

Montaigne i la «filosofia cristiana». Anàlisi d'una pàgina del capítol «Des prières» dels *Assaigs*

JORDI BAYOD

Doctor en Filosofia per la Universitat de Barcelona
jbayod@xtec.cat

Article rebut el 10 de desembre de 2009 i acceptat el 30 de gener de 2010

Montaigne and "christian philosophy"

Abstract

The discovery of a hitherto unknown fact can improve the understanding of a crucial page in the chapter «Des prières» of the *Essays*: Montaigne is based on a statement that the Flemish humanist Justus Lipsius had made in the preface of the second edition of his acclaimed dialogue *De constantia*, to respond to criticism by the secular nature of the book. The views adopted by both authors, however, are different. While Lipsius emphasizes the Christian character of his philosophy, Montaigne prefers to deny that philosophy can be useful to religion and to separate clearly the domains of reason and of faith.

Key words: Montaigne, «Des prières», Christian philosophy, «philosophia ancilla theologiae», «verbis indiscriminatis», Lipsius, Torrentius, Erasmus, Dolet.

Resum

L'aportació d'una dada fins ara desconeguda pot millorar la comprensió d'una pàgina decisiva del capítol «Des prières» dels *Assaigs*: Montaigne parteix en ella d'una declaració que l'humanista flamenc Justus Lipsius havia formulat en el prefaci de la segona edició del seu aclamat diàleg *De constantia*, per respondre a les crítiques rebudes per la natura profana del llibre. Els punts de vista adoptats per tots dos autors són, però, diferents. Mentre que Lipsius subratlla el caràcter cristià de la seva filosofia, Montaigne prefereix negar que la filosofia pugui ser útil a la religió i separar netament el domini de la raó i el de la fe.

Paraules clau: Montaigne, «Des prières», filosofia cristiana, «philosophia ancilla theologiae», «verbis indiscriminatis», Lipsius, Torrentius, Erasme, Dolet.

I

Una de les fites siscentistes en què s'atura Étienne Gilson en fer un recorregut per la història del concepte de «filosofia cristiana» és una declaració molt característica que es troba en les *Disputationes Metaphysicae* (1597) del jesuïta Francisco Suárez, concretament en el prefaci, titulat «Ratio et discursus totius operis»: «Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram»¹.

El passatge de Suárez ens deixa molt lluny de la neta distinció entre filosofia i teologia que apareix en autors *moderns* com Bacon, Galileu o Descartes. És més aviat representatiu d'una visió que a penes concedeix a la filosofia un estret marge d'autonomia i que la concep com a serventa de la teologia: en resum, com diu Luis Martínez Gómez, «una forma medieval cien por cien»². Però el que ens interessa ara remarcar és el fet que les paraules del filòsof jesuïta constitueixen, si no anem errats, una parafrasi d'una important declaració efectuada per una figura central en el pensament de finals del segle XVI: l'humanista flamenc Justus Lipsius.

Lipsius va publicar el 1584 un diàleg titulat *De constantia* que va gaudir d'un enorme èxit a tota Europa. El caràcter marcadament estoic de l'obra, però, va suscitar inquietud en certs medis, de manera que l'humanista flamenc va sentir-se obligat a preparar immediatament una segona edició, com diu Jan Papy «més cristianitzada»³. Aquesta va publi-

1. F. SUÁREZ, *Disputationes metafísicas*, ed. S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez i A. Puigcerver Zanón, Madrid: Gredos, 1960-1966 (7 vol.), I, p. 17; el passatge és citat a É. GILSON, «Notes bibliographiques pour servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne», a ID., *L'esprit de la philosophie médiévale*, París: Vrin, 1978, p. 413-440 (414). Sobre Gilson i la «filosofia cristiana», vegeu H. GOUHIER, «Étienne Gilson et la notion de philosophie chrétienne», a ID., *Trois essais: Bergson. La philosophie chrétienne. L'art*, París: Vrin, 1993, p. 37-73; T.-D. HUMBRECHT, «Étienne Gilson (1884-1978) et la philosophie chrétienne», que és la «Présentation» a E. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, París: Vrin, 2007, p. 7-26.
2. L. MARTÍNEZ GÓMEZ, «Para una evaluación histórica de Francisco Suárez filósofo», a ID., *Philosophica: al filo de la historia*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1987, p. 103-123 (103-104); cf. Ch. H. LOHR, «Metaphysics», a *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Ch. B. Schmitt, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1988, p. 537-638 (615). Emmanuel Faye, tot invocant Lohr, parla de la «métaphysique théologisée» de Suárez (a *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, París: Vrin, 1998, p. 302-303). El fragment del jesuïta ha suscitat també l'atenció de P. HADOT a *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París: Gallimard, 1995, p. 381-382.
3. J. PAPPY, «Lipsius' (Neo-)Stoicism. Constancy between Christian faith and Stoic virtue», *Grotiana*, 22-23, 2001/2002, p. 47-71 (57); ID., «Le sénéquisme dans la correspondance de Juste Lipsius. Du *De Constantia* (1583-1584) à la *Epistolarum Selectarum Centuria Prima Miscellanea* (1586)», *Journal de la Renaissance*, 6, 2008, p. 49-62 (53). Cf. P. H. SCHRIVVERS, «Literary and Philosophical Aspects of Lipsius's *De Constantia in Publicis Malis*», a *Acta Conventus Neo-Latini Sanctandreami*, ed. I. D. McFarlane, Binghamton (Nova York): Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1986, p. 275-282 (276-277).

car-se el 1585 amb l'afegit, sobretot, d'un nou prefaci titulat «Ad lectorem pro Constantia mea praescriptio». En ell Lipsius evoca algunes de les crítiques rebudes, però molt en particular la de no haver fet sinó de filòsof en tractar el tema que s'havia plantejat («quia Philosophum egisse tantum videor, inquit»), oblidant la pietat i negligint la font per excel·lència de la veritat, és a dir, les Sagrades Escripures: «Negant satis pie hoc argumentum [el tema objecte de l'obra, val a dir, la *constantia*, la fermesa d'ànim] a me tractatum [...]. Parum pie ideo: quia Philosophum egisse tantum videor, inquit, nec inspersione quae potui et debui e libris sacris. [...] Haurimus enim e lacunis, inquit, quae liceat e purissimo divinarum litterarum fonte»⁴.

Per respondre a aquesta greu acusació, Lipsius comença amb una aparent reivindicació de l'autonomia del filòsof respecte de la teologia: «Si mihi Theologum agere propositum, aberravi: si Philosophum cur culpant?»⁵. Però l'humanista flamenc recorre de seguida a dos dels motius tradicionalment al·legats pels defensors de la compatibilitat de la cultura clàssica amb el cristianisme, que, tots dos, impliquen la primacia de la fe. En primer lloc, a un conegut passatge de Sant Agustí en què l'ús de la filosofia pagana per part dels autors cristians és comparat amb la *spoliatio Aegyptiorum* pels jueus de què es parla en l'Èxode: «Augustini consilium esse scio, quae e Philosophis scripta sunt colligere, et in usum nostrum vindicare, possessoribus illis injustis erepta. Hoc sequi volui: et peccavi?»⁶.

I en segon lloc, després de subratllar que no pretén altra cosa que depurar i clarificar la filosofia mitjançant la veritat cristiana («et sordentem per se, parumque mundam doctrinam, depurgare atque illustrare aggressus sum novo isto Sole»)⁷, al celebèrrim argument que la saviesa humana pot ser una servidora fidel i dòcil de la teologia. Com a conclusió, l'humanista flamenc, sempre insistint en la primacia de les Sagrades Escripures, es proclama «filòsof, però cristià» amb paraules semblants a les que ja hem trobat en Suárez: «[...] Divinae illae litterae veri roboris, verae virtutis et constantiae solidae effectrices: nec tamen humanam prorsus

4. Utilitzem l'edició bilingüe (llatí-francès) de Lucien du Bois (*Traité de la constance*, Brussel·les i Leipzig: H. Merzbach, 1873, p. 120-122). Entre les traduccions històriques, destaquem la castellana: *Libro de la Constancia*, Sevilla: Matías Clavijo, 1616, atribuïda a Tomás Tamayo de Vargas.

5. J. LIPSÍUS, *Traité de la constance*, cit., p. 122. Cf. G. ABEL, *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlín-Nova York: De Gruyter, 1977, p. 89-90; J. LAGRÉE, *Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, París: Vrin, 1994, p. 116: «[...] Lipse reivindique clairement le droit de faire de la philosophie en marge de la théologie».

6. J. LIPSÍUS, cit., p. 122; vegeu Sant AGUSTÍ, *De doctrina christiana*, II, 40, 60, i cf. Èxode, 3, 21-23; 11, 2-3; 12, 35-36. La idea es troba ja a la *Carta a Gregori* d'Orígenes.

7. J. LIPSÍUS, cit., p. 122.

Sapientiam sperne: eam dico quae non se effert, sed servit placide et ancillatur. [...] Philosophum ego agam: sed Christianum»⁸.

No cal dir que la idea de la filosofia com *ancilla theologiae* és tradicional a la cultura cristiana des de la Patrística⁹. Lipsius no fa més que refusar-se prudentment en un tòpic segur, adoptant una posició molt similar a la que exposa Sant Tomàs d'Aquino a l'inici de la *Summa theologica*. Accepta així el que Francesco Beretta anomena la «criteriologia escolàstica», promoguda per l'Església amb particular força des del Concili Laterà V (1513): el reconeixement d'un cert grau d'autonomia filosòfica combinat amb l'assumpció inequívoca de la superioritat de la teologia¹⁰.

El concepte mateix de «filosofia cristiana» havia estat relançat arran d'aquest concili per reacció contra la puixança que l'averroisme i altres formes d'aristotelisme heterodox havien aconseguit en la Itàlia de finals del segle XV i començaments del XVI. La butlla *Apostolici regiminis*, promulgada en la seva vuitena sessió, exigeix que els professors de filosofia facin tot el possible per palesar la veritat cristiana, ensenyar-la de manera persuasiva i defensar-la dels arguments filosòfics que li siguin contraris («veritatem religionis Christianae omni conatu manifestam facere, et persuadendo pro posse docere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere»)¹¹. Amb aquesta base, el 1519, el dominic i inquisidor Bartolomeo Spina acusa Pomponazzi, a propòsit del *Tractatus de immortalitate animae*, publicat el 1516, d'oblidar la condició de «filòsof cristià»: «[...] Etsi ut philosophum philosophis te locutum alicubi excuses, meminisse tamen debueras eos quibus loqueris philosophos esse christianos»¹². Un

8. Ibid., p. 122-124.

9. Cf. CLIMENT, *Stromata*, I, 5, 30, que segueix FILÓ, *De congressu eruditionis gratia*, 79. Trobem una de les formulacions més cèlebres del tòpic a Pere DAMIÀ, *De divina omnipotentia*, 7, 20.

10. Cf. Sant TOMÀS, *Summa theologica*, I, q. 1, a. 5, ad 2: «Et ideo [la teologia] non accipit [els seus principis] ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus [...]»; vegeu F. BERETTA, «Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine au 16e-17e siècles. Un essai d'interprétation», a *Historia philosophica*, 3, 2005, p. 67-96 (citem, però, per la versió publicada a <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00007791/fr/>: p. 3-4, 13, 42). Lipsius, que es basa potser en l'Aquinat, recorre també a la imatge de l'arquitectura: «In domo extruenda architecti maximam laudem et usum: tollesne operas igitur et administros?» (*Traité de la constance*, cit., p. 122).

11. Cf. L. BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, París: Vrin, 2008, p. 121-122. Sobre el rerefons intel·lectual de la butlla, vegeu E. A. Constant, «A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree Apostolici regiminis (1513)», *Sixteenth Century Journal*, 33, 2002, p. 353-379.

