Weiler, esto seña ir un poco lejos, en la medida en que «sa robuste santé morale l'éloignait de ces thèmes morbides» (las regiones tenebrosas y los monstruos que atormentaban al novelista ruso y aparecían reflejados en sus relatos), ni aportará a sus observaciones el rigor metódico del fundador del Psicoanálisis y, por supuesto, estuvo lejos de formular conclusiones al respecto y elaborar un sistema sobre esta cuestión. Aunque, otros intérpretes, han indicado que, incluso, en los análisis montaignianos, se «desvelan» algunas de las que serán nociones centrales dentro de los cánones psicoanalíticos: al margen de la noción de «inconsciente», se podrían mencionar la de «réfou-

⁸⁸ Cf. CHRISTODOULOU, K.: «Art et nature chez Montaigne», *BSAM*, N.º 31-32, 1979, p. 27-32.

⁸⁹ LANSON, G.: *Les Essais de Montaigne. Etude et Analyse*, París, Ed. Pensée Moderne, 1965, p. 107 (aunque este autor considere que la obra del bordelés es un intento o esfuercio de salvar a través de la «luchez» y de la «conciencia» el abismo «oscuro e irremediablemente irracional» que nos pone de manifiesto; *Ibid.*, p. 362). Opinión similar a esta de G. Lanson, es la de M. Weiler, quien cree que Montaigne y todos los autores «difíciles», no buscaban sino arrojar luz sobre «des zones inexploitées de la conscience»; Weiler, M.: *Pour contempler la pensée de Montaigne*, París, Bordas, 1948, p. 84-5. Cf. Navas, R.: *L'Aventure de Prométhée*, Toulouse, Paris Privat-Didot, 1943, p. 22. Françon, M.: «Le subconscient chez Montaigne et chez Rousseau», *BSAM*, n.º 5-6, 1981, p. 117. Château, J.: *Montaigne, psychologue et pédagogue*, París, Vrin, 1964, p. 48.

⁹⁰ Cf. SAENZ-HAYES, R.: *Miguel de Montaigne (1533-1592)*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1939, p. 84. Para el tema de las pasiones: Cf. LAGRANGE, Alain: «L'homme et le monde dans l'édition des *Essais* de 1580: La passion et les passions», *BSAM*, n.º 3-4, 1980, 6.º s., p. 31-52.

⁹¹ Cf. ISHIGAMI, M.: «Montaigne à la Recherche de la Condition Humaine et des Principes de Vie», *BSAM*, n.º 23-24, 1962, 3.º s., p. 75-6.

⁹² BOON, J.-P.: *Montaigne, gentilhomme et essayiste*, París, Eds. Universitaires, 1971, p. 45.

⁹³ MOREAU, J.: *Montaigne*, París, Hatier, 1966, p. 68-9. Ver, también: NAKAM, G.: «Dros et les Muses dans *Sur des Vers de Virgile*», *Etudes Seiziémistes*, offerts à M. le Prof. V.-L. Sautner, Genève, Droz, 1980, p. 395-403.

ment» (por ejemplo, E., III, 2) o de «l'acte de transférer» (por ejemplo, E., I, 4)⁹⁴. La psicología clásica no se había alejado, hasta Montaigne, de la región de las ideas claras. Al igual que la propia filosofía, que en el siglo XVII encontrará en Descartes el más inteligente defensor, frente a escepticismos e irracionalismos renacentistas, del principio de que todo pensamiento es conciencia y juicio, tomando como piedra de toque y fundamento el *cogito*. Pero, Montaigne parece haber avisado otros horizontes.

Hizo algo más Montaigne, anticipando, creemos, a Nietzsche. Toda esta insistencia en la importancia de lo «pulsional», hay que relacionarla directamente, con lo que hoy llamaríamos, su cuestionamiento de la propia noción de «sujeto», paralelo al interrogante abierto en torno a la noción de «conciencia». Montaigne descubre, en sí, en la humana condición, como instancia fundamental, no «un» espíritu o «una» conciencia, «un» sujeto, sino una multiplicidad de tendencias, impulsos que se cruzan, un torrente de ideas y de imágenes, una mezcla de pulsiones e instintos, de emociones y sentimientos, contradictorios y con frecuencia inexplicables lógicamente o racionalmente.

Desintegración del sujeto y énfasis en lo pulsional, en el marco de un vitalismo y un irracionalismo compartido, constituiría otro rasgo común o de parentesco entre Montaigne y el autor del *Así habló Zaratustra*.

2.3) *Experiencia trágica y «ensayo».*

Montaigne y Nietzsche, además, coinciden en un tercer punto. Ambos problematizan la función o el estatuto tradicional del lenguaje. No sólo, en este sentido, emplean «nuevos» géneros de *modus dicendi*, o al menos utilizan formas de expresión alejadas de los cánones tradicionales (ambos rehuyen los tratados o los diálogos, ambos rehuyen los sistemas), sino que arrojan una nueva mirada sobre la «escritura filosófica».