12. B. SPINA, *Tutela veritatis...*, cit. a G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torí: Società Editrice Internazionale, 1963, p. 304, n. 55. Cf. É. GILSON, «L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVIe siècle», a *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, ed. V. Branca, Florència: Sansoni, 1963, p. 31-61 (45-46); L.

altre dominic, Crisostomo Javelli, defensa el filòsof mantuà, però ho fa tot distingint entre la filosofia o física d'Aristòtil i la veritable filosofia («verissima philosophia»), aquella que accepta servir a la teologia, «subministrare nostrae catholicae fidei»: «Solvam igitur quascumque rationes formasti mortalitatem probantes, principiis quidem non Aristotelis pro nunc sed sacrae theologiae et verissimae philosophiae quam arbitramur nostrae catholicae fidei subministrare. Neque enim philosophia et Aristotelis philosophia convertuntur»¹³. Almenys als ulls de Gilson, és amb Javelli que es recupera la noció de filosofia cristiana, val a dir, «la philosophie dans sa fonction ministérielle de la théologie telle que saint Thomas l'avait connue et pratiquée [...]»¹⁴.

Però tornant al text de Lipsius, una mica més endavant l'humanista flamenc reafirma la seva acceptació de la tutela de la teologia en subratllar que no pretén sinó atenir-se a la raó recta i pura, que no és altra que aquella «a Deo directam», «a fide illustratam»¹⁵. Al final del prefaci, perfila un cop més la seva posició. Si, d'un costat, ataca els «nous Domicians» que desitjarien desterrar de la ciutat la filosofia i totes les bones arts, de l'altre supedita l'activitat filosòfica al guiatge del dogma cristià: «Pernosci [la filosofia] autem sine Christiana veraque religione non potest: quam praelucentem si tollis, fateor ecce et clamo, ludibrium illa, vanitas, delirium est. Bene Tertullianus: *Cui veritas cognita, sine deo? cui deus, sine Christo?*»¹⁶.

Així culmina el prefaci de la segona edició del *De constantia*, amb una frase de Tertul·lià, el tipus mateix dels adversaris cristians de la filosofia, l'autor de la punyent pregunta «Quid ergo Athenis et Hierosolymis?»¹⁷.

BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, cit., p. 132. És interessant que, anys després, Spina, convertit en Maestro del Sacro Palazzo de Roma, esdevindrà un crític aferissat de Copèrnic; sobre això, vegeu M. A. GRANADA, «Giovanni Maria Tolosani e la prima reazione romana di fronte al *De revolutionibus*: la critica di Copernico nell'opuscolo *De Coelo et elementis*», a *La diffusione del copernicanesimo in Italia*, 1543-1610, ed. M. Bucciantini i M. Torrini, Florència: Olschki, 1997, p. 11-35 (18-20); M. P. LERNER, «L'«hérésie» héliocentrique: du soupçon à la condamnation», a *Sciences et religions: De Copernic à Galilée (1540-1610)*, Roma: École Française de Rome, 1999, p. 69-91 (73-74).

13. C. JAVELLI, «Carta prefaci» a ID., *Solutiones rationum mortalitatem animi probantium...*, cit. a É. GILSON, «L'affaire de l'immortalité de l'âme...», cit., p. 61; cf. *ibid.*, p. 52.
14. É. GILSON, «Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe. siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 28, 1961, p. 163-279 (235); cf. ID., «L'affaire de l'immortalité de l'âme...», cit. p. 52-55; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cit., p. 328-331; M. L. PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Italian Renaissance*, Pàdua: Antenore, 1986, p. 130, 175.
15. J. LIPSIVS, *Traité de la constance*, cit., p. 124.
16. J. LIPSIVS, cit., p. 128; cf. TERTUL·LIÀ, *De anima*, 1, 4. Sobre Domicià, vegeu SUETONI, *Domicià*, 10, 3; TACIT, *Agricola*, 2, 2.
17. TERTUL·LIÀ, *De praescriptione haereticorum*, 7, 9. Cf. ID., *Apologeticum*, 46, 8: «Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli [...]?».

Aquest és l'abast i aquests són els límits del que Marc Fumaroli anomena l'«humanisme laic» de Lipsius¹⁸. El flamenc, un autor la «chronic fear of censorship and ecclesiastical displeasure» del qual és ben coneguda¹⁹, malda, com hem vist, per assegurar una certa autonomia intel·lectual, però proclama al mateix temps el sotmetiment de la filosofia a la doctrina cristiana.

Marcel Bataillon afirma a *Érasme et l'Espagne* que l'estoïcisme cristià de Lipsius «va ser un nou gènere de *philosophia Christi*»²⁰. I el cert és que Erasme, per defensar el valor de la cultura pagana davant les crítiques d'alguns cristians, utilitza en més d'una ocasió motius si més no propers als al·legats per Lipsius. Per exemple, en el capítol 2 de *Enchiridion militis christiani* (1504) l'humanista de Rotterdam sosté que les obres dels poetes i dels filòsofs pagans serveixen com a preparació i aprenentatge per al *miles* cristià, tot invocant les imatges de la serva i de l'espoliació²¹. Hi ha, tanmateix, un matis digne de ser remarcat: la *mulier captiva* adduïda per Erasme és objecte, després de ser sotmesa a un cert poliment, no tant de l'autoritat del cristià com del seu amor²². En realitat, amb Lipsius estem molt lluny de la confiada síntesi entre fe i *bonae litterae*, entre filosofia i cristianisme, somniada per Erasme i els seus seguidors²³.

II

Però ¿qui són, de fet, els crítics evocats per Lipsius en el prefaci de la segona edició del *De constantia*? Podria pensar-se en ambients protes-

18. Cf. M. FUMAROLI, *L'Âge de l'éloquence: rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, París: Albin Michel, 1994, p. 158: «[...] Lipse a créé en sa personne et en son oeuvre un type d'humaniste laïc, à la fois supérieurement savant et supérieurement artiste, qui se voit reconnaître, dans la culture catholique, une place légitime et éminente, en son ordre, aux côtés du théologien et du prédicateur»; cf. *ibid.*, p. 156: «[...] Moins le rival du théologien orthodoxe, que son égal, son collaborateur [...]».
19. J. L. SAUNDERS, *Justus Lipsius. The Philosophy of Renaissance Stoicism*, Nova York: Liberal Arts, 1955, p. 55.
20. M. BATAILLON, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, trad. cast. A. Alatorre, México: F. C. E., 1979, p. 772.
21. ERASME, *Enchiridion militis christiani*, a *Id.*, *Opera omnia*, Leiden: Pieter Vander Aa, 1703-1706 (repr. Hildesheim: Georg Olms, 1961-1962, 10 vol.), V, p. 7 D. Vegeu també *Id.*, *Antibarbari*, a *Opera omnia*, I, 1, Amsterdam: North-Holland Publishing, 1969, p. 111-112 i 116-118.
22. ERASME, *Enchiridion*, cit., p. 8 A.
23. Cf., però, la visió diferent de P.-F. MOREAU, a «Les trois étapes du stoïcisme moderne», in *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, ed. P.-F. Moreau, París: Albin Michel, 1999, p. 11-27 (22-23): «[L'estoïcisme cristià] met un terme à la volonté érasmienne de refuser toutes les philosophies antiques au profit d'une *philosophia Christi* d'inspiration purement évangélique. [...] Le stoïcisme chrétien sert à construire un autre humanisme chrétien que celui qui se rapportait aux seuls textes bibliques». Contra la interpretació d'Erasme que fa Moreau, vegeu J.-M. GROS, «À l'imitation des Anciens», *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*, 7, 2003, p. 7-26 (21-25).

tants, ja que aleshores l'humanista flamenc es trobava a la ciutat de Leiden, és a dir, a la part dels Països Baixos segregada de l'Església romana. Però sembla que no és així. Sabem que un amic seu i important humanista catòlic, Laevinus Torrentius, nomenat bisbe d'Anvers el 1576 (tot i no poder prendre'n possessió), li adreça el 5 d'abril de 1584 una carta en la qual, després de felicitar-lo per l'obra, li demana que no s'aturi dins dels límits de la vana i incerta saviesa humana, que s'esforci a anar més enllà («ultra progredere») i que examini amb tota cura «quae divinitus nobis de coelo tradita sunt»²⁴. Per Torrentius cap filosofia no resisteix la comparació amb la doctrina de Crist: «Quid enim Stoicorum aut quorumcunque aliorum placita ad Christi doctrinam comparata aliud sunt, quam ostentatio mera ac fallax studium aurae popularis?»²⁵. En particular, els estoics tan estimats per Lipsius li semblen no aportar res a la salvació: «Verum quid Seneca, quid Epictetus, quibus te inhaerere video, nobis ad salutem conferent?»²⁶. Torrentius insisteix amb vehemència a desqualificar els filòsofs antics («aberrarunt omnes») i a recomenar a Lipsius que busqui el suport més sòlid del cristianisme per tractar sobre la *constantia*: «Sed quanto praestantius utiliusque, mi Lipsi, ea ipsa de re scribere potuisses, si ad Christi primum praecepta, deinde ad eorum, qui Christum secuti sunt, exempla te convertisses [...]»²⁷. Finalment, li demana que deixi el punt de vista humà («humano more») o, en definitiva, profà, i s'afanyi a elaborar un nou volum amb un contingut més religiós: «Sed alter tibi superest labor, ut quod humano abs te more, quanquam elegantissime nimis tamen profane (dicam enim libere) jam scriptum est, addito alio volumine paulo religiosius pertractetur»²⁸.

Lipsius respon a Torrentius en una carta datada el 6 de maig de 1584 admetent la primacia de la revelació i assegurant que no ha pretès altra cosa que adaptar la filosofia antiga a la veritat cristiana: «Aptare enim veterem philosophiam ad Christianam veritatem volui»²⁹. A banda d'això,

24. L. TORRENTIUS, *Correspondance*, ed. M. Delcourt i J. Hoyoux, París: Les Belles Lettres, 1950-1954 (3 vol.), I, p. 134. Sobre aquesta important figura catòlica, ben connectada amb Roma, vegeu J. DE LANDTSHEER, «Laevinus Torrentius», a *Centuria latinae 2: Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières: à la mémoire de Marie-Madeleine de la Garanderie*, Ginebra: Droz, 2006, p. 803-805.

25. L. TORRENTIUS, *Correspondance*, cit., p. 134-135.

26. *Ibid.*, p. 135.

27. *Ibid.*, p. 135.

28. *Ibid.*, p. 137.

29. *Ibid.*, p. 138 (és la carta número 97 de la *Centuria prima* publicada per Lipsius el 1586; cal advertir, però, que aquesta versió no sempre correspon exactament a l'original manuscrit). Sobre aquest intercanvi epistolar, vegeu N. MOUT, «“Which tyrant curtails my free mind?” Lipsius and the reception of *De constantia*», a *Lipsius in Leiden: Studies in the Life and Works of a Great Humanist*, ed. K. Enenkel i Ch. Heesakkers, Voorthuizen: Florivalis, 1997, p. 123-140 (136-138); J. JEHASSE, *La renaissance de la critique. L'essor de l'humanisme érudit de 1560 à 1614*, París: H. Champion, 2002, p. 262-263; J. PAPY, «Lipsius' (Neo)Stoicism...», cit., p. 58-59; ID., «Le sénéquisme dans la correspondance de Juste Lipse», cit., p. 53-54.

remet el seu amic al prefaci que ha afegit a la segona edició del *De constantia*, a punt de ser publicada per Plantin: «Quod iudicium meum in isto ipso de Constantia libro in fronte apparebit: qui jam iterum sub Plantiniano praelo»³⁰. Torrentius no queda, però, del tot satisfet i exhorta de nou Lipsius, en una carta del 7 de juliol, a escriure fundant-se en les Sagrades Escripures i defensant la seva veritat: «[...] Nulla enim uberior, nulla gratior jucundiorque ad scribendum materia est, quam ex ea quae ex Sacrae Scripturae fontibus sumitur: in his enim cana illa fides nudaque veritas continetur. Ut autem nihil simplicius sic nec facilius est, quam et priscam tueri fidem, et apertam defendere veritatem [...]»³¹. En vista d'aquest intercanvi epistolar, sembla doncs clar que, si bé no poden descartar-se del tot d'altres factors, el nou prefaci al *De constantia* és en bona mesura una resposta a la crítica del catòlic Torrentius³².

En qualsevol cas, no hi ha dubte que l'impacte de la resposta de Lipsius a aquesta objecció va ser gran. A banda de Francisco Suárez, que, com hem vist, sembla haver-la tingut en compte, cal fer esment de Guillaume Du Vair, l'altre gran estoic cristià del moment, que addueix una argumentació similar a la presentada per l'humanista flamenc en els prefacis de les seves obres *La philosophie morale des Stoïques* (1585) i *De la Sainte Philosophie* (1587)³³. Ara bé, ens sembla que aquesta influència arriba també a una obra molt més inesperada: als *Essais* de Montaigne, i, en concret, a una pàgina importantíssima del capítol «Des prières» (I, 56) en la qual el gentilhome perigordí estableix la separació neta i radical entre, d'un costat, els escrits «humans i filosòfics» i, de l'altre, la teologia o «doctrina divina»; entre, d'una banda, «allò que discorro d'acord amb mí mateix» i, de l'altra, «allò que crec d'acord amb Déu». És una pàgina que sovint ha despertat l'atenció dels intèrprets moderns del perigordí i que ha estat considerada per alguns d'ells, com Emmanuel Faye, «la clef de l'attitude philosophique de Montaigne»³⁴.

En aquesta pàgina fonamental, concretament en un afegit de 1588 que arriba després d'una forta escomesa contra els protestants pel seu

30. Cf. L. TORRENTIUS, *Correspondance*, cit., p. 138.

31. L. TORRENTIUS, cit., p. 179; cf. N. MOUT, «“Which tyrant curtails my free mind?”», cit., p. 137-138.

32. Cf. N. MOUT, cit., p. 139: «The foreword to the new Latin edition of 1584 [o 1585] echoes the objections also found in the correspondence. The frontal attacks of the Calvinist Lydius, the spiritualist Coornhert and the Catholic Torrentius are parried by Lipsius in his usual and distanced way [...]». Les crítiques de Lydius i Coornhert semblen, però, haver-se referit només a la qüestió parcial del lliure albir, sense arribar a qüestionar el recurs a la filosofia antiga.

33. Vegeu G. DU VAIR, *De la Sainte Philosophie. Philosophie morale des Stoïques*, ed. G. Michaut, París: Vrin, 1946, p. 14 i 61-62. Cf. L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Ginebra: Slatkine Reprints, 2007, p. 273.

34. E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, cit., p. 176; cf. també *ibid.*, p. 167 i 208.

abús de les Sagrades Escripures (en la versió de 1588; el 1580 la referència abasta només els Salms), Montaigne reporta certes crítiques o queixes que retreuen a determinats escrits el fet de ser «purament humans i filosòfics», «sense mescla de teologia». Els «humanistes», segons aquest retret, tendirien a escriure «d'una manera massa poc teològica»:

J'ay veu aussi, de mon temps, faire plainte d'aucuns escrits, de ce qu'ils sont purement humains et philosophiques, sans meslange de Theologie. [...] Certe [faute] que les humanistes escrivent trop peu theologalement [...]»³⁵.

El canvi de perspectiva efectuat per Montaigne és clar. Després d'haver denunciat que els protestants barregin la teologia amb la vida profana quan canten els Salms frívolament, quan llegeixen la Bíblia sense veritable qualificació per entendre-la i quan es llancen a traduir-la a totes les llengües, fins i tot a les més minoritàries (com el basc i el bretó)³⁶, el perigor-dí evoca una crítica que sembla inversa: la que retreu als «humanistes» no recórrer a la teologia i satisfer-se amb escrits «purament humans i filosòfics».

Potser ell mateix va rebre crítiques d'aquest tipus arran de les primeres edicions dels *Assaigs*. No cal sinó recordar que en alguns capítols com «Que philosopher c'est apprendre a mourir» (I, 20) i «De l'institution des enfants» (I, 26) s'ocupa de qüestions crucials –la preparació per a la mort, la formació dels nens– sense fer pràcticament cap referència a la doctrina cristiana. No sembla que aquestes crítiques, però, procedissin d'ambients protestants. De fet, els estudiosos que han examinat aquesta pàgina acostumen a assenyalar cap als censors del Sacro Palazzo en Roma amb els quals Montaigne va haver de tractar durant la seva estada a la capital catòlica³⁷. El *Journal de voyage*, única font d'informació disponible, fins fa poc, sobre aquest episodi, reporta que la censura romana, a

35. I, 56, 322-323 B. Citem els *Assaigs*, com encara és habitual, per l'edició Villey-Saulnier (*Les Essais*, París: PUF, 1988, 3 vol.: el número romà correspon al llibre; el primer número aràbic, al capítol; el segon, a la pàgina; la lletra indica l'estrat del text: A, la primera edició; A², l'edició de 1582; B, la de 1588; C, la versió de l'anomenat Exemplar de Bordeaux). Utilitzem l'edició d'André Tournon quan ens cal establir amb la màxima precisió els diferents estrats (*Essais*, París: Imprimerie nationale, 1998, 3 vol.); tenim també en compte dues edicions que es basen en la versió publicada el 1595 per Marie de Gournay (*Les Essais*, ed. J. Céard, amb D. Bjaï, B. Boudou i I. Pantin, París: Librairie Générale Française, 2001; *Les Essais*, ed. J. Balsamo, M. Magnien i C. Magnien-Simoin, París: Gallimard, La Pléiade, 2007).

36. Cf. I, 56, 320-321 A-B.

37. Cf. M. DREANO, *La religion de Montaigne*, París: A.-Nizet, 1969, p. 153; M. SMITH, *Montaigne and the Roman Censors*, Ginebra: Droz, 1981, p. 28-29; É. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit., p. 186; A. LEGROS, «Introduction» a Montaigne, *Essais I*, 56, «Des prières», Ginebra: Droz, 2003, p. 68 (i «Annotations», p. 218); Th. GONTIER, «Humanisme - Humaniste», a *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, ed. Ph. Desan, París: H. Champion, 2004, p. 481.

banda d'expressar dubtes sobre la tesi general defensada en el mateix capítol «Des prières», va remarcar amb desgrat el freqüent ús del terme «fortuna» al llarg del llibre: «[...] D'avoir usé du mot de *fortune* [...]»³⁸. La documentació conservada en els arxius de la Congregació de l'Índex, treta molt recentment a la llum, és més explícita. Acusa Montaigne de parlar sovint com un profa, com un pagà (i com un epicuri): «Questo autore in molte cose parla assai profanamente all'usanza dei gentili [...]»; «Di qui parla come i profani et ethnici della fortuna [...] et anco del fato [...] et parla come Epicureo [...]»³⁹. Però probablement tals recriminacions eren habituals en aquell temps i, sobretot, creiem que en el cas de les paraules de Montaigne cal mirar més aviat en una altra direcció. En concret, cap al més amunt citat prefaci del *De constantia* de Justus Lipsius.

La relació de Lipsius amb Montaigne és ben coneguda⁴⁰. Sabem que l'humanista flamenc, ja en una carta datada el 1583 i publicada en la primera entrega de la seva correspondència, la *Centuria prima* (1586), es mostra entusiasmada davant el «Tales francès», en el qual reconeix una mena d'ànima bessona⁴¹. El perigordí, per la seva banda, li dedica un gran elogi en un afegit de 1588 a l'«Apologie» (II, 12): «[...] Lipsius, le plus sçavant homme qui nous reste, d'un esprit tres-poly et judicieux, vrayement germain à mon Turnebus [...]»⁴². Sabem també, de tota manera, que l'autor dels *Assaigs*, en el capítol «De la vanité» (III, 9), rebutja sense citar noms el punt de vista sobre els viatges defensat per Lipsius a *De constantia*⁴³. Pot afegir-se que després de 1588 utilitza amplament, en les parts que agrega a «Des prières», un altre text de l'humanista flamenc, l'opuscle *De una religione adversus dialogistam* (1590), escrit per defensar la necessitat política de la unitat religiosa en polèmica contra Dirk Coornhert⁴⁴. Fins

38. MONTAIGNE, *Journal de voyage*, ed. F. Garavini, París: Gallimard, 1983, p. 222 (20 de març de 1581); cf. també *ibid.*, p. 237 (15 d'abril).

39. Cf. P. GODMAN, *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index*, Leiden: Brill, 2000, «Documentum 32», p. 339 i 341 (Philippe Desan reproduïu aquest document a *Dieu à nostre commerce et société: Montaigne et la Théologie*, ed. Ph. Desan, Ginebra: Droz, 2008, p. 197-200).

40. Vegeu, per exemple, M. MAGNIEN, «Trois lettres de Lipse à Montaigne (1587 [?] - 1589)», *Montaigne Studies*, 16, 2004, p. 103-111.

41. Cf. O. MILLET, *La première réception des Essais de Montaigne (1580-1640)*, París: H. Champion, 1995, p. 51; vegeu també la carta datada el 30 d'agost de 1588: « Nam fateor: in Europa non inveni, qui in talibus sensu mecum magis consentiret » (*ibid.*, p. 59).

42. II, 12, 578 B. L'admiració que Montaigne professava per Turnebus (Adrien Turnèbe) es fa palesa a I, 25, 139 i a II, 17, 661.

43. Vegi's, per exemple, P. J. SMITH, «Montaigne, Juste Lipse et l'art du voyage», *The Romanic Review*, 94, 2003, p. 73-91.

44. Sobre aquesta important polèmica, vegeu J. LECLER, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, París: Albin Michel, 1994, p. 636-639; G. VOOGT, *Constraint on Trial. Dirck Volckertsz Coornhert and Religious Freedom*, Kirksville: Truman State University Press, 2000, p. 197-229.

ara, però, no s'havia assenyalat que en la pàgina que ens ocupa sembla trobar-se també la traça d'una reacció crítica davant Lipsius i, aquest cop, en un tema decisiu.

III

Les crítiques evocades per Lipsius («philosophum egisse tantum videor, inquiet, nec inspersione quae potui et debui e libris sacris») i per Montaigne («qu'ils ["aucuns escrits"] sont purement humains et philosophiques, sans mélange de Theologie») són la mateixa o, si més no, molt similars. Montaigne, però, hi brinda una resposta ben diferent a la donada per l'humanista flamenc. El perigordí passa, per dir-ho així, al contratac i afirma que a «la doctrina divina» se li adiu més mantenir «son rang à part», i que són precisament els teòlegs els qui acostumen a caure en l'error d'escriure «trop humainement».