Una nueva mirada consonante, evidentemente, con la propia interpretación de la realidad que defienden. El «ensayo» es un género novedoso. Ensayar es experimentar. Se experimenta con la realidad concreta, con el juicio y la imaginación, con uno mismo, con el propio lenguaje. La dispersión del ensayo y el carácter lacónico del aforismo, más del gusto de Nietzsche, son dos formas de manifestar esa experiencia de lo «trágico»: al margen de ser rasgos propios de un espíritu antistatemático compatible. Tal experiencia no tiene cabida, en efecto, en un discurso pautado bajo la implacable lógica del concepto. No se trata de «definir», no se trata de bloquear la comprensión de la realidad a través del lenguaje. La realidad es compleja y contradictoria, movimiento y cambio, escapa a toda lógica, rehuye o se resiste de modo natural a la conceptualización. El lenguaje debe aprender a seguir las pautas arbitrarias marcadas por la realidad. Es un campo de experimentación en el que se deja entrever la intuición metafísica trágica y se refuerza la misma en tanto que fuente permanente de artificio. Ensayo y aforismo encierran esta complejidad y contradic-

⁹⁴ Cf. EHRLICH, H.-H.: *Montaigne: Le critique et le langage*, París, Klincksieck, 1972, p. 17, 52-3, 117, 122 y otros. Sobre este punto, había llamado la atención ya: Lancelotti LAW WHYTE, *The Uncoscious* Bèloire Freud, Doubleday & Co., 1962. Quien mejor ha analizado esta cuestión ha sido, sin duda, COHEN, Gustave: «Montaigne et la Psychanalyse», *Psyché (Revue Internationale des Sciences de l'Homme et de Psychanalyse)*, n.º 51, 1951, p. 224-32. Montaigne, con sus reflexiones en torno al «deseso», adelantaba importantes ideas freudianas: «C'est déjà la notion de refoulement...» (*Ibid.*, p. 225).

ción existente en la realidad, quieren transmitírnos, con el juego dilatante o el silencio fallido, la tensión que en ella domina.

Nietzsche, él mejor que nadie, filólogo y geneólogo como era, fue consciente de que la lengua alemana, como las demás de Occidente y otras, estaba sometida, estructuralmente, a ciertos corsés categoriales y a un tipo concreto de paradigma sintáctico, como cualquier lengua de procedencia indoeuropea, que, de algún modo, predisponía al usuario a una cierta visión de la realidad, a ciertas servidumbres inconscientes e inconfesadas. También la «gramática» era, hasta cierto punto, una «metafísica para el pueblo». Se quejaba, en efecto, de que nos obligasen a detectar por todos lados «agentes» y «acciones», consagrando una cierta visión metafísica, metafísica de la Identidad, en la que la categoría de «sujeto», pero también la de «causalidad» y otras; constitúan un determinado cuadro de pensamiento. ¿No determinan, acaso, las «categorías de la lengua» las «categorías del pensamiento»? Pues bien, si no podemos librarnos de estas redes, ideológicas y estructurales, de una tradición lingüística, al menos, siempre cabe el recurso de detriorarlas, abortando su precipitado natural. Si en el lenguaje está la trampa que nos aboca a una determinada concepción metafísica, subvirramoso, usémoso, emplemoslo para desplegar la diferencia y para manifestar la contradicción, la tensión de la vida. El «atorismo» y el «ensayo» son dos formas de expresión filosófica que, en ciertos casos, y es el de Nietzsche y Montaigne, apuntan a una misma experiencia vital y de pensamiento; en ellos, a una misma vivencia «trágica».

Que Nietzsche entendía esta misma «experiencia trágica» como fruto del «ensayo», nos lo muestra una breve reflexión del *Así habló Zaratustra*. No hay «caminos», en efecto, la vida misma es «ensayo», el perpetuo transitar por diferentes caminos que se van haciendo al andar. Contra todo finalismo, contra todo idealismo. «...»⁹² «Por muchos caminos diferentes y de múltiples modos llegué yo a mi verdad: no por una única escala ascendí hasta la altura desde donde mis ojos reconocen el mundo () Y nunca me ha gustado preguntar por caminos, ¡esto repugna siempre a mi gusto! Preferiría preguntar y someter a prueba a los caminos mismos () Un ensayar y un preguntar fue todo mi caminar: —¡y, en verdad, también hay que aprender a responder a tal preguntar! Este es mi gusto, no un mal gusto, sino mi gusto, del cual yo no me avergüenzo ni lo oculto () Este —es mi camino, —¿dónde está el vuestro?», así respondí yo a quienes me preguntaban «por mi camino» ¡El camino, en efecto, —no existe!» (*Así habló Zaratustra*, «Del espíritu de la pesadez», # 2, p. 272).

Montaigne y Nietzsche han sido «innovadores del idioma»⁹². Pero, han hecho algo más: han «experimentado» con él, han querido acoger en él la diferencia y han intentado, a través de él, multiplicar y enriquecer, por puro efecto lúdico, por el puro hecho de ensayar, la experiencia y esta misma realidad. El «arte de la escritura» también tiene un valor metafísico para ambos. Reivindiccan para sí la óptica del artista que, a su vez, ha de plegarse a la «óptica de la vida».

Santiago de Compostela, Enero, 1992.

⁹² «Lo que Nietzsche ha hecho con el alemán es ser un extranjero en su propia lengua» (DELEUZE, G.-PARNET, C.: *Diálogos*, Valencia, ed. Pre-Textos, 1980, p. 16 y 35).