El més convenient seria doncs, en lloc de buscar alguna mena de col·laboració o acord, separar amb tot rigor les «raons divines» dels «discursos humans». L'autor dels *Assaigs* no deixa d'assenyalar que a la teologia li correspon, és clar, la primàcia indiscutible, el paper rector i dominant («comme Royne et dominatrice»), però en realitat no sembla reconèixer-li cap dret efectiu a intervenir o a influir en el desenvolupament autònom dels escrits o discursos humans. Fa ben bé la impressió que Montaigne atribueix a la teologia el paper d'una mena de reina mare aïllada en si mateixa, proveïda d'un poder més honorífic que real sobre la filosofia⁴⁵:

Qui diroit au contraire, ce ne seroit pourtant sans quelque raison: Que la doctrine divine tient mieux son rang à part, comme Royne et dominatrice; Qu'elle doit estre principale par tout, poinct suffragante et subsidiaire; Et qu'à l'aventure se tireroient les exemples à la grammaire, Rhetorique, Logique, plus sortablement d'ailleurs que d'une si sainte matiere, comme aussi les argumens des Theatres, jeuz et spectacles publiques; Que les raisons divines se considerent plus venerablement et reverrament seules et en leur stile, qu'appariées aux discours humains; Qu'il se voit plus souvent cette faute que

45. Cf. E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit., p. 179, 185, 233, que interpreta que per a Montaigne la teologia només té jurisdicció sobre si mateixa (recordi's que, segons el criteri tradicional, li correspon jutjar les conclusions de les altres disciplines: vegeu Sant TOMÀS, *Summa theologia*, I, q. 1, a. 6; cf. F. BERETTA, «Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine...», cit., p. 3). Pot ser oportú al·legar aquí el comentari que fa Galileu, a la «Carta a Cristina de Lorena» (1615), sobre «le preminenze per le quali la sacra teologia è degna del titolo di regina». Per al savi de Pisa la teologia mereix el títol reial per la grandesa del seu objecte, la salvació, i per la sublimitat dels mitjans amb què ensenya, però no perquè les altres ciències «devono riferirsi ad essa, come a suprema imperatrice, e mutare ed alterar le lor conclusioni conforme alli statuti e decreti teologici» (GALILEU, *Opere*, Florència: Ed. Nazionale, 1890-1909, 20 vol., V, p. 324-325; Bianchi associa aquest passatge amb la tradició aristotèlica, a L. BIANCHI i E. RANDI, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, París-Friburg: Cerf-Éditions Universitaires Fribourg, 1993, p. 70).

les Theologiens escrivent trop humainement, que cett' autre que les humanistes escrivent trop peu theologalement [...]⁴⁶.

L'autor dels *Assaigs* va encara més enllà. Lluny de declarar-se, como ho fa Lipsius, «filòsof, però cristià», redueix tal categoria (tot i no esmentar-la, és veritat, de forma expressa) a la inoperància. L'humanista flamenc, ho hem vist, al·legava la imatge tradicional de la filosofia com *ancilla theologiae*. Per a Montaigne, la filosofia no val per a la tasca de servir a la teologia; és en realitat una servidora inútil i indigna que no mereix ni tan sols entreveure els misteris divins. La filosofia no té ni pot tenir accés al Sancta Sanctorum de la «doctrina celeste». En aquest sentit, és sempre rigorosament profana («profa» significa, com se sap, que resta davant del temple, a l'exterior)⁴⁷. No pot ser cristiana: «[...] La Philosophie, dict saint Chrysostome, est pièce banie de l'escole sainte, comme servante inutile, et estimée indigne de voir, seulement en passant, de l'entrée, le sacraire des saints Thresors de la doctrine celeste [...]⁴⁸.

Montaigne s'aparta decidit del plantejament de Lipsius i, amb ell, del plantejament tradicional, seguit també a la seva manera per Ramon Sibiuda, que veu en el llibre de la natura un servent i criat del llibre de les Sagrades Escripures: «[...] Liber creaturarum servit et famulatur libro Sacrae Scripturae [...]⁴⁹. S'aparta fins i tot de la concepció que ell mateix sembla defensar en les primeres pàgines de l'«Apologie de Raimond Sebond» (II, 12), quan proclama que la raó pot, si més no, acomodar-se al servei de la fe: «C'est la foy seule qui embrasse vivement et certainement les hauts mysteres de nostre Religion. Mais ce n'est pas à dire que ce ne soit une tresbelle et treslouable entreprinse d'accommoder encore au service de nostre foy les utils naturels et humains que Dieu nous a donnez»⁵⁰.

46. I, 56, 322-323 B.

47. Ho recorda A. LEGROS a Montaigne, *Essais I*, 56, «Des prières», cit., p. 73. És interessant, d'altra banda, que també Lipsius empri la imatge del santuari («adyta»), en el primer prefaci del *De constantia*, en referència a aquells que redueixen la filosofia a meres disputes verbals i no arriben a descobrir el seu secret: «[...] Aetatem totam in aditu Philosophiae versantur, adyta ejus numquam vident» (*Traité de la constance*, cit., p. 114).

48. I, 56, 323 B. Cf. Joan CRISÒSTOM, *Homilies sobre la primera Eptstola als corintis*, VII (61, 58); la traducció llatina de D. A. B. Caillau, citada per A. LEGROS, cit., p. 72-73, fa així: «Ipsa [la saviesa "externa"] enim tanquam ancilla quaedam contempta, non permissa fuit intus ingredi, et mysteria dominica inspicere». Montaigne enriqueix la frase de Crisòstom afegint-hi l'esment de «l'escole sainte», el tret de la inutilitat de la criada i l'al·lusió al Sancta Sanctorum (en el qual, segons l'antiga religió jueva, només el summe sacerdot podia penetrar-hi un cop a l'any).

49. R. SIBIUDA, *El llibre de les criatures*, trad. Jaume de Puig, Barcelona: eds. 62, 1992, cap. 212, p. 501; cf. J. DE PUIG, *La filosofia de Ramon Sibiuda*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1997, p. 141. Pot ser significatiu que la traducció de Montaigne es limiti a dir en aquest punt: «L'un [llibre] represente plus l'obeïssance, l'autre la maistrise» (R. SEBON [SIBIUDA], *La Theologie naturelle*, París: Gilles Gourbin, 1569, f. 244).

50. II, 12, 441 A. Unes pàgines més endavant, Montaigne escriu: «Or, nostre coeur et nostre ame estant regie et commandée par la foy, c'est raison qu'elle tire au service de son dessain toutes nos autrez pieces selon leur portée» (II, 12, 446 A).

Descarta la filosofia cristiana amb la mateixa desimboltura amb què, en un altre lloc, mostra el seu desinterès pel fet que el seu metge o el seu advocat siguin bons catòlics: «Il ne peut chaloir de quelle religion soit mon medecin et mon advocat»⁵¹.

Però potser anem massa ràpid. La pàgina de Montaigne no està exempta d'ambigüitat. El perigordí sembla esforçar-se a exhibir respecte envers la teologia, a preservar-la de la contaminació dels discursos profans, a defensar la seva primacia jeràrquica. L'esforç és congruent amb la seqüència del capítol: com ja hem dit, una mica abans Montaigne destaca, en contra de la Reforma, l'extrema reverència amb què haurien de tractar-se sempre les Sagrades Escripures, començant pels Salms:

(a) Ce n'est pas sans grande raison, ce me semble, que l'Eglise defend l'usage promiscue, temeraire et indiscret des saintes et divines chansons que le Saint Esprit a dicté en David. Il ne faut pas mesler Dieu en nos actions qu'avecque reverence et attention pleine d'honneur et de respect. [...] (b) Ny n'est certes raison de voir tracasser par une sale et par une cuyisine, le Saicnt livre des sacrez mysteres de nostre creance⁵².

Segueix un al·legat de fort regust tridentí en contra de la traducció de la Bíblia: «Je crois aussi que la liberté à chacun de dissiper une parole si religieuse et importante à tant de sortes d'idiomes, a beaucoup plus de danger que d'utilité»⁵³. No és estrany que alguns intèrprets entenguin la pàgina que ens ocupa sota aquesta llum. Ja Dreano la llegia així: «De la Bible, on passe insensiblement à la théologie; Montaigne demande les mêmes égards pour l'une et pour l'autre»⁵⁴. Malcolm Smith n'és un altre exemple: «He [Montaigne] is establishing a close parallel between what he says is the Church's quite proper restriction on vernacular Bibles and his own self-imposed restraint in use of explicitly theological language»⁵⁵. La crítica que l'autor dels *Assaigs* dedica a la instrumentalització de la

51. I, 28, 192 C.

52. I, 56, 320-321 A i B. Sobre la polèmica a l'entorn de la traducció al francès dels Salms, vegeu, per exemple, H. BUSSON, *Littérature et théologie. Montaigne, Bossuet, La Fontaine, Prévost*, París: PUF, 1962, p. 76-77; i A. LEGROS, a Montaigne, *Essais I*, 56, «Des prières», cit., p. 203-204.

53. I, 56, 321 B. Cf. la tercera de les «Regulae Tridentinae de libris prohibitis» (1564): «Versiones vero Novi Testamenti ab auctoribus primae classis huius Indicis factae nemini concedantur, quia utilitatis parum, periculi vero plurimum lectoribus ex earum lectione manare solet» (DENZINGER, 1853; vegeu A. LEGROS, a Montaigne, *Essais I*, 56, «Des prières», cit., p. 215).

54. M. DREANO, *La religion de Montaigne*, cit., p. 151.

55. M. SMITH, *Montaigne and the Roman Censors*, cit., p. 28.

56. Legros evoca aquí els exemples de dos protestants: Mathurin Cordier, pels seus diàlegs pedagògics, i Petrus Ramus, pels seus cursos (a Montaigne, *Essais I*, 56..., cit., p. 74). Però podria pensar-se també en els manuals confeccionats per autors com Erasme, Vives i Castellion.

religió per a fins didàctics o lúdics sembla respondre a la mateixa lògica: «Et qu'à l'aventure se tiroient les exemples à la grammaire, Rhetorique, Logique, plus sortablement d'ailleurs que d'une si sainte matière, comme aussi les argumens des Theatres, jeuz et spectacles publics»⁵⁶.

I innegablement el resultat a què Montaigne arriba «par [ce] curieux détour»⁵⁷, «sous couleur de respect et de révérence»⁵⁸, és l'autonomia filosòfica, l'alliberament del discurs humà respecte de la teologia. Estaríem temptats de dir, com Faye, que el perigordí desplega la seva *finesse* amb la intenció de conquerir la llibertat de la filosofia: «La philosophie n'est, donc, pour la théologie, qu'une "servante inutile" [...]. Montaigne congédie ainsi, avec beaucoup de finesse, le dessein scolastique d'une philosophie *ancilla theologiae*»⁵⁹. Però potser tot és la conseqüència indirecta de l'intent de salvaguardar la puresa de la fe, la dignitat de la teologia. Encara més: potser l'estricta acceptació de l'autoritat divina i al capdavant eclesiàstica fa possible la llibertat que Montaigne s'autoatorga. En paraules de Legros: «Tout se passe comme si l'existence d'une censure externe dispensait de toute autocensure, créant même chez l'auteur des *Essais* une sérénité, une confiance propice à la liberté d'expression [...]»⁶⁰. L'objectiu principal del perigordí, rigorosament ajustat a les prescripcions de l'Església, seria doncs que les persones laïques evitin la matèria i l'estil teològics⁶¹. Legros no s'està de dir, fins i tot, que el seu plantejament podria associar-se amb la crítica que, anys abans, Noël Bédà, el feroç teòleg de la Sorbona, va llançar contra els qui anomenava *humanistae theologizantes*: «En dépit d'une divergence de fond, on pense à Noël Bédà, premier détracteur de la confusion entre théologie et humanisme, incarnée à ses yeux par Erasme et Lefèvre d'Étaples, "ces espèces d'humanistes théologians" (*isti humanistae theologizantes*): deux mots à séparer»⁶².

57. Th. GONTIER, «Humanisme - Humaniste», a *Dictionnaire de M. de Montaigne*, cit., p. 481.

58. B. SÈVE, «*THEOLOGIA PHILOSOPHIAE ANCILLA?* Quelques réflexions à partir d'une remarque de Hugo Friedrich», a *Dieu à notre commerce et société: Montaigne et la Théologie*, cit., p. 49-58 (52).

59. E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit., p. 184.

60. A. LEGROS, a Montaigne, I, 56, «*Des prières*», cit., p. 60; cf. també ibid., p. 211, i M. SMITH, *Montaigne and the Roman Censors*, cit., p. 109-110, 115.

61. Cf. A. LEGROS, a Montaigne, *Essais I*, 56..., cit., p. 116-117.

62. A. LEGROS, cit., p. 74. Vegi's la posició de Bédà en el prefaci de les seves *Annotationes in Iacobum Fabrum Stapulensem et Desiderium Erasmus*, París: J. Badius, 1526; cf. E. RUMMEL, *Erasmus and His Catholic Critics: 1515-1536*, Nieuwkoop: De Graaf, 1989 (2 vol.), II, p. 35. Bédà s'oposava als qui pretenien fer teologia armats només de coneixements lingüístics i humanístics («qui solis humanitatis ac linguarum praesidiis instructi sacra omnia edisserere sunt aggressi»). Però ja cap a finals del segle XIII el dominic Guillem de Luxi denunciava a París, d'una banda els «theologi philosophantes», i de l'altra els «philosophi theologizantes», és a dir, els mestres en arts que gosaven ocupar-se de qüestions de fe (cf. L. J. BATAILLON, «Les crises de l'Université de Paris d'après les sermons universitaires», a *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, ed. A. Zimmermann, Berlín: De Gruyter, 1976, p. 155-169 [167-168]; L. BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, cit., p. 108).

Estem davant una interessant disjuntiva hermenèutica. Podem posar l'accent, com fan alguns estudiosos, en l'al·legat que Montaigne efectua contra la difusió irreverent de les Sagrades Escripures, i interpretar sota aquesta llum l'argument que la teologia hauria de mantenir-se «à part, comme Royné et dominatrice», evitant involucrar-se gaire en els escrits humans. Podem també invertir aquest plantejament, i entendre el rebuig a la difusió de la Bíblia a la llum de la defensa d'un espai humà i filosòfic lliure, independent de l'autoritat teològica. La posició de Montaigne, en tal cas, seria que només retringint l'ús i la divulgació de les Sagrades Escripures, confinant-les a un reducte tancat, superior i gairebé inaccessible, és possible assegurar un espai de llibertat suficient per a l'escriptura pròpiament humana i filosòfica.

Però, a banda que els *Assaigs* mateixos demostren que l'interès principal de Montaigne rau en la pràctica d'aquesta mena d'escriptura lliure de tuteles teològiques, ens sembla que la lectura de Smith i Legros negligeix el fet que el perigordí assegura explícitament replicar a una queixa, com hem vist probablement recollida de Lipsius, que no pot sinó procedir de medis religiosos i que s'adreça inequívocament no contra els humanistes que teologitzen massa (o contra els laics que no són prou reservats en matèria teològica), sinó contra aquells que teologitzen poc perquè s'obliden de les Sagrades Escripures en els seus escrits: «J'ay veu [...] faire plainte d'aucuns escrits, de ce qu'ils sont purement humains et philosophiques, sans meslange de Theologie». Montaigne, ens sembla, no pugna per salvar l'autoritat i dignitat de la teologia, sinó per obrir un espai d'autonomia filosòfica. No es proposa defensar la religió contra la filosofia, sinó garantir la possibilitat d'una filosofia autònoma en un medi cristià.

IV

Si tornem al *De constantia* de Lipsius, veiem que l'humanista flamenc reporta que els seus crítics li retreuen haver-se abtingut d'emprar el llenguatge de les Sagrades Escripures: «At enim sacra illa meliora, nec verbis iis abstinendum fuit»⁶³. Lipsius es defensa convidant el lector a no donar importància a la qüestió de les paraules (*de verbis*) i a fixar-se només en el seu sentit: «Nam de verbis, quid turbant? Non quo stilo ea scripta sunt, sed quo sensu videant: nec an usitate, sed an vere. Si enim recti sensus, quid refert in re tam ardua, quo velo aut veste (modo non indecora) eos texerim? Si vani: convincant»⁶⁴.

Una mica més avall, insisteix a apel·lar al sentit profund de les seves paraules, al recte ànim que l'ha inspirat en escriure-les, a la seva fonda pietat, no sense reclamar, al mateix temps, una interpretació benèvola per part del lector: «Mihi quidem mens ubique bona: et si alibi humana haec

63. J. LIPSIIUS, *Traité de la constance*, cit., p. 124.

64. *Ibid.*, p. 124.

lingua aut calamus titubavit, ne aspere quaeso nimis luam. Sum enim ex iis, quibus Pietas in corde magis, quam in ore; quique factis exerceri eam acriter malim, quam verbis»⁶⁵.

També Montaigne fa referència al llenguatge, però la seva posició ens sembla diferent. En lloc de remarcar la correcció del sentit de les seves paraules i la intenció ortodoxa que l'anima, el gentilhome perigordí prefeix diferenciar clarament el «dire humain» del «parler divin»: «[...] Que le dire humain a ses formes plus basses et ne se doit servir de la dignité, majesté, regence, du parler divin»⁶⁶.

És probable que la clau d'aquest passatge s'hagi de buscar en el ja esmentat *Llibre de les criatures* de Ramon Sibiuda, com sabem traduït uns anys abans per Montaigne. Sibiuda, en efecte, defineix el caràcter del llenguatge bíblic en termes molt similars als que el perigordí atribueix al «parler divin» (i reserva per al discurs humà l'ús d'arguments i proves): «Il y a deux sortes de parler, l'une par resolution et en enseignant et commandant de croire: Celle cy est propre à Dieu, car elle est pleine d'autorité, dignité, honneur, excellence, majesté, domination, puissance, et superiorité: L'autre sorte de parler par preuve, et de persuader par argument est plus convenable à la foiblesse et sujexion de la nature humaine»⁶⁷.

I potser no seria balder vincular-lo amb dos altres passatges dels *Assaigs* que d'una o altra manera també semblen referir-se a la diferència entre «dire humain» i «parler divin» i que podrien portar la nostra interpretació molt més enllà. En una pàgina del capítol «De trois commerces» (III, 3) Montaigne esbossa una descripció del que anomena la «conferencce», és a dir, la discussió amistosa entre «honestes et habiles hommes». Doncs bé, en aquesta, ens adverteix el perigordí que, la «doctrine» (la que s'ensenya i també la que es predica) ha d'abandonar el seu estil acostumat, magistral i imperiós, i assumir un perfil molt més modest: «S'il plaist à la doctrine de se mesler à nos devis, elle n'en sera point refusée: non magistrale, imperieuse et importune comme de coutume, mais suffragante et docile elle mesme. Nous n'y cherchons qu'à passer le temps; à l'heure d'estre instruits et preschez, nous l'irons trouver en son throsne»⁶⁸. En un

65. Ibid., p. 126

66. I, 56, 323 B.

67. R. SIBIUDA, *La Theologie naturelle*, cit., cap. 211, f. 240 v (és la traducció de Montaigne); cf. ID., *El llibre de les criatures*, cit., p. 494. Com assenyalava Philip Hendrick, l'última frase («L'autre sorte de parler [...]») no figura en l'original llatí de Sibiuda (Ph. HENDRICK, *Montaigne et Sebond. L'art de la traduction*, París: H. Champion, 1996, p. 108).

68. III, 3, 824 B. En un altre lloc, en un context anecdòtic, Montaigne no s'està d'assenyalar que en les reunions dedicades a discutir no li interessa gaire la rectitud moral (ni, se suposa, la religió): «A la familiarité de la table j'associe le plaisant, non le prudent: au lict, la beauté avant la bonté; en la société du discours, la suffisance, voire sans la preud'homme. Pareillement ailleurs» (I, 28, 192 C).

afegit tardà a una pàgina de l'«Apologie» dedicada a la «mentida útil» trobem una reflexió sobre les dues maneres d'escriure de Plató. Aquí l'estil «regentant et asseverant» (que ens fa pensar en la teologia) és atribuït al paper de legislador interpretat pel filòsof atenès: «[...] OÙ il [Plató] escrit selon soy, il ne prescrit rien à certes. Quand il faict le legislateur, il emprunte un style regentant et asseverant, et si y mesle hardiment les plus fantastiques de ses inventions, autant utiles à persuader à la commune que ridicules à persuader à soy-mesme [...]»⁶⁹.

Per a Montaigne no es tracta, en tot cas, que el llenguatge humà digui el mateix que el «parler divin» amb un altre estil. Simplement, el discurs humà té un mode propi, natural per dir-ho així, i aquest, pel que sembla, coincideix amb el llenguatge pagà. Parlar humanament és parlar pagament: «Je luy laisse [al “dire humain”], pour moy, dire, (c) *verbis indisciplinatis*, (b) fortune, d'estinée, accident, heur et malheur, et les Dieux et autres frases, selon sa mode [b: selon sa mode vulgaire]»⁷⁰.

El protestant Henri Estienne, en els seus *Deux dialogues du nouveau langage françois, italianizé* (1578), havia atacat amb vehemència els cristians que utilitzaven aquesta mena de mots (en la seva llista figuren «fortune», «fatalité», «destinée», «ciel», «astres», «nature» o «dieux») en lloc dels termes cristians pertinents⁷¹. És probable que, com diu Villey, l'Església catòlica es mostrés més pacient amb aquesta manera de parlar paganitzant⁷². El llenguatge pagà podia ser admès com a aproximació al·legòrica a la veritat cristiana, com una manera de dir veladament allò que els teòlegs deien amb claredat⁷³.

Però fixem-nos en l'expressió «*verbis indisciplinatis*». Procedeix, com se sap, del capítol 29 del llibre X de la *Ciutat de Déu* de Sant Agustí, un lloc on el sant d'Hipona sosté que el neoplatònic Porfiri diu amb llenguatge

69. II, 12, 512 C. Montaigne, que pot haver partit de la distinció establerta per Sext Empíric a *Hipòtiposis pirròniques*, I, 221, comenta poc després: «Il [Plató] dict tout destrousement en sa republicque que, pour le profit des hommes, il est souvent besoin de les piper».
70. I, 56, 323 B i C; cf. ed. Tournon, I, p. 505. Els censors romans, com ja hem vist, havien acusat Montaigne d'usar termes com «fortuna» i «fat» a la manera dels pagans (vegeu *supra* notes 38 i 39).
71. H. ESTIENNE, *Deux dialogues du nouveau langage françois italianizé...*, ed. P. M. Smith, Ginebra: Slatkine, 1980, p. 339-345.
72. Cf. la nota de P. Villey a *Les essais*, cit., III, p. 1264. Cf. J. CALVÍ, *Institution de la religion chrestienne*, I, 16, 8 (ed. 1560), contra el vocable estoic «Fatum» i contra «mots de Payens» com «Fortune et Adventure» (amb remissió a Sant AGUSTÍ, *Retractationes*, I, 1, 2).
73. Cf. M. SMITH, *Montaigne and the Roman Censors*, cit., p. 23-35. Vegi's p. 33: «Clearly, for Montaigne, there is no conflict between the language of theologians and the language of poets. Both languages could be used to say the same things [...]». Cf. també A. LEGROS, a Montaigne, *Essais I*, 56, «Des prières», cit., p. 71, que addueix l'edició expurgada de 1590 dels *Centones* ex Virgilio de Lelio Capilupi, en el prefaci de la qual s'excusa l'ús de termes pagans com «fata, fortuna, Dii, Divi, Iuppiter, Mars, Venus, et alia huiusmodi» pel fet de ser al·legories.

no cristià («more vestro») algunes coses que s'apropen a la veritat cristiana: «Praedicas Patrem et eius Filium, quam vocas paternum intellectum seu mentem, et horum medium, quam putamus te dicere Spiritum sanctum, et more vestro appellas tres deos. Ubi, etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit»⁷⁴.

¿Què vol dir, però, «*verbis indisciplinatis*»?⁷⁵ ¿Amb paraules vulgars, comunes, alienes al lèxic especialitzat de la teologia?⁷⁶ En un altre capítol del mateix llibre de la *Ciutat de Déu*, en un passatge que Montaigne podria haver tingut també present, Sant Agustí n'usa un sinònim revelador: «*verbis liberis*». Els filòsofs, assegura el sant d'Hipona, parlen amb paraules lliures, sense témer ofendre les oïdes piadoses. El nostre cas –és a dir, el dels cristians–, continua dient, és ben bé un altre. Nosaltres hem de sotmetre ineludiblement el llenguatge «ad certam regulam»: «*Liberis enim verbis loquuntur philosophi, nec in rebus ad intelligendum difficillimis offensionem religiosarum aurium pertimescunt. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est [...]*»⁷⁷. La «*licentia verborum*» comporta un greu perill, explica Sant Agustí, ja que la llibertat de llenguatge pot acabar engendrant opinions impies sobre les coses significades: «*[...] Ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem*»⁷⁸.

Alain Legros destaca el caràcter d'imatge o d'ombra de les veritats cristianes que Sant Agustí atribueix al llenguatge usat per Porfiri («*ombrages verbaux concédés au profane, qui ne l'empêchent pas de voir d'où provient la lumière*»)⁷⁹. Però cal tenir present que Montaigne acaba de declarar la inutilitat de la filosofia, la seva indignitat per entreveure, ni que sigui «en passant, de l'entrée», els tresors de la doctrina celeste. Al contrari que Sant Agustí, que malda per capitalitzar els resultats de la filosofia neoplatònica, Montaigne fa seva la proclamació de la filosofia com una «servante inutile». Enfront de la idea agustiniana que reconeix a la filosofia cert albirament de la veritat teològica («*videtis tamen qualitercumque et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula*»), l'autor dels *Assaigs* li atribueix la rotunda impossibilitat o indignitat per a veure-la.

74. Sant AGUSTÍ, *Ciutat de Déu*, X, 29, 1.

75. L'expressió té origen bíblic: «*Si est tibi intellectus, responde proximo; sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in verbo indisciplinato, et confundaris*» (*Eclesiàstic*, 5, 14).

76. Cf. A. LEGROS, a Montaigne, *Essais I*, 56..., cit., p. 220, 241.

77. Sant AGUSTÍ, *Ciutat de Déu*, X, 23.

78. *Ibid.*

79. A. LEGROS, «*Les ombres de Montaigne et d'Augustin*», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 55, 1993, p. 547-563 (558-559). Cf. ID., a Montaigne, *Essais I*, 56..., cit., p. 241.

Ara bé, d'altra banda, com adverteix Sant Agustí, hi ha el perill que la llibertat de les paraules s'encomani a les coses, que el llenguatge filosòfic engendri opinions impies. No és estrany, per això, que un admirador de l'autor perigordí com el bisbe humanista Jean-Pierre Camus observi que «destin, fatalité, nécessité, heur, fortune, occasion, hazard» no són sols «façons de dire», sinó també «opinions anciennes et payennes»⁸⁰. I no oblidem que Montaigne dedica una pàgina notable, dins el capítol «De l'institution des enfants», a l'assumpte de l'estreta unió entre paraules i coses⁸¹.

V

Legros té, amb tot, una part de raó quan, com hem vist, associa la posició de Montaigne i la d'un crític d'Erasme. Perquè, com recorda Jean-Claude Margolin, el perigordí es troba molt lluny del gran humanista de Rotterdam pel que fa a la manera d'entendre la relació entre filosofia i teologia: «Philosophie et théologie restent pour lui [Montaigne] deux domaines séparés, [...] alors qu'Érasme a voulu en faire une synthèse [...]»⁸². Però, més que a Béda, mogut per un desbordat zel religiós, podríem invocar, ens sembla, l'exemple d'Étienne Dolet, que va oposar-se al *Ciceronianus* (1528) d'Erasme per combatre allò que entenia, en paraules de Fumaroli, com una «captation cléricale de l'humanisme»⁸³.

En l'oratoría erasmiana, en efecte, el cristià ha de traspuar l'ensenyança de Crist en tot allò que diu, per més que el tema sigui profà; és per tant inconcebible que parli com ho feia el pagà Ciceró davant altres pagans: «[...] An his de rebus Christiani apud Christianos eodem modo dicemus, quo Cicero ethnicus loquebatur apud ethnicos? An non omnes vitae nostrae actiones conferendae sunt ad Christi regulas? a quibus si tua recedat oratio, iam nec bonus orator, nec vir fueris bonus»⁸⁴; «Oportebat enim

80. Cf. J.-P. CAMUS, *Les diversitez... contenant dix livres*, V, 2, París: Chapelet, 1609, t. I, f. 334. Uns anys després, el 1637, Diego de Cisneros, autor d'una traducció parcial i inèdita dels *Assaigs* al castellà, assenyalarà que el problema de Montaigne és també doctrinal: «Quanto a la doctrina destes libros, es por la mayor parte seglar y prophana, pero el estylo y modo de escribir es siempre en todo seglar y profano, sin cultura Christiana, antes con resabios de alguna licencia gentil» (D. DE CISNEROS, «Discurso del traductor cerca de la persona del señor de Montaña y los libros de sus Experiencias y varios discursos», citat a J. MARICHAL, «Montaigne en España», a ID., *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid: Revista de Occidente, 1971, p. 101-122 [113]).

81. I, 26, 169.

82. J.-Cl. MARGOLIN, «D'Érasme à Montaigne: l'écriture de l'opinion et la double voie de la croyance», a *L'écriture du scepticisme chez Montaigne*, ed. M.-L. Demonet i A. Legros, Ginebra: Droz, 2004, p. 109-129 (128). Quant a Montaigne, Margolin s'até a l'anàlisi d'Emmanuel Faye.

83. M. FUMAROLI, *L'âge de l'éloquence...*, cit., p. 110.

84. ERASME, *Dialogus ciceronianus*, ed. P. Mesnard, a ID., *Opera omnia*, I, 2, Amsterdam: North-Holland Publishing, 1971, p. 640.

omnem Christianorum orationem resipere Christum, sine quo nec suaue, nec splendidum est quicquam, nec utile, nec honestum, nec elegans, nec facundum, nec eruditum»⁸⁵. El cristià, en suma, no deixa mai de ser cristià; no pot oblidar-se d'aquesta condició quan s'ocupa d'assumptes profans; tampoc no pot tractar paganament les matèries cristianes⁸⁶.

Erasme enumera una llarga llista de noms i termes que no es troben a Ciceró (Jesucrist, Verb diví, Esperit Sant, Trinitat...) i que tanmateix són essencials en la vida del cristià («quibus constat omnis vita Christianorum») ⁸⁷. Són mots que els cristians no poden evitar parlin del que parlin, mots que se'ls imposen: «Haec nusquam non sunt obuia, quacunque de re tentas dicere, ingerunt sese vel nolenti»⁸⁸. L'intent de substituir aquests vocables cristians («recepta Christianis vocabula») per termes purament ciceronians constitueix segons Erasme un despropòsit⁸⁹. Però és que per a ell, al capdavant, darrere el nom de «ciceronià» no s'amaga altra cosa que el rostre del paganisme: «Paganitatem profiteri non audemus, Ciceroniani cognomen obtendimus»⁹⁰.

En el seu *De imitatione ciceroniana* (1535) Dolet al·lega, en canvi, que si ciceronians com Christophe de Longueil continuen usant els termes de l'antiga Roma en comptes del nou vocabulari cristià, ho fan només davant d'audiències selectes que els coneixen i aprecien: «Vocibus huiusmodi Longolius recte uti potuit, non apud imperitam multitudinem et plebis fecem, sed audientibus doctissimis eruditissimisque uiris, antiquorum istorum uerborum non ignaris»⁹¹. Les audiències doctes accepten sense problemes que es digui «sacra concio» en lloc d'«ecclesia», «persuasio christiana» en lloc de «fides christiana» o «sanctificum crustulum» en lloc d'«Eucharistia» (Dolet reprèn els exemples d'Erasme), perquè no entenen aquests vocables en sentit literal i saben apreciar el seu valor estètic i al·lusiu⁹². Pel que fa a les audiències populars, el cert és que ignoren la llengua romana, de manera que són poc sensibles als esforços de l'humanista holandès per parlar en un llatí cristianitzat⁹³.

Enfront de l'argument que Erasme no vol basar la seva filosofia en la literatura profana sinó en les Sagrades Escripures i l'ensenyament de Crist⁹⁴, Dolet acusa l'holandès, i amb ell als «luterans» de tot gènere, de

85. Ibid., p. 702.

86. Ibid., p. 701.

87. Ibid., p. 640-641; una altra llista, a p. 643.

88. Ibid., p. 641.

89. Ibid., p. 641-642.

90. Ibid., p. 647.

91. E. DOLET, *De imitatione ciceroniana*, Lyon: S. Gryphe, 1535, p. 29-30 (edició reproduïda a E. V. TELLE, *L'Erasmianus sive Ciceronianus*, Ginebra: Droz, 1974).

92. E. DOLET, cit., p. 180-181. Cf. ERASME, *Dialogus ciceronianus*, cit., p. 641.

93. E. DOLET, cit., p. 180.

94. Ibid., p. 34.

«sacris humana miscere», és a dir, de pretendre palesar i difondre la doctrina cristiana amb els seus comentaris com si Déu no tingués prou poder i necessitat de l'auxili humà: «Quae (malum) est ista impudentia atque arrogantia, sacris humana miscere? et in divinae potentiae societatem venire velle? Ergo minus potens Christus, et patris aeterni numen. Ergo fractior illa est, et debilior vis coelestis ad conciliandas retinendasque hominum mentes et studia, nisi Erasmi, et theologorum quorundam blateronorum opera, labor, vigiliae, scriptaque opem deo tanquam supra vires conanti serant»⁹⁵.

Dolet havia estudiat a Pàdua, centre de l'aristotelisme radical, i és molt probable que, darrere d'aquesta separació entre filosofia i teologia, entre el domini de la fe i el domini de la raó, s'hi trobi, com diu Telle, Pomponazzi⁹⁶. En efecte, els esforços del filòsof mantuà, protagonista de ressonants debats entorn de la immortalitat de l'ànima, per preservar l'autonomia filosòfica distingint netament entre els dos ordres de coneixement, havien fet època. Per a ell barrejar filosofia i teologia era fer filosofia de frares, «fratizare, idest miscere diversa brodia». L'exemple a retenir era el d'Albert el Gran, que podia arribar a conclusions filosòfiques contràries a la fe amb el benentès que «physica non sunt commiscenda cum theologia» i que «theologia aliter sentit quam philosophia»⁹⁷.

I era cert que, a partir de la recepció d'Averrois, Albert el Gran i també els *artistes* medievals, els professors de filosofia de les facultats d'Arts, s'havien acollit a aquest expedient per salvar la independència de la filosofia, que era entesa com l'exposició i anàlisi purament racional de l'obra d'Aristòtil, al marge de tuteles teològiques⁹⁸. Amb això es trencava la concepció agustiniana de la *sapientia christiana* com un sistema unitari i jerarquitzat, sense fractures entre el saber natural i la revelació sobrenatural⁹⁹, es posava en qüestió allò que M. A. Granada anomena «la concepción débil y

95. Ibid., p. 35. Cf. E. V. TELLE, «Dolet et Erasme», a *Colloquia erasmiana turonensia*, I, París: Vrin, 1972, p. 405-439 (425); J. CHOMARAT, «Dolet et Érasme», a *Étienne Dolet (1509-1546)*, «Cahiers V. L. Saulnier», 3, 1986, p. 21-36 (28). Com assenyala Chomarat (p. 29), l'argument de Dolet no és gaire diferent del que emprà el 1734 Voltaire, amb manifesta ironia, a *Lettres philosophiques*, 25: «Ces auteurs prétendent-ils en savoir plus que Jésus-Christ et les apôtres?».

96. E. V. TELLE, «Dolet et Erasme», cit, p. 426 i 434. M. Fumaroli, que segueix Telle, parla de l'«arrière-fond padouan» de Dolet (*L'Âge de l'éloquence*, cit., p. 112; cf. ibid., p. 117).

97. Cf. B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florència: Felice Le Monnier, 1965, p. 27, n. 2; F. BERETTA, «Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine...», cit., p. 15.

98. Com precisa Bruno Nardi, el propòsit d'Albert el Gran no va ser «fondare nessun "aristotelismo cristiano", ma spiegare semplicemente Aristotele ai cristiani che o lo ignoravano o l'avevano frainteso» (B. NARDI, *Studi di filosofia medievale*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, p. 123).

99. Cf. M.A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona: Herder, 2002, p. 21. Vegeu també L. BIANCHI i E. RANDI, *Vérités dissonantes*, cit., p. 27-28, 47.

ancilar [de la filosofia], propia de la cultura cristiana (donde la filosofía era simplemente conocimiento de un determinado nivel, no absoluto y pleno, puesto que la moralidad, la perfección humana y la unión con Dios venían dadas por la religión cristiana)¹⁰⁰. Més encara, es desfeia una situació en què la filosofia gaudia de reconeixement oficial i estava «institucionalitzada», al contrari que en la Grècia clàssica i en l'àmbit islàmic o en l'hebreu, amb la contrapartida d'haver-se de sotmetre a una rigorosa supervisió eclesiàstica¹⁰¹.

Ja en plena Contrareforma i després que Francisco Peña inserís la butlla *Apostolici regiminis*, que obligava els filòsofs a defensar el dogma cristià, en la reedició del *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eimeric que va publicar a Roma el 1578¹⁰², Cesare Cremonini, com Pomponazzi un aristotèlic aferrissat, i segons el *llibertí* Gabriel Naudé un esperit «déniaisé et guéri du sot», s'atindrà a la distinció habitual entre els *artistes*¹⁰³. Quan el Sant Ofici li exigeix acomodar al dogma cristià la seva *Disputatio de coelo* (1613), «essendo quel Philosopho Christiano e Catholico che dice di essere», ell replica que el seu ofici es limita a exposar el pensament aristotèlic segons l'entén, i reclama que en tot cas sigui un teòleg qui se n'encarregui¹⁰⁴.

Sens dubte, un element sembla allunyar l'autor dels *Assaigs dels artistes* medievals i de Pomponazzi i Cremonini. Per a aquests últims el discurs filosòfic és un exercici intel·lectual capaç de descobrir i formular la veritat a partir de sil·logismes demostratius¹⁰⁵. Montaigne, que no segueix la filosofia aristotèlica, ni cap altra, declara no pretendre establir la veritat, sinó limitar-se a exposar «humaines fantasies [...], matiere d'opinion [...], ce que je discours selon moy, [...] comme les enfans proposent leurs essais». Podria dir-se que el preu que paga per preservar la independència

100. M. A. GRANADA, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona: Herder, 2005, p. 28.

101. Sobre la «institucionalització de la filosofia» en l'Edat Mitjana europea, vegeu R. BRAGUE, *Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*, Chatou: La Transparence, 2006, p. 12 i 68-70. Brague segueix Leo Strauss (d'ell vegeu «How to begin to study Medieval Philosophy», a L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical political Rationalism*, ed. Th. L. Pangle, Chicago i Londres: The University of Chicago Press, 1989, cap. 9, p. 221-223; cf. també M. A. GRANADA, *La reivindicación de la filosofía...*, cit., p. 20-25).

102. F. BERETTA, «Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine...», cit., p. 18.

103. *Naudaeana*, citat a R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Ginebra-París: Slatkine, 1983, p. 172.

104. Cf. P. F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore-Londres: Johns Hopkins University Press, 2002, p. 295-296; F. BERETTA, «Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine...», cit., p. 20-22; L. BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, cit., p. 141-143. Vegeu els documents corresponents a A. POPPI, *Cremonini, Galilei e gli inquisitori*, Pàdua: Centro Studi Antoniani, 1993, esp. p. 102 i 105.

105. Cf. M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito...*, cit., p. 22.

de la filosofia és la renúncia a exercir un paper dogmàtic i magistral, i que en ell la filosofia s'allibera del control de la teologia només en la mesura que accepta quedar reduïda al modest estatut de mera «fantasia». I, amb tot, la diferència no és potser del tot radical. Perquè també els *artistes* solien presentar les tesis contràries a la fe cristiana com mers exercicis dialèctics (*disputando, gratia disputationis, exercitii gratia*)¹⁰⁶. I a Pomponazzi el seu crític Spina li retreu precisament parlar no *disputative* o *expositive*, sinó *assertive*¹⁰⁷, al·legar que la seva filosofia és «modica» i «infirmia», i, en canvi, no deixar de fer assercions¹⁰⁸. Montaigne fa pensar en ells quan addueix que no proposa sinó «fantasies humaines et miennes»:

Je propose les fantasies humaines et miennes, simplement comme humaines fantasies, et separement considerées, non comme arrestées et réglées par l'ordonnance celeste, incapables de doute et d'altercation: matiere d'opinion, non matiere de foy; ce que je discours selon moy, non ce que je croy selon Dieu, comme les enfans proposent leurs essais: intruisables, non instruisants; d'une maniere laïque, non clericale, mais tres-religieuse tousjours¹⁰⁹.

De fet, l'autor dels *Assaigs* repren en aquest passatge, afegit després de 1588, la idea que ja havia expressat el 1582 en l'apertura del capítol, en unes línies sens dubte directament condicionades per l'experiència viscuda en el Sacro Palazzo de Roma. Hi trobem la mateixa modesta concepció de la filosofia, que queda reduïda a conjectura, a exercici dialèctic (la qual cosa no exclou, amb tot, buscar la veritat)¹¹⁰ i també la mateixa submissió formal a l'autoritat. Una interessant diferència entre tots dos fragments rau en el fet que l'autoritat invocada aquí no és «l'ordonnance celeste» o «Dieu», sinó els censors de l'Església:

Je propose des fantasies informes et irresolues, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à debattre aux écoles: non pour établir la vérité, mais pour la chercher. Et les soubmets au jugement de ceux à qui il touche de

106. L. BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, cit., p. 136-137.

107. G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, cit., p. 308; F. BERETTA, «Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine...», cit., p. 16.

108. M. L. PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Italian Renaissance*, cit., p. 179.

109. I, 56, 323 C. La referència a la «manière laïque, non clericale, mais tres-religieuse tousjours» pot fer pensar en el passatge, gairebé al final de la «Apologie», en què Montaigne, referint-se a Plutarc, parafraseja «cette conclusion si religieuse d'un homme payen» (II, 12, 603 A).

110. És el genuí punt de vista escèptic (o «zetètic»), que Montaigne descriu a II, 12, 502 A: «Pyrrho et autres Skeptiques ou Epechistes [...] disent qu'ils sont encore en recherche de la vérité. Ceux-ci jugent que ceux qui pensent l'avoir trouvée, se trompent infiniment; et qu'il y a encore de la vanité trop hardie en ce second degré qui assure que les forces humaines ne sont pas capables d'y atteindre»; cf. G. PAGANINI, «Introduction», a *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, ed. G. Paganini, Dordrecht: Kluwer, 2003, p. xvii-xix.

regler, non seulement mes actions et mes écrits, mais encores mes pensées. [...] Et [...], me remettant toujours à l'autorité de leur censure, qui peut tout sur moy [...]»¹¹¹.

I també pot trobar-se algun passatge paral·lel a l'edició de 1580, en particular a l'inici de II, 3, el capítol que planteja la delicada qüestió del suïcidi, aquí amb invocació de «l'autorité de la volonté divine»:

Car c'est aux apprentifs à enquerir et à debatre, et au cathedrant de resoudre. Mon cathedrant, c'est l'autorité de la volonté divine, qui nous reigle sans contredit et qui a son rang au dessus de ces humaines et vaines contestations¹¹².

Són advertiments que,ensem, han de ser llegits a la llum d'una pàgina del capítol «De la coustume et de ne changer aisément une loy recetüe» (I, 23) en què el perigordí postula la radical separació entre allò que el savi pensa en el seu fur intern i allò que forma part de la seva vida pública (inclosa aquí, sens dubte, l'escriptura)¹¹³. Segons aquesta visió, la llibertat de pensament ha de ser completa en l'esfera interna, amb plena independència de les «opinions comunes», però la conducta externa no pot sinó sotmetre's als imperatius de la «societat pública»:

111. I, 56, 317-318 A². Florimond de Raemon, amic de Montaigne, anota així aquest passatge: «Montaigne dit ceci parce que son I livre fut censuré à Rome. Ce chapitre en fut cause, auquel il s'est trop élançé» (A. M. BOASE, «Montaigne annoté par Florimond de Raemon», *Revue du Seizième siècle*, 15, 1928, p. 237-278 [277]). En un afegit posterior a 1588 Montaigne expressa la seva adhesió a «les saintes prescriptions de l'Eglise catholique, apostolique et Romaine, en laquelle je meurs et en laquelle je suis nay» (I, 56, 318 C); com recorda Elisabeth Caron, «il omet un "en laquelle je vis" ou "j'ai vécu"» (E. CARON, «Saint Augustin dans les *Essais*», *Montaigne Studies*, 2, 2, 1990, p. 17-33 [19, n. 5]).

112. II, 3, 350 A. Un lector de primera hora, el geògraf reial Antoine de Laval, anota asprament en aquest punt: «Lequel [capítol] n'a rien que de Payen directement contraire à la Religion chrestienne» (cf. G. HOFFMANN, «Laval, Antoine Mathé de», a *Dictionnaire de Michel de Montaigne*, cit., p. 571). Més elegant, Voltaire comentarà: «Montaigne parle en philosophe, non en chrétien [...]» (*Lettres philosophiques*, 25, 30). El capítol «Du repentir» (III, 2) presenta una idea molt similar, però l'autoritat ara és atribuïda a les «creences comunes i legítimes»: «[...] Je parle enquerant et ignorant, me rapportant de la resolution, purement et simplement, aux creances communes et legitimes. Je n'enseigne point, je raconte» (III, 2, 806 B). Vegeu també III, 11, 1033 B i C (cap al final del capítol «Des boyteux»), en què Montaigne al·lega un argument anàleg, però aquest cop proclamant el seu sotmetiment «et en ses faits et en ses dicts» a la «raison publique» (la qual inclouria lleis, opinions i costums, per insignificants que siguin).

113. Cf. E. WERNER, *Montaigne stratège*, Lausana: L'Age de l'Homme, 1996, p. 62: «Mais Montaigne lui-même, lorsqu'il publie les *Essais*, se situe-t-il au plan du "dehors" ou à celui du "dedans"? [...] La pensée ne se limite plus ici à n'être que pensée, elle acquiert une dimension sociale. Pour reprendre les termes mêmes de Montaigne, elle devient *action*». Faye creu, en canvi, que «Montaigne écrira les *Essais* pour recréer un espace de libre exercice du jugement critique» (E. FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme*, cit., p. 233).

[...] Il me semble que [...] le sage doit au dedans retirer son ame de la presse, et la tenir en liberté et puissance de juger librement des choses; mais, quant au dehors, qu'il doit suivre entierement les façons et formes receues. La societé publique n'a que faire de nos pensées; mais le demeurant, comme nos actions, nostre travail, nos fortunes et nostre vie propre, il la faut préter et abandonner à son service et aux opinions communes [...]¹¹⁴.

Que aquest plantejament no és aliè a la distinció entre filosofia i religió ho confirma, creiem, un passatge que apareix poc després, en la segona part d'aquest capítol. Montaigne, molt crític amb les actuacions políticomilitars que s'escuden darrere motius religiosos, tan freqüents en la França del seu temps, rebla el clau: ningú no hauria de pretendre regular la vida pública (i això inclou tant les «lleis civils» com les «lleis divines») segons l'atzar de la seva «privée fantasie». Si a «Des prières» el perigordí contraposa «les fantasies humaines et miennes» a «l'ordonnance celeste» i a la fe «selon Dieu», aquí, a «De la coustume...», enfronta la «privée fantasie» a «les loix divines», que semblen formar part de «les constitutions et observances publiques et immobiles»:

[...] Me semblant tres-inique de vouloir sousmettre les constitutions et observances publiques et immobiles à l'instabilité d'une privée fantasie (la raison privée n'a qu'une jurisdiction privée) et entreprendre sur les loix divines ce que nulle police ne supporteroit aux civiles [...]¹¹⁵.

Ens sembla, en suma, que el convenciment que la fantasia o raó privada de ningú, per savi que sigui, no ha d'esdevenir la regla de la «société publique», és una clau important per entendre la distinció entre filosofia i teologia establerta per Montaigne en el capítol «Des prières». El perigordí cultiva una filosofia personal en l'«arrière-boutique» que es reserva per estar sol amb si mateix¹¹⁶, però no pot presentar-la en públic, per exemple mitjançant els *Assaigs*, sinó en la forma més modesta i submissa possible.

VI

La separació entre raó i fe és un tòpic habitual entre els filòsofs moderns. Francis Bacon denuncia amb vehemència el que considera el perillós maridatge dels dos elements: «[...] The extreme preiudice, which both Religion and Philosophie hath receiued, and may receiue by beeing commixed together; as that which vndoubtedly will make an Heretical Religion; and an Imaginarie and fabulous Philosophie»¹¹⁷. El canceller

114. I, 23, 118 A.

115. I, 23, 121 C.

116. I, 39, 241 A.

117. F. BACON, *The Advancement of Learning*, ed. M. Kiernan, Oxford: Clarendon Press, 2000, p. 79; cf. ID., *Novum Organum*, «Aforismes» 89; *Cogitata et visa*, a ID., *Collected Works*, Londres: Routledge-Thoemmes Press, 1996 (12 vol.), VI, 1, (7) p. 596.

anglès, no obstant això, s'acull a la idea que la filosofia natural, en tant que reveladora del poder de Déu (com les Sagrades Escripures ho són de la seva voluntat), alimenten la fe i constitueixen una *ancilla religionis*: «Itaque merito religioni tanquam fidissimam et acceptissimam ancillam attribui»¹¹⁸.

Galileu protesta contra aquells que recorren a les Sagrades Escripures per condemnar les conclusions de la ciència (sense deixar de postular, però, que el sentit profund dels passatges adduïts concorda amb la veritat científica)¹¹⁹. Pascal distingeix, en el *Préface sur le traité du vide*, entre les ciències «històriques» (la teologia en seria l'exemple més eminent), basades únicament en la memòria i l'autoritat, i les ciències «dogmàtiques», dependents només del raonament¹²⁰.

Al seu torn, Descartes defensa l'autonomia filosòfica i adverteix contra aquells que, com Comenius, tenen tendència a «trop joindre la religion et les vérités révélées, avec les sciences qui s'acquièrent par le raisonnement naturel»¹²¹. Amb tot, sosté que algunes veritats, malgrat correspondre a la fe, poden també ser demostrades per la raó natural: seria el cas de l'existència de Déu i de la distinció de l'ànima humana respecte del cos¹²². Descartes assumeix explícitament el paper de «filòsof cristià» al servei del mandat del Concili Laterà V, en l'«Epistola dedicataria» amb què adreça les *Meditationes de prima philosophia* a l'influent cos dels «doctors» de la Sorbona:

Atque quantum ad animam, etsi multi eius naturam non facile investigari posse iudicant, et nonnulli etiam dicere ausi sint rationes humanas persuadere illam simul cum corpore interire solaque fide contrarium teneri, quia tamen hos condemnat Concilium Lateranense sub Leone 10 habitum, sessione 8, et expresse mandat Christianis Philosophis ut eorum argumenta dissolvant, et veritatem pro viribus probent[...]»¹²³.

Amb un accent més radical, Spinoza proclama la separació entre fe i filosofia com a objectiu principal del *Tractatus Theologico-Politicus* («fidem

118. F. BACON, *Cogitata et visa*, cit., (7) p. 597; cf. ID., *Novum organum*, 89 *ad finem*.

119. GALILEU, «Lettera a M. Cristina di Lorena», a ID., *Opere*, cit., p. 320, 330. Cf. L. BIANCHI, *Pour une histoire de la "double vérité"*, cit., p. 153.

120. PASCAL, *Oeuvres complètes*, ed. M. Le Guern, París: Gallimard, 1998-2000 (2 vol.), I, p. 452-453; cf. ID., *Provincial XVIII*, a I, p. 811.

121. DESCARTES, «Carta a ***», agost 1638 (?), AT, II, 347. Cf. ID., «Carta a Mersenne», 15 abril 1630, AT, I, 143-144; *Discours de la Méthode*, I, AT, VI, 575. Sobre aquest tema, vegeu N. GRIMALDI, «Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche», a ID., *Études cartésiennes: Dieu, le temps, la liberté*, París: Vrin, 1996, p. 47-64 (48-54).

122. DESCARTES, *Notae in programma*, AT, VIII-2, 353.

123. DESCARTES, «Epistola dedicataria», AT, VII, 2-3. La posició «fideïsta» sobre l'ànima esmentada per Descartes fa pensar en aristotèlics radicals com Pomponazzi o Cremonini, però també en el mateix Montaigne, que a l'«Apologie» escriu: «Confessons ingénument que Dieu seul nous l'a dict [que l'ànima és immortal], et la foy: car leçon n'est ce pas de nature et de nostre raison» (II, 12, 554 C).

a Philosophia separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit»¹²⁴. Per ell raó i teologia constitueixen dos dominis diferents amb lògiques diferents: «[...] Quod nec Theologia rationi, nec ratio Theologiae ancillari teneatur, sed unaquaeque suum regnum obtineat. Nempe, uti diximus, ratio regnum veritatis, et sapientiae, Theologia autem pietatis, et obedientiae [...]»¹²⁵. Pierre Bayle, que nega la distinció tradicional entre allò que supera la raó i allò que la contradia, és terminant en una pàgina de l'«Éclaircissement sur les pyrrhoniens», al final del *Dictionnaire historique et critique*: «Il faut nécessairement opter entre la philosophie et l'Évangile [...]»¹²⁶. La noció de «filòsof cristià» havia estat també categòricament negada en un manuscrit anònim *llibertí* de meitats del segle XVII: «J'ay [...] plusieurs fois pensé et repensé à ces mots de Philosophe Chrestien, lesquels, tant s'en faut qu'à mon advis, ils puissent convenir ensemble, que plustost je les jugerois incompatibles»¹²⁷.

Però ningú ens fa pensar amb més força en la nostra pàgina de Montaigne que el *llibertí* François La Mothe Le Vayer, gran lector dels *Assaigs*, en aquella «Lettre de l'auteur», avantposada als seus *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (1630-1631), sobre la qual va cridar l'atenció René Pintard, l'eminent estudiós del «llibertinisme erudit»:

Je serois plus en peine de vous justifier en termes de Religion quelques moralitez purement Physiques, si je ne m'estois déjà fait entendre à vous que je n'ay rien écrit qu'en Philosophe ancien et Payen *in puris naturalibus*; et si vous ne connoissiez assez la submission de mon esprit aux choses divines, lesquelles je laisse par respect traiter à ceux qui ont droict de toucher l'Arche, et s'approcher du Sanctuaire¹²⁸.

124. SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, a ID., *Opera*, ed. C. Gebhardt, Heidelberg: Carl Winters, 1972 (4 vol.), III, (14) p. 174.

125. SPINOZA, cit., (15) p. 184; cf. (14) p. 179. Semblant era ja la posició de Giordano Bruno, que distingeix el domini de la religió i el de la ciència amb el rerefons averroista d'una antropologia que separa radicalment el savi de la multitud: «[...] Il fine delle leggi [és a dir, de les religions] non è tanto di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de costumi, profitto della civiltà, convitto di popoli; e pratica per la commodità della umana conversazione, mantenimento di pace et aumento di republiche» (G. BRUNO, *La cena de le ceneri*, a ID., *Oeuvres complètes*, vol. II, París: Les Belles Lettres, 1994, dialèg IV, p. 191-193; cf. M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito...*, cit., p. 163 i 180-183; vegeu també ID., *La reivindicación de la filosofía...*, cit., p. 171-174, sobre el rebuig tàctic de Bruno a la idea de filosofia cristiana).

126. Cf. G. MORI, *Bayle philosophe*, París: H. Champion, 1999, p. 51 i 270; cf. *ibid.*, p. 182, 240-241, 250.

127. *Le Philosophe antichrétien*, ed. J.-P. Cavaillé, París: Les Amis de Paris-Zanzibar, 2001, p. 8; vegeu també el comentari de Cavaillé, que ha exhumat el manuscrit, en el «Postface» d'aquesta edició, p. 50-54.

128. F. LA MOTHE LE VAYER, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, París: Fayard, 1988, p. 14. Cf. R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, cit., p. 509; vegeu també J.-M. GROS, «À l'imitation des Anciens», cit., p. 13, i G. PAGANINI, *Skepsis: Le Débat des modernes sur le scepticisme*, París: Vrin, 2008, p. 64.

«Je n'ay rien écrit qu'en Philosophe ancien et payen *in puris naturalibus*»: cap pretensió, doncs, de ser «filòsof cristià»¹²⁹. Montaigne s'esforçava a separar la filosofia de la religió, a justificar el dret a fer escrits «purement humains et philosophiques, sans mélange de Theologie» i compostos de «*verba indisciplinata*». La Mothe, que ens fa evocar de nou el perigordí, una mica més avall, quan assegura que en escriure es limita a seguir «le seul caprice de mes fantaisies»¹³⁰, va més enllà i suggereix una possible contradicció entre tots dos dominis.

No pot passar-se per alt el fet que un *esprit fort* del segle XVII recorri a una declaració tan semblant a la que Montaigne havia efectuat uns decennis abans. Pintard explica amb precisió quina és aquí l'actitud de La Mothe: «Son pyrrhonisme, qui déjà contourne les autels, s'abstient de les heurter: il laisse de côté les dogmes, et se borne à ébranler les certitudes avoisinantes, sur lesquelles ils prennent appui. Sa morale de même, sans nier Dieu, se passe de lui avec aisance, avec tranquillité, et même avec un voluptueux enthousiasme qui trahit l'adepte d'un autre culte»¹³¹. ¿No és també aquesta la manera de fer de Montaigne? Marcel Conche, bon coneixedor del pensament de l'autor dels *Assaigs*, la descriu així: «Montaigne ne met en doute aucun des dogmes du christianisme, n'en attaque aucun. Il les accepte une fois pour toutes; après quoi, il les laisse de côté»¹³². Nosaltres ens preguntem: ¿realment els accepta?, ¿no som, també en el seu cas, davant «l'adepte d'un autre culte»?

129. Pomponazzi utilitza sovint l'expressió «*in puris naturalibus*»; vegeu, per exemple, l'«Epilogus sive peroratio» que clou el *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*. «Quod stando in puris naturalibus et quantum dat ratio humana [...]» (P. POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, ed. V. Perrone Compagni, Torí: N. Aragno, 2004, 2 vol., II, p. 892; cf. *ibid.*, p. 896-898).

130. F. LA MOTHE LE VAYER, *cit.*, p. 15.

131. R. PINTARD, *cit.*, p. 510.

132. M. CONCHE, «La signification de Dieu», a *Id.*, *Montaigne et la philosophie*, París: PUF, 1996, p. 129-141 (131